Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Im Auftrag der Gesellschaft herausgegeben von
Florian C. Reiter
unter Mitwirkung von
Christian Bauer, Thomas Bauer, Annette Hagedorn,
Herrmann Jungraithmayr, Jens Peter Laut,
Wolfgang Röllig, Walter Slaje

Band 150 – Heft 1

2000

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT
MAINZ 2000

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000001

Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e.V.: 1.Vorsitzender: Prof. Dr. Bert G. Fragner, 96045 Univ. Bamberg/Iranistik. E-mail: bert.fragner@split.uni-bamberg.de; 2. Vorsitzender: Prof. Dr. Stefan Leder, Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg/Arabistik, Heinrich und Thomas-Mann-Str. 22, 06099 Halle (Saale). E-mail:leder@orientphil.uni-halle.de; 1. Geschäftsführer: Manfred Hake, Südasien-Institut/Univ. Heidelberg, Im Neuenheimer Feld 330, 69120 Heidelberg. E-mail: dmg@www.sai.uni-heidelberg.de; 2. Geschäftsführer: Prof. Dr. Florian C. Reiter, Humboldt-Univ. Berlin/Sinologie, Unter den Linden 6, 10099 Berlin. E-mail: florian.c.reiter@rz.hu-berlin.de; Schatzmeister: Prof. Dr. Lutz Bieg, Univ. Köln/Moderne China-Studien, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln. E-mail: lutz.bieg@uni-koeln.de; Beisitzer: Dr. Jorinde Ebert, Oberer Geisselring 16, 97236 Lindelbach. E-mail: jorinde.ebert@gmx.de; Prof. Dr. Michael Hahn, Philipps-Univ. Marburg/Indologie, Wilhelm-Röpke-Str. 6F, 35032 Marburg. E-mail: hahn.m@t-online.de; Prof. Dr. Jens Peter Laut, Albert-Ludwigs-Univ./Turkologie, Werthmannplatz 3, 79085 Freiburg. E-mail: laut@uni-freiburg.de; Prof. Dr. Wilhelm Möhlig, Univ. Köln/Afrikanistik, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln. Tel. (0221)4703884. Homepage DMG: (www) dmg-web.de.

Redaktion (verantwortlich): Prof. Dr. Florian C. Reiter, Seminar für Sinologie, Humboldt-Univ., Unter den Linden 6, 10099 Berlin.

Erscheinungsweise: Jährlich zwei Hefte

Bezugsbedingungen: Jahresabonnement DM 168,–, Einzelheft DM 87,–, jeweils zuzüglich Versandkosten. Ein Abonnement gilt, falls nicht befristet bestellt, zur Fortsetzung bis auf Widerruf. Kündigungen eines Abonnements müssen zum Ablauf eines Jahres erfolgen, und zwar spätestens zum 15. November des betreffenden Jahres.

Fachartikel: Autorenrichtlinien (style sheet) können bei der Redaktion angefordert werden. Für Fachartikel wird zum Papierausdruck eine Diskette erbeten.

Rezensionen: Rezensionsexemplare werden von den Mitherausgebern angefordert. Rezensionsangebote an die Schriftleitung werden entsprechend weitergeleitet. Für unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare besteht weder ein Recht auf Besprechung noch auf Rücksendung. Für Rezensionen werden Papierausdruck und eine Diskette erbeten. Wenn erwünscht, wird eine Replik gedruckt, jedoch keine Gegenreplik.

Der Redaktion angebotene Beiträge dürfen nicht bereits veröffentlicht sein oder gleichzeitig veröffentlicht werden. Wiederabdrucke erfordern die Zustimmung der Herausgeber. Die Autoren sind für die wissenschaftlichen Meinungen und Aussagen in ihren Beiträgen ausschließlich selbst verantwortlich.

Bestellungen der ZDMG und Anschriftenänderungen sind an den Schatzmeister der DMG zu richten: Prof. Dr. Lutz Bieg, Ostasiatisches Seminar (Moderne China-Studien) Universität Köln, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln. **Anträge auf Eintritt in die Deutsche Morgenländische Gesellschaft sind an den 1. Geschäftsführer der DMG zu richten:** Manfred Hake, Südasien-Institut der Universität Heidelberg, Im Neuenheimer Feld 330, 69120 Heidelberg.

Gesamtherstellung von ZDMG 150: Rheingold-Satz Hildegard Smets, 67592 Flörsheim-Dalsheim.

Vertrieb von ZDMG 150: Fa. Theo Smets, Schloßgasse 6, 67592 Flörsheim-Dalsheim (Mitglieder)

Vertrieb von ZDMG 150: Harrassowitz Verlag, Wiesbaden (Abonnenten).

© 2000 Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Printed in Germany – ISSN 0341-0137

Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Zs 1

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000002

Zs 1

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft

ZEITSCHRIFT
DER
DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT
(ZDMG)

Im Auftrag der Gesellschaft
herausgegeben von
FLORIAN C. REITER
unter Mitwirkung von
CHRISTIAN BAUER · THOMAS BAUER
ANNETTE HAGEDORN · HERRMANN JUNGRAITHMAYR
JENS PETER LAUT · WOLFGANG RÖLLIG
WALTER SLAJE

BAND 150
2000

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT
MAINZ 2000

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000003

Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000004

INHALT

DES 150. BANDES DER ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT (ZDMG)

Nachrufe

GERHARD BÖWERING: Dr. Anton Heinen 1
URSULA NILGEN und KARL-HEINZ GOLZIO: In memoriam Salome Zajadacz-Hastenrath 11
GUDRUN SCHUBERT: Fritz Meier (1912–1998) 5

Aufsätze – Miszellen

MOHAMMAD ALI AMIR-MOEZZI: Considérations sur l'expression «*dīn ʿAlī*» – Aux origines de la foi shiite 29
HARRY FALK: Measuring time in Mesopotamia and ancient India 107
ROLAND FELBER: Frühe deutsche Sichten auf die Hunderttage-reform 1898 in China 207
KÁROLY FENDLER: Austro-Hungarian Archival Sources of Korean History (1884–1910) 299
WILLEM FLOOR: The *ṣadr* or head of the Safavid religious administration, judiciary and endowments and other members of the religious institution 461
AMIKAM GAI: The Connection between Past and Optative in the Classical Semitic Languages 17
BIJAN GHEIBY: Über das Wort *šwlm* in Burzōes Einleitung 311
CLAUDE GILLIOT: Al-Ḏahabī contre la «pensée spéculative» 69
HORST HEIN (†): Hülägüs Unterwerfungsbriefe an die Machthaber Syriens und Ägyptens 425
MONIKA HORSTMANN: The Flow of Grace: Food and Feast in the Hagiography and History of the Dādūpanth 513
CHRISTOPH KADERAS: Das *Yuan dao* des Han Yu (768–824) – Analyse und vollständige Übersetzung 243

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000005

Hermann Ekkehard Lauschmann: Jakob Philipp Fallmerayers Rückkehr in die Heimat 323
Hans-Georg Möller: Mehr oder weniger modern? Neukonfuzianismus, Politik und Modernisierung 231
Hans-Peter Müller: Zum magischen Hintergrund des Hohenliedes . . 409
Volker Olles: Das Erbe des Himmelsmeisters: der „Berg des Laojun" in der Provinz Sichuan und seine Bedeutung als daoistisches Heiligtum vom 2. Jahrhundert n. Chr. bis in die Gegenwart 269
Josef Tropper: Griechisches und semitisches Alphabet: Buchstabennamen und Sibilantenentsprechungen 317
Helga Venzlaff: Zur islamischen Salomo-Legende – Sulaimān und der fliegende Teppich 501
E. P. Wieringa: Literatur als Machtmittel – Der Alexanderroman am Hofe Pakubuwanas II. im Jahre 1729 177
Jens Wilkens: Neue Fragmente aus Manis Gigantenbuch 133

Buchbesprechungen

A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: Al-ʿĀmirī's kitāb al-Ahmad ʿalā l-abad. By Everett K. Rowson. Von Mohsen Zakeri 642
Jaẏʾnāl Ābedīn: *Pārbatya caṭṭagrām: sbarūp sandhān.* Von Rahul Peter Das 378
Abstracta Iranica 15–16 (1992–1993). Von Philip G. Kreyenbroek . . . 696
Camilla Adang: *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm.* Von Stefan Weninger 637
Dionisius Agius/Ian Richard Netton (Hrsg.): *Across the Mediterranean frontiers: Trade, politics and religion. Selected proceedings of the international medieval congress. University of Leeds, 10–13 July 1995, 8–11 July 1996.* Von Rüdiger Lohlker 337
Shirin Akiner/Nicholas Sims-Williams (edd.): *Languages and Scripts of Central Asia.* Von Stefan Georg 711
Aktualisierte Beiträge zum 1. Internationalen Symposion SÜDARABIEN INTERDISCIPLINÄR an der Universität Graz, mit kurzen Einführungen zu Sprach- und Kulturgeschichte. In Memoriam Maria Höfer. Von Werner Arnold 345
Al-Balāḏurī: *Ansāb al-ašrāf.* Teil 5: *Sā'ir furūʿ Quraiš.* Hrsg. von Iḥsān ʿAbbās. Von Reinhard Weipert 686
Roland Altenburger: *Anredeverhalten in China um 1750. Soziolinguistische Untersuchungen am Roman ‹Rulin waishi›.* Von Gunnar Richter 385
Nicolas N. Ambraseys, Caroline F. Finkel: *The Seismicity of Turkey and Adjacent Areas: A Historical Review, 1500–1800.* Von Christoph K. Neumann 596

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000006

Beate Andelshauser: *Schlachten im Einklang mit der Scharia. Die Schlachtung von Tieren nach islamischem Recht im Lichte moderner Verhältnisse.* Von Rüdiger Lohlker 346

Roswitha Badry: *Ausweg aus der „demographischen Falle" oder „Verschwörung gegen den Islam"?* Von Rüdiger Lohlker 349

Roswitha Badry: *Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (šūrā) unter dem besonderen Aspekt ideengeschichtlicher Kontinuitäten und Diskontinuitäten.* Von Rüdiger Lohlker 347

Greg Bailey: *Gaṇeśapurāṇa.* Part I: *Upāsanākhaṇḍa.* Introduction, Translation, Notes and Index. Von Oskar v. Hinüber 364

Nalini Balbir: *Āvaśyaka-Studien. Introduction générale et traductions.* Mit einem Glossar von T. Oberlies. Von Rolf Heinrich Koch 365

Julian Baldick: *Black God. The Afroasiatic Roots of the Jewish, Christian and Muslim Religions.* Von Bärbel Beinhauer-Köhler . 609

Peter Behnstedt: *Sprachatlas von Syrien.* Von Christoph Correll . . 356

Walter Beltz/Markus Mode (Hrsg.): *Spurensuche in der Vorderasienarchäologie.* Von Klaus Schippmann 588

Nina Berman: *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne. Zum Bild des Orients in der deutschsprachigen Kultur um 1900.* Von Georg Stauth 349

Ariel und Chana Bloch: *The Song of Songs.* Von Hans-Jürgen Becker 601

Leonard Blussé/Femme S. Gaastra (Hrsg.): *On the Eighteenth Century as a Category of Asian History. Van Leur in retrospect.* Von Stephan Diller 403

Christoph Bode (Hrsg.): *West Meets East. Klassiker der britischen Orient-Reiseliteratur.* Von Bärbel Beinhauer-Köhler 583

Georges Bohas: *Matrices, Étymons, Racines. Éléments d'une théorie lexicologique du vocabulaire arabe.* Von Reinhard Weipert 656

Georges Bohas, Bruno Paoli: *Aspects formels de la poésie arabe. 1 – La métrique classique.* Von Thomas Bauer 663

Verena Böll: *Die traditionelle äthiopische Exegese der Marienanaphora des Cyriacus von Behnesa.* Von Ewald Wagner 329

Willem B. Bollée: *The Nijjuttis on the Seniors of the Śvetāmbra Siddhānta: Āyāraṅga, Dasaveyāliya, Uttarajjhāyā and Sūyagaḍa.* Von Oskar v. Hinüber 724

Paolo Branca: *Un "catechismo" druso della Biblioteca Reale di Torino.* Von Roberto Tottoli 636

Andreas Bsteh/Seyed M. Mirdamadi (Hrsg.): *Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive.* Von Rüdiger Lohlker 615

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000007

HARTMUT BUCHHOLZ und MICHAEL KÖHLER: *Marokko – Richtig Reisen.* Von BETTINA LÖBER 681

WILFRIED BUCHTA: *Die iranische Schia und die islamische Einheit 1979–1996.* Von RÜDIGER LOHLKER 357

Chinese Epigraphic Materials in Indonesia. Vol. II, Part 1, und Vol. III, Part 2. Beide „under the direction of WOLFGANG FRANKE", hrsg. v. CLAUDINE SALMON und ANTHONY K. K. SIU, unter Mitwirkung von HU CHÜN-YIN und TEO LEE KHENG. Von RODERICH PTAK 400

Chinese Epigraphic Materials in Indonesia. Vol. III, hrsg. v. WOLFGANG FRANKE, in Zusammenarbeit mit CLAUDINE SALMON und ANTHONY [K. K.] SIU, unter Mitwirkung von HU CHÜN-YIN (†) und TEO LEE KHENG. Von RODERICH PTAK 400

CHRISTINE CHOJNACKI: *Vividhatīrthakalpaḥ. Regards sur le lieu saint jaina.* Volume I: *Traduction et Commentaire*; Volume II: *Annexes.* Von OSKAR v. HINÜBER 724

De Toulouse à Tripoli. Itineraires de cultures croisés. Von LUTZ BERGER 611

IGNACE DICK: *Les Melkites. Grecs-Orthodoxes et Grecs-Catholiques des Patriacarts d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem* (Fils d'Abraham). Von HARALD SUERMANN 339

WERNER DIEM: *fa-waylun li-l-qāsiyati qulūbuhum. Studien zum arabischen adjektivischen Satz.* Von MANFRED ULLMANN 339

HEIDEMARIE DOGANALP-VOTZI: *Der Gerber, der Kulturbringer. Politik, Ökonomie, Zivilisation im osmanischen Vorderasien.* Von LUTZ BERGER 590

EVA DOMBRADI: *Die Darstellung des Rechtsaustrags in den altbabylonischen Prozessurkunden.* Halbband I: *Die Gestaltung der altbabylonischen Prozessurkunden. Der altbabylonische Zivilprozess.* Halbband II: *Appendix: Die Organe der Rechtsprechung. Anmerkungen – Exkurse – Indices.* Von WOLFGANG SCHRAMM . . . 334

JOHN J. DONOHUE, S. J./CHRISTIAN W. TROLL, S. J. (Hrsg.): *Faith, power, and violence. Muslims and Christians in a plural society, past and present.* Von RÜDIGER LOHLKER 616

JÜRGEN EHLERS: *Die Natur in der Bildersprache der Šāhnāma.* Von ANNEMARIE SCHIMMEL 691

HELMUT EIMER (Hrsg.): *Transmission of the Tibetan Canon.* Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. General Editor: ERNST STEINKELLNER. Von OSKAR v. HINÜBER 362

TAEF KAMAL EL-AZHARI: *The Saljuqs of Syrta. During the Crusades 463–549 A.H./1070–1154 A.D.* Foreword by C. E. BOSWORTH. Von LUTZ BERGER 671

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000008

Gerhard Endress und Dimitri Gutas: *A Greek and Arabic Lexicon. Materials for a Dictionary of the Mediaeval Translations from Greek into Arabic* (Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, XI. Band), Fascicle 4. Von Manfred Ullmann . 660

Gerhard Endress und Remke Kruk (Hrsg): *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday.* Von Gotthard Strohmaier 597

Erlesenes. Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 25/98 anläßlich des 19. Kongresses der U.E.A.I. Hrsg. von Walter Beltz und Sebastian Günther. Von Regina Karachouli 583

Menso Folkerts: *Die älteste lateinische Schrift über das indische Rechnen nach al-Ḫwārizmī. Edition, Übersetzung und Kommentar von Menso Folkerts unter Mitarbeit von Paul Kunitzsch.* Von Sonja Brentjes 716

Samuel Ethan Fox: *The Neo-Aramaic Dialect of Jilu.* Von Stefan Georg 653

Jürgen W. Frembgen: *Derwische und Zuckerbäcker. Bilder aus einem orientalischen Basar. Volkstümliche Malerei der Jahrhundertwende in Iran.* Von Ulrich Marzolph 694

A. R. George: *House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia.* Von Wolfgang Schramm 333

Richard Gramlich: *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus.* Von Lutz Berger 632

Richard Gramlich: *Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese.* Von Lutz Berger 621

Alf Grannes: *Turco-Bulgarica. Articles in English and French concerning Turkish influence on Bulgaria.* Von Gerhard Doerfer . 597

Hermann Grassmann: *Wörterbuch zum Rig-Veda.* 6., überarbeitete und ergänzte Auflage von Monika Kozianka. Von Oskar v. Hinüber . 363

Makoto Hachiushi: *Ketābšenāsī dar zamīne-ye tārīḫ, ǧoġrāfiyā va qawm-negārī-ye maḥallī-ye Īrān* (Bibliographie zu regionaler Geschichte, Geographie und Volkskunde des Iran). Von Ludwig Paul 697

Wael B. Hallaq: *A history of Islamic legal theories. An introduction to Sunnī* uṣūl al-fiqh. Von Rüdiger Lohlker 683

J. Harris/K. Reichl (edd.): *Prosimetrum. Cross-Cultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse.* Von Ulrich Marzolph 582

Sonja Hegasy: *Staat, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in Marokko.* Von Rüdiger Lohlker 680

Walther Heissig: *Si Liyang – Varianten und Motiv-Transformationen eines mongolischen Spielmannsliedes.* Mit mongolischen Text-Transkripten von J. Rinčindorǰi. Von Klaus Koppe 728

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000009

Thomas Hildebrandt: *Emanzipation oder Isolation vom westlichen Lehrer? Die Debatte um Ḥasan Ḥanafīs „Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik"*. Von Rüdiger Lohlker 645

Grover Hudson (Hrsg.): *Essays on Gurage Language and Culture.* Dedicated to Wolf Leslau on the Occasion of his 90th Birthday November 14th, 1996. Von Alexander Sima 648

Alan S. Kaye (ed.): *Phonologies of Asia and Africa (Including the Caucasus)*. Von Stefan Georg 648

Michael Kemper: *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889*. Von Rüdiger Lohlker 710

Navid Kermani: *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept* waḥy *in Naṣr Ḥāmid Abū Zayds Mafhūm an-naṣṣ*. Von Stefan Leder . . . 342

Michael Kinski: *Knochen des Weges. Katayama Kenzan als Vertreter des eklektischen Konfuzianismus im Japan des 18. Jahrhunderts.* Von Hans Martin Henning 393

Christoph Kleine: *Hônens Buddhismus des Reinen Landes: Reform, Reformation oder Häresie?* Von Hans Martin Henning . . 391

Ursula Kleineidam: *Vier arabische Kurzgeschichten. Kritische Untersuchungen zu frühen Werken von Ġāda as-Sammān.* Von Wiebke Walther 665

Hans-Joachim Klimkeit (Hrsg.): *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft. Vorträge der Jahrestagung der DVRG vom 4. bis 6. Oktober 1995 in Bonn*. Von Bärbel Beinhauer-Köhler . . 587

Bärbel Köhler (Hrsg.): *Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag.* Von Peter Antes 584

Silvin Košak: *Konkordanz der Keilschrifttafeln III/1. Die Texte der Grabung 1933: 1/c–1300/c*. Von Wolfgang Schramm 336

Helmut Krasser, Michael Torsten Much, Ernst Steinkeller, Helmut Tauscher (Hrsg.): *Tibetan Studies*. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. General Editor: Ernst Steinkellner. Von Oskar v. Hinüber 727

Silvia Kuske: *Reislamisierung und Familienrecht in Algerien. Der Einfluß des malikitischen Rechts auf den „Code Algérien de la Famille"*. Von Rüdiger Lohlker 676

Luke S. K. Kwong: *T'an Ssu-t'ung 1865–1898 – Life & Thought of a Reformer*. Von Hans Kühner 737

Audran Labrousse: *L'architecture des pyramides à textes* I – *Saqqara Nord, Mission archéologique de Saqqara* III. Von Eva-Maria Engel 602

Syad Muhammad Latif: *Lahore. It's History, Architectural Remains and Antiquities*. Hrsg. von Jürgen W. Frembgen. Von Oskar v. Hinüber 727

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000010

Le Voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels. Edited by Mohammad Ali Amir-Moezzi. Preface by Roger Arnaldez. Von Sabine Schmidtke 632

Wolfgang Günter Lerch: *Muhammads Erben. Die unbekannte Vielfalt des Islam.* Von Rüdiger Lohlker 634

Wolf Leslau: *Ethiopic Documents: Argobba. Grammar and Dictionary.* Von Reinhard Weipert 647

Manuel Lobato: *Política e comércio dos Portugueses na Insulíndia. Malaca e as Molucas de 1575 a 1605.* Von Roderich Ptak 396

Jens Lüdtke (Hrsg.): *Romania Arabica. Festschrift für Reinhold Kontzi zum 70. Geburtstag.* Von Ulrich Mölk 652

Yakobo Lumwe: *Eine Reise nach Bukoba,* übersetzt und bearbeitet von Ernst Dammann. Von Irmtraud Herms 332

Ian Macpherson/Angus MacKay: *Love, Religion & Politics in Fifteenth Century Spain.* Von Angelika Al-Massri 611

Axel Michaels (Hrsg): *A Rāma Temple in 19th-century Nepal. History and Architecture of the Rāmacandra Tempel in Battīsputalī, Kathmandu.* Von Oskar v. Hinüber 726

Axel Michaels (Hrsg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade.* Von Bärbel Beinhauer-Köhler 586

Riccold de Monte Croce: *Pérégrinations en Terre Sainte et au Proche Orient (Texte latin et traduction) / Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre (Traduction),* herausgegeben und übersetzt von Réne Kappler. Von Lutz Berger 581

Saed Askar Mousavi: *The Hazaras of Afghanistan. An Historical, Cultural, Economic and Political Study.* Von Ludwig Paul 697

Christian Müller: *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba. Zum Recht der Gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts.* Von Rüdiger Lohlker 682

Peter Müller: *Jerusalem – Heiligtümer und Kuppeln.* Von H.-Thomas Gosciniak 638

Miklos Muranyi: *Beiträge zur Geschichte der Ḥadīṯ- und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H. Bio-Bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawān.* Von Rüdiger Lohlker 672

Takamitsu Muraoka: *Classical Syriac. A Basic Grammar with a Chrestomaty.* Von Peter Joosse 655

Klaus Mylius: *Wörterbuch des altindischen Rituals.* Von Oskar v. Hinüber 363

Gerhard Oberhammer (Hrsg.): *Studies in Hinduism. Vedism and Hinduism.* Von Oskar v. Hinüber 726

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000011

Bruno Öhrig: *Meinungen und Materialien zur Geschichte der Karakeçili Anatoliens.* Von Wolfgang Scharlipp 353

Françoise Olivier-Utard: *Politique et Archéologie. Histoire de la Délégation archéologique française en Afghanistan (1922–1982).* Von Oskar v. Hinüber 699

Volker Olles: *Spuren des Himmelsmeisters, zur Rolle von Zhang Daoling in der frühen daoistischen Religion.* Von Florian C. Reiter 735

Rainer Osswald: *Pactane sunt servanda? Freiwilligkeit, Zwang und Unverbindlichkeitserklärungen im islamischen Recht malikitischer Schule.* Von Rüdiger Lohlker 675

Hans Penth, Phanphen Khrüathai, Silao Ketphrom: *Inscriptions in Chiang Sän Museum.* Von Oskar v. Hinüber 725

Mikael Persenius: *The Manuscripts of Parts 1 and 2 of Shams al-ʿulūm by Nashwān al-Ḥimyarī. A Study of their Relationship.* Von Ewald Wagner 341

Attilio Petruccioli (Hrsg.): *Gardens in the Time of the great Muslim empires. Theory and Design.* Von Rüdiger Lohlker 689

Bruno Petzold: *The Classification of Buddhism. Bukkyô Kyôhan. Comprising the Classification of Buddhist Doctrines in India, China and Japan.* In collaboration with Shinshô Hanayama edited by Shohei Ichimura. Von Helwig Schmidt-Glintzer 390

Carsten Peust: *Indirekte Rede im Neuägyptischen.* Von Joachim Friedrich Quack 650

Xavier de Planhol: *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale.* Von Rüdiger Lohlker 685

Bezalel Porten et al.: *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change.* Von Carsten Peust 336

Margarete Prüch: *Die Lacke der Westlichen Han-Zeit (206 v. – 6 n. Chr.), Bestand und Analyse.* Von Cornelia Morper 381

Rabbinische Texte. Erste Reihe: *Die Tosefta. Seder I: Zeraim. 1, 2: Terumot – Orla.* Übersetzt und erläutert von Günter Mayer. Von Margarete Schlüter 607

Rabbinische Texte. Erste Reihe: *Die Tosefta. Seder II: Moëd. 2: Schekalim – Jom ha-kippurim.* Übersetzt und erläutert von Frowald G. Hüttenmeister und Günter Mayer. Von Margarete Schlüter 607

Rabbinische Texte. Zweite Reihe: *Tannaitische Midraschim.* Bd. III: *Sifre zu Numeri.* Übersetzt und erklärt von Dagmar Börner-Klein. Teil I: Übersetzung. Teil II: Zur Redaktionsgeschichte. Von Margarete Schlüter 608

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000012

Julian Raby & Teresa Fitzherbert (edd.): *The Court of the Il-khans. 1290–1340.* Von Gottfried Herrmann 691

Bernd Radtke: *Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ. Das Buch vom Leben der Gottesfreunde / Ein Antwortschreiben nach Saraḫs / Ein Antwortschreiben nach Rayy. Teil 2: Übersetzung und Kommentar.* Von Angelika al-Massri 620

Mohammed Rashed: *Das Opferfest (ʿīd al-aḍḥā) im heutigen Ägypten.* Von Angelika al-Massri 617

Roshdi Rashed/Jean Jolivet (Hrsg.): *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī, Volume 2: Métaphysique et cosmologie.* Von Angelika al-Massri 622

Christiane Reck, Peter Zieme (Hrsg.): *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet.* Von Ludwig Paul 712

Ulrich Rudolph: *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand.* Von Cornelia Schöck 699

Zohreh Sadeghi: *Fāṭima von Qum. Ein Beispiel für die Verehrung heiliger Frauen im Volksglauben der Zwölfer-Schia.* Von Bärbel Beinhauer-Köhler 618

Börte Sagaster: *„Herren und Sklaven." Der Wandel im Sklavenbild der türkischen Literatur in der Spätzeit des Osmanischen Reiches.* Von Lutz Berger 352

Kurt Scharf (Hrsg.): *Hafis, Rumi, Omar Chajjam. Die schönsten Gedichte aus dem klassischen Persien.* Ausgewählt und übertragen von Cyrus Atabay. Mit einem Nachwort von Kurt Scharf versehen. Von Susanne Fee Karalus 689

Margot Scheffold: *Authentisch arabisch und dennoch modern? Zakī Naǧīb Maḥmūds kulturtheoretische Essayistik als Beitrag zum euro-arabischen Dialog.* Von Stephan Conermann 645

Klaus Schippmann: *Geschichte der alt-südarabischen Reiche.* Von Walter W. Müller 686

Ellinor Schöne: *Islamische Solidarität: Geschichte, Politik, Ideologie der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) 1969–1981.* Von Stephan Conermann 687

Pitty Schöttler: *Die Rumseldschuken. Gründer der Türkei.* Von Joachim Gierlichs 591

Harald Schüler: *Die türkischen Parteien und ihre Mitglieder.* Von Michael Knüppel 354

Hamid Khosravi Sharoudi: *Zur Problematik des Demokratisierungsprozesses in Iran. Eine sozio-kulturelle Analyse anhand von Entstehung und Scheitern der Konstitutionellen Bewegung von 1906.* Von Gottfried Herrmann 695

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000013

Barbara Sigge: *Entbehrung und Lebenskampf. Die Autobiographie des marokkanischen Autors Mohamed Choukri.* Von Helga Walter 669

Lilian Silburn und André Padoux: *Abhinavagupta. La Lumière sur les Tantras. Chapitres 1 à 5 du Tantrāloka.* Von Jürgen Hanneder 721

D[aniel] de Smet: *La quiétude de l'Intellect: Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamîd ad-Dîn al-Kirmânî (X^e/XIe s.).* Von Hermann Landolt 639

Anton Spitaler: *Philologica. Beiträge zur Arabistik und Semitistik.* Hrsg. von Hartmut Bobzin. Mit Indices versehen von Stefan Weninger. Von Reinhard Weipert 655

Isabel Stümpel-Hatami: *Das Christentum aus der Sicht zeitgenössischer iranischer Autoren: Eine Untersuchung religionskundlicher Publikationen in persischer Sprache.* Von Ekkehard Rudolph . . . 695

Werner Sundermann: *Der Sermon von der Seele. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus.* Edition der parthischen und soghdischen Version mit einem Anhang von Peter Zieme: *Die türkischen Fragmente des „Sermons von der Seele".* Von Desmond Durkin-Meisterernst 359

The Cilappatikāram of Iḷankō Aṭikaḷ. An Epic of South India. Translated with an Introduction and Postscript by R. Parthasarathy. Von Oskar v. Hinüber 725

The Thousand and One Nights in Arabic literature and society, ed. by Richard G. Hovannisian, Georges Sabagh, introduction by Fedwa Malti-Douglas. Von Ulrich Marzolph 668

Toen jij de snaren spande. De Gitali *van Rabindranath Tagore* uit het Bengaals vertaald en ingeleid door Victor A. van Bijlert. Von Rahul Peter Das 380

Karel van der Toorn: *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life.* Von Bärbel Beinhauer-Köhler 605

Anton Ungemach: *Śaṅkara-Mandāra-Saurabha. Eine Legende über das Leben des Philosophen Śaṅkara.* Text, Übersetzung. Von Jürgen Hanneder 718

Charles Vial: *Cairicature.* Von Ulrich Marzolph 671

Andreas Wagner: *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament: Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik.* Von Walter Houston 600

Janet C. E. Watson: *Ṣbaḥtū! A Course in Ṣanʿānī Arabic.* Von Stephan Procházka 654

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000014

Bernhard Weber-Brosamer/Dieter M. Back: *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās.* Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen. Von Oskar v. Hinüber 720

Zbigniew Wesołowski: *Lebens- und Kulturbegriff von Liang Shuming (1893–1988). Dargestellt anhand seines Werkes* Dong-Xi wenhua ji qi zhexue. Von Hans Kühner 740

Heinz Werner Weßler: *Zeit und Geschichte im Viṣṇupurāna. Formen ihrer Wahrnehmung und ihrer eschatologischen Bezüge, anhand der Textgestalt dargestellt.* Von Oskar v. Hinüber 720

Marc Winter: „... *und Cang Jie erfand die Schrift*": *Ein Handbuch für den Gebrauch des Shuo Wen Jie Zi.* Von Christoph Kaderas . 733

Geschäftsbericht

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 16. April 2000 in Lutherstadt Wittenberg 743

Anlage 1: Liste der Teilnehmer 746

Anlage 2: Bericht des Vorstandes 747

Anlage 3: Bericht über die Tätigkeit der Helmuth von Glasenapp-Stiftung im Geschäftsjahr 1999 747

Hinweis auf die Ausschüttung 2000 der Helmuth von Glasenapp-Stiftung . . 747

Anlage 4: Bericht über das „Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache" (WKAS) 748

Anlage 5: Bericht über das Göttinger Akademievorhaben „Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland" . . 748

Anlage 6: Bericht über das „Nepal Research Centre" (NRC) für den Zeitraum vom April 1999 bis März 2000 749

Anlage 7: Bericht über das „Nepal-German Manuscript Preservation Project" (NGMPP) für den Zeitraum vom April 1999 bis März 2000 . . . 751

Anlage 8: DMG-Mitgliedernachrichten 752

Verzeichnis der Mitarbeiter

al-Massri, Angelika . 611, 617, 620, 622
Amir-Moezzi, Mohammad Ali . 29
Antes, Peter 584
Arnold, Werner 345
Bauer, Thomas 663
Becker, Hans-Jürgen 601
Beinhauer-Köhler, Bärbel . . . 583, 584, 586, 587, 605, 609, 618
Berger, Lutz . . 352, 581, 590, 611, 621, 632, 671
Böwering, Gerhard 1
Brentjes, Sonja 716
Burger, Claudia 405
Conermann, Stephan . . . 645, 687

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000015

Correll, Christoph 356
Das, Rahul Peter 378, 380
Diller, Stephan 403
Doerfer, Gerhard 597
Durkin-Meisterernst, Desmond 359
Engel, Eva-Maria 602
Falk, Harry 107
Felber, Roland 207
Fendler, Károly 299
Floor, Willem 461
Gai, Amikam 17
Georg, Stefan 648, 653, 711
Gheiby, Bijan 311
Gierlichs, Joachim 591
Gilliot, Claude 69
Gosciniak, H.-Thomas 638
Hanneder, Jürgen 718, 721
Hein, Horst (†) 425
Henning, Hans Martin .. 391, 393
Herms, Irmtraud 332
Herrmann, Gottfried 691, 694
Hinüber, Oskar v. . 362, 363, 364, 699, 720, 724, 725, 726, 727
Horstmann, Monika 513
Houston, Walter 600
Joosse, Peter 655
Kaderas, Christoph 243, 733
Karachouli, Regina 583
Karalus, Susanne Fee 689
Knüppel, Michael 354
Koch, Rolf Heinrich 365
Koppe, Klaus 728
Kreyenbroek, Philip G. 696
Kühner, Hans 737, 740
Landolt, Herman 639
Lauschmann, Hermann Ekkehard 323
Leder, Stefan 342
Löber, Bettina 681
Lohlker, Rüdiger .. 337, 346, 347, 349, 357, 615, 616, 634, 645, 672, 675, 676, 680, 682, 683, 685, 689, 710
Marzolph, Ulrich 582, 668, 671, 694
Mölk, Ulrich 652
Möller, Hans-Georg 231
Morper, Cornelia 381
Müller, Hans-Peter 409
Müller, Walter W. 686
Neumann, Christoph K. 596
Nilgen, Ursula / Golzio, Karl-Heinz 11
Olles, Volker 269
Paul, Ludwig 697, 712
Peust, Carsten 336
Procházka, Stephan 654
Ptak, Roderich 396, 400
Quack, Joachim Friedrich ... 650
Reiter, Florian C. 735
Richter, Gunnar 385
Rudolph, Ekkehard 695
Scharlipp, Wolfgang 353
Schimmel, Annemarie 691
Schippmann, Klaus 588
Schlüter, Margarete 607, 608
Schmidt-Glintzer, Helwig 390
Schmidtke, Sabine 632
Schöck, Cornelia 699
Schramm, Wolfgang . 333, 334, 336
Schubert, Gudrun 5
Sima, Alexander 648
Stauth, Georg 349
Strohmaier, Gotthard 597
Suermann, Harald 339
Tottoli, Roberto 636
Tropper, Josef 317
Ullmann, Manfred 339, 660
Venzlaff, Helga 501
Volker, Olles 269
Wagner, Ewald 329, 341
Walter, Helga 669
Walther, Wiebke 665
Weipert, Reinhard 647, 655, 656, 686
Weninger, Stefan 637
Wieringa, E. P. 177
Wilkens, Jens 133
Zakeri, Mohsen 642

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000016

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft

Dr. Anton Heinen

2. Juni 1939 – 1. April 1998

Gerhard Böwering, New Haven

Dr. Anton Heinen, langjähriger Leiter des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut und Istanbul, starb völlig plötzlich und unerwartet am 1. April 1998 an einem Herzinfarkt auf der Bahnfahrt von Innsbruck nach München bei Hochzirl in Tirol. Er stand im 59. Lebensjahr und im 39. Jahr seines Ordenslebens in der Gesellschaft Jesu. An der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck hielt er am selben Tage noch eine Gastvorlesung und machte sich daraufhin guten Mutes auf den Rückweg nach München, wo er sich im Schriftstellerhaus der Jesuiten seinen Forschungstätigkeiten an der Geschichte der islamischen Naturwissenschaften widmete.

Anton Michael Heinen wurde am 2. Juni 1939, kurz vor Beginn des Zweiten Weltkrieges, in der Familie des Landwirts Eligius Heinen und seiner Frau Maria, geb. Hilgers, in Niederhersdorf-Schönecken im Landkreis Prüm in der Eifel geborgen. Er wuchs mit einem Bruder und einer Schwester auf, ging in seinem Geburtsort nach Ende des Zweiten Weltkrieges bis 1952 auf die Volksschule und besuchte dann das humanistische Gymnasium, die Reginoschule, in Prüm. Nach seinem Abitur trat er am 8. April 1959 in die Gesellschaft Jesu ein, in der er 1961 seine ersten Gelübde ablegte und 1964 seine philosophischen Studien mit dem Lizentiat abschloß.

Nach Studien der englischen Sprache im Sommer 1964 in London studierte Anton Heinen vom Herbst 1964 bis zum Frühjahr 1967 in Lahore, Pakistan. Dort erlernte er die Landessprache, Urdu, und begann das Studium der arabischen Grammatik. Er belegte auch Vorlesungen in den traditionellen islamischen Disziplinen an der Panjab-Universität von Lahore und erwarb im Jahre 1967 ein „Post-Graduate Diploma in Islamic Studies" von der Panjab-Universität. In den Sommermonaten der Jahre 1967 und 1969 setzte er seine arabischen Studien in Kairo fort, mußte aber, vor Weiterführung seiner islamischen Studien, das zum Ausbildungslauf der Jesuiten gehörende Theologiestudium in den Vereinigten Staaten an der Weston School of Theology in Cambridge,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000019



Massachusetts, in den Jahren 1967–1971 zum Abschluß bringen. Dort erhielt er 1971 das theologische Lizentiat und vom Boston College den „Master of Divinity". Am 25. Juli 1970 wurde er vom Bischof von Kopenhagen, Hans L. Martensen, in Frankfurt am Main zum Priester geweiht.

Von Herbst 1971 bis zum Sommer 1978 studierte Anton Heinen an der Harvard-Universität in Cambridge, Massachusetts, sowohl die islamische Religion bei den Professoren Wilfred Cantwell Smith, Georges Makdisi und Annemarie Schimmel als auch die Geschichte der Naturwissenschaften. An Harvard war es ihm möglich, den seit den Jahren in Pakistan gehegten Wunsch des Studiums der Geschichte der arabischen Naturwissenschaften in die Tat umzusetzen. Im Jahre 1978 promovierte er „summa cum laude" bei Professor A. S. Sabra mit einer Arbeit über die Stellung der traditionellen islamischen Kosmologie in den arabischen Naturwissenschaften und erhielt die philosophische Doktorwürde in zugleich zwei Fachgebieten, in Islamischen Studien und der Geschichte der Naturwissenschaft.

Nach kurzen Studienaufenthalten in der Türkei und in Pakistan übernahm Dr. Anton Heinen von 1978–1981 drei Jahre lang die Stelle des Referenten am Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut. Im Herbst 1981 folgte er dem Ruf zum Lehrbeauftragten an das vom Jesuitenorden geleitete Päpstliche Orientinstitut (Pontificio Istituto Orientale) in Rom und wurde dort zwei Jahre später zum außerordentlichen Professor für nahöstliche und islamische Studien befördert. Zwischenzeitlich wirkte er im Jahre 1983 ein Semester lang als Gastprofessor an der Sophia-Universität in Tokyo, um dort an der Erstellung einer islamischen Abteilung des Instituts für asiatische Kulturen mitzuwirken.

Im Jahre 1984 tat sich für Anton Heinen die Möglichkeit auf, in ein islamisches Land zurückzukehren, als er zum Direktor des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut gewählt wurde. Er leitete das Orient-Institut für fünf Jahre unter äußerst schwierigen politischen Verhältnissen und gründete im Jahre 1987 auch die Ausweichstelle des Instituts in Istanbul als dessen erster Leiter. In diesen schweren Jahren der Kriegswirren im Libanon hat Dr. Anton Heinen sowohl der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft als auch vielen deutschen Autoren und Wissenschaftlern durch seine Arbeit an den Reihen „Beiruter Texte und Studien" und „Bibliotheca Islamica" außergewöhnliche Dienste, auch unter Bedrohung seiner eigenen Person, geleistet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000021

Als sein Vertrag als Leiter des Orient-Instituts in Beirut im Jahre 1989 abgelaufen war, mußte Dr. Anton Heinen mit Enttäuschung feststellen, daß er als ehemaliger Auslandsstudent die Seilschaftsverbindungen nicht besaß, um im deutschen Universitätsrahmen weiterzuarbeiten. Auch konnte er die Professur am Päpstlichen Orientinstitut, von der er beurlaubt war, nicht wieder besetzen, da sie in der Zwischenzeit an einen anderen Kandidaten vergeben worden war. So begann er im Jahre 1990 das einsame Dasein eines Wissenschaftlers im Alfred-Delp-Haus, dem Schriftstellerhaus der Jesuiten in München. Dort versuchte er, seine Publikationen über Ibn al-Haytham und al-Bīrūnī wieder aufzunehmen und seine Artikelreihe zur islamischen Astronomie und Mathematik fortzusetzen. Er begann ein Editionsprojekt von Handschriften der arabischen Mathematik, schrieb Artikel für die Encyclopaedia of Islam, arbeitete mit der Al-Furqān Islamic Heritage Foundation in London zusammen und blieb mit Frau Professor Dr. Annemarie Schimmel und Herrn Professor Dr. Bernd Radtke in engem wissenschaftlichem Kontakt. Auf Ersuchen seines Ordens veranstaltete er gelegentlich Vortragsreihen an der Philosophischen Hochschule in München und an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Eine echte Rückkehr zu Vorlesungstätigkeit und wissenschaftlicher Forschung innerhalb des deutschen Universitätslebens gelang ihm jedoch nicht mehr. Daran zerbrach sein Herz. Er war ein großherziger Freund, tiefreligiöser Mensch und feinfühliger Wissenschaftler. Sein Leben schenkte er den vielen deutschen Kollegen, denen er während seiner besten Jahre zu Diensten stand, und den Muslimen, unter denen er am liebsten weilte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000022

Fritz Meier (1912–1998)

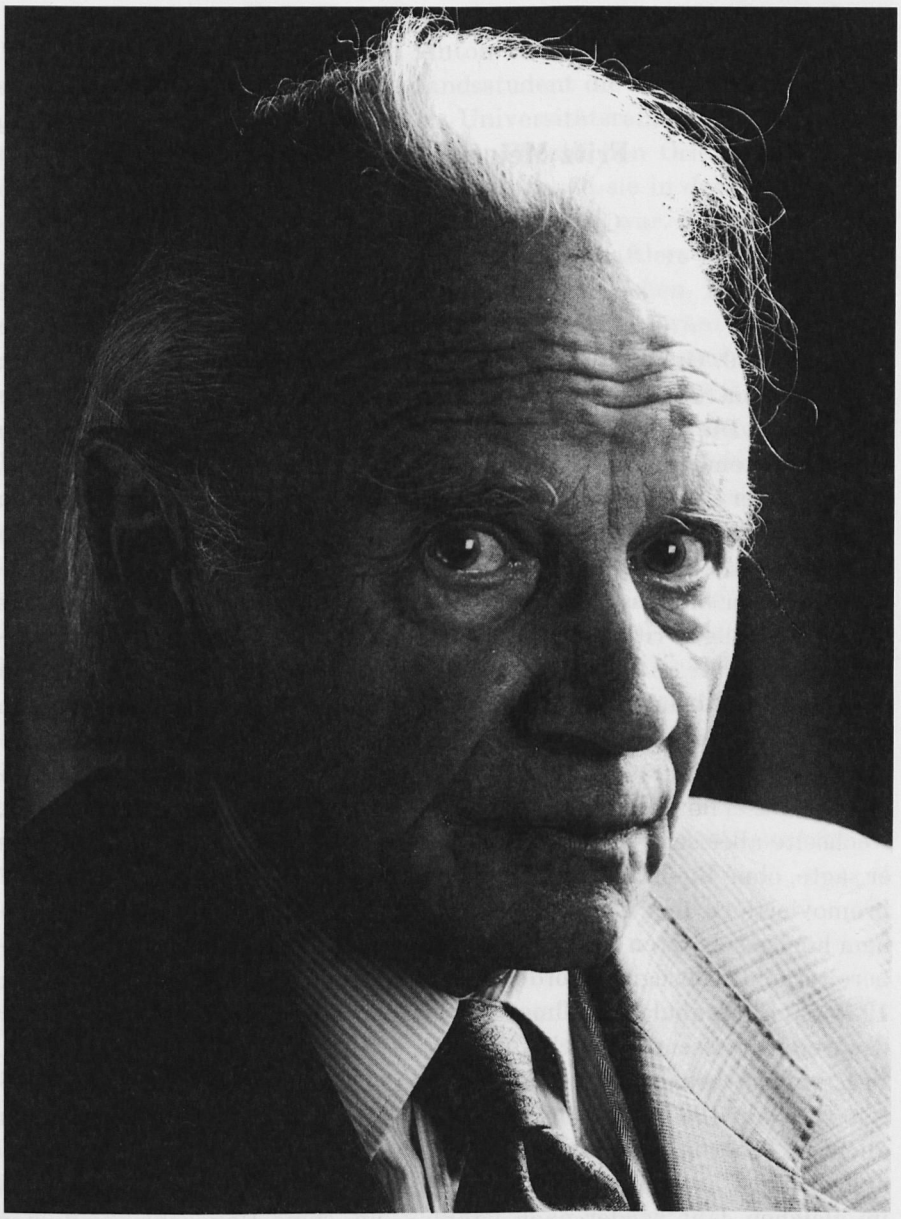
Gudrun Schubert, Lörrach

عاریت کس نپذیرفته‌ام آنچه دلم گفت بگو گفته‌ام

An seinem 86. Geburtstag, dem 10. Juni 1998, erlag Fritz Meier einem Herzversagen. Sein Leben endete rasch und unerwartet, wie er es sich erhofft hatte. Die deutschsprachige Islamwissenschaft hat mit ihm einen ihrer bedeutendsten Vertreter verloren.

Fritz Meier stammte aus dem Kanton Baselland. 1912 in Basel geboren, wuchs er in Gelterkinden auf. In dem speziellen Dialekt dieses Ortes, den er mit Vorliebe sprach, hatten seine scharfsinnigen philologischen Überlegungen über alltagssprachliche Gepflogenheiten, ein Steckenpferd, das er mit Vergnügen ritt, ihren Ausgangspunkt. Nicht das Elternhaus, sondern sein Lehrer an der Bezirksschule in Böckten, der dem zehnjährigen von Luthers Bibelübersetzung erzählte, weckte in ihm die Liebe zu den Sprachen. Nach der Bezirksschule wechselte Fritz Meier auf das Humanistische Gymnasium nach Basel. 1932 immatrikulierte er sich an der Universität Basel für Semitische und Griechische Philologie und Assyriologie, wechselte aber sehr schnell von dieser zur Islamwissenschaft, da er, wie er sagte, ohne Buchkultur nicht sein konnte. Im Wintersemester 1936/37 promovierte er über *Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī* bei seinem hochgeschätzten Lehrer Rudolf Tschudi, der sich ihm stets als hilfsbereiter und großzügiger Förderer erwies. Tschudi war es, der Fritz Meier 1935 nach Istanbul zu Hellmut Ritter schickte, eine Begegnung, die für das weitere wissenschaftliche Arbeiten Fritz Meiers entscheidend wurde. In Istanbul arbeitete Fritz Meier mit an der Erschließung der Handschriften. Das Jahr 1937 führte ihn zum ersten Mal nach Persien, wo er sich vor allem in Teheran, Isfahan und Schiraz aufhielt. 1938 löste er eine Preisaufgabe der Universität Basel über Naǧm ad-dīn al-Kubrā und reiste noch im gleichen Jahr wieder nach Istanbul, um seine Handschriftenstudien über die islamische Mystik fortzusetzen. 1941 habilitierte er sich, noch nicht dreißigjährig, mit einer Arbeit über die persische Dichterin Mahsatī. Seine Habilitationsvorlesung 1942 *Vom Wesen der islamischen Mystik* handelte vom Tagewerk und dem Freizeiterleben des Mystikers,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000023



Fritz Meier.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000024

einem bis dahin unerforschten Gebiet. 1946 erhielt er seine Ernennung zum außerordentlichen Professor und folgte im gleichen Jahr einem Ruf an die Universität Farouk in Alexandria als *maître de conférences* für Persisch, wo er bis 1948 unterrichtete. 1949 wurde er als Nachfolger seines Lehrers Rudolf Tschudi zum Ordinarius für Orientalische Philologie ernannt. Die Umwandlung des persönlichen Ordinariats in einen gesetzlichen Lehrstuhl für „Islamwissenschaft unter besonderer Berücksichtigung der islamischen Religionsgeschichte und der persischen Literatur" erfolgte 1962. Fritz Meier blieb bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1982 in Basel. Seine Lehrtätigkeit hat er nur ein einziges Mal unterbrochen, im Jahr 1959, in dem er für neun Monate zu Studien in Iran weilte. Möglichkeiten, in anderen Ländern seine Tätigkeit fortzusetzen, wie z. B. als Nachfolger von Sir Hamilton Gibb in Harvard, schlug er aus. Diese erstaunliche wissenschaftliche Laufbahn lässt etwas ahnen von der außerordentlichen Begabung, dem anhaltenden Fleiß und der unermüdlichen Arbeitskraft, die Fritz Meier sein Leben lang bis zu seinem letzten Tag erhalten blieben.

Die Islamwissenschaft war das eigentliche Arbeitsgebiet Fritz Meiers. Sie umfasste bei ihm die arabische und persische Philologie sowie die Kultur-, vor allem die Religionsgeschichte des Islams und darin insbesondere die islamische Mystik, in der sich die islamische Frömmigkeit am schönsten und tiefsten verwirklicht hat. Die geschichtliche Forschung mit dem Verständnis und der Erforschung des menschlichen Phänomens zu verbinden, war eines seiner Hauptziele.

Fritz Meier näherte sich seinen Gegenständen behutsam, das Einzelne, das Besondere und das Vielschichtige fesselten seine Aufmerksamkeit. Einem allgemeinen Überblick über große Kulturkomplexe oder über ein größeres Gebiet seines Faches – auch dem der Mystik – hat er sich immer versagt, er sah noch zu viel unbearbeiteten Stoff vor sich, und ihn lockte, wie er es ausdrückte, „die Horizontüberschreitung durch Einzelforschung". Vier seiner Monographien sind ganz unterschiedlichen Mystikern des islamischen Mittelalters gewidmet: dem Ordensgründer Abū Isḥāq al-Kāzarūnī, dem Visionär Naǧm ad-dīn al-Kubrā, dem die Heiterkeit und die Fröhlichkeit vertretenden Abū Saʿīd-i Abī l-Ḫayr und dem Vater Mawlānās, Bahā'-i Walad, dessen Tagebuchnotizen seine seelischen Erfahrungen mit ungekannter Offenheit schildern und der dem Lustgefühl *maza* auf religiösem Gebiet eine hohe Stellung einräumt. Meier setzte alles daran, diese Persönlichkeiten anschaubar und begreiflich zu machen. Die Kunst bestand für ihn darin, in die Personen „hineinzukriechen" und doch draußen zu bleiben, um mit Distanziertheit seinen For-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000025

schungsgegenstand zu beschreiben. Dieses Kunststück des *dedans et dehors* ist ihm in bewundernswerter Weise gelungen.

Die Schöne Mahsatī, ein weiteres großes Buch, die Habilitationsschrift, gehört in das andere bevorzugte Gebiet von Meiers Schaffen, die persische Dichtung. Er hat nicht nur die weit verstreuten Vierzeiler dieser mittelalterlichen persischen Dichterin gesammelt und übersetzt, sondern auch eine Geschichte des Vierzeilers geschrieben und die ältesten persischen Dichterinnen vorgestellt. Der fast fertiggestellte zweite Band, der Volksroman über Mahsatī und Amīr Aḥmad, harrt noch der Veröffentlichung. Die letzte größere Arbeit, die *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*, widmet sich der Lehre und den Praktiken, vor allem der Meister-Schüler-Beziehung, dieses Ordens.

In einer beeindruckenden Zahl von kleineren Arbeiten hat Fritz Meier eine Vielfalt von Themen ausgebreitet: verschiedenste Formen der Mystik, die Handschriftenstudien aus Istanbul, die Arbeiten zur Religionswissenschaft, zur Volkskunde, zur persischen und zur arabischen Sprache, zur Beziehung zwischen dem Orient und der europäischen Geistesgeschichte. Stellvertretend für die geographisch so weit auseinanderliegenden Gebiete seines Interesses seien zwei Artikel genannt: *Ḫurasān und das ende der klassischen ṣūfik* und *Almoraviden und marabute*. Der für ihn neue Bereich des islamischen Westens erschloss sich ihm erst in späteren Jahren durch seine Studien zum Nachleben und zur Verehrung des Propheten. Alle seine Artikel sind grundlegend und Anregungen für zahlreiche neue Arbeiten.

Eine fertige Arbeit ließ Fritz Meier immer lange liegen und ließ viel Zeit verstreichen, so dass die Probleme der Arbeit unterschwellig weiterwirken konnten. Unablässig setzte er seine Lektüre fort, fand dabei immer wieder neue Antworten, und die Belegstellen wuchsen an. Seine Fußnotenapparate, die unschätzbares Material für eine weitere Beschäftigung bergen, sind Zeugnisse dieses Vorgehens. Gab er die Arbeit aus der Hand und zum Druck, hatte er stets das Gefühl, er hätte es noch besser oder gar anders machen können, nie gab er sich zufrieden mit dem Erreichten, und der Text wurde auch noch in den Druckfahnen, solange es nur irgend möglich war, Veränderungen unterzogen. Nachlesen, Nachbemerkungen oder Verbesserungen gibt es zu nicht wenigen seiner Schriften. Auch in den *Bausteinen*, seinen ausgewählten Aufsätzen, die ihm anlässlich seines 80. Geburtstages überreicht wurden, haben die meisten Artikel einen Nachtrag des Verfassers, Zeichen dafür, dass er einmal Gedrucktes nicht einfach beiseite legte.

Von zierlicher Gestalt obzwar, war Fritz Meier eine auffallende Persön-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000026

lichkeit. Der klare helle Blick seiner blauen Augen, die langen nach hinten gekämmten, im Alter schlohweißen Haare, eine kerzengerade Haltung und ein schneller ungeduldiger Gang zeichneten ihn aus. Zurückhaltend im Umgang und doch immer schnell aufs Wesentliche zielend, war er ein anspruchsvoller, fesselnder Gesprächspartner, der sein Gegenüber forderte und ihm keine Nachlässigkeit durchgehen ließ. Bis ins hohe Alter war er von sprühender Lebendigkeit, gern streitbar und allen Fragen gegenüber aufgeschlossen, und er war ein vortrefflicher, großzügiger Gastgeber, der mit Kennerschaft zu wählen pflegte.

Das war seine gesellige Person, die geschickt zu verbergen wusste, dass er auch von vielen Skrupeln geplagt war. Sie erschwerten ihm das Leben, und nicht selten haderte er mit sich oder gab sich pessimistischen Vorstellungen hin, um gegen mögliche Enttäuschungen gewappnet zu sein.

Betrat man seine Wohnung mit dem Blick über den Rhein und dem üppigen Gingkobaum vor dem Fenster, war man immer erneut von der Schönheit seiner Umgebung entzückt, sein Gehäuse mit den Büchern und den erlesenen Möbeln zeugten von seinem Schönheits- und seinem Gestaltungssinn. Sein Leben spielte sich – vor allem nach seiner Emeritierung 1982 – in der Hauptsache zu Hause ab, Reisen lockten ihn nicht mehr. Er brauchte die Abgeschiedenheit, um sich seiner Arbeit widmen zu können, und am wohlsten fühlte er sich bei seinen Büchern, die er mit wahrem Sammeleifer zusammengetragen hatte, und im Bewegen seiner Fragen.

Öffentlichen Ehrungen begegnete er mit gemischten Gefühlen. Er scheute sich, im Mittelpunkt der Öffentlichkeit zu sein, und doch erfüllten ihn die internationalen Anerkennungen seiner wissenschaftlichen Leistungen mit großem Stolz. Fritz Meier war Ehrendoktor der Universität Teheran und der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau, Korrespondierendes Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und Ehrenmitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Fritz Meier war der Vertreter einer Islamwissenschaft, die es so nicht mehr gibt. Gleichwertig betrieb er die zwei Sprachen Arabisch und Persisch und vertrat die Einheit des Fachs. Unerbittlich, von äusserster Skrupulosität sich selbst gegenüber, war Fritz Meier seinen Schülern ein gestrenger „Meister", vor dessen Urteil man sich fürchtete. Er verlangte viel, war ungemein karg in der Anerkennung einer Leistung und in seiner Kritik nicht zimperlich. Zu selbstverständlich war ihm sein wissenschaftliches Ethos, als dass er es nicht bei seinen Schülern in ähnlicher Weise vorausgesetzt hätte. Unterzog man sich jedoch seiner Schule, fand man bei ihm verständnisvolle Förderung und hilfreichen Beistand. Wer sich seiner Vorlesungen erinnert, wird ihn immer als höchst konzentrierten,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000027

die Zuhörer durch seine Persönlichkeit ebenso wie durch den Gegenstand seines Vortrags fesselnden Dozenten vor Augen haben, erfüllt von einem *feu sacré*.

Einige seiner Vorhaben konnte Fritz Meier nicht mehr zu Ende bringen, so zum Beispiel seine umfassende Arbeit zum Nachleben des Propheten Mohammed in der Mystik. Verführt durch seine Lektüre wandte er sich in den letzten Jahren anderen Themen zu. Nach der Darstellung der Lehren der Naqšbandiyya und ihrer Meister-Schüler-Beziehung, die an seine frühen Studien über das Tagewerk des Mystikers anknüpfte, beschäftigte er sich fast ausschließlich mit gnostischer Literatur, auch dies eine Weiterführung früherer Arbeiten, die er in verschiedenen in den Eranos-Jahrbüchern veröffentlichten Artikeln niedergelegt hat. In der Abschiedsvorlesung, die er im Februar 1997 für seinen Schüler Benedikt Reinert in Zürich hielt, stellte er seine letzten Studien über *Ismailiten und Mystik im 12. und 13. Jahrhundert* vor.[1]

Eine besondere Genugtuung durfte Fritz Meier in hohem Alter noch erfahren durch die von Mihrāfāq Bāybūrdī vorgenommene Übersetzung einiger seiner Bücher und Artikel ins Persische und durch die von Bernd Radtke herausgegebene Übersetzung von fünfzehn seiner Artikel ins Englische[1], hatten doch auch ihn immer wieder Zweifel beschlichen, ob seine Arbeiten überhaupt gelesen werden. Verbunden mit diesen Zweifeln war sein Kummer über die Verdrängung des Deutschen als Wissenschaftssprache. Die deutsche Sprache war sein Ausdrucksmittel, sein Stil war ihm eine Herzensangelegenheit. Seine Absicht war nicht die bloße Mitteilung, sondern schön zu schreiben und das Schwierige klar und anschaulich darzulegen, ein Ziel, das er mit höchster Akribie verfolgte, und das ihm nur in dieser Sprache möglich war.

Fritz Meiers Wissenschaft und geistiges Leben waren geprägt durch sein pures Wissenwollen, sein immerwährendes Fragen und in Frage stellen, durch sein unablässiges Streben, ein Stück der Wahrheit oder Wirklichkeit zu fassen. Mit der Bewunderung für Fritz Meiers geistige Leidenschaft und für sein Werk, in dem er weiterleben wird, verbindet sich Dankbarkeit für seine stete Hilfsbereitschaft und Hochachtung für die Großzügigkeit, mit der er sein Wissen an seine Freunde, Kollegen und seine Schüler weitergab.

[1] Erscheint in Persica XVI, 1996–1999.

[2] FRITZ MEIER: *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. Translated by John O'Kane, with editorial assistance of BERND RADTKE. Leiden 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000028

In memoriam Salome Zajadacz-Hastenrath

Ursula Nilgen, München, und Karl-Heinz Golzio, Bonn

Am 4. Mai 1998 starb Salome Zajadacz-Hastenrath an den Folgen eines Schlaganfalls, plötzlich abberufen aus einem Leben reger Forschungstätigkeit, die von der europäischen Kunstgeschichte bis hin zur islamischen Kunst Pakistans gereicht hatte. Sie war 1932 in Budapest als ältestes Kind deutscher Eltern geboren worden und zweisprachig aufgewachsen; sie verfügte zeitlebens über ein gepflegtes Ungarisch. Die Prägung durch zwei Kulturen war grundlegend auch für die späteren Jahre: So begegnete sie fremden Kulturen immer mit Offenheit und Neugier und scheute sich nicht, als die Lebensumstände es nahelegten, sich ein völlig neues, orientalisches Forschungsfeld zu erarbeiten, das von der westeuropäischen Kunstgeschichte, für die sie ausgebildet war, weit entfernt lag.

Die materiellen Schwierigkeiten der nach dem Tode des Vaters 1944 in das heimische Rheinland zurückgekehrten Familie beschränkten die Studienwahl: Nach dem Abitur studierte Salome Hastenrath zunächst 1951–1953 an der Pädagogischen Akademie in Aachen und schloß dieses Studium mit einer Prüfungsarbeit über die *Vesperbilder im Kreis Ahrweiler* ab, eine Themenwahl, die schon deutlich ihr Interesse an kunsthistorischen Fragen zeigte. Sie war dann zunächst bei und in Köln als Lehrerin an der Grundschule tätig.

Neben ihrem Lehrberuf begann Salome Hastenrath schon 1956 mit der ihr eigenen Stetigkeit in der Verfolgung eines Lebensziels, in Köln und Bonn Kunstgeschichte zu studieren, vor allem bei den Professoren Ladendorf, Krönig, von Einem und Bandmann. Wenn der Schwerpunkt ihres Studiums auch auf den klassischen kunsthistorischen Bereichen, der Geschichte der deutschen, italienischen und niederländischen Kunst, lag, so zeigte die Wahl des Nebenfachs Völkerkunde (bei den Professoren Petri und Fröhlich) ein deutliches Interesse an der Beschäftigung mit außereuropäischen Kulturen an. 1965 erfolgte die Promotion bei Wolfgang Krönig in Köln mit einer Dissertation über *Das Beichtgestühl der Antwerpener St. Pauluskirche und der Barockbeichtstuhl in den Südlichen Niederlanden*, die 1970 in Brüssel im Druck erschien, sehr positive Beachtung fand (Rezension von Jaak Jansen, in: Revue belge d'archéolo-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000029



gie et d'histoire de l'art 40 [1979], S. 143–146) und der Autorin die Ehrenmitgliedschaft der „Vereinigung der St. Paulus-Freunde" einbrachte. Die Arbeit bietet – ausgehend von einem besonders aufschlußreichen Objekt – eine umfassende Analyse eines für die Kirchen der Südniederlande typischen barocken Ausstattungselements, des aufwendig und mit großem figürlichen Bildprogramm gestalteten Beichtgestühls, seiner formalen und ikonographischen Eigenarten und typologischen Erscheinungsformen. Schon hier erweist sich der die Grundstrukturen in der Vielfalt erkennende, systematisch ordnende Blick, die vorsichtig abwägende wissenschaftliche Akribie und eine stupende Kenntnis der einschlägigen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Quellen, die zur Erhellung der z. T. komplizierten und ungewöhnlichen, von der Gegenreformation geprägten Ikonographie herangezogen wurden.

Nach der Eheschließung mit Dr. Paul Zajadacz im Jahre 1965 und der Geburt einer Tochter im Jahre 1966 arbeitete Salome Zajadacz-Hastenrath einige Jahre an dem renommierten *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, eine Aufgabe, für die sie durch die Methodik ihrer Dissertation bestens vorbereitet war. Diese wissenschaftliche Tätigkeit – unterbrochen 1970–1976 durch die Übersiedlung der Familie nach Karachi/Pakistan, wo ihr Mann beruflich tätig war – wurde bis 1980 fortgesetzt. Für das *Reallexikon* verfaßte sie neben kleineren Arbeiten die umfangreichen und völliges Neuland erschließenden Artikel *Fabelwesen*, *Fisch I* und *Fisch II*: *Fischarten*, in denen sich eine immense Objekt- und Quellenkenntnis mit dem analytischen Sinn für die Strukturen in der Masse des Überlieferten verbindet. Daneben publizierte sie separate Studien zu einzelnen Fabeltieren, alles Arbeiten, die mit dem Fremden, Ungewöhnlichen zu tun hatten, das ihr Interesse immer in besonderem Maße weckte.

Aus dieser Aktivität einer an einem „Jahrhundert-Projekt" mitwirkenden Wissenschaftlerin wurde Frau Zajadacz-Hastenrath 1970 durch den Umzug der Familie nach Karachi in eine völlig neue Umwelt versetzt. Damit eröffnete sich ihr nicht nur eine intensive Begegnung mit einem anderen Kulturkreis, sondern auch ein neues kunsthistorisches Interessensgebiet. Dem neugierigen Blick und dem durch die kunsthistorische Methodik geschulten Sinn für die künstlerische Form boten sich nun ganz ungewohnte Objekte dar. Nicht zuletzt dank der gut augestatteten Zentralbibliothek des Department of Archaeology & Museums in Karachi und mit Unterstützung dieser Einrichtung fand Frau Zajadacz-Hastenrath Zugang zur indo-islamischen Kultur und Kunstgeschichte. Durch Reisen in Pakistan und in den benachbarten Ländern Indien, Afghanistan und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000031

Iran wurde sie mit den dortigen Kunstdenkmälern nicht nur islamischer, sondern auch hinduistischer und buddhistischer Provenienz vertraut und gewann eine umfangreiche Denkmälerkenntnis dieser Region. Den Schwerpunkt ihrer Studien bildete jedoch Pakistan und dort insbesondere die Kulturlandschaft Sind. Vor allem die Beschäftigung mit der islamischen Ornamentalkunst mit ihren in der Hauptsache geometrischen und floralen Mustern statteten sie mit dem Rüstzeug für ihre Untersuchung der sogenannten Chaukhandi-Gräber in Sind und Baluchistan aus. Dazu wurden die Feldarbeiten auf 50 Friedhöfen durchgeführt, wovon ca. 30 in Survey-Berichten bisher nicht aufgeführt waren. Hieraus ging neben einer Monographie (*Chaukhandigräber. Studien zur Grabkunst in Sind und Baluchistan*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1978, gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft) auch eine Reihe von Aufsätzen über Einzelprobleme zu diesem engeren Themenkreis hervor.

Mit Fug und Recht kann man die kunsthistorische (und damit in gewisser Weise auch historische) Erschließung der nach dem Friedhof Chaukhandi benannten Grabanlagen als eine Pionierleistung bezeichnen (siehe z. B. B. J. BURTON-PAGE in der *Encyclopaedia of Islam*. New ed., Vol. VI, S. 127 sub verbo *Maḳbara*, wo die Arbeit als einzige systematische Studie einer Grabmaltypologie auf dem indischen Subkontinent bezeichnet wird), da diese sich bisher scheinbar der Deutung entzogen hatten. Der Grund für die bisher nur auf Mutmaßungen beruhenden mehr oder weniger willkürlichen Zuschreibungen dieser Gräber beruhten auf dem Fehlen brauchbarer Inschriften, die nach traditioneller Vorgehensweise einheimischer Wissenschaftler einen wichtigen, wenn nicht den Hauptansatzpunkt zur Erarbeitung von Monographien über bestimmte Baudenkmäler darstellten. Demgegenüber wurde das Mittel des Stilvergleichs oft nur sehr sparsam gehandhabt, so daß Frau Zajadacz-Hastenrath hier die ihr als Kunsthistorikerin vertraute Methode auf einem epigraphisch nicht erschließbaren Gebiet einsetzen konnte. Es gelang ihr, die verschiedenen Formen dieser Grabmäler als Stilstufen des gleichen Typus zu erklären und diese Stilstufen in die Zeit zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert zu datieren. Entsprechend gewürdigt wurde diese Arbeit auch in verschiedenen Rezensionen, die zusammen mit dem Aufsatz *Chaukhandi Tombs* (in: Sindhological Studies [1981]) auch für die pakistanische Archäologie dazu beitrug, auf dem Gebiet der Sepulchralkunst in Pakistan weiterzuarbeiten. Die Anerkennung ihrer Arbeit beim Department of Archaeology & Museums führte dazu, daß die Leitung dieser Behörde Frau Zajadacz-Hastenrath später die Durchführung eines umfangreichen Survey der Chaukhandigräber in Pakistan antrug. Aus finanziellen und persönlichen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000032

Gründen ist es jedoch nicht zu einem derartigen Projekt gekommen. – Es war der Kunsthistoriker Hans Ladendorf/Köln, der seine vormalige Studentin nach ihrer Rückkehr aus Pakistan, als sich in gewisser Weise die Frage des zukünftigen Schwerpunktes ihrer wissenschaftlichen Arbeit stellte, auf die Tätigkeit der „Sektion für Kunst und Archäologie des Orients" der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft hinwies, bei der Frau Zajadacz-Hastenrath 1978 Mitglied wurde.

In einer Reihe von Aufsätzen hat Frau Zajadacz-Hastenrath von ihrer Studie über die Chaukhandigräber ausgehend auch den Blick auf den größeren Rahmen der islamischen Grabarchitektur gerichtet (*Die frühesten Grabumfriedungen in Sind: Ursprung und Überlieferung.* In: Central Asiatic Journal 36 [1992], S. 282–295) und Untersuchungen zu anderen Grabmonumenten durchgeführt, so etwa *Apropos the Sindhi Pillarettes* (Pakistan Archaeology No. 24 [1989], S. 287–292) und insbesondere *Islamic Funerary Enclosures in Sind* (Islamic Art IV [1991], S. 247–292, ebenfalls in der EI² sub verbo „Sindh" genannt) über Grabumfriedungen in Sind als Bautyp, wo das Grab des Würdenträgers Daryā Ḫan (gest. 21. Dez. 1520) und die Grabbauten der Tarḫān-Dynastie (1555–1591) auf Makli Hill im Vordergrund stehen; ferner *A Note on Babur's Lost Funerary Enclosure at Kabul* (Muqarnas 14 [1997], S. 135–142), letzteres ein Stilvergleich zwischen einer Abbildung des heute nicht mehr existierenden Grabmonuments von Bābur (1483–1530), dem ersten Moghulherrscher in Indien, mit dem Grab von Amīr Sulṭān Muḥammad auf Makli Hill im Sind. Hier kommt u. a. der in Sind früher als auf dem übrigen indischen Subkontinent anzutreffende timuridische Einfluß auf die lokalen Bauformen (vor allem aufgrund der mit den Moghuln verwandten Arġūn- und Tarḫān-Dynastien) zum Ausdruck. Weitere Arbeiten zur indo-islamischen Architektur und Ornamentik sind bereits abgeschlossen, aber noch nicht veröffentlicht (ein Artikel über „Grabchattris" in Sind, eine Arbeit mit stilkritischem Ansatz über die Entwicklung dieses Bautyps, wird im Laufe dieses Jahres erscheinen). Auf deutsch publizierte Arbeiten sollen ins Englische übersetzt werden, um sie auch pakistanischen Forschern zugänglich zu machen.

Aus der wissenschaftlichen Umorientierung und der Konfrontation mit der islamischen Kunst erwuchs auch eine hochinteressante, nur aus einem derart erweiterten Gesichtskreis heraus mögliche Studie über ein italienisches Kunstwerk des 13. Jahrhunderts, die Kanzel des Fra Guglielmo in Pistoia, deren Ornamentplatten Frau Zajadacz-Hastenrath überzeugend als exakte Kopien islamischer Vorbilder erweisen konnte (erschienen in: Pantheon 41 [1983], S. 303–307).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000033

Wir trauern um eine zu früh von uns gegangene Wissenschaftlerin, die durch eine selten zu findende Offenheit des Blicks und die Verbindung sehr unterschiedlicher Forschungsschwerpunkte und -methoden zu ungewöhnlichen Erkenntnissen für beide Bereiche gelangte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000034

The Connection between Past and Optative in the Classical Semitic Languages*

Amikam Gai, Jerusalem

The first task of this article is to define the notion and the borders of the concept "optative" and the interrelations among its components. The optative, the tense conveying the wish, is conventionally regarded as several different tenses (conventionally called "moods"), referred to as "imperative", "cohortative", "precative", "prohibitive", "vetitive" (I use as a representative example the description of that subject in Akkadian in G. Buccellati: *A Structural Grammar of Babylonian*. Wiesbaden 1996, § 29.5; Buccellati names that category "desiderative", § 28.3). All these "various" tenses, however, are but one: precative – in the third person, cohortative – in the first person and imperative – in the second person. This is a case par excellence of a complementary distribution; consequently the three tenses are only one tense. It may be named "precative", "cohortative", "voluntive", "desiderative", or whatever term one wishes, but one has to recognize that it is one and the same tense, not only tenses belonging to one field. The "vetitive" and "prohibitive" are simply that very tense, but negated; seeing them as independent ones, is like seeing "Go!" and "Don't go" or "I went" and "I didn't go" as independent tenses. A similar picture is attributed to Hebrew too: Three different tenses, called "cohortative", "jussive" and "imperative" (Gesenius – Kautzsch – Cowley: *Hebrew Grammar*. Oxford 1910, §§ 108–110), but in Hebrew too, these three forms are in complementary distribution and are but one category.

As for the meaning of the tense, it conveys wish: When a king expresses his wish to his slave, it is an order, but when the slave expresses his wish to the king, it is a request; when the king expresses his wish to the rain or to his god, it is a request too; when a sacred person expresses his wish, it is a blessing, but when this wish is for something bad, it is a curse; when a

* This article is a developing of the paragraph "the precative" in my article *Remarks on Akkadian Grammar through the Prism of West Semitic Grammars*. In: JCS 49 (1997), pp. 75–76.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000035

person expresses his wish regarding himself, it is a hope (if he cannot fulfil it), but if that person is a king, and that wish can be fulfilled, it is an order. All these kinds of wishes may be directed to third persons too: When a king expresses his wish regarding someone who is absent, it is an order, as well as when his wish is to someone who is in attendance; a sacred person may express his wish (i. e. blessing, curse etc.) not only regarding a second person, but regarding a third one too, and they remain blessings and curses as well. All these shades of meaning are not different linguistic entities, but are dependent on the situation and the context; all of them are one and the same notional category. This situation is similar to that existing in English: The king orders his servant, and the servant expresses his request by the same grammatical device, i. e. the "imperative" tense; the servant adds "please", but the tense is the same one. A clear example of a request expressed by the form named "imperative" is (2 Sam. 7:25):

> "And now, O Lord God, the word that you have spoken concerning your servant, and concerning his house," הָקֵם עַד־עולם וַעֲשֵׂה כאשר דברת 'establish it for ever, and do as you have said'; even King David cannot command God, he can only request.

These shades of meaning expressed by the same form were indicated already by אבן עזרא (Ibn Ezra 1088?–1167?) in his book ספר מאזני ש"ו, ויניציאה, יוסף בהרבני מוהר"ר משה) לשון הקדש edited by [= Venezia, 1547]: ... או לשון צווי כמו "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל" או לשון פיוס כמו "שְׁמַע יְיָ וְחָנֵּנִי" והלשון אחת ואין ביניהם הפרש כי אם כפי מעלת המדבר (... or an order, e. g.: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל [Dt. 6:4] or entreating words, e. g.: שְׁמַע יְיָ וְחָנֵּנִי [Ps. 30:11], the linguistic device, however, is one and the same, the only difference between them being the status of the speaker), (p. 5b), and also: "שְׁמָעָה" ... "שִׁמְעָה" והם לשון פיוס על משקל צווי (שִׁמְעָה ... and they are entreating words expressed by the paradigm of the imperative) (pp. 27–28).

The second task of this article is to show that in all the classical Semitic languages the forms conveying the past convey also the meaning of wish, i. e. the optative; in the third part of this article I will show, that the categories conveying the optative that at first glance are not seen as connected with the past tense, are metamorphoses of the past tense too.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000036

Arabic

The "perfect"[1] tense in Arabic (فَعَلَ, الماضي) conveys also the optative: صَلَّى ٱللهُ عليه وسَلَّمَ 'May God bless him and save (him) / and may peace be (upon him)' (several times in every page of the Ḥadith). This tense "is constantly used in wishes, prayers, and curses" (W. WRIGHT: *A Grammar of the Arabic Language*[3]. Cambridge 1896–1898, vol. ii, § 1(f), pp. 2–3; the examples adduced there are enough.)

Important evidence is supplied by the form called مجزوم, which is conventionally translated "jussive". This form is used to convey the optative both the positive one following the preposition ل (known as لام الأمر) and the negative one:

لِيُنْفِقْ ذو سَعَةٍ مِن سَعَتِهِ 'Let the owner of the abundance spend of his abundance' (Quran, 65:7); more examples in WRIGHT: *A Grammar of the Arabic Language*, vol. ii, § 17 (a).

وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُم بَعْضًا 'And spy not, nor backbite one another' (Quran, 49:12); more examples in WRIGHT: *A Grammar of the Arabic Language*, vol. ii, §§ 17 (b) and 20.

On the other hand, this form substitutes for the perfect in two of its employments, when negation of the tense is expressed, and in conditional sentences. The perfect may be negated by لَا, لَا فَعَل, but it may be negated also by لَمْ + jussive, لَمْ يَفْعَلْ (no examples needed). As for the conditional sentences, if they are verbal ones, the tense is necessarily the perfect (examples in WRIGHT: *A Grammar of the Arabic Language*, vol. ii, § 6). However, the perfect may be replaced by the jussive:

وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ ٱلغَيِّ يَتَّخِذُهُ سَبِيلًا 'And if they see every sign, they will not believe in it; and if they see the way of rectitude, they take it not for a way; and if they see the way of error, they take it for a way' (Quran, 7:146);

The possibility of that substitution is true for both protasis and apodosis, or for only one of them. [More examples in WRIGHT: *A Grammar of the Arabic Language*, vol. ii § 17 (c).]

It is seen that the tense conveying the optative is the same one conveying the past, or substitutes it.

[1] I refer to the tenses/moods in the different languages by their conventional names, since they are their conventional names.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000037

Hebrew

The forms named "jussive" are the "shortened imperfect" ones, those used with the so-called "Waw Conversive", forming the so-called "converted imperfect"[2]. Morphologically these forms are differentiated from the imperfect only in small group of verbs (Mediae and Ultimae Infirmae, H Stem); most of them have the same shape as the imperfect[3].

יְחִי רְאוּבֵן 'May Reuben live' (Dt. 33:6) vs. וַיְחִי יוֹסֵף מֵאָה וָעֶשֶׂר שָׁנִים 'And Joseph lived hundred and ten years' (Gn. 50:22) as against יִחְיֶה – imperfect.

יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר 'Let there be light and there was light' (Gn. 1:3) as against יִהְיֶה – imperfect.

וְהוֹצִיאֻהוּ וְסִקְלֻהוּ וְיָמֹת 'And take him out, and stone him, and may he die' (1 R. 21:10) vs. וַיּוֹצִיאֻהוּ ... וַיִּסְקְלֻהוּ ... וָיָמֹת 'And they took him out ... and stoned him ... and he died' (1 R. 21:13) as against יָמוּת – imperfect.

יַכְרֵת יהוה כָּל־שִׂפְתֵי חֲלָקוֹת 'May the Lord cut off all flattering lips' (Ps. 12:4) vs. וַיַּכֵּרֵת אֶת־הָעֲנָקִים מִן־הָהָר 'And he wiped out the Anakites from the hill country' (Jos. 11:21) as against יַכְרִית – imperfect.

The employment of the "shortened forms" for conveying the past, however, although their overwhelming majority is with Waw Conversive, may also appear without it, independently. These past forms are used in the same textual sequence with the perfect (פָּעַל) and the "converted imperfect" (וַיִּפְעַל) – they follow them and are followed by them. This is not frequent, but also not very rare; it is found mainly in poetry (see S. R. DRIVER: *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*. Oxford 1881, Appendix II):

אָז יַקְהֵל שְׁלֹמֹה אֶת־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל 'Then Solomon convoked the elders of Israel' (1 R. 8:1). יַקְהֵל, not יַקְהִיל.

[2] The "Waw Conversive" is another appearance of "Waw Copulative"; they are two variations of the same element from both the synchronic and diachronic points of view. A detailed discussion is beyond the scope of this article (see GESENIUS, *Hebrew Grammar*, § 49 f.).

[3] This may account for cases where one would expect the "jussive" form but finds the imperfect one instead. It seems that the frequent morphological identity of the members of these two conjugations spread to those in which this differentiation is possible.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000038

בְּהַנְחֵל עֶלְיוֹן גּוֹיִם בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם יַצֵּב גְּבֻלֹת עַמִּים 'When the Most High gave nations their inheritance, when he set the divisions of man, he fixed the boundaries of peoples' (Dt. 32:8). יַצֵּב, not יַצִּיב.

וַיִּרְכַּב עַל־כְּרוּב וַיָּעָף וַיֵּדֶא עַל־כַּנְפֵי־רוּחַ׃ יָשֶׁת חֹשֶׁךְ סְתְרוֹ ... 'And he rode a cherub and flew, glided on the wings of the wind. He made darkness his screen' (Ps. 18:12). יָשֶׁת, not יָשִׁית; יָשֶׁת – "shortened imperfect" – with וַיָּעָף וַיֵּדֶא ... וַיִּרְכַּב – "converted imperfect" – in the same sequence.

אוֹדְךָ יהוה כִּי אָנַפְתָּ בִּי יָשָׁב אַפְּךָ וּתְנַחֲמֵנִי 'I give thanks to you, O Lord, as you were wroth with me [and, but] your wrath has turned back and you comforted me' (Jes. 12:1). יָשָׁב, not יָשִׁיב; יָשָׁב – "shortened imperfect" – with אָנַפְתָּ – perfect – in the same sequence.

צֵידָה שָׁלַח לָהֶם לָשְׂבַע׃ יַסַּע קָדִים בַּשָּׁמָיִם וַיְנַהֵג בְּעֻזּוֹ תֵּימָן 'He sent them provision in plenty. He set the east wind moving in heaven, and drove the south [wind] by his power' (Ps. 78:25–26). יַסַּע, not יַסִּיעַ; יַסַּע – "shortened imperfect" – with שָׁלַח – perfect – and וַיְנַהֵג – "converted imperfect" – in the same sequence.

These past forms may be connected to the preceding sentence or part of a sentence not only by "Waw Conversive", the form Waw Copulative regularly takes with the "shortened imperfect", but also by the Waw Copulative in its usual form. I emphasize this point, as it is another indication that these forms are independent ones not only in their use as optative but in their use as past as well.

אֲנִי יהוה קְרָאתִיךָ בְצֶדֶק וְאַחֲזֵק בְּיָדֶךָ (וְאֶצָּרְךָ וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם לְאוֹר גּוֹיִם) 'I the Lord called you in righteousness and I held your hand (and kept you and appointed you as the covenant of the people, a light of nations)' (Jes. 42:6). וְאַחֲזֵק, not וְאַחְזִיק; as well as וְאֶצָּרְךָ and וְאֶתֶּנְךָ.

פּוּרָה דָּרַכְתִּי לְבַדִּי ... וְאֶדְרְכֵם בְּאַפִּי וְאֶרְמְסֵם בַּחֲמָתִי וְיֵז נִצְחָם עַל בִּגָדַי ... וְאַבִּיט ... וְאֶשְׁתּוֹמֵם ... וַתּוֹשַׁע לִי זְרוֹעִי ... וְאָבוּס עַמִּים בְּאַפִּי וַאֲשַׁכְּרֵם בַּחֲמָתִי וְאוֹרִיד לָאָרֶץ נִצְחָם 'I trod out the vintage alone ... I trod them down in my anger and trampled them in my rage and their life blood bespattered my garments ... and I looked ... and stared ... and my own arm brought salvation on me ... and I trampled peoples in my anger and made them drunk with my rage, and I hurled their glory to the ground' (Jes. 63:3–6). וְיֵז, not וְיַזֶּה; as well as וְאֶדְרְכֵם

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000039

... וְאֶרְמְסֵם ... וְאַבִּיט[3] ... וְאֶשְׁתּוֹמֵם ... וְאָבוּס[3] ... וַאֲשַׁכְּרֵם ... וְאוֹרִיד[3] with וַתּוֹשַׁע ... דָּרַכְתִּי in the same sequence.

Ps. 107 is relatively abundant in such "shortened forms" conveying the past:

(אֶל־יהוה) וַיִּצְעֲקוּ 'And they cried to the Lord' – "converted imperfect" – in the same sequence with יַצִּילֵם (מִמְּצוּקוֹתֵיהֶם) 'He rescued them from their troubles'- "shortened imperfect" – (v. 6) and similarly v. 13–14.

יִתְעַנּוּ 'They suffered' (v. 17) and תְּתַעֵב 'abhorred' – "shortened imperfect" – in the same sequence with וַיַּגִּיעוּ 'and they reached' – "converted imperfect" – (v. 18).

... וְיִרְפָּאֵם וימַלֵּט ... יִשְׁלַח 'He sent ... and healed and delivered ...' (v. 20), ... וְיִזְבְּחוּ ... וְיסַפְּרוּ 'And they offered ... and told ...' (v. 22), + all the verbs in verses 26–27.

יָקֵם סְעָרָה לִדְמָמָה וַיֶּחֱשׁוּ גַּלֵּיהֶם 'He made the storm a calm and their waves were stilled' (v. 29). יָקֵם – "shortened imperfect" – in the same sequence with וַיֶּחֱשׁוּ – "converted imperfect".

יָשֶׂם נְהָרוֹת לְמִדְבָּר 'He turned the rivers into wilderness' (v. 33). יָשֶׂם, not יָשִׂים, and similarly יָשֵׂם מִדְבָּר לַאֲגַם־מַיִם 'and he turned wilderness into a water pool' (v. 35) in the same sequence with ... וַיּוֹשֶׁב 'and he settled ...' – "converted imperfect" – (v. 36), as well as the six following "converted imperfect" verbs in verses 36–38.

Before finishing the discussion of this point, it should be stated explicitly that the three terms – "jussive", "shortened imperfect" and "converted imperfect" – are but one and the same category: When it conveys a wish it is named "jussive", when it conveys the past it is named "shortened imperfect", and when it follows Waw Copulative vocalized by *a* rather than *ə*, then it is called "converted imperfect", but in all of these cases we are dealing with the same category.

The ability of conveying the optative is not limited to the "shortened imperfect"; the simple perfect פָּעַל can also do so (Compare also H. EWALD: *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des alten Bundes*. Göttingen 1870, § 223b):

הוֹשִׁיעֵנִי מִפִּי אַרְיֵה וּמִקַּרְנֵי רֵמִים עֲנִיתָנִי 'Deliver me from a lion's mouth and from the horns of wild oxen rescue [lit. answer] me' (Ps.

22:22). עֲנִיתָנִי – perfect form – is parallel to הוֹשִׁיעֵנִי – imperative – both conveying a request.

שְׁמַע־יהוה וְחָנֵּנִי יהוה הֱיֵה־עֹזֵר לִי׃ הָפַכְתָּ מִסְפְּדִי לְמָחוֹל לִי פִּתַּחְתָּ שַׂקִּי וַתְּאַזְּרֵנִי שִׂמְחָה׃ 'Hear, O Lord, and have mercy on me; O lord, be my help! Turn my lament into dancing, undo my sackcloth and gird me with joy' (Ps. 30:11–12). הָפַכְתָּ, פִּתַּחְתָּ, וַתְּאַזְּרֵנִי – perfect forms – are parallel to הֱיֵה, שְׁמַע – imperative – all of them conveying a request.

בְּיָדְךָ אַפְקִיד רוּחִי פָּדִיתָה אוֹתִי יהוה אֵל אֱמֶת 'Into your hand I entrust my spirit, redeem me, O Lord, faithful God' (Ps. 31:6).

אָנָּה יהוה ... פִּתַּחְתָּ לְמוֹסֵרַי 'Please, God, ... loose my bonds' (Ps. 116:16).

וְעַתָּה הוֹאַלְתָּ לְבָרֵךְ אֶת־בֵּית עַבְדְּךָ 'And now, be so gracious as to bless your servant's house' (1 Chr. 17:27). [And compare the parallel verse in 2 Sam 7:29 – וְעַתָּה הוֹאֵל וּבָרֵךְ אֶת־בֵּית עַבְדְּךָ; הוֹאֵל – imperative, insted of הוֹאַלְתָּ – perfect form.]

Geʿez

In Geʿez the phenomenon is not frequent, but it is clear (see A. Dillmann – Bezold – Crichton: *Ethiopic Grammar*. London 1907, § 199e):

ረከብኩ ፡ ሞገሰ ፡ ቅድመ ፡ አዕይንቲከ ፡ 'Let me find favour in your eyes' (Ruth 2:13).

Syriac

In Syriac the ability of the perfect tense to convey the optative is limited to the verb ܗܘܐ 'to be' alone. This verb with an adjective or a participle expresses the optative (see Th. Nöldeke: *Compendious Syriac Grammar*, tr. by J. A. Crichton. London 1904, § 260):

ܙܠ: ܐܦ ܐܢܬ ܗܟܢܐ ܗܘܝܬ ܥܒܕ ܀ 'Go, and do likewise' (Luk. 10:37). ܗܘܝܬ in the same sequence with ܙܠ, imperative.

ܘܟܕ ܥܒܕܝܢ ܕܛܒ: ܠܐ ܗܘܝܬ ܡܢܐ ܠܢ 'And when we do the good [doings], let us not be weary' (Gal. 6:9).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000041

Akaddian

This connection is seen most obviously in Akkadian; the grammars of that language, however, mostly obscure it. The so called "precative" in Akkadian, *liprus*, is the particle *lū*, the particle of the optative, followed by the tense conveying that function, the preterite, *iprus*. The combination *lū* + *iprus* > *liprus* fully obeys the Akkadian rule of diphthongs, that the coalesced vowel is (a long one and is) identical with the second one, i. e. $V_1 + V_2 > V_2$ [BUCCELLATI, *A Structural Grammar of Babylonian*, § 5.2(2),(4)]. *Lū* is an independent element, not limited to the "precative", and used in other environments too, e. g. in nominal sentences (one finds good examples in the CAD under *lu*). It is but natural that the tense conveying the optative is joined to the particle that conveys that meaning; their independent status, however, is not changed by this, and *liprus* does not become an independent entity by that joining.

Moreover, the alleged "precative" surrenders its real nature, even morphologically, in the sg. 3 f. person, *lū taprus*, when no coalesced diphthong camouflages the border line between the two different elements. Similarly, this is seen when the noun, the subject of the verb in preterite, is placed between the *lū* and the verb, e. g.:

lu-u ši-im-ti i-ba-[*a*] 'let my fate determine(?)' (LAMBERT-MILLARD, Atraḫasīs III v 49').

In addition to this, the "precative" is not negated; the negative of this "tense" is *aj* + preterite, and, again, it is the preterite that is negated, e. g.:

a-ii-i-mu-ur ^{d}*šamaš qi-ri-ib-ša* 'let the sun not see inside it' (LAMBERT-MILLARD, *Atra-ḫasīs* III i 30, sc).

The verbal category expressing the optative is the regular preterite; the association with *lū*, the particle conveying the same meaning, is but natural.

The particle *lū* (or an etymological cognate of it) mentioned above is additional evidence of the connection between the past tense and the optative: In all the classical Semitic languages this particle, which is a particle of optative (used also as a particle of unreal condition) is regularly followed by the tense expressing the past. This is the situation in Hebrew (see GESENIUS: *Hebrew Grammar*, § 151*e*; for the cases of לוּ followed by imperfect, see note 3), Arabic (WRIGHT: *A Grammar of the Arabic Language*, vol. ii, § 4) and Syriac (ܠܘ*, combined with ܐ giving ܐܠܘ, see NÖL-

DEKE: *Compendious Syriac Grammar*, § 375); in Ge'ez the particle is ሶበ፡, not a cognate of *lū*, but regularly followed by the perfect too (see DILLMANN: *Ethiopic Grammar*, § 205.2).

The generality of connection between the particle of the optative and the past tense raises doubts regarding a detail in the book of W. RANDALL GARR: *Dialect Geography of Syria-Palestine, 1000–586 B.C.E*, Philadelphia, 1984. In chapter 2, § 15 (p. 52), "The syncope of *yodh* between short vowels", he bases the existence of that phenomenon in initial position (only in Aramaic and Samalian – in the other dialects he finds cases of that phenomenon only in final position) exclusively on cases of precative *lamedh*, followed by forms that are taken for granted as jussive ones, i. e. belonging to a prefixal conjugation. However, all these forms can easily be interpreted as suffixal ones, the פָּעַל conjugation, i. e. the perfect: לאכלו 'may they eat', למנע 'may he prevent', לכתשה 'may they pound him'. The chapter dealing with the precative *lamedh* (Ch. 3, § 15d, p. 118) although supplies additional examples, does not adduce any that give evidence of unequivocal prefixal conjugation (e.g. 1st pl.); all the examples may be interpreted as perfect: ללקטו 'may they gather', לשם 'may he put', לכתשנה 'may they pound her', לתגמרו 'may they be destroyed'.

In summing up this section, it should be emphasized that it is not the form, not a particular morphological paradigm, that bears the meaning of the optative; it is the function, the meaning of the past that spreads to convey the meaning of the optative too. When, in the western languages, a new paradigm emerged (فَعَلَ, פָּעַל etc.), it drew behind it the meaning of the optative too. The connection of the optative meaning is not to any linguistic form but to the notion of the past.

The third task of this article is to examine the morphological relationship between the imperative and the jussive/subjunctive/مَجزوم in the different languages on one hand and the past tense on the other hand.

The jussive in Hebrew, the subjunctive in Ge'ez and the مَجزوم in Arabic, are all metamorphoses of the Akkadian preterite, *iprus* [not any alleged other homographic *iprus* built on asterisked forms reconstructed from other asterisked forms – ROBERT HETZRON: *The Evidence for Perfect* *y'aqtul *and jussive* *yaqt'ul *in proto Semitic*. In: JSS 14 (1969), pp. 1–21], they all continue it in form and meaning. The Arabic مَجزوم is a prefixal verbal conjugation, that, as against almost all the other categories of the language, has no final vocalisation (اعراب); it fully fits the Akkadian *iprus*. As for its functions, past and optative, they are those conveyed by

that Akkadian tense. This is true of the Hebrew "jussive": It is similar to *iprus*, being a prefixal conjugation, and it even keeps the place of the accent on the next to last syllable, as against the general tendency of Hebrew to put it on the last syllable. As for its meaning, again, it expresses the past and the optative. The subjunctive in Ge'ez is completely a reflection of the Akkadian *iprus*: If one follows the diachronic rule in Ge'ez, namely that short *u* and *i* became zero, *ə*, but *a* retained, then *iprus/ipqid* > ይንግር፡ (*yəngər*) and *imḫaṣ* > ይልበስ፡ (*yəlbas*). The zero, *ə*, of the prefix of the second persons and 1st sg. in Ge'ez (as against *a* in Akkadian, *taprus* > ትንግር፡ (*təngər*) is accounted for by assimilation to the other members of the conjugation. Moreover, even the opposition between the subjunctive and the imperfect is carried out in Ge'ez by the same morphological device as in Akkadian, i. e. the gemination of the second radical in the imperfect as against a simple consonant in the preterite (Akk.) / subjunctive (Ge'ez). As for the function of the subjunctive, it continues only that of the optative.

It should be emphasized, that in both Arabic and Hebrew, as well as in Ge'ez – and for Ge'ez this remark is particularly important, as the term "subjunctive" may mislead – the discussed tenses are used in independent sentences and are not limited to dependent ones (see DILLMANN: *Ethiopic Grammar*, § 90) like the Akkadian preterite. However, and this should be stated explicitly, the مَجزوم in Arabic and the "jussive" in Hebrew are already not fully alive tenses; in both languages these tenses and their uses are already fossilized. In Arabic the use of the مَجزوم is limited to only a few environments, and this situation in principle is seen in Hebrew too (although the use of the rigid syntactic construction is largely abundant); the use of the free "jussive" ("shortened imperfect") for conveying the past is found almost only in poetry (which uses archaic forms). These two languages reflect the characteristics of that tense in a recent earlier stage of the languages; in the historical, known stages of these languages, however, this tense is in a process of extinction. In Ge'ez, on the other hand, the subjunctive (that preferably should be named "optative") is fully alive, a full member of equal rights in the Ethiopic tense system.

The imperative in all the classical Semitic languages is derived directly from the basis of *iprus*, functioning as optative. The morphological device for that derivation is dropping the prefixes of the tense. Consequently, the form starts with a consonantal cluster, and each language resolves it according to its own phonological rules regulating consonantal clusters. In Akkadian: *-prus* > *purus*; *-prus-ī/ā* > *purs-ī/ā*. It is significant that in the verbs with a changing root vowel (known as *a-u* or *u-a*; I

prefer the second one) the vowel of the imperative is identical to that of the preterite, as it is derived from its basis, keeping also its vowel. In Arabic: *prus* > كْتُبْ(!). In Hebrew: כְּתֹב. In Aramaic (e. g. Biblical Aramaic): כְּתֶב. In Ge'ez: ንግር፡ (*nəgər*). Therefore in all of these languages the imperative is similar to the subjunctive/مَجزوم/jussive, as these "moods" are metamorphoses of the *iprus*, and the imperative is derived from it. From the synchronic point of view the imperative is derived from the subjunctive/مَجزوم/jussive. In Hebrew the similarity between the "jussive" and the imperative is somewhat eroded by pairs like יְחִי־חֲיֵה; (וַ)יָּקָם־קוּם. This dissimilarity is due to the different place of the accent in the two categories (jussive – penultima, imperative – ultima). On the other hand, the different place of the accent in these two categories supports the opinion that these two categories passed to Hebrew (and apparently to the other western languages too) separately, as two different entities.

In the course of time, in the western languages, when a new past conjugation emerged and replaced the old one (*iprus*), the connection between the past and the optative was broken and each of these two categories became independent, not connected with the other one. Moreover, in the course of time, the notional connection between the past and the optative became successively weaker, to the point of becoming totally abolished. Thus, in Syriac and Ge'ez it is seen only rarely and residually, and in Hebrew, while in Biblical Hebrew this connection still exists widely in both morphology and syntax, in post-Biblical, Tanaitic, Hebrew it does not exist at all.

Two questions have not been settled in this article: The first is the "lengthened imperfect" in Hebrew conveying the optative of the first persons (אֶסּוֹבְבָה, אָרוּצָה־נָּרוּצָה), but it seems to be connected with the "lengthened imperative" and the "converted perfect". The second question, the more puzzling one, is what is the basis of the connection past-optative. For that enigma I have no explanation, but these are the facts. I can only conclude with the words of my distinguished teacher, H. J. Polotsky who said: "I don't know, but we have to write down the phenomenon and hope that one day we or somebody else will be able to explain it."

Remark: The western Semitic languages ceased to use the preterite *iprus*, replacing it by the new paradigm, the "perfect"[1] (فَعَل, פָּעַל, etc.). Ge'ez is the only language that kept on the old *iprus* as a fully alive tense, although only in its optative meaning. This may account for the gemina-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000045

tion of the second radical of the imperfect in that language (like in Akkadian) as against the other western languages. In Akkadian, from the morphological point of view, the preterite, *iprus*, is the basic form, and the imperfect is a modification of it (as well as the other tenses expressed by morphological devices, see my forthcoming article, which is to be published in Le Muséon. *Several Points of Semitic and Akkadian Grammar*, ch. 3, "The Morphology of the Akkadian Present"). The imperfect is differentiated from the preterite by the gemination of the second radical. In the western languages when a new paradigm emerged and replaced the *iprus*, i. e. the "perfect" (فَعَل, פָּעַל, etc.), and that paradigm is a suffixal one, the imperfect had no prefixal counterpart to be differentiated from, the gemination, the tense marker, was superfluous, and consequently disappeared. Ge'ez, in contrast to that, went on using a prefixal tense, a descendant of the *iprus*, i.e. the "subjunctive", therefore the language had to keep on the differentiation between two prefixal tenses, and it did so by maintaining the gemination of the second radical in the imperfect.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000046

Considérations sur l'expression «*dīn ʿAlī*» – Aux origines de la foi shiite*

Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris

A Wilferd Madelung

En terre shiite d'une façon générale et plus particulièrement en Iran, il existe un grand nombre de prénoms composés se terminant par ʿAlī. Beaucoup sont très communs: *Ḥusayn-ʿAlī*, *Muḥammad-Alī*, *Ǧaʿfar-ʿAlī* ... D'autres ont une résonance plus littéraire voire plus poétique: *Sayf-ʿAlī* 'sabre de Ali', *Nūr-ʿAlī* 'lumière de Ali', *Maḥabbat-ʿAlī* ou *Mehr-ʿAlī* 'amour de Ali', *Īmān-ʿAlī* 'foi de Ali' ... D'autres encore sont carrément inhabituels: *Šīr-ʿAlī* 'lion-Ali', *Gorg-ʿAlī* 'loup-Ali', *Čerāġ-ʿAlī* 'lampe de Ali' ou encore *Dīn-ʿAlī* 'religion de Ali'. Ce dernier prénom m'avait toujours intrigué: la «religion de ʿAlī» n'est-elle pas identique à l'Islam, à la religion de Muḥammad? Comment pourrait-on expliquer ce prénom, d'autant plus que les prénoms Islām et Dīn-Muḥammad existent aussi? Quel ne fut pas mon étonnement lorsque, il y a quelques années, je rencontrai l'expression *dīn ʿAlī* dans quelques passages d'ouvrages historiographiques anciens. Que désigne cette expression? Comment faut-il la comprendre? La présente étude est donc une tentative de répondre à une vieille interrogation, bien que le contexte ne soit évidemment pas le même. Elle comprend cinq parties:

1 – *Dīn ʿAlī* chez les historiographes,
2 – La singularité de ʿAlī,
3 – Les rengaines de ʿAlī et des Alides,
4 – Fondements de la religion de ʿAlī,
  4.1 – Fondements coraniques,
  4.2 – Fondements préislamiques,
5 – Réactions et prolongements.

* J'exprime ici mes remerciements cordiaux à Messieurs les Professeurs Wilferd Madelung (Oxford) et Etan Kohlberg (Jérusalem) pour leurs remarques pertinentes lors de la rédaction de ce travail. Bien entendu, les imperfections que l'on ne manquera pas de relever dans cet article ne sont imputables qu'à son auteur.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000047

1 – *Dīn ʿAlī* chez les historiographes

Dans quelques passages de son monumental *Taʾrīḫ al-rusul wa l-mulūk*, al-Ṭabarī (m. 310/923) reproduit des rapports où figure l'expression *dīn ʿAlī*. Le premier fait partie d'un long récit rapporté par ʿAṭiyya b. Bilāl concernant la bataille du Chameau en 36/656[1]. A un moment de la bataille, ʿAmr b. Yaṯribī al-Ḍabbī *al-rājiz*, guerrier-poète du camp des Confédérés contre ʿAlī, tue trois des hommes de ce dernier, ʿIlbāʾ b. al-Hayṯam al-Sadūsī, Hind b. ʿAmr al-Ǧamalī et Zayd b. Ṣūḥān, avant d'être neutralisé par le vieux partisan de ʿAlī, ʿAmmār b. Yāsir. Tombé à terre, il est dit avoir chanté ce *rajaz*:

> «Que celui qui ne me connaît pas sache que je suis Ibn Yaṯribī,
> tueur de ʿIlbāʾ et de Hind al-Ǧamalī.
> Et encore du fils de Ṣūḥān, tous (adeptes) de la religion de ʿAlī»[2].

Il est emmené ensuite auprès de ʿAlī qui, n'acceptant pas sa demande de *amān*, ordonne sa mise à mort. Selon l'auteur du récit, Ibn Yaṯribī fut le seul captif à qui ʿAlī refusa son pardon. Ṭabarī n'apporte aucune précision sur les raisons de cette intransigeance et le lecteur peut conclure raisonnablement que le fait d'avoir vanté, de manière hautaine, l'assassinat de trois compagnons, parmi les plus fidèles de ʿAlī, fut la principale raison de l'exécution du guerrier *rājiz*. A la même époque, un autre érudit, Ibn Durayd Muḥammad b. al-Ḥasan al-Azdī (m. 321/933), reproduit le poème dans son *Kitāb al-ištiqāq*, en ajoutant que, pour justifier cette exécution unique, ʿAlī aurait dit:

> «il (i.e Ibn Yaṯribī) avait prétendu les avoir tués (mes trois compagnons) alors qu'ils suivaient la religion de ʿAlī; or la religion de ʿAlī est la religion de Muḥammad» (*zaʿama annahu qatalahum ʿalā dīn ʿalī wa dīn ʿalī dīn muḥammad*)[3].

[1] Ṭabarī/DE GOEJE et alii, I, pp. 3196 sqq.; M. A. F. IBRĀHĪM, IV, pp. 514 sqq.

[2] *Anā li-man yunkirunī ibnu yaṯribī qātilu ʿilbāʾi wa hindi l-ǧamalī wa ibnin li-ṣūḥāna ʿalā dīni ʿalī*; Ṭabarī/IBRĀHĪM, IV, p. 517; /DE GOEJE, I, p. 3199 a une leçon légèrement différente: *in taqtulūnī* («si vous allez me tuer, sachez que ...») *fa-anā ibnu yaṯribī qātilu ʿilbāʾi wa hindi l-ǧamalī ṯumma bni ṣūḥāna ʿalā dīni ʿalī*. Voir aussi al-Maǧlisī: *Biḥār al-anwār*, éd. faite sur la base de celle de KUMPĀNĪ. 90 vols., en 110 tomes. Téhéran – Qumm 1376–1392/1956–1972, vol. XXXII, p. 176 (où ʿAmmār b. Yāsir interpelle Ibn Yaṯribī en lui disant entre autres: «C'est en tant qu'adepte de la religion de ʿAlī que je te combats» – *uqātiluka ʿalā dīni ʿalī*).

[3] Ibn Durayd: *Kitāb al-ištiqāq*, éd. ʿA. M. HĀRŪN. Bagdad 1399/1979, p. 413; la version du poème chez Ibn Durayd est encore légèrement différente: *qataltu*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000048

Selon le texte d'Ibn Durayd, la mise à mort d'Ibn Yaṭribī aurait pour raison la distinction faite par lui entre la religion de ʿAlī et celle de Muḥammad, accusant ainsi implicitement ʿAlī d'avoir une religion déviante par rapport à l'Islam[4]. Or, d'autres passages de Ṭabarī jettent un doute sur l'explication fournie par le *Kitāb al-ištiqāq*, puisque cette fois l'expression en question est mise dans la bouche des partisans de ʿAlī. Un de ces passages apparaît au cours d'un rapport, dû au célèbre Abū Miḫnaf d'après ʿUbaydallāh b. al-Ḥurr al-Ǧuʿfī, sur l'arrestation et la mise à mort, par Muʿāwiya, d'un certain nombre de rebelles alides dirigés par Ḥuǧr b. ʿAdī. Pendant un des interrogatoires, un des partisans de ʿAlī, Karīm b. ʿAfīf al-Ḥaṭʿamī, est dit avoir eu le dialogue suivant avec Muʿāwiya: al-Ḥaṭʿamī:

> «Crains Dieu, Muʿāwiya (littéralement: Dieu! Dieu! ô Muʿāwiya) car tu seras emmené (inéluctablement) de cette demeure passagère vers la Demeure finale et éternelle; là, tu seras questionné sur les raisons de notre mise à mort et on te demandera pourquoi tu as versé notre sang?» Muʿāwiya: «Que dis-tu au sujet de ʿAlī?» Al-Ḥaṭʿamī: «Je dis la même chose que toi: je me dissocie de la religion de ʿAlī par laquelle il se soumettait à Dieu (*atabarraʾu min dīni ʿAlī allaḏī kāna yadīnu llāha bihi*)». Sur ce, Muʿāwiya resta silencieux, ayant du mal à lui répondre»[5].

ʿilbāʾa wa hinda l-ǧamalī wa ibnan li-ṣūḥāna ʿalā dīni ʿalī. Dans les marges de l'*unicum* daté du VII/XIIIe siècle, utilisé par ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, se trouvent des notes anciennes apportant souvent des leçons différentes (cf. l'introduction de l'éditeur, ibid., pp. 36–37). Pour ce qui est le passage cité, les notes des marges reproduisent la version de Ṭabarī dans l'édition faite sous la direction de de Goeje; cf. ibid., p. 413, note 2, in fine.

[4] G. Levi della Vida commet une erreur d'interprétation en rapprochant ce châtiment d'Ibn Yaṭribī à celui de ʿAbdallāh b. Saba', infligé, selon la tradition, par le même ʿAlī (*Annali dell'Islam*, Milan 1905–1925, IX, p. 142; sur ʿAbdallāh b. Saba', voir M. G. S. Hodgson, EI², s.n.). Accuser ʿAlī de professer une religion déviante est totalement différente de la profession d'une doctrine «extrémiste» en se réclamant de lui; cette erreur est relevée par W. Madelung dans *The succession to Muḥammad*. Cambridge 1997, p. 178, note 183. Une autre source historiographique, le *Kitāb al-futūḥ* d'Ibn Aʿṯam al-Kūfī (m. 314/926) indique comme seule raison de la mise à mort d'Ibn Yaṭribī, son inimitié extrêmement violente contre ʿAlī; cf. Ibn Aʿṯam, *al-futūḥ*, trad. persane de Harawī (VI/XIIe s.), éd. Ġ. Ṭabāṭabāʾī Maǧd, Téhéran 1374 s./1995, pp. 432–433.

[5] Ṭabarī/de Goeje, II, p. 143; /Ibrāhīm, V, p. 276. En parlant de ces Alides, Muʿāwiya les appelle «des rebelles parmi les Turābiyya Saba'iyya», en référence à la *kunya* Abū Turāb de ʿAlī (cf. E. Kohlberg: *Abū Turāb*. In: BSOAS 41 [1978], pp. 347–352; maintenant dans *Belief and Law in Imāmī Shīʿism*, Variorum, Aldershot, 1991, partie VI) et à ʿAbdallāh b. Saba'. Voir également la version

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000049

Toujours selon Ṭabarī, lors de la révolte d'al-Muḫtār, un des partisans de ce dernier, Rufā'a b. Šaddād al-Hamdānī récite ce vers au beau milieu de la bataille:

«Je suis fils de Šaddād, adepte de la religion de 'Alī,
Je ne suis pas l'allié de 'Uṯmān, rejeton de chèvre»[6].

Enfin, selon une tradition rapportée par Ibn Abī Šayba (m. 235/849) dans *al-Muṣannaf*, lors de la bataille du Chameau, Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, fils de 'Alī, laisse la vie sauve à un adversaire lorsque celui-ci proclame adopter la religion de 'Alī[7].

Quelques éléments semblent indiquer que l'expression serait authentique. D'abord, la rareté des occurrences et le caractère presque fortuit de celles-ci. Une des caractéristiques de l'apocryphe est l'insistance et la multiplicité de son usage ainsi que la méticulosité déployée dans sa mise en exergue[8]. Je ne prétends évidemment pas avoir dépouillé systéma-

abrégée de ce récit dans Balāḏurī: *Ansāb al-ašrāf*, vol. IV/a, éd. SCHLOESSINGER – KISTER. Jérusalem 1972, p. 225. Il est vrai que la réponse d'al-Ḥaṭ'amī est ambiguë, d'où d'ailleurs l'embarras de Mu'āwiya. Sa «dissociation» de la religion de 'Alī se fonde bien sûr sur le devoir de la *taqiyya*, mais on pourrait se demander si l'expression *dīn 'Alī* ne vient pas en fait de Mu'āwiya ou d'une façon générale des adversaires de 'Alī. L'expression semble effectivement avoir posé problème pour au moins une partie des partisans de 'Alī, du fait qu'elle pouvait établir une distinction entre «la religion de 'Alī» et l'Islam. Selon un rapport de Ṭabarī, lors de la bataille du Chameau, lorsque les Azd de Baṣra, pour avoir la vie sauve, crient qu'ils sont adeptes de la religion de 'Alī (*naḥnu 'alā dīni 'alī*), un homme des Banī Layṯ de Kūfa (certainement un Alide) se moque d'eux à cause de ce qu'ils venaient de dire (Ṭabarī/DE GOEJE, I, pp. 3189–3190; /IBRĀHĪM, IV, p. 512). Cependant, comme on va le voir, l'expression est parfois attribuée sans aucune ambiguïté aux partisans de 'Alī.

[6] *Anā bnu šaddāda 'alā dīni 'alī / lastu li-'uṯmāna bni arwā bi-walī* (Ṭabarī/IBRĀHĪM, VI, p. 50). L'emploi de *arwā* (littéralement «chèvre de montagne») est un jeu de mot avec *'affān* (nom du père de 'Uṯmān, dont un des sens est «animal à la peau ou au poil à l'odeur fétide»). Al-Maǧlisī rapporte le récit d'après l'Histoire de Ṭabarī mais sa version présente des différences notables avec le texte édité du *Ta'rīḫ*: par exemple le personnage s'appelle al-Aḥraṣ b. Šaddād et son vers est une réponse aux vers de son adversaire Ibn Ḍab'ān al-Kalbī: «Je suis Ibn Ḍab'ān al-Karīm al-Mufaḍḍal / Un des chefs de ceux qui se dissocient de la religion de 'Alī (*anā bnu ḍab'āna l-karīmi l-mufaḍḍali / min 'aṣabatin yabra'ūna min dīni 'alī*)»; *Biḥār al-anwār*, XLV, p. 381.

[7] Ibn Abī Šayba: *al-Muṣannaf*, éd. S. M. AL-LAḤḤĀM. Beyrouth 1409/1989. 9 vols., VIII, p. 711.

[8] Cf. par exemple J. SCHACHT: *A revaluation of islamic traditions*. In: JRAS 1949, pp. 140–152; G. H. A. JUYNBOLL: *The authenticity of the tradition literature. Discussions in modern Egypt*. Leiden 1969, pp. 30 sqq.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000050

tiquement la monumentale «Histoire» de Ṭabarī, mais je l'ai parcourue assez attentivement et, avec ces quelques passages, je ne crois pas être très loin du compte. Ensuite, l'expression *dīn ʿAlī* est attribuée aussi bien aux adversaires acharnés qu'aux partisans fidèles et dévoués de ʿAlī. Ce qui tend à montrer qu'elle avait cours, qu'elle était connue de tous et que son usage par les rapporteurs de traditions historiographiques n'était pas dicté par des prises de position partisanes; ce qui expliquerait d'ailleurs ses occurrences quasiment fortuites, sans nécessité particulière dans les contextes où elles apparaissent. Au cours de l'examen qui va suivre, nous verrons d'autres indices qui paraissent montrer que cette expression aurait effectivement pu exister au tout début de l'Islam.

2 – La singularité de ʿAlī

A ma connaissance, ʿAlī est le seul personnage de l'Islam primitif, mis à part le Prophète bien entendu, à qui est accolé le terme *dīn*. On sait, par quelques analyses de R. B. Serjeant et surtout par l'étude fondamentale de M. M. Bravmann, que *dīn* désigne, dans l'anté-islam comme aux premiers temps de la nouvelle religion des Arabes, un ensemble de lois aussi bien séculières que sacrées[9]. Par extension, *dīn* c'est aussi la soumission à une loi ou à un chef, s'opposant ainsi à l'anarchie et à la sauvagerie qui caractérisent le *ǧahl*, l'ignorance. Le sens de «religion», de plus en plus exclusif dans l'ère islamique, serait dérivé de cette signification, séculière et/ou religieuse, originelle[10]. L'usage de l'expression *dīn Alī* est d'autant plus remarquable qu'en parlant des plus prestigieux contemporains de ʿAlī, en l'occurrence les trois autres califes *rāšidūn*, les sources usent du terme *sunna* et jamais de *dīn*. Là encore, les études de M. M. Bravmann (rectifiant les analyses de J. Schacht), suivies par celles de G. H. A. Juynboll montrent que la *sunna* est à l'origine une voie bien marquée dans le

[9] Cf. R. B. Serjeant, *Ḥaram and ḥawṭah, the Sacred Enclave in Arabia*. In: A. R. Badawi (éd.), Mélanges Taha Husain. Le Caire 1962, pp. 41–50, en part. p. 42 et p. 50; id.: *The 'Constitution' of Medina*. In: The Islamic Quarterly 8 (1964), pp. 3–16, en part. 13 (maintenant dans *Studies in Arabian History and Civilisation*, Variorum. Londres 1981, parties III et V); M. M. Bravmann: *The Spiritual Background of Early Islam*. Leiden 1972, index, s. v. dāna (dyn), dīn, et pp. 4–7 «*Murūwah* and *dīn*».

[10] Bravmann: op. cit., p. 34 et note 1 où l'auteur considère comme superflues les thèses de Nöldeke et de Horovitz sur l'origine iranienne du terme; voir aussi U. Rubin: *The Eye of the Beholder. The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims*. Princeton 1995, s. v.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000051

sol, de laquelle on ne pourrait s'en écarter que volontairement et par extension la voie des ancêtres ou des sages de la tribu qu'il convient de suivre scrupuleusement. Bien que le Coran donne au terme le sens de «chemin de Dieu», aux premiers temps de la religion naissante, la *sunna* désigne un ensemble de comportements profanes ou religieux, d'attitudes et de propos, des sages et des modèles par excellence, en l'occurrence le Prophète lui-même et ses premiers califes[11]. Les sources, aussi bien historiographiques que purement religieuses, font allusion aux *sunna*-s des premiers califes. Al-Balāḏurī (m. circa 302/892) se réfère à la *sunna* d'Abū Bakr et de ʿUmar tout comme les Ḫārijites, lors de l'arbitrage de la bataille de Ṣiffīn, chez al-Ṭabarī[12]. L'expression «*sunna* des Deux ʿUmar», c'est-à-dire Abū Bakr et ʿUmar, se retrouve dans la poésie de Farazdaq (circa 109/728)[13] et Ibn Abī Yaʿlā (526/1133), citant le *Kitāb al-sunna* d'al-Barbahārī (329/941), fait référence à la *sunna* d'Abū Bakr, de ʿUmar et de ʿUṯmān[14]. Dans l'état actuel de mes recherches, je n'ai rencontré l'expression *sunna ʿAlī* que dans le texte historiographique anonyme, datant du II–IIIe/VIII–IXe siècle et édité sous le titre de *Aḫbār al-dawla al-ʿabbāsiyya*[15]. L'analyse magistrale de cet ouvrage faite par M. SHARON montre combien cette source pro-ʿabbasside ménage également ʿAlī et les Alides[16], d'où l'usage du terme *sunna* pour ʿAlī afin de souligner le rôle de modèle de ce dernier, au même titre que les autres *rāšidūn*. La rareté,

[11] BRAVMANN: op. cit., index, s. v. sanna, sunnah; G. H. A. JUYNBOLL: *Some new ideas on the development of sunna as a technical term in early Islam*. In: JSAI 10 (1987), pp. 97–118, en part. p. 97 sq. (maintenant dans *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadīth*, Variorum. Londres 1996, partie V); J. CHABBI: *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*. Paris 1997, p. 652.

[12] Al-Balāḏurī, *Ansāb al-ašrāf*, vol. IV/b, éd. SCHLOESSINGER. Jérusalem 1961, p. 27; Ṭabarī/DE GOEJE, I, pp. 3350–3351.

[13] Cf. *Naqāʾiḍ Jarīr wa l-Farazdaq*, éd. A. A. BEVAN. Leyde, 1905–1909, p. 1013.

[14] Ibn Abī Yaʿlā al-Farrāʾ: *Ṭabaqāt al-ḥanābila*. Damas 1923 (réimpression Beyrouth, circa 1980), II, p. 32. Certains rapports distinguent entre la *sunna* du Prophète et la *sīra* des califes (cf. Ṭabarī, op. cit., I, p. 2786 et p. 2793; al-Yaʿqūbī: *Taʾrīḫ*, éd. HOUTSMA. Leiden 1883, II, pp. 186–187). BRAVMANN considère que, dans ce contexte, les deux termes sont synonymes, op. cit., pp. 124 sq. Pour une analyse historique et doctrinale fine de ces passages, voir T. NAGEL: *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, vol. I. Bonn 1973, pp. 7–44.

[15] Ed. DŪRĪ-MUṬṬALIBĪ. Beyrouth 1971, p. 284.

[16] Cf. M. SHARON: *The ʿAbbasid Daʿwa reexamined on the basis of a new source*. In: Arabic and Islamic Studies, Bar Ilan University, 1973. A cet égard voir aussi l'ouvrage important de M. Q. ZAMAN: *Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids*. Leiden 1997, index s. v. *akhbār*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000052

voire la quasi-inexistence, de l'expression *sunna ʿAlī* paraît d'autant plus étonnante que ʿAlī semble avoir eu, en ce qui touche le domaine légal et les pratiques rituelles, les mêmes décisions que les deux premiers califes. C'est sans doute pourquoi plus tard, les shiites, marqués par leur aversion envers les trois premiers successeurs du Prophète, suivront, dans bon nombre de cas, beaucoup plus les enseignements juridiques d'Ibn ʿAbbās que ceux de ʿAlī[17]. La littérature imamite elle-même cherchera à justifier ce fait en invoquant une forme de *taqiyya* pratiquée par ʿAlī qui craignait d'être accusé de déviation par rapport à la ligne suivie par Abū Bakr et ʿUmar[18]. L'ostracisme frappant la *sunna* de ʿAlī est peut-être justement dû au fait qu'en parlant de celui-ci, on employait plus fréquemment le terme de *dīn*, soulignant ainsi la différence radicale de certaines de ses prises de position dans le domaine de la foi par rapport à ses trois prédécesseurs. Le traditionniste Muḥammad b. ʿUbayd b. Abī Umayya (m. 204/819), farouche opposant des shiites de Kūfa, ne cessait d'énumérer les mérites des trois premiers *rāšidūn*, exhortant ses auditeurs à suivre leur *sunna*, en supprimant sans doute délibérément ʿAlī de la liste des modèles à suivre[19]. C'est sans doute par réaction envers l'usage de l'expression *dīn ʿAlī*, que Ibn Abī Yaʿlā écrit, aux confins des Ve et VIe/XIe et XIIe siècle, que la *sunna* des trois premiers califes – ʿAlī est donc volontairement exclu – était appelée «la religion ancienne, originelle», *al-dīn al-ʿaṭīq*[20]. *Dīn ʿAlī* aurait été donc beaucoup plus qu'une *sunna*, plus qu'un ensemble de comportements ou de décisions touchant la vie quotidienne religieuse et profane. Il semble désigner plutôt un ensemble de croyances, de professions de foi pourrait-on dire, concernant aussi bien le domaine profane que sacré, le spirituel aussi bien que le

[17] Voir maintenant W. Madelung: *ʿAbdallāh b. ʿAbbās and Shiite Law*. In: U. Vermeulen – J. M. F. van Reeth (éds.): Law, Christianity and Modernism in Islamic Society. Louvain 1998, pp. 13–25.

[18] Selon une tradition remontant à l'imam Muḥammad al-Bāqir rapportée par Ibn Šabba, *Taʾrīḫ al-madīna al-munawwara*, éd. M. F. Šaltūt. Qumm 1410/1989–90, p. 217; citée par W. Madelung, art. cit., p. 24.

[19] Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī: *Tahḏīb al-tahḏīb*. 12 vols. Haydarabad 1907–1909 (réimpression Beyrouth, 1968), IX, pp. 328 sq. Compter ʿAlī parmi les califes *rāšidūn* posait problème jusqu'à l'époque abbasside. Ibn Ḥanbal aurait été le premier grand penseur non-alide à avoir cherché à réhabiliter ʿAlī dans ce sens; voir son *Kitāb al-sunna*, La Mekke 1349/1930, p. 214; Ṣāliḥ b. Aḥmad b. Ḥanbal: *Sīrat al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, éd. F. ʿAbd al-Munʿim Aḥmad, Alexandrie 1981, p. 82. Pour la réhabilitation de ʿAlī, voir aussi T. Nagel: *Rechtleitung und Kalifat*. Bonn 1975, p. 232 sq.

[20] Ibn Abī Yaʿlā al-Farrāʾ, op. cit., II, p. 32.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000053

temporel, justifiant la traduction de l'expression par «religion de ʿAlī». Essayons de découvrir le contenu de cette «religion», tout au moins dans ces grandes lignes.

Dans son récent ouvrage, *The succession to Muḥammad*, W. MADELUNG relève quasiment tous les passages sus-mentionnés où figure notre expression[21]. Somme impressionnante d'érudition et d'analyses fines, l'ouvrage concerne de nombreuses problématiques fondamentales de l'histoire de l'Islam primitif; ce qui fait que son éminent auteur se contente d'une allusion au sujet de *dīn ʿAlī*: «*Dīn ʿAlī* could at this stage have only a limited meaning, most likely the claim that ʿAlī was the best of men after Muḥammad, his legatee (*waṣī*) and as such most entitled to lead the Community»[22]. «Le meilleur des hommes après Muḥammad, son légataire, et de ce fait le plus apte à diriger la Communauté» résumerait en effet, comme on va le voir, la trame de la «religion de ʿAlī» mais chacune de ces données charrie de nombreuses notions et conceptions implicites, touchant aussi bien les croyances ancestrales arabes que la nouvelle foi islamique, qui permettaient la revendication d'une légitimité aux yeux d'un certain nombre de fidèles. Le sens de l'expression est peut-être limité mais il est fort complexe. Le but de la présente étude est de tenter de découvrir le pourquoi et le comment de ce sens et d'apporter un modeste complément à l'étude magistrale du grand islamisant d'Oxford.

3 – Les rengaines de ʿAlī et des Alides

Le meilleur premier champ d'investigation ce sont les propos remontant à ʿAlī lui-même. Comme on le sait, authentiques ou pas, ceux-ci sont extrêmement nombreux, remplissant des pages et des pages des sources appartenant à toutes sortes de genres littéraires[23]. La vie de ʿAlī semble avoir été particulièrement riche: sa période de jeunesse au moment de la naissance de l'Islam, ses relations avec Muḥammad à la Mekke et ensuite à Médine, ses exploits guerriers, sa dimension spirituelle, sa famille, sa mise à l'écart pour la succession du Prophète, ses relations avec les trois premiers califes, son règne qui fut une suite ininterrompue de guerres civiles, etc. constituent autant de multiples et complexes toiles de fond

[21] Au cours du très long chapitre sur le règne de ʿAlī, pp. 178–179, et dans la conclusion essentiellement consacrée au règne de Muʿāwiya, p. 338.

[22] *The succession of Muḥammad*, pp. 178–179.

[23] Cf. L. VECCIA VAGLIERI: *Sul Nahj al-balāghah e sul suo compilatore ash-Sharīf ar-Raḍī*. In: AIUON, n° spécial (1958), pp. 7 sqq.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000054

qui reflètent leur richesse et leur variété dans les propos d'un des personnages les plus haut en couleur que les sources islamiques nous aient présentés. Cependant, dans la multitude des propos sur les sujets les plus divers, deux thèmes constituent de véritables leitmotivs, des rengaines quasi-obsessionnelles: le fait d'avoir été le premier homme à avoir accepté le message prophétique de Muḥammad et d'avoir voué une fidélité absolue à la nouvelle religion (il s'agit de la notion de *sābiqa*); ensuite, et surtout, dans une beaucoup plus grande mesure, le fait d'être le parent le plus proche, aux liens de sang les plus probants, du Prophète (la notion de *qarāba*). Comme on le verra, l'importance de cette parenté est si fondamentale qu'elle englobe et explique même la *sābiqa*. De façon explicite ou implicite, ces deux revendications faisaient de ʿAlī, à ses propres yeux et à ceux de ses partisans, le seul successeur légitime de Muḥammad. Il suffit de parcourir, à travers les ouvrages historiographiques par exemple, les dits de ʿAlī, plus particulièrement ceux concernant la direction de la Communauté où apparaissent ses revendications, légitimistes, pour relever ces deux thèmes omniprésents: ses lettres à Muʿāwiya, dans le contexte de la bataille de Ṣiffīn[24], dans le même contexte, sa lettre à son frère aîné ʿAqīl b. Abī Ṭālib[25], ou encore ses propos dans le prolongement du fameux discours prophétique de ġadīr Ḫumm[26]. Ce sont les mêmes thèmes qui font que les partisans de ʿAlī le reconnaissent comme le seul *waṣī* (légataire) légitime de Muḥammad. Dans le poème, rapporté par al-Balāḏurī, du guerrier des Banū ʿAdī qui, à côté de ʿĀʾiša, Ṭalḥa et al-Zubayr, combat ʿAlī lors de la bataille du Chameau, ce titre de ʿAlī est objet de moquerie (ce qui prouve son existence), car pour les Banū ʿAdī, le seul vrai «légataire» du Prophète est Abū Bakr dont la fille est maintenant combattue par les Alides:

[24] Al-Minqarī: *Waqʿa ṣiffīn*, éd. ʿA. M. Hārūn. Le Caire 1382/1962, pp. 470 sq.; Al-Ṭaqafī: *Kitāb al-ġārāt*, éd. J. al-Muḥaddiṯ al-Urmawī. Téhéran 1395/1975, pp. 303 sqq.; Al-Masʿūdī: *Murūǧ al-ḏahab*, éd. Barbier de Meynard revue par C. Pellat. Beyrouth 1968–1979, III, pp. 201 sqq.; (Pseudo-)Ibn Qutayba: *al-Imāma wa l-siyāsa*, éd. M. M. al-Rāfiʿī. Le Caire 1322/1904, I, p. 191 sq. Aussi W. Madelung, op. cit., pp. 240–241 et pp. 270–271.

[25] Al-Ṭaqafī, *K. al-ġārāt*, pp. 434–435; al-Balāḏurī, *Ansāb al-ašrāf*, vol. II, éd. M. B. al-Maḥmūdī. Beyrouth 1974, pp. 74–75. Aussi H. Lammens: *Etudes sur le règne du Calife Omaiyade Muʿāwia Ier*. Paris 1908, p. 175; W. Madelung, op. cit., pp. 263–264.

[26] Par exemple Ṭabarī/de Goeje, I, pp. 3350 sqq.; sur le *ḥadīṯ* de ġadīr Ḫumm, voir A. J. Wensinck: *Concordance et indices de la tradition musulmane*. Leiden 1936 ..., s. v. *walī*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000055

«Nous sommes ʿAdī et nous cherchons ʿAlī (pour le tuer) ... nous tuons tous ceux qui s'opposent au *waṣī* (i.e. Abū Bakr)»[27].

Al-Ṭabarī rapporte, qu'après l'assassinat du troisième calife ʿUṯmān, les poètes entrèrent en compétition pour chanter l'événement. Parmi ceux-ci, al-Faḍl b. al-ʿAbbās b. ʿUtba b. Abī Laḥab profita de l'occasion pour faire l'éloge de ʿAlī:

«... Certes, le meilleur des hommes après Muḥammad, auprès de ceux qui s'en souviennent (*ʿinda ḏi ḏ-ḏikri*) est bien le Légataire du Prophète Elu / Celui qui, le premier, fit la prière, le plus proche (*ṣinw* ou *ṣunw*) du Prophète et qui, le premier, frappa les égarés de Badr ...»[28].

Dans une lettre, rapportée par certains historiographes et censurée par d'autres, Muḥammad fils d'Abū Bakr, le premier calife, prend violemment à partie Muʿāwiya, probablement juste avant Ṣiffīn. En se référant à ʿAlī, il le présente comme le premier homme à avoir répondu positivement au Message de Muḥammad duquel il était frère et cousin, chef des fidèles, légataire et père de la descendance[29]. Dans un de ses *ṭawīl*-s, le poète alide de Baṣra, Abu l-Aswad al-Du'alī (m. 69/688), citant ses personnages préférés parmi les proches parents du Prophète, se contente d'appeler ʿAlī par le seul terme de *waṣī*[30]. Les mêmes leitmotivs se retrouvent dans le sermon d'al-Ḥasan, fils aîné de ʿAlī, proclamé à la mosquée de Kūfa, après l'assassinat de ce dernier; sermon rapporté aussi bien par le sunnite

[27] Balāḏurī, ibid., II, pp. 245–246.

[28] Ṭabarī/IBRĀHĪM, IV, p. 426; le terme *ṣinw/ṣunw*, que j'ai traduit par «le plus proche», signifie littéralement «semblable, pareil» et désigne le frère, le cousin ou le fils. W. MADELUNG cite le poème d'après l'édition de DE GOEJE, I, p. 3065, et l'attribue plutôt au père d'al-Faḍl, al-ʿAbbās b. ʿUtba qui semble avoir été le chantre et porte-parole des Banū Hāšim; *The succession*, p. 186. Ibn Ḥanbal utilise le terme pour définir la relation d'al-ʿAbbās avec ʿAbdallāh, le père de Muḥammad; voir son *Musnad*, I, p. 207, et II, p. 322.

[29] Balāḏurī, *Ansāb al-ašrāf*, II, pp. 393 sqq.; Minqarī, *Waqʿa ṣiffīn*, pp. 118 sqq.; Masʿūdī, *Murūǧ*, III, pp. 197 sqq. Ṭabarī dit expressément avoir censuré la lettre parce que la masse (*ʿāmma*) ne l'aurait pas supportée; /DE GOEJE, I, p. 3248. Il entend sûrement par là les activistes ḥanbalites de Bagdad dont l'hostilité avec le grand savant était connue de tous; cf. al-Iṣfahānī: *Annalium Libri*, éd. GOTTWALD. Petropoli 1884, II, p. 155; Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam*. Haydarabad 1357/1938, VI, p. 172.

[30] *Dīwān Abu l-Aswad al-Du'alī*, éd. M. Ḥ. ĀL YĀSĪN. Beyrouth 1974, pp. 119–120. Abu l-Faraǧ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aġānī*. 20 vols. Būlāq 1285/1868, XII, p. 321 (version courte du poème).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000056

Balāḏurī que par le pro-shiite Abu l-Faraǧ al-Iṣfahānī (m. 356/966)[31]. Les sources shiites et plus particulièrement les ouvrages de *ḥadīṯ* vont reprendre, à satiété et en les amplifiant, les rengaines concernant la *sābiqa* et encore plus la *qarāba* de ʿAlī.

4 – Fondements de la «religion de ʿAlī»

En quoi ces notions justifient l'appellation «religion de ʿAlī»? Comment et pourquoi elles peuvent constituer des articles de foi? Si ʿAlī et ses fidèles les revendiquaient de façon si obsédante et si on avait pris l'habitude, aussi bien chez les pro que chez les anti-alides, de les désigner par l'expression *dīn ʿAlī*, c'est qu'elles étaient fondées sur des justifications doctrinales et idéologiques qui paraissaient religieusement légitimes et crédibles à ceux qui les professaient. Il me semble que deux catégories de «preuves légitimantes» soutenaient ces notions et justifiaient par là-même l'appellation *dīn ʿAlī*: les preuves d'ordre islamique, appuyées sur le texte coranique et encore plus les preuves fondées sur les croyances séculaires et ancestrales.

4.1 – Fondements coraniques

Célèbre pour sa connaissance légendaire du texte coranique et sa fidélité scrupuleuse à son égard[32], ʿAlī ne pouvait pas ne pas mettre à contribution les données du texte révélé afin de légitimer ses dires. Là encore, le travail de W. Madelung nous servira de guide. Dans un sous-chapitre, aussi dense que pertinent, de son introduction à *The succession to Muḥammad*, il examine avec acribie toutes les occurrences coraniques qui pouvaient servir de justification pour la prétention alide à la direction de la Communauté après la mort du Prophète. Il s'agit d'une évidence, soulignée pour la première fois à ma connaissance avec autant d'érudition et de précision, qui sert même de point nodal et d'argument fondamental pour le propos qui sous-tend l'ouvrage en entier[33]. On se contentera donc

[31] *Ansāb al-ašrāf*, vol. III, éd. M. B. al-Maḥmudī. Beyrouth 1974, p. 28; Abu l-Faraǧ al-Iṣfahānī: *Maqātil al-ṭālibiyyin*, éd. S. A. Ṣaqr. Le Caire 1949, rééd. Qumm 1416/1995, p. 62.

[32] Cf. par exemple Ibn Saʿd: *al-Ṭabaqāt al-kubrā*. 9 vols. Beyrouth 1380/1960, II, p. 338; Ibn Haǧar: *Tahḏīb*, VII, p. 338; Ibn al-Aṯīr: *al-Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ wa l-aṯar*, éd. Zāwī-Tināḥī. 4 vols. Le Caire 1963–1966, réimpression Beyrouth s.d., III, p. 102.

[33] *The succession*, «The obligation of the kinship and the families of the prophets in the Qur'ān», pp. 6–18; d'où la réaction de certains critiques du livre qui y ont

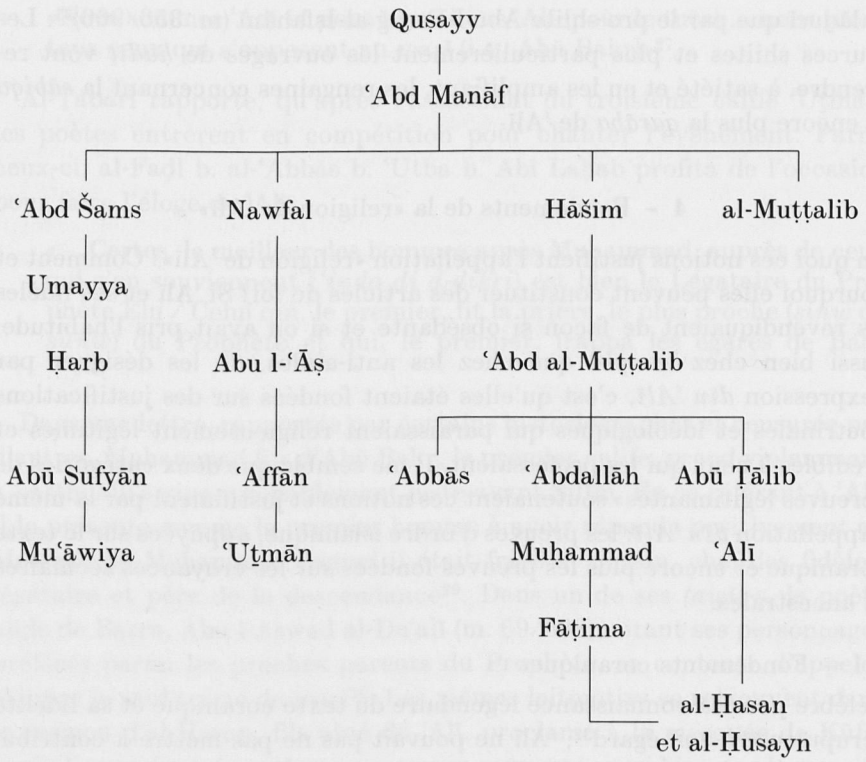


Tableau généalogique de Muḥammad et de ʿAlī

ici de résumer ce travail en insistant plus particulièrement sur les données coraniques.

Le Coran insiste énormément sur le respect de la parenté et des liens de sang: «Dieu commande la justice, la bienfaisance et la générosité envers les proches parents (*ḏi l-qurbā*), Il interdit la turpitude, le blâmable et l'injustice. Il vous avertit afin que vous méditiez» (Q. XVI: 90), «Rends à tes proches ce qui leur est dû» (Q. XVII: 26), «Ils te questionnent sur ce qu'ils doivent dépenser en largesse. Dis: ce dont vous faites dépense en bien doit aller aux père et mère (*wālidayn*) puis aux plus proches parents (*aqrabīn*), aux orphelins, aux pauvres, à l'enfant du chemin» (Q. II: 215).

vu une sorte d'apologie pro-shiite. Il s'agit bien sûr d'un malentendu flagrant dont l'analyse sort du cadre de la présente étude.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000058

La bonté envers les proches et les soutenir matériellement est un devoir religieux, mais à condition que ceux-ci se soient convertis à l'Islam; mais même dans le cas contraire, le musulman est sommé de se montrer juste et impartial envers ses proches restés païens (Q. IV: 135; VI: 152; IX: 23–24 et 113–14)[34]. Cependant, malgré ces limitations, le Coran établit clairement la supériorité et la précellence des liens de sang sur tout autre lien ou alliance: «Les proches liés par le sang (*ulu l-arḥām*) ont priorité réciproque, d'après le Livre de Dieu, sur les croyants et les Emigrés» (Q. XXXIII: 6). Les versets 72 à 74 de la sourate VIII, faisant l'éloge des anciens convertis, des Emigrés et des Auxiliaires, sont suivis par un verset, probablement ajouté ultérieurement: «Quant à ceux qui se sont convertis tardivement, mais se sont émigrés et font effort avec vous, ceux-là sont des vôtres. Les parents liés par le sang (*ulu l-arḥām*) ont priorité les uns sur les autres selon le Livre de Dieu»[35].

Donnée encore plus importante pour notre propos, dans les ‹Histoires des Prophètes› coraniques, les membres proches de la famille des prophètes jouent toujours un rôle de premier plan: ils sont les protecteurs des Messagers de Dieu contre leurs adversaires et après la mort de ces derniers, il deviennent leurs héritiers aussi bien sur le plan spirituel que temporel. Les prophètes des Banū Isrā'īl sont en fait issue d'une même famille remontant à Noé et à Adam; cette même famille se prolonge jusqu'à Jésus (Q. III: 33–34 et XIX: 58). La chaîne des prophètes et l'importance de leurs héritiers, choisis parmi leurs proches parents, dans l'économie du sacré, sont soulignées par les versets 84 à 89 de la sourate VI: «Nous lui donnâmes (à Abraham) Isaac et Jacob et les guidâmes tous; et Noé, Nous l'avions guidé auparavant, et parmi sa descendance David, Salomon, Job, Joseph, Moïse, Aaron. C'est ainsi que Nous récompensons ceux qui font le bien/ Et Zacharie, Jean-Baptiste et Jésus, Elie, tous d'entre les justes/ Ismaël, Elisée, Jonas, Loth, Nous les avons privilégiés parmi tous les êtres créés/ Avec certains de leurs ancêtres et de leurs enfants et de leurs frères, Nous les élûmes et les guidâmes dans le chemin droit/ C'est là la guidance de Dieu; Il dirige celui qu'Il veut parmi ses adorateurs. Si les hommes Lui associent d'autres dieux, leurs œuvres se réduiront certainement à rien/A ceux-là Nous donnâmes l'Ecriture, la sage autorité et la prophétie». Tout le peuple de Noé est anéanti par le Déluge, à l'exception de sa famille (*ahl*), mis à part un de ses fils et sa femme qui l'avaient trahi

[34] *The succession*, pp. 6–7.
[35] Ibid., pp. 7–8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000059

(Q. XI: 40 et 45–46; XXI: 76–77; XXIII: 27; XXXVII: 76–77). De même, la famille de Loth, excepté sa femme traître, est le seul rescapé de la catastrophe qui s'abat sur le peuple (Q. LIV: 33–35; LXVI: 10) car sa famille est composée de gens qui «se sont purifiés» (*yataṭahharūn*) (Q. XXVII: 56). Abraham, figure centrale du Coran, est le patriarche des prophètes des Banū Isrā'īl. Tous les prophètes et transmetteurs des Ecritures après lui sont en fait ses descendants directs à partir de son fils Isaac et son petit-fils Jacob, formant ainsi une chaîne ininterrompue de Messagers et de Guides (*imām*) (Q. II: 124; XIX: 49–50; XXIX: 27; LVII: 26). S'adressant à Sarah et parlant de la famille d'Abraham, les anges disent: «Tu t'étonnerais du décret de Dieu, quand la miséricorde et la bénédiction de Dieu sont sur vous (en masculin pluriel), famille de la demeure (*ahl al-bayt*)?» (Q. XI: 76)[36]. Ou encore: «... Nous avons donné à la famille d'Abraham l'Ecriture, la sagesse, Nous leur avons donné une souveraineté grandiose (*mulkan ʿaẓīman*)» (Q. IV: 54). Moïse est assisté, dans sa mission prophétique, par son frère Aaron qui partage avec lui l'intimité de Dieu (Q. XX: 29–32 et 36; XXI: 48–49; XXV: 35). La mystérieuse *baqiyya*, relique contenant la *sakīna* divine et signe de l'investiture divine et de la royauté des Banū Isrā'īl, appartient à la famille des deux frères élus (Q. II: 248). De même, David a pour assistant, héritier et successeur, son fils Salomon (Q. XXI: 78; XXVII: 16; XXXVIII: 30). Zacharie, père de Jean-Baptiste, demande à Dieu d'avoir un fils divin qui hériterait la prophétie de la famille de Jacob (Q. XIX: 5–6). Dans le cas des prophètes non-Israélites, en l'occurrence Šuʿayb du peuple de Madyan et Ṣāliḥ du peuple de Ṯamūd, leurs familles jouent également un rôle essentiel en tant que protecteurs et disciples (Q. XI: 91 et XXVII: 49)[37].

[36] «Famille de la Demeure» me semble une traduction plus adéquate que «Gens de la Maison», plus conventionnelle. *Ahl*, en arabe comme en sud-arabe et en ougaritique, correspond à l'origine à l'accadien *ālu* (W. VON SODEN, AHW, s.v.) et à l'hébreu *ohêl*. Ce dernier désigne la tente des nomades (ex. Genèse 13,5; 18,1; Isaïe 38,12) ou la tente comme sanctuaire (Exode 33,7; Nombres 11,24) et comme Demeure (*miškan*) de Dieu (Psaumes 15,1; 27,5) (cf. GESENIUS-BUHL: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, 17e éd., p. 95, col. 2). *Ahl*, lieu de résidence, demeure, finit par désigner ceux qui vivent dans ce lieu, famille donc; c'est le même terme qui, d'après le *Tāǧ al-ʿarūs*, a donné le terme *āl* (famille, descendants), par allègement du h: *āl wa aṣluhu ahl ubdilat al-hā' hamza fa-ṣārat a-a-l tawālat hamzatān fa-ubdilat al-ṯāniya alifan fa-ṣāra āl* (al-Zabīdī: *Tāg al-ʿarūs*, s. v. *āl*). Quant au vocable *bayt*, il désigne un lieu de résidence, qu'il s'agisse d'un édifice bâti, d'une tente ou d'un lieu naturel; «la maison» en français évoque surtout la première acception. Je vais revenir sur d'autres niveaux sémantiques de *bayt*.

[37] *The succession*, pp. 8–12. Pour les discussions au sujet du terme *baqiyya*, cf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000060

Cette place éminente accordée aux proches parents des prophètes antérieurs ne pouvait rester sans parallèle avec la famille proche de Muḥammad. Certains passages coraniques restent vagues et allusives (Q. XXVI: 214, «*ʿašīrataka al-aqrabīn*»; XLII: 23, «*al-mawadda fi l-qurbā*»). D'autres font certainement référence à la famille et aux parents consanguins du Prophète. Il s'agit de versets concernant l'attribution du quint du butin (*ḫums*) et une partie du *fay'*, propriétés des infidèles acquises sans combat, aux proches parents (*ḏu l-qurbā*) du Prophète (Q. VIII: 41 et LIX: 7). Pratiquement toutes les sources exégétiques et historiographiques sont d'accord pour reconnaître dans ces «proches parents», les descendants des deux frères Hāšim et al-Muṭṭalib, fils de l'aïeul de Muḥammad, ʿAbd Manāf, à l'exclusion de deux autres fils de ce dernier, ʿAbd Šams et Nawfal. Selon de multiples rapports, ces attributions dédommageaient en quelque sorte le fait que la famille proche de Muḥammad ne pouvait bénéficier de l'aumône (*ṣadaqa*, *zakāt*). La raison invoquée pour cette interdiction c'est que l'aumône provenait des «impuretés» (*awsāḫ*) des gens, d'où le rôle purificateur du don de l'aumône. Le statut de pureté de la famille du Prophète était donc considéré comme incompatible avec la réception de l'aumône. Comme dans le cas de la pureté de la famille de Loth, que nous avons vu plus haut, le Coran fait également état de la pureté de la famille de Muḥammad: «... Dieu ne veut qu'écarter de vous l'impureté, ô Famille de la Demeure (*ahl al-bayt*), et vous purifier» (Q. XXXIII: 33). L'importance spirituelle et religieuse de la famille de Muḥammad est également soulignée par le fameux verset de l'Ordalie, *mubāhala* (Q. III: 61). De même que le Coran ne cesse d'établir des parallélismes entre Muḥammad et les prophètes antérieurs, dans sa mission prophétique, la résistance acharnée de son peuple et finalement sa victoire grâce au soutien de Dieu, de même la similitude de statut semble évidente entre la famille de Muḥammad et les familles des prophètes du passé en ce qui touche son legs spirituel et temporel. Il est vrai que selon le dogme du «sceau de la prophétie», l'héritier de Muḥammad ne pouvait prétendre à la prophétie, cependant il est tout autant vrai que le Coran compte, parmi l'héritage prophétique légué par les Envoyés de Dieu à leurs parents proches, la souveraineté (*mulk*), l'autorité (*ḥukm*), la sagesse (*ḥikma*), l'Ecriture (*kitāb*) et l'imamat. Etant données ces éviden-

R. Paret: *Die Bedeutung des Wortes baqīya im Koran*. In: Alttestamentliche Studien Friedrich Nötscher zum 60. Geburtstag. Bonn 1950, pp. 168–171; A. Spitaler: *Was bedeutet baqīja im Koran?* In: Westöstliche Abhandlungen Rudolf Tschudi zum 70. Geburtstag. Wiesbaden 1954, pp. 137–146.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000061

ces coraniques, W. MADELUNG a raison, me semble-t-il, de conclure que le Coran conseille la consultation (*šūrā*) dans certains cas mais jamais pour ce qui touche la succession des prophètes[38].

Je vais revenir sur plusieurs de ces points mais pour le moment je voudrais souligner le fait que ʿAlī, vues ses relations parentales privilégiées avec le Prophète, n'aurait certainement pas manqué de mettre à contribution ces éléments coraniques pour légitimer ses déclarations. A cet égard, Ibn Saʿd (m. 230/845), auteur qui ne pourrait être soupçonné de sympathie pro-alide, rapporte dans ses *Ṭabaqāt* un récit qui me paraît particulièrement significatif. Dans un chapitre consacré à «l'héritage de l'Envoyé de Dieu et ce qu'il laissa derrière lui» (*ḏikr mīrāṯ rasūli llāh wa mā taraka*), Ibn Saʿd rapporte, d'après ʿAbbās b. ʿAbdallāh b. Maʿbad, petit-fils d'al-ʿAbbās b. ʿAbd al-Muṭṭalib, que Fāṭima et al-ʿAbbās se rendirent, en compagnie de ʿAlī, auprès d'Abū Bakr, élu calife, pour lui demander la part d'héritage de Muḥammad qui leur revenait. Abū Bakr dit alors:

> «L'Envoyé de Dieu a dit: ‹Nous (les prophètes), nous ne laissons pas d'héritage; tout ce que nous laissons derrière nous c'est l'aumône›. Et tout ce que l'Envoyé de Dieu a laissé derrière lui, c'est maintenant moi qui en est responsable». ʿAlī répondit alors en citant le Coran: «‹Salomon hérita de David› (Q. XXVII: 16) et Zacharie dit (en invoquant Dieu lorsqu'il Lui demanda d'avoir un fils: ‹procure-moi, de Ta part, un ayant droit) lequel, héritant de moi, devienne l'héritier de la descendance de Jacob› (Q. XIX: 6)». Abū Bakr: «Certes, mais tu sais, par Dieu, ce que je sais»; ʿAlī: «C'est le Livre de Dieu qui parle là». Là-dessus, ils restèrent silencieux et se quittèrent[39].

Cette légitimation par le Coran est sans doute pour quelque chose dans le soutien que, selon les historiographes, une majorité de récitateurs du Coran (*qurrāʾ*) apporta à ʿAlī, lors de son conflit avec Muʿāwiya, surtout avant l'éclatement de la bataille de Ṣiffīn et l'arbitrage qui s'en suivit[40]. Cependant, en ce tout début de l'Islam, la légitimation par le Coran ne pouvait certainement pas faire l'unanimité. La nouvelle religion aura besoin de nombreuses générations pour être assimilée, toucher profondément les mentalités et s'établir dans les cœurs pour devenir un fait

[38] *The succession*, pp. 12–18.

[39] Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, II, p. 315. I. HRBEK, soulignant, entre autres, l'incompatibilité de ce *ḥadīṯ* avec l'esprit et la lettre du Coran, le considère comme apocryphe, *Muḥammads Nachlass und die Aliden*. In: Archiv Orientální 18 (1950), pp. 143–149; W. MADELUNG, op. cit., pp. 360–361.

[40] Cf. Minqarī: *Waqʿa ṣiffīn*, pp. 85 sqq.; Ṭabarī/DE GOEJE, I, pp. 3385–3386.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000062

social qui modèlera profondément les esprits. A cette époque, pour être crédible, un discours ou un fait devaient avoir des racines dans les croyances antiques, ancestrales, être soutenus par la culture tribale du paganisme arabe afin de pouvoir déclencher une résonance profonde chez les musulmans de fraîche date.

4.2 – Fondements préislamiques

Depuis plus d'un siècle, de nombreux et éminents orientalistes, arabisants et islamisants ont réussi à mettre à jour et étudier la remarquable continuité entre l'anté-islam et les premiers temps de l'Islam, en ce qui est nombre d'institutions, croyances et rituels. De J. Wellhausen et I. Goldziher aux savants du cercle de «From Jāhiliyya to Islam», réunis autour de M. J. Kister et ses élèves et collègues, M. Lecker, U. Rubin, H. Busse et d'autres, en passant par J. Henninger, R. B. Serjeant, T. Fahd, A. F. L. Beeston et J. Chelhod ou encore plus récemment E. Conte et J. Chabbi, pour ne citer que quelques-uns. Beaucoup ont été amenés à étudier le système de parenté, dans ses dimensions séculière et sacrale, ses aspects naturels et surnaturels.

La vieille thèse de H. Lammens, dans *Le berceau de l'Islam*, selon laquelle le pouvoir héréditaire et les règles dynastiques étaient complètement étrangers sinon détestés des Arabes ne semble désormais plus soutenable[41]. Dès la monumentale étude de E. Tyan sur les *Institutions du droit public Musulman*, il a été établi que la direction séculière tribale n'était effectivement pas toujours héréditaire mais que la direction religieuse et les fonctions théocratiques dépendaient directement de l'importance d'une lignée noble, *nasab*, et que cette conception était plus particulièrement observée dans la tribu de Qurayš[42]. Même W. M. Watt, qui dans sa biographie de Muḥammad semble quelquefois proche de l'opinion de H. Lammens[43], concède, dans son *Islamic Political Thought*, que les Arabes avaient l'habitude d'élire leur chef au sein de certaines familles particulières[44]. A ce propos, les études de R. B. Serjeant me semblent décisives. Au cours de plusieurs publications, celui-ci établit, de manière fort convaincante à mon sens, que le succès rapide de Muḥammad et le

[41] H. Lammens: *Le berceau de l'Islam: l'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*. Rome 1914, p. 314 passim.

[42] E. Tyan: *Institutions du droit public Musulman*. Paris 1954–1956, I, pp. 97 sqq., 114 sqq.

[43] W. M. Watt: *Muhammad: Prophet and Statesman*. Oxford 1961, en particulier pp. 35–36.

[44] Id.: *Islamic Political Thought*. Edimbourg 1968, p. 31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000063

ralliement finalement facile d'un grand nombre de tribus à sa cause, étaient essentiellement dus au fait qu'il appartenait à une famille mekkoise et quraysite, aristocratique et théocratique, où les fonctions religieuses, comme partout en Arabie, étaient héréditaires. Sans appartenance à ce lignage que le savant anglais appelle «la sainte famille» (The Holy Family), Muḥammad n'aurait eu aucune crédibilité auprès des autres tribus[45]. Bien avant le temps de Muḥammad, la tribu de Qurayš était considérée comme jouissant de la protection divine du fait de sa position sacrée en tant que *ahl al-ḥaram*, Gens du sanctuaire de la Mekke et de son territoire. Selon U. RUBIN, même l'exégèse primitive musulmane a gardé les traces de cette croyance antique[46]. L'ancêtre de Muḥammad, Quṣayy paraît avoir été le gardien en chef du sanctuaire; de là, les différents clans de ses descendants directs vont hériter des différentes responsabilités des fonctions rituelles du pélerinage: le gardiennage de la Ka'ba (*ḥiǧāba*), la responsabilité de l'eau potable (*siqāya*), de la nourriture (*rifāda*) et des bannières (*liwā'*) ou encore le privilège de la *nadwa*, terme au sens imprécis désignant soit le conseil du directoire des tribus ou encore le lieu de réunion pour l'arbitrage des différends inter-tribaux[47]. On trouve les traces des fonctions sacrales héréditaires des ancêtres de Muḥammad jusque dans les poèmes du chantre du Prophète, Ḥassān b. Ṯābit (m. 54/674)[48]. Muḥammad lui-même aurait désigné comme «famille sainte», au sein de Qurayš, les descendants d'al-Muṭṭalib et encore plus ceux du frère de ce dernier, Hāšim, le père de son propre grand-père 'Abd al-Muṭṭalib (cf. l'arbre généalogique, p. 40). Les ouvrages canoniques de *ḥadīṯ* ne laissent aucun doute à ce sujet en identifiant «les proches parents» (*ḏu l-qurbā*) mentionnés par le Coran auxquels la perception des aumônes est interdite, qui bénéficient du *ḫums* et du *fay'* et dont on a parlé plus haut, aux descendants d'al-Muṭṭalib et encore plus souvent à

[45] R. B. SERJEANT: *The Saiyids of Ḥaḍramawt*. In: An inaugural Lecture at the School of Oriental and African Studies 1956. Londres 1957, pp. 3–29; id.: *Ḥaram and ḥawṭah, the Sacred Enclave in Arabia*, pp. 41–58; id.: *The 'Constitution' of Medina*, pp. 3–16; id.: *The* Sunnah Jāmi'ah, *Pacts with the Yathrib Jews, and the taḥrīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-called 'Constitution of Medina'*. In: BSOAS 41 (1978), pp. 1–42 (maintenant dans *Studies in Arabian History and Civilisation*, parties VIII, III, V et VI).

[46] U. RUBIN: *The* īlāf *of Quraysh. A study of sūra CVI*. In: Arabica 31–2 (1984), pp. 165–188.

[47] R. B. SERJEANT: *Ḥaram and ḥawṭah*, pp. 53 sqq. U. RUBIN: *The Ka'ba: aspects of its ritual functions and position in Pre-Islamic and early Islamic times*. In: JSAI 8 (1986), pp. 97–131.

[48] W. N. 'ARAFAT: *Diwan of Ḥassān ibn Thābit*. Londres 1971, I, p. 109.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000064

ceux de Hāšim[49]. Par ailleurs, on sait que, dès l'anté-islam, les Banū l-Muṭṭalib et les Banū Hāšim étaient solidement liés entre eux par le *ḥilf al-fuḍūl*[50]. A ce propos, la tradition rapportée par Abū Dāwūd et al-Maqrīzī, sous l'autorité d'al-Zuhrī, Saʿīd b. al-Musayyib et Ǧubayr b. Muṭʿim, est des plus significatives: Après la victoire de Ḫaybar, le Prophète distribua la part des proches parents (*sahm ḏi l-qurbā*) entre les Banū Hāšim et les Banū l-Muṭṭalib, excluant les Banū Nawfal et les Banū ʿAbd Šams (Nawfal et ʿAbd Šams sont deux autres frères de Muṭṭalib et Hāšim). Alors, le rapporteur, Ǧubayr b. Muṭʿim (descendant de Nawfal) et ʿUṯmān b. ʿAffān (troisième calife, descendant de ʿAbd Šams) vont protester auprès de Muḥammad en disant:

> «Envoyé de Dieu, nous ne nions pas l'excellence des Banū Hāšim à cause de la place que Dieu t'a accordé au sein d'eux. Mais que dire de nos frères, les Banū l-Muṭṭalib? Tu leur as donné une part et tu nous as exclu alors que notre parenté avec toi est identique à la leur».

Muḥammad répond alors:

> «Nous (les Banū Hāšim) et les Banū l-Muṭṭalib nous n'avons jamais été séparés, ni pendant la *Ǧāhiliyya* ni en Islam. Nous et eux sommes une même et unique chose»[51].

La sainteté des Banū Hāšim se dégage également des analyses fines du recueil de poèmes *Hāšimiyyāt* d'al-Kumayt b. Zayd al-Asadī al-Kūfī (m. 126/743)[52], faites par T. Nagel, M. Sharon et plus particulièrement par W. Madelung dans sa monographie consacrée à cet ouvrage[53]. Il semble

[49] Cf. A. J. Wensinck: *Handbook of Early Muhammadan Tradition*. Leiden 1927, p. 266. Sur la part dévolue aux Banū Hāšim sur le *Dīwān* de ʿUmar voir Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, III, pp. 294 sqq., et à sa suite al Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, éd. M. J. de Goeje, Leiden 1866, pp. 448 sqq. Sur le *ʿaṭā'* dévolu aux Banū Hāšim voir al-Zubayr b. Bakkār: *Ǧamhara nasab Qurayš*, éd. M. M. Šākir. Le Caire 1381/1961, p. 111. Pour une «récupération» exclusivement abbasside de ces données voir Abū Yūsuf: *Kitāb al-ḫarāǧ*, éd. I. ʿAbbās. Beyrouth – Londres 1985, pp. 102–104, pp. 142 sqq.

[50] W. M. Watt: *Muḥammad at Mecca*. Oxford 1953, pp. 6–7; C. Pellat: *Ḥilf al-fuḍūl*. In: EI².

[51] Abū Dāwūd: *Sunan*, éd. M. M. ʿAbd al-Ḥamīd. 4 vols. Le Caire s.d., ch. 19, n° 51; Al-Maqrīzī: *al-Nizāʿ wa l-taḫāṣum fī mā bayna banī umayya wa banī hāšim*, éd. Ḥ. Muʾnis. Le Caire 1984, p. 60 (version plus brève et quelque peu différente).

[52] Ed. J. Horovitz: *Die Hāšimijjāt des Kumait*. Leiden 1904; texte arabe réimprimé à Qumm, s.d. (circa 1970).

[53] T. Nagel: *Untersuchungen zur Entstehung des Abbasidischen Kalifats*. Bonn 1972, pp. 70 sqq. et pp. 79 sqq.; M. Sharon: *Black Banners from the East*. Leiden – Jérusalem 1983, pp. 76 sqq.; W. Madelung: *The Hāshimiyyāt of al-Kumayt and Hāshimi Shiʿism*. In: SI 70 (1990), pp. 5–26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000065

que, parmi les descendants de Hāšim, Muḥammad reconnaissait sa propre famille comme *la* «Famille Sainte» par excellence[54]. Cette «Sainte Famille», Muḥammad l'aurait désignée par l'expression *ahl baytī* (Famille de ma Demeure), en ayant bien entendu en vue les occurrences coraniques de l'expression *ahl al-bayt* que nous avons vues plus haut. A part la pureté que le Coran attribue à la Famille de la Demeure de Muḥammad (Q. XXXIII: 33), la dimension sacrale qui marque le terme *bayt* a dû sûrement entrer en jeu également. En effet, l'aspect religieux du vocable, venant du fonds antique des langues sémitiques où il signifie le temple, le sanctuaire, le lieu de résidence d'une entité surnaturelle, est encore nettement perceptible dans certains usages qu'en fait le Coran, en l'occurrence lorsqu'il désigne la Ka'ba, ou dans *al-bayt al-ma'mūr*, ou encore dans l'expression *rabb al-bayt* dans les sourates anciennes CV, *al-Fīl* et CVI, *Qurayš*[55]. Il ne s'agit pas ici de déterminer le contenu exact que don-

[54] Dans ce cadre, du point de vue méthodologique, les traditions concernant le «monothéisme», signe d'élection et de sainteté des ancêtres et proches parents du Prophète, en particulier son grand-père 'Abd al-Muṭṭalib, son père 'Abdallāh et son oncle paternel Abū Ṭālib, père de 'Alī qui adopta et éleva Muḥammad après la mort de 'Abdallāh, ne peuvent être exploitées ici à cause de leur forte coloration islamique qui prouve leur caractère tardif. Sur ces traditions et les problèmes historiques qu'elles posent, voir par exemple T. FAHD: *La divination arabe*. Strasbourg 1971, rééd. Paris 1987, pp. 82 sqq. et pp. 260 sqq.; U. RUBIN: *Prophets and Progenitors in Early Shī'a Tradition*. In: JSAI 1 (1979); C. GILLIOT: *Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit*. In: JA 279/1–2 (1991), en part. pp. 68–70; M. A. AMIR-MOEZZI: *Le Guide divin dans le shiisme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*. Paris – Lagrasse 1992, pp. 103–104 et note 204; J. CHABBI: *Le Seigneur des tribus*, pp. 166 sqq.

[55] En accadien, le terme *bīt* désigne le temple dans son ensemble ou encore certaines pièces qui le composent (W. VON SODEN, AHW, s.v.); la même évolution se rencontre en hébreu, comme en syriaque et en arabe. Parallèlement à son sens profane de «demeure», le caractère religieux du terme est plus particulièrement souligné lorsqu'il est précédé de l'article comme *ha-b-baït* en hébreu (Michée 3,12; Aggée 1,8) (GESENIUS-BUHL, *Hebräisches* ..., pp. 95–98) ou *al-bayt* en arabe (par exemple Q. II: 125, 127, etc.). Apparemment au stade du nomadisme, *bayt* était souvent suivi, chez les Arabes comme chez les Hébreux, du mot *īl/el* (divinité, entité ou protecteur surnaturel): *batīl/Bêt-El* (d'où «Bétyle»). Ce composé désignait à l'origine le sanctuaire ambulant où étaient réunis les symboles et instruments du culte pour finir par devenir lui-même le symbole et/ou l'objet du culte (cf. H. LAMMENS: *Le culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*. In: BIFAO 17 (1919–1920), pp. 39–101; T. FAHD: *Le Panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'Hégire*. Paris 1968, ch. 1; J. CHABBI: *Le Seigneur des tribus*, index, s.v., *bayt, beth, bétyle*. Sur le sens du mot dans le sud-arabe voir A. F. L. BEESTON: *The so-called harlots of Ḥaḍramawt*. In: Oriens 5

nait Muḥammad à l'expression *ahl al-bayt*, d'une charge religieuse, sacrée et politique certaine[56]. De nombreuses études y ont été consacrées, analysant aussi bien les diverses exégèses classiques de l'expression que les informations d'ordre historique et philologique: de H. LAMMENS et R. STROTHMANN qui n'y voient qu'une allusion aux épouses du Prophète[57] et R. PARET, pour qui *ahl al-bayt* désigne les adeptes du culte de la Kaʿba[58], jusqu'aux monographies minutieuses de M. SHARON sur les différents contenus insufflés à l'expression selon les époques et les différents courants religieux et politiques, études qui me paraissent décisives sur certains points et sur lesquelles j'aurai l'occasion de revenir[59], en passant par W. MADELUNG, selon lequel l'expression désigne essentiellement les descendants de Hāšim d'une manière générale[60]. Il est cependant utile de rappeler, comme l'a pertinemment montré I. GOLDZIHER, que, malgré la partie qu'allaient en tirer les Alides, l'opinion majoritaire, avait identifié très tôt les *ahl al-bayt* de Muḥammad avec les *ahl al-kisāʾ*, à savoir Fāṭima, ʿAlī, al-Ḥasan et al-Ḥusayn[61]. A titre d'exemple particulièrement révélateur, la quasi-totalité des nombreuses exégèses anciennes du verset XXXIII: 33, sur la pureté des *ahl al-bayt* de Muḥammad, rapportées par Ṭabarī dans son monumental commentaire coranique vont dans ce sens[62].

(1952), pp. 21 sqq.; id.: *Kingship in ancient south-Arabia*. In: Journal of the Economic and Social History of the Orient 15 (1972), pp. 251 sqq.

[56] M. SHARON comprend l'expression, dans le contexte de l'anté-islam, comme «les nobles familles dirigeantes» au sein des tribus, ou encore de manière plus exclusive la tribu de Qurayš cf. son Ahl al-Bayt – *People of the House*. In: JSAI 8 (1986), pp. 169–184, respectivement pp. 183 et 179.

[57] Surtout dans Q. XXXIII: 33; H. LAMMENS: *Fātima et les filles de Mahomet*. Rome 1912, p. 97 passim; R. STROTHMANN: *Das Staatsrecht der Zaiditen*. Strasbourg 1912, pp. 19 sqq.

[58] Surtout dans Q. XI: 73 et XXXIII: 33; cf. son article *Der Plan einer neuen, leicht kommentierten Koranübersetzung*. In id. (éd.): Orientalistische Studien Enno Littmann zu seinem 60. Geburstag. Leiden 1935, pp. 121–130, en part. pp. 127 sq.

[59] Ahl al-Bayt – *People of the House*; *The Umayyads as* ahl al-bayt. In: JSAI 14 (1991), pp. 115–152; voir aussi du même savant: *The development of the debate around the legitimacy of authority in early Islam*. In: ibid. 5 (1984), pp. 121–142.

[60] *The* Hāshimiyyāt *of al-Kumayt*, en part. p. 15, p. 21, pp. 24–25.

[61] I. GOLDZIHER: *Muslim Studies*, éd. S. M. STERN, vol. II. Londres 1971, pp. 103 sqq.; voir aussi les sources indiquées par M. SHARON: Ahl al-Bayt – *People of the House*, pp. 172–173.

[62] Al-Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, éd. M. M. ŠĀKIR et A. M. ŠĀKIR. Le Caire 1373–1388/1955–1969, XXII, pp. 5–7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000067

Quoi qu'il en soit, dans le cadre du problème qui nous occupe, il paraît franchement impensable que ʿAlī n'ait pas revendiqué appartenir aux *ahl al-bayt* du Prophète. Il en aurait même revendiqué l'exclusivité, pour lui-même et sa descendance en ce qui touche l'héritage prophétique sur les plans spirituel et temporel, au point d'en avoir fait un véritable corps d'articles de foi appelé *dīn ʿAlī*[63].

ʿAlī est lié en effet à Muḥammad par les deux principaux aspects de la parenté arabe (*qarāba*), à savoir *nasab* et *muṣāhara*[64]. Termes difficilement traduisibles, le premier évoque le sens de généalogie, provenance ou patrilignage, de parenté par le sang ou par alliance, de naissance noble et d'affinité. Le second, aussi polysémique que le premier, évoque le sens premier de fusionner et signifie affinité, parenté par les femmes, alliance par mariage. *Grosso modo*, le *nasab* est la parenté par le sang et la *muṣāhara*, la parenté ou l'alliance par le mariage[65]. ʿAlī était le cousin de Muḥammad, le fils de son oncle paternel, une des plus nobles relations caractérisant le *nasab*, selon la conception tribale[66]. Devenu gendre du Prophète, il lui fut également lié par *muṣāhara*, remplissant ainsi, à l'égard de ce dernier, la condition de *walī*, parent par le sang et/ou par

[63] Dans sa longue lettre à Muʿāwiya, rapportée par plusieurs historiographes (Minqarī, Balāḏurī, Ṭabarī) et analysée par W. MADELUNG (*The succession*, pp. 212 sqq.), ʿAlī semble identifier les *ahl al-bayt* avec les Banū Hāšim et les Banū l-Muṭṭalib; cependant pour ce qui est la succession du Prophète, il aurait sûrement pensé à lui-même et à ses deux fils al-Ḥasan et al-Ḥusayn.

[64] Cf. P. BONTE, E. CONTE, C. HAMES et A. W. OULD CHEIKH: *Al-Ansāb. La quête des origines*. Paris 1991, pp. 65 sqq. Le troisième aspect de la *qarāba* est la *riḍāʿa*, «l'adoption par le lait», ibid., pp. 73 sqq.

[65] Pour une analyse plus détaillée voir J. CUISENIER et A. MIQUEL: *La terminologie arabe de la parenté. Analyse sémantique et analyse componentielle*. In: L'Homme 5/3–4 (1965), pp. 15–79. Dans le Coran, les deux termes sont indissociablement liés dans le verset XXV: 54: «C'est Lui qui, de l'eau, a créé l'homme puis l'institua par *le lignage et l'alliance* (... *fa-ǧaʿalahu nasaban wa ṣihran*) (trad. J. BERQUE: *Le Coran. Essai de traduction*. Paris, 2de éd., 1995, p. 386). E. CONTE propose «parents (par le sang) et alliés (par le mariage ou les femmes)» (*Al-Ansāb. La quête des origines*, p. 66).

[66] Au point que la tribu est définie comme un ensemble organique de parents agnatiques – *awlād al-ʿamm* –; sur cette notion capitale, les travaux des premiers grands arabisants et islamisants restent encore des références sûres; voir par exemple I. GOLDZIHER: *Polyandry and exogamy among the Arabs*. In: The Academy 13/26 (1880); J. WELLHAUSEN: *Die Ehe bei den Arabern*. In: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft und der Georg-Augustus-Universität zu Göttingen 11 (1893); O. PROKSCH: *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr*. Leipzig 1899, en part. pp. 33 sqq.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000068

alliance[67]; on sait quelle importance centrale va prendre ce terme ultérieurement dans le shiisme.

D'autres données relevant des croyances ancestrales concernant les aspects surnaturels de la parenté semblent également fonder «la religion de ʿAlī». Dans le cadre de notre problématique, ces croyances sont inextricablement liées à certains aspects de la personnalité de Muḥammad, telle qu'ils étaient perçus par ses contemporains[68]. Pour ces derniers, Muḥammad paraît avoir eu une véritable aura magique. T. Fahd a montré, avec pertinence et érudition, le prolongement des figures antiques des personnages magiques du «devin» (*kāhin*), du «poète» (*šāʿir*), du «voyant» (*ʿarrāf*) et même du «sorcier» (*sāḥir*) par la figure prophétique de Muḥammad: on trouve de part et d'autre, avec des formulations et des justifications différentes bien évidemment, communication avec des entités surnaturelles, différentes formes de divination, inspirations et oracles, pouvoir de guérison, usage d'un langage particulier, connaissance des choses cachées, pouvoir sur les objets, etc. Le grand spécialiste des sciences occultes musulmanes démontre, à mon sens, par ses analyses fouillées, jusqu'à quel point la magie arabe antique et la prophétie se touchent et s'interpénètrent[69]. Selon de nombreux passages du Coran, Muḥammad est assimilé par ses adversaires aux *kāhin*-s, *sāhir*-s et *šāʿir*-s (Q. XXXVII: 36; LII: 29; LXIX: 42). Il est souvent accusé d'être possédé ou inspiré par les *ǧinn*-s, (expressions *maǧnūn* ou *mā bihi ... min ǧinna*). J. Chabbi remarque que c'était, de la part des adversaires, une manière de banaliser son action, c'est-à-dire le présenter comme un des personnages magiques, en relation, non pas avec Dieu, mais avec différentes sortes de «génies», personnages que l'Arabie connaissait depuis toujours[70]. En relation avec la fameuse question des «informateurs» humains de Muḥammad, soutenue toujours par ses adversaires, Hūd b. Muḥkim/Muḥakkam (seconde moitié du IIIe/IXe s.) rapporte un propos d'al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728) selon

[67] Cf. J. Chabbi: *Le Seigneur des tribus*, p. 654.

[68] Sur cette perception, voir maintenant U. Rubin: *The Eye of the Beholder. The Life of Muḥammad as viewed by the Early Muslims*. Princeton 1995.

[69] T. Fahd: *La divination arabe*, pp. 63 sqq. («Divination et prophétie»), pp. 88 sqq. («Prophète et devin») et p. 263 passim; voir aussi id: *Le monde du sorcier en Islam*. In: Le monde du sorcier. Paris 1966, pp. 155–204. Sur la difficulté de la traduction du terme *kāhin* (prêtre – devin – oracle – médecin ...), cf. *La divination arabe*, pp. 94 sq. Sur *šāʿir* («poète»), étymologiquement «celui qui sait» et sa connaissance magique, voir aussi F. Rosenthal: *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam*. Leiden 1971, pp. 12–13.

[70] *Le Seigneur des tribus*, pp. 182–183 et pp. 527–529.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000069

lequel un de ces présumés informateurs, était un serviteur d'Ibn al-Ḥaḍramī, devin célèbre à l'époque de la *ǧāhiliyya*[71]. Dans un autre rapport, reproduit par al-Baġawī (m. 516/1122), le même Ḥasan parle de ʿUbayd b. al-Ḥaḍir, un devin éthiopien[72]. D'après Ibn al-Aṯīr, ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, avant sa conversion, prenait le Prophète pour un *kāhin* et un *šāʿir*[73]. Enfin, selon un rapport d'Ibn Saʿd, Muḥammad lui-même, craignait, au début de la révélation, d'être un *kāhin*; terrifié par les voix surnaturelles qu'il entendait, il aurait dit à son épouse Ḫadīga: «Je ne déteste rien autant que les idoles et les *kuhhān*, mais j'ai bien peur d'être moi-même un *kāhin*»[74].

On sait que dans de nombreuses croyances anciennes, les liquides du corps, sang, sperme, salive, lait ou encore sueur, sont considérés comme les agents de transmission magiques; ils peuvent véhiculer et transmettre des choses bénéfiques ou maléfiques, des facultés, des vertus ou des influences spirituelles de leur propriétaire à autrui, plus particulièrement, de manière héréditaire, à la descendance de celui-ci[75]. Les Arabes possédaient, eux aussi, ce genre de croyances. Le *kāhin*, homme magique par excellence, avait le pouvoir de maîtriser et diriger consciemment et volontairement ce qu'il transmettait par les liquides de son corps; ses dons surnaturels étaient considérés comme héréditaires[76]. Muḥammad, prolongement du *kāhin* antique participe à cette conception. C'est du moins ce qui en ressort d'un certain nombre de rapports, directs ou

[71] Hūd b. Muḥkim/Muḥakkam al-Ḥawwārī, *Tafsīr*, éd. B. ŠARĪFĪ. Beyrouth 1990, II, p. 389.

[72] Abū Muḥammad al-Baġawī, *Tafsīr al-Baġawī al-musammā bi-Maʿālim al-tanzīl*, éd. AL-ʿAKK-SAWĀR. Beyrouth 1992, III, p. 361. Sur les «informateurs» du Prophète, voir maintenant C. GILLIOT: *Les 'informateurs' juifs et chrétiens de Muḥammad*. In: JSAI 22 (1998), pp. 84–126, étude qui reprend et complète très utilement les travaux antérieurs de A. SPRENGER et de T. NÖLDEKE sur le sujet (respectivement: *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*. 2 vols. Berlin 1861–1862, et *Hatte Muḥammad christliche Lehrer?* In: ZDMG 12 [1858], pp. 699–708).

[73] *Usd al-ġāba*, éd. M. FĀYIḌ et alii. Le Caire 1963–1972, IV, p. 74.

[74] Ibn Saʿd: *Ṭabaqāt*, I,1, p. 129.

[75] Cf. par exemple A. VAN GENNEP: *Les rites de passage*. Paris 1909, pp. 41 sqq.

[76] T. WITTON DAVIES: *Magic, Divination and Demonology*. Londres 1933, réimp. Bagdad s. d. (circa 1960), pp. 70 sqq.; E. O. JAMES: *The Nature and Function of Priesthood*. Londres 1955, pp. 87 sqq.; J. HENNINGER: *La société bédouine ancienne*. Rome 1959, index, s. v.; J. CHELHOD: *Les stuctures du sacré chez les arabes*. Paris 1986, pp. 189 sq.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000070

allusifs, le concernant, où entrent en jeu ses différents liquides organiques.

Le mélange du sang faisait de deux hommes des frères ou des parents alliés[77]. J. Wellhausen a raison de rapprocher le résultat des pactes de sang arabes avec la *Verbrüderung* ou encore *adoptio in fratres*[78]. Malgré la très grande discrétion des sources islamiques, il semble certain que les rituels de «pacte de fraternité élective» (*muʾāḫāt*), pratiqués à deux reprises par le Prophète à son arrivée à Médine, étaient accompagnés de mélange du sang. Pratique païenne, issue selon L. Caetani de l'antique *ḥilf* arabe[79], déjà chantée par le poète préislamique al-Aʿšā Maymūn[80], elle avait infiniment plus de poids que les arguments coraniques et/ou islamiques pour emporter l'adhésion des Anṣār-s médinois. Selon le récit d'Ibn Hišām, lors de la seconde rencontre de ʿAqaba, devant la réticence des médinois à conclure un pacte avec lui, Muḥammad, ayant recours au langage du paganisme, déclare:

> «Votre sang est le mien. Je suis des vôtres et vous êtes des miens. Vos ennemis sont mes ennemis et vos amis, mes amis. Choisissez douze chefs d'entre vous afin qu'ils vous représentent dans le rituel du serment (*ḥilf*).»[81]

Lors de la bataille de Ḥunayn en l'an 8/630, au milieu de la débandade générale des musulmans, victimes du guet-apens des Hawāzin, le Prophète demande à son oncle ʿAbbās b. ʿAbd al-Muṭṭalib de rappeler aux troupes, de sa voix puissante, les alliances scellées par le sang[82]. Les différents épisodes du récit d'Ibn Hišām, montre bien que ce genre de discours, ancré dans la culture ancestrale, trouvait bien plus d'écho chez les Arabes que les déclarations prophétiques de Muḥammad[83]. Le second pacte de fraternité nous intéresse encore plus. Il s'agit évidemment du

[77] W. Robertson Smith: *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Cambridge 1903 (2de éd.), pp. 50 sq.; Id.: *Lectures on the Religion of the Semites*. Edimbourg 1914 (2de éd.), pp. 314 sqq., pp. 479 sqq.

[78] *Reste arabischen Heidentums*. Berlin – Leipzig 1884, p. 124 et pp. 127–128.

[79] *Annali dell'Islam*, I, p. 408.

[80] «Ils jurèrent par le sang noir, foncé: nous ne voulons jamais nous séparer», cité par J. Wellhausen, op. cit., p. 128, et rapporté par E. Conte: *Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines*. In: Al-Ansāb. La quête des origines, p. 92.

[81] Ibn Hišām, *al-Sīra al-nabawiyya*, éd. Saqqā – Abyārī – Šalabī. Le Caire 1955 (2de éd.), I, p. 446 et p. 454; Ṭabarī/de Goje, I, pp. 1220–1221.

[82] Ibid., II, pp. 442–443.

[83] Cf. à ce sujet W. Atallah: *Les survivances préislamiques chez le Prophète et ses Compagnons*. In: Arabica 24/3 (1977), pp. 299–310.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000071

rituel de *mu'āḫāt*, pratiqué par Muḥammad, dès l'époque mecquoise parmi les musulmans de la Mekke, selon Ibn Ḥabīb[84], où au début de son arrivée à Médine, parmi les mecquois et les médinois, selon Ibn Hišām[85]. Pendant ce rituel de «jumelage», accompagné certainement de mélange du sang, Muḥammad choisit comme frère ʿAlī. Ce qui est remarquable, c'est que d'après Ibn Ḥabīb, la *mu'āḫāt*, faite sur «la base du droit (?) et du partage» (*ʿalā l-ḥaqq wa l-mu'āsāt*), impliquait qu'à la mort de l'un des deux individus, l'autre, son «frère», devenait son héritier prioritaire[86]. Ce qui semble authentique, puisque le Coran, dans les versets IV: 33, VIII: 75 et surtout XXXIII: 6, paraît remettre vigoureusement en question cette institution en soulignant la priorité de la parenté sur le pacte de fraternité[87]. Se fondant entre autres sur les sources juridiques romaines régissant les populations bédouines, dans la Syrie du Ve siècle et étudiées par BRUNS et SACHAU, ce qui prouve encore une fois la grande ancienneté de la pratique, E. CONTE conclut que la *mu'āḫāt*, scellée par le sang, faisait des «frères jumelés» des proches (*qarā'ib*), des germains classificatoires (*ibnā' l-ʿamm*) et par conséquent des agnats héritiers (*ʿaṣaba*); en instituant la parenté, le «jumelage» fondait une filiation commune entre les deux «frères»[88]. Autant dire que la *mu'āḫāt*, à elle seule, permettait à ʿAlī de revendiquer l'héritage prophétique, ce qui tend à expliquer le mutisme quasi-complet des sources non-shiites sur cet épisode de la vie de Muḥammad, mutisme pour le moins curieux sur un des actes fondateurs de la communauté musulmane de Médine[89].

Mais il y a plus. Pour les Arabes, la *kahāna*, tout comme la noblesse, est héréditaire. Les qualités du *kāhin* ou du noble se transmettent, entre autres, par le sperme du père[90]. En Arabie préislamique, les bédouins allaient jusqu'à «prêter» leurs femmes à des notables aux grands mérites dont on louait la semence afin d'avoir des enfants racés[91]. Pour ce qui est

[84] *Kitāb al-muḥabbar*, éd. I. LICHTENSTAEDTER, Haydarabad 1942, pp. 70 sqq.

[85] Ibn Hišām: op. cit., I, pp. 344–346; aussi R. B. SERJEANT: *The 'Constitution' of Medina*, p. 6.

[86] Ibn Ḥabīb: *K. al-muḥabbar*, p. 71.

[87] Voir aussi W. M. WATT: *Mu'āḫāt* in EI²; E. CONTE, art. cit., pp. 93–99.

[88] E. CONTE, art. cit., p. 94.

[89] Sur le silence des sources voir D. SANTILLANA: *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*. Rome 1938, I, p. 196, note 8; voir aussi la bibliographie «squelettique» de l'article *Mu'āḫāt* de W. M. WATT.

[90] Par exemple T. FAHD, *La divination arabe*, pp. 23 sqq.

[91] Sur cette pratique appelée *iktisāb*, i. e. «l'obtention» (de la substance séminale et donc de la noblesse de race), voir AL-ALŪSĪ: *Bulūġ al-arab fī maʿrifa aḥwāl al-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000072

des qualités de sainteté, les sources islamiques ne tarissent pas sur la puissance de transmission de la substance séminale des ancêtres de Muḥammad, manifestée par la «Lumière» et symbolisée par l'organe *ṣulb* (rein, lombe) considéré comme la réserve du sperme[92]. Transitant par l'utérus (*raḥim*) de la femme, réserve de son «sperme» à elle, la semence de l'homme va constituer le lait dans les seins de la mère, ce qui aide encore plus la transmission des qualités du père à son enfant; d'où le lien indissociable entre le sperme et le lait que l'on retrouve dans des expressions telles que «le lait provient de l'homme» (*al-laban min al-mar'*), «le lait de l'étalon/reproducteur» (*laban al-faḥl*) ou «le sperme unique» (*liqāḥ wāḥid*) qui désigne aussi bien le liquide séminal de l'homme que le lait de la femme[93]. La semence du père fournit le sang et la viande (*dam wa laḥm*) de l'enfant; la mère donne forme à cette matière et parachève la formation de l'enfant par son lait, assimilé au sperme du père[94]. Issu de la même semence hāšimite que le Prophète, ʿAlī, marié à Fāṭima, devient également le père de la descendance mâle de celui-ci. Fāṭima, elle, dont un des titres les plus usuels chez les shiites est «le Confluent des Deux Lumières» (*maǧmaʿ al-nūrayn*)[95], puisque faite par la semence de Muḥammad et réceptacle de celle de ʿAlī, devient l'autre facteur de la transmission des vertus prophétiques. ʿAlī semble avoir été pleinement convaincu de ces statuts. D'après un rapport d'al-Ṭabarī, dans son conflit contre Muʿāwiya, juste avant l'arbitrage de Ṣiffīn, à l'étape de Kūfa lorsqu'une partie de son armée est dispersée, ʿAlī décide un moment de poursuivre le combat, jusqu'à la mort s'il le faut. Mais en regardant al-Ḥasan et al-Ḥusayn, il réalise que si ceux-ci périssent, les musulmans seront complètement privés de la descendance du Prophète. De ce qui ressort du récit de Ṭabarī, ce fut là la raison principale qui le poussa à arrêter sa cam-

ʿarab. Le Caire 1928, II, p. 4. La coutume, désignée encore par les termes de *iktisāb* ou *kasb*, est toujours pratiquée dans certaines tribus yéménites, cf. J. Chelhod: *Du nouveau à propos du 'matriarcat' arabe*. In: Arabica 28/1 (1981), p. 82.

[92] Sur les sources et les études consacrées à ce sujet voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index, s. v. *ṣulb*, *aṣlāb* et *nūr*.

[93] J. Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford 1950, p. 194 et note 4; S. Altorki: *Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage*. In: Ethnology 19 (1980), pp. 233–244, en part. pp. 234 sqq.

[94] P. Bonte: *Egalité et hiérarchie dans une tribu maure*. In: Al-Ansāb. La quête des origines, p. 158 passim.

[95] Voir al-Ṭurayḥī: *Maǧmaʿ al-baḥrayn wa maṭlaʿ al-nayyirayn*. Téhéran, 1321/1903, s. v.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000073

pagne[96]. L'opinion d'un certain nombre de musulmans, rapporté par al-Maqrīzī, selon laquelle si ʿAlī avait directement succédé au Prophète, alors qu'il était père d'al-Ḥasan et d'al-Ḥusayn, les gens auraient cru que le califat est une souveraineté héréditaire (*mulk mutawāraṯ*), semble historiquement plausible[97].

La salive est également perçue comme facteur de transmission magique. Le don de salive c'est bien sûr la fameuse pratique de *taḥnīk* que C. GILLIOT a traduit par «sputation»[98]. Selon les lexicologues arabes, Ibn Manẓūr ou al-Zabīdī par exemple, la forme verbale signifie «frotter le palais de la bouche» lorsqu'elle est accompagnée d'un complément (*ḥannaka bi-*, par ex. *ḥannakahu bi-tamratin*, frotter le palais de quelqu'un avec une datte (écrasée), *ḥannakahu bi l-iṣbiʿ*, ... avec le doigt); utilisée sans complément, elle signifie mettre sa salive dans la bouche de quelqu'un (*ḥannaka Zaydun ʿAmran*, Zayd mit sa salive dans la bouche de ʿAmr; littéralement: Zayd frotta de sa salive le palais de la bouche de ʿAmr); dans ce dernier cas, le sens peut être précisé par l'ajout du terme «salive» (*ḥannakahu bi-rīqihi*, il lui cracha dans la bouche)[99]. La salive peut protéger, guérir, transmettre des vertus ou des savoirs mais aussi détruire ou humilier. Selon l'intention de celui qui l'utilise, elle est bénédiction, initiation, médecine ou bien maléfice[100]. La littérature du *ḥadīṯ*, de la *sīra*, mais aussi les ouvrages historiographiques rapportent un grand nombre d'exemples du *taḥnīk* pratiqué par le Prophète. Le but est soit thérapeutique: Muḥammad guérit ainsi la main malade du fils de Umm Ǧalīl bint al-Muǧallal[101] ou encore l'épilepsie d'un enfant de sept ans[102]; soit initiatique: Muḥammad transmet la science à Ibn ʿAbbās[103];

[96] Ṭabarī/DE GOEJE, I, pp. 3346–3347.

[97] *Al-Nizāʿ wa l-taḫāṣum*, p. 92.

[98] Dans son article fondamental sur le *Portrait 'mythique' d'Ibn ʿAbbās*. In: Arabica 32 (1985), pp. 127–184; «sputation», pp. 143–144.

[99] *Lisān al-ʿarab*, *Tāǧ al-ʿarūs*, s. v.

[100] A. VAN GENNEP: *Les rites de passage*, pp. 138–139 (*taḥnīk* comme rite initiatique d'agrégation); J. DESPARMET: *Le mal magique*. Alger – Paris 1932, pp. 98 sqq. (pratique appelée *tfīl*, de la racine *TFL*, cracher, au Maghreb).

[101] Ibn Ḥanbal: *Musnad*. Le Caire 1313/1896, pp. 3 (107).

[102] Ibn Isḥāq: *Sīra Ibn Isḥāq al-musammāt bi-kitāb al-mubtadaʾ wa l-mabʿaṯ wa l-maġāzī*, éd. M. ḤAMIDULLĀH. Rabat 1976, p. 103; al-Buḫārī: *Ṣaḥīḥ*. 3 vols. Le Caire 1378/1958, «ṭibb», p. 21.

[103] Ibn Kaṯīr: *al-Bidāya wa l-nihāya*. Beyrouth 1977, VIII, p. 295. Voir C. GILLIOT: *Portrait 'mythique' d'Ibn ʿAbbās*, p. 143; cf. aussi A. VAN GENNEP: op. cit., p. 138 (chez les mystiques; au cours de la cérémonie de l'initiation Aïssaoua, le maître du rituel crache trois fois dans la bouche du néophyte). En 1973, j'ai été

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000074

soit surtout la transmission de la bénédiction ou des vertus morales: de nombreux cas relatés où les parents amènent leurs enfants au Prophète afin que celui-ci pratique le *taḥnīk* sur eux[104], ou encore de nouveaux convertis qui demandent que le Prophète crache dans leur bouche[105]. Il est utile de noter ici le lien étroit qui existe entre *taḥnīk* et *baraka/tabarruk*. Dans bon nombre de *ḥadīṯ*-s, les deux racines sont employées simultanément (*fa-yubarriku ʿalayhim wa yuḥannikuhum*, «... afin qu'il les ‹bénisse› et crache dans leurs bouches»; *ḥannakahu fa-barraka ʿalayhi*, «... il cracha dans sa bouche et le ‹bénit› », etc.)[106]. La *baraka*, mot qui finit par signifier dans l'hagiologie musulmane, une sorte d'effluve mystérieux et bienfaisant, une énergie ou un influx spirituel agissant surtout par contact et affectant les vivants et les objets, signifie à l'origine pluie abondante, ou le baraquement du chameau près du point d'eau, ou encore l'acte qu'accomplit la chamelle pendant le baraquement et qui consiste à mâcher la nourriture et la mettre (en la mélangeant bien sûr avec sa salive) dans la bouche de ses petits. Dans son excellent article consacré à cette notion, J. Chelhod montre comment cette dernière signification aboutit à la *baraka*, dans le sens de la force spirituelle que le père communique à son enfant nouveau-né, en le prenant sur ses genoux et en mettant sa salive dans la bouche de celui-ci, le bénissant et lui accordant sa protection de cette manière[107]. Ce qui est commun entre *taḥnīk* et *baraka*,

moi-même témoin du rituel du *taḥnīk* chez les derviches Qādirī du Béloutchistan iranien; selon eux, la salive du maître transmet au disciple le *ʿilm* et le *ʿamal*, ce qui revient chez ces derviches à la science initiatique et les pouvoirs supra-normaux.

[104] Buḫārī, «ʿaqīqa», p. 1; «adab», p. 109; Muslim: *al-Ǧāmiʿ al-ṣaḥīḥ*. 2 vols. Istambul, réimp. 1383/1963, «adab», p. 23–28, «ṭahāra», p. 101; Ibn Ḥanbal 3 (pp. 105–106, p. 171, p. 175, p. 181, p. 188, p. 254, p. 288); 4 (p. 399); 6 (p. 93, p. 212, p. 347). Abū Dāwūd: *Sunan*, «adab», p. 107. Sur cet aspect de la pratique voir maintenant A. Giladi: *Some notes on* taḥnīk *in medieval Islam*. In: JNES 3 (1988), pp. 175–179.

[105] Buḫārī, «manāqib al-anṣār», p. 45; «zakāt», p. 69, «ḏabā'iḥ», p. 35. Tirmiḏī: *al-Ǧāmiʿ al-ṣaḥīḥ/Sunan*, éd. A. M. Šākir. 5 vols. Le Caire 1356/1937, «manāqib», p. 44; Abū Dāwūd, «ǧihād», p. 52. Dans leur traduction du *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī, O. Houdas et W. Marçais semblent vouloir ignorer le sens du *taḥnīk* utilisé sans complément; le terme est en effet systématiquement traduit avec un complément (en l'occurrence «une datte»), même lorsque le texte original ne l'a pas; cf. El-Bokhâri: *Les traditions islamiques*. 4 vols. Paris 1903–1914, réimp. 1977, voir II, pp. 681 sqq. et note 2. Dans le 5e vol. (introduction et notes correctives de M. Hamidullah, Paris 1981), l'erreur n'est pas rectifiée.

[106] Cf. les deux notes précédentes.

[107] J. Chelhod: *La* baraka *chez les Arabes*. In: RHR 148/1 (1955), pp. 68–88;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000075

c'est l'idée d'une eau nourrissante et vivifiante (pluie, salive et même point d'eau), aussi bien pour le corps que pour l'âme, ce qui constitue une véritable bénédiction.

Là encore, comme le cas de la *mu'āḫāt* que nous avons vu précédemment, un ostracisme délibéré semble toucher ʿAlī et ses fils, al-Ḥasan et al-Ḥusayn, de la part des sources non-shiites. Aucune mention d'eux dans les nombreux *ḥadīṯ*-s ou récits concernant les *taḥnīk*-s pratiqués par le Prophète. Ibn Kaṯīr (m. 774/1373), auteur pro-abbasside, va jusqu'à dire qu'à sa connaissance personne d'autre qu'Ibn ʿAbbās n'a reçu dans sa bouche la salive du Prophète[108], alors qu'il est impensable qu'il n'ait pas connu au moins quelques-unes des nombreuses traditions rapportées par les ouvrages canoniques de *ḥadīṯ* et que nous avons vues plus haut. Comment peut-on imaginer en effet que Muḥammad ait ainsi «béni» un grand nombre de ses compagnons et adeptes en laissant de côté son propre «frère», cousin, futur gendre et sans doute un des compagnons les plus intimes? Encore plus, comment est-il pensable que le Prophète ait «béni» par sa salive un grand nombre d'enfants en oubliant ou privant délibérément ses propres petits-enfants, sa seule descendance mâle, de sa bénédiction? A ma connaissance, la littérature shiite est la seule à rapporter les *taḥnīk*-s que le Prophète aurait pratiqués sur ʿAlī et les deux fils qu'il a eus par Fāṭima. Pratique que vont perpétuer d'ailleurs les imams, toujours selon les mêmes sources[109].

Adopté dès son plus jeune âge par son oncle paternel Abū Ṭālib, Muḥammad était, dès avant l'Islam, le «frère adoptif» de son cousin ʿAlī. Cette *qarāba*, ainsi que sûrement des convergences spirituelles, firent que ce dernier n'hésita pas à embrasser la religion proclamée par Muḥammad. Ami et confident sûrement «béni» de ce dernier, son compagnon de toujours, «jumelé» avec lui lors du rituel de la *mu'āḫāt* pendant lequel il y eut très probablement mélange du sang, guerrier intrépide se battant pour sa Cause, ʿAlī finit par épouser Fāṭima, la fille de Muḥammad, pour devenir

voir aussi de lui, *Les structures du sacré chez les arabes*, index s. v. et surtout pp. 58–62.

[108] *Al-Bidāya wa l-nihāya*, VIII, p. 295; ailleurs, il reconnaît que «l'héritage prophétique» revient à la famille proche des prophètes (ibid.: V, p. 290; aussi son *Tafsīr*, éd. Beyrouth 1966, V, pp. 452 sq.), mais semble professer que cette famille est composée de ʿAbbās et ses descendants (*Tafsīr*, V, p. 456–457, version pro-abbasside du *ḥadīṯ ahl al-kisā'*, où ceux-ci sont identifiés à ʿAbbās et ses fils).

[109] Pour les exemples et les sources voir M. A. AMIR-MOEZZI: *Le Guide divin*, pp. 193–195. Ici, le Prophète introduit sa salive, non seulement dans la bouche, mais aussi dans les yeux du récipiendaire. De plus, il en fait de même avec sa sueur.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000076

le père de la descendance mâle de celui-ci. Un certain nombre de Compagnons avaient eu le privilège d'une ou plusieurs d'entre ces relations avec Muḥammad, mais personne, hormis ʿAlī, ne les rassemblait toutes en lui. En plus, celui-ci avait eu l'exclusivité de deux *qarāba*-s fondamentales, le «jumelage» et la paternité de la descendance mâle. Ainsi, ʿAlī disposait d'atouts majeurs, confirmés, selon lui, par le Coran et encore plus par les croyances ancestrales, pour croire en l'élection divine de sa propre personne et sa descendance par Fāṭima. C'est cette «élection» qui constituait sûrement le centre de gravité de ce que ses contemporains auraient appelé *dīn ʿAlī*.

5 – Réactions et prolongements

Quoi qu'ait voulu dire l'expression *ahl bayt al-nabī*, très vite synonyme de *āl Muḥammad*, *āl al-nabī*, *āl al-rasūl*, etc., ʿAlī n'aurait sûrement pas manqué de la revendiquer pour lui et sa maisonnée. Certains Hāšimites, et surtout en leur sein les Alides, paraissent avoir fait écho à cette revendication dès le premier siècle de l'hégire; c'est ce qui semble se dégager par exemple d'un certain nombre de vers de poètes anciens tels que Abu l-Aswad al-Du'alī (m. 69/688), Kuṯayyir ʿAzza (m. 105/723) ou al-Kumayt b. Zayd (m. 126/743)[110]. Des longues et pertinentes analyses de l'expression et ses implications religieuses et politiques, faites par M. Sharon dans plusieurs de ces publications, il s'avère que l'opinion populaire identifiait à cette époque les *ahl bayt al-nabī* avec les Hāšimites en général, avec la maisonnée de ʿAlī plus particulièrement (c'est ce qui ressort aussi d'un grand nombre de *ḥadīṯ*-s sur les *ahl al-kisā'*, analysés par I. Goldziher; cf. supra), sans que ce respect populaire eût forcément signifié la reconnaissance d'une légitimité pour gouverner la communauté[111]. Parmi ceux qui partageaient ce respect, certains Alides auraient été les premiers à revendiquer la légitimité politique, autrement dit le califat, exclusivement réservée à ʿAlī; on peut raisonnablement penser que ces derniers étaient les fidèles de «la religion de ʿAlī». M. Sharon examine l'influence probable de la conception juive de la Maison de David, très présente en Iraq, sur la population de Kūfa, terre natale et bastion des

[110] Pour le premier et le troisième voir supra. Pour le second voir al-Iṣfahānī: *Kitāb al-aġānī*, IX, p. 14; Al-Nāši' al-Akbar: *Masā'il al-imāma*, éd. J. van Ess. Beyrouth 1971, p. 26.

[111] M. Sharon: *The Umayyads as* ahl al-bayt, Addendum en réponse à l'article «*Hāshimiyyāt*» de W. Madelung, pp. 151–152.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000077

Alides. Selon cette conception la direction de la communauté reste exclusivement réservée aux descendants de la Maison de David[112]. Ailleurs, le même savant semble suggérer également l'influence de la conception chrétienne de la «Sainte Famille» (également très présente en Iraq aux premiers siècles de l'Islam), en soulignant le rapprochement constant que la littérature shiite établit entre les figures de Fāṭima et de Marie[113].

Il considère même, comme tout à fait plausible, l'existence historique d'une recension coranique de Kūfa où ʿAlī et les membres de sa famille étaient nommément et abondamment mentionnés[114], comme le *ḥadīṯ* imāmite n'a cessé de le déclarer ouvertement jusqu'au milieu du IVe/Xe siècle[115].

A côté de certaines réactions violentes contre l'importance accordée à la parenté ou contre la légitimité de la famille du Prophète, par exemple celle des Ḫāriǧites[116], de «l'anti-calife» ʿAbdallāh b. al-Zubayr[117] ou encore certains *ahl al-ḥadīṯ*[118], les membres non-alides de la famille du Prophète et leurs descendants, en l'occurrence les Omeyyades et ensuite les Abbassides, auraient essayé de réagir en récupérant, eux aussi, le titre de *ahl al-*

[112] Ibid., p. 126; l'Exilarche juif (en arabe *raʾs al-ǧālūt*, de l'araméen *rêš galūṯa*, littéralement «Tête de la diaspora») résidait en Iraq et représentait, en sa personne, l'élection divine des descendants de la Maison de David. Aussi M. GIL: *The Exilarchate*. In: D. Frank (ed.): The Jews of Medieval Islam. Leiden 1995, pp. 33–65.

[113] Id.: Ahl al-Bayt – *People of the House*, p. 173. Pour les sources et les études sur ces rapprochements, voir maintenant M. A. AMIR-MOEZZI, *Fāṭema*, première partie, Encyclopaedia Iranica, vol. IX, pp. 400–402.

[114] *The Umayyads as* ahl al-bayt, p. 127.

[115] Sur cette version du Coran voir E. KOHLBERG: *Some notes on the Imāmite attitude to the Qurʾan*. In: STERN – HOURANI – BROWN (éds.): *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented ... to R. Walzer* ... Oxford 1972, pp. 209–224; M. A. AMIR-MOEZZI, *Le Guide divin*, pp. 200–227; M. M. BAR-ASHER: *Variant readings and additions of the Imāmī-Shīʿa to the Quran*. In: IOS 13 (1993), pp. 39–74.

[116] Cf. par exemple Ṭabarī/DE GOEJE, I, p. 3350.

[117] Selon un rapport d'al-Zuhrī, rapporté par al-Balāḏurī, Ibn Zubayr considérait la famille du Prophète comme «minable et mauvaise» (*uhayla sūʾ/saw'*), *Ansāb al-ašrāf*, vol. V, éd. GOEITEIN. Jérusalem 1936, p. 372.

[118] Ceux, par exemple, qui transmettaient des traditions sur le *kufr* du père et des ancêtres de Muḥammad; cf. Muslim, I, pp. 132–133; al-Ḥalabī: *al-Sīra al-ḥalabiyya*. Beyrouth s. d., I, p. 29; Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, XI, pp. 30–31. Pour la tournure anti-alide donnée à ce genre de traditions, voir al-Zurqānī: *Šarḥ ʿalā l-Mawāhib al-laduniyya li l-Qasṭallānī*. Le Caire 1329/1911, I, p. 179, selon lequel «le père infidèle» du *ḥadīṯ* désigne en fait Abū Ṭālib, car en arabe «on appelle aussi ‹père›, celui qui élève l'enfant».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000078

bayt. Bien que sa prudence méthodique l'empêche de se prononcer explicitement sur le sujet, M. SHARON semble, à plusieurs reprises, suggérer que les tentatives omeyyade et abbasside de s'identifier aux *ahl bayt al-nabī* auraient été une réaction aux revendications alides qui seraient ainsi plus anciennes[119]. Leur position anti-omeyyade commune rapprocha un moment Alides et Abbassides[120], mais une fois effectivement au pouvoir, ces derniers prirent leur distance en se présentant comme la seule «Famille Sainte»; en témoignent, entre autres, la tentative de la dévalorisation de la figure de Fāṭima ou encore la présentation de ʿAbbās b. ʿAbd al-Muṭṭalib et ses fils comme les *ahl al-kisā'*[121].

Par ailleurs, l'étude de *dīn ʿAlī* semble corroborer les allusions de G. H. SADIGHI et de E. KOHLBERG selon lesquelles le processus de la glorification de ʿAlī, transformant le personnage historique en une Figure semi-légendaire aux dimensions héroïques et même sacrées, remonterait à une époque fort ancienne, à savoir la période de son califat ou même celle qui suivit immédiatement la mort du Prophète[122]. Une certaine réaction à la politique extrêmement violente et répressive des premiers Omeyyades, plus particulièrement Muʿāwiya et son fils Yazīd, paraît également avoir contribué à amplifier ce processus[123]. La «religion de ʿAlī» paraît ainsi avoir été le noyau primitif de ce que deviendra plus tard le shiisme. Les sources imamites ont retenu quelques rapports, rares il est vrai, où l'on retrouve l'expression *dīn ʿAlī* et aussi *dīn Ḥasan* ou encore *dīn Ḥusayn* qui ne paraissent avoir été autre chose que l'appellation de la «religion»

[119] Ahl al-Bayt – *People of the House*, p. 183; *The Umayyads as* ahl al-bayt, p. 127 et p. 151.

[120] C. GILLIOT, *Portrait 'mythique' d'Ibn ʿAbbās*, pp. 159 sqq., en part. p. 161; W. MADELUNG, *ʿAbd Allāh b. ʿAbbās and Shiite Law*.

[121] M. SHARON, *Ahl al-Bayt*, p. 174, pp. 176–179, en part. p. 177. Bien que n'ayant pas spécialement étudié la question, il me semble que beaucoup de rapports sur les relations privilégiées d'Ibn ʿAbbās avec le Prophète ou la transmission de la science prophétique à lui (rapports présentés et analysés minutieusement par C. GILLIOT dans *Portrait 'mythique'*, en part. p. 134, p. 140, pp. 142–143, pp. 151–152, p. 156) paraissent être calqués sur les rapports concernant ʿAlī que l'on retrouve en abondance dans les ouvrages shiites anciens. Le problème mérite d'être examiné. Voir aussi J. VAN ESS: *Les Qadarites et les Gailānīya de Yazīd III*. In: SI 31 (1970), p. 285.

[122] Ġ. Ḥ. ṢADĪQĪ: *Ǧonbeš hā-ye dīnī-ye īrānī dar qarn hā-ye dovvom va sevvom-e heǧrī* (version complétée et mise à jour de la thèse de l'auteur, G. H. SADIGHI: *Les mouvements religieux iraniens aux II et IIIe siècles de l'hégire*. Paris 1938), Téhéran 1372 solaire/1993, pp. 225–226; E. KOHLBERG: *Some Imāmī Shīʿī views on the ṣaḥāba*. In: JSAI 5 (1984) (= *Belief and Law*, partie IX), pp. 145–146.

[123] W. MADELUNG: *The succession to Muḥammad*, pp. 309–310.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000079

de ʿAlī sous l'imamat des deux fils de ce dernier[124]. Le shiisme, dans ses différentes formes, semble en effet être le développement, dans des proportions considérables évidemment avec les implications doctrinales qui en découlent, des divers éléments qui auraient composé la «religion de ʿAlī»[125]: le culte de la *qarāba*, la notion de l'héritage prophétique, l'élec-

[124] Nous avons déjà vu les deux rapports d'al-Maǧlisī (m. 1111/1699–1700) dans ses *Biḥār al-anwār* (ci-dessus notes 2 et 6). Voir aussi *Biḥār*, XLIV, p. 125 (lettre de Ziyād b. Abīhi à Muʿāwiya où il écrit que les Ḥaḍramī-s sont adeptes de la religion de ʿAlī – d'après le *Kitāb Sulaym b. Qays*, ouvrage d'attribution douteuse, mais cité par les auteurs du IV/Xe s.); XLIV, p. 213 (lettre d'al-Ḥusayn à Muʿāwiya où il fait référence à la même lettre de Ziyād – d'après les *Riǧāl* d'al-Kaššī, m. IV/Xe s.); XLV, p. 136 (Yazīd b. Muʿāwiya dit à Zaynab bint ʿAlī: «ton père (ʿAlī) et ton frère (al-Ḥusayn) se sont exclus de la religion». Zaynab: «Si ton grand-père (Abū Sufyān), ton père (Muʿāwiya) et toi-même étiez des musulmans, vous seriez revenus dans la guidance grâce à la religion de Dieu, la religion de mon père et celle de mon frère» – d'après les *Manāqib* d'Ibn Šahrāšūb, m. 588/1192); également al-Mufīd (m. 413/1022): *al-Iršād*, éd. H. RASŪLĪ MAḤALLĀTĪ. Téhéran, 1346 solaire/1968, II, p. 106–107 (lors de la bataille de Karbalā', Nāfiʿ b. Hilāl al-Baǧalī, partisan d'al-Ḥusayn, récite le vers: «Je suis Ibn Hilāl al-Baǧalī/Je suis adepte de la religion de ʿAlī/Et la religion de celui-ci est la religion du Prophète». Son adversaire lui répond: «Je suis adepte de la religion de ʿUṯmān» et à Nāfiʿ de rétorquer: «tu es (en fait) adepte de la religion de Satan»; aussi *Biḥār al-anwār*, XLV, p. 19 et note 1 de l'éditeur sur la déficience du mètre du poème; dans la version rapportée par Ibn Šahrāšūb dans *Manāqib āl abī ṭālib*. 3 vols. Naǧaf 1956, III, p. 252, d'autres vers sont attribués à Nāfiʿ: «Je suis le jeune homme yéménite des Baǧalī/Ma religion est celle de Ḥusayn et de ʿAlī ...; *Biḥār*, XLV, p. 27); Ibn Šahrāšūb, op. cit., III, p. 251 (toujours pendant la bataille de Karbalā', les vers de ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbdallāh al-Yazanī: «Je suis fils de ʿAbdallāh des Āl Yazan/Ma religion est celle de Ḥusayn et de Ḥasan ...»; *Biḥār*, XLV, p. 22). Par ailleurs, à part les sources écrites, le shiisme a également gardé vivant «Dīn ʿAlī» en tant que nom de personne, comme on l'a vu au début de cet article.

[125] Il est utile de noter ici une évolution notable et probablement ancienne où les aspects proprement arabes et ancestraux qui sous-tendent une grande partie de *dīn ʿAlī* vont progressivement connaître, dans le shiisme postérieur, une transmutation de type initiatique et ésotérique. Cette évolution semble dater surtout de la période de l'imamat de Muḥammad al-Bāqir (m. 115 ou 119/732 ou 737) et encore plus celui de Ǧaʿfar al-Ṣādiq (m. 148/765) (cf. J. RUSKA: *Arabische Alchemisten*. II. *Jaʿfar al-Ṣādiq, der sechste Imām*. Heidelberg 1924; M. E. G. HODGSON: *How did the early Shīʿa become sectarian?* In: JAOS 75 (1955). Pour illustrer cette évolution, qu'il me soit permis de me contenter de quelques exemples tirés du *ḥadīṯ* imamite ancien: le remplacement du concept tribal de *ḥilm* par le *ʿaql* (que j'ai traduit, dans des contextes précis, par «intelligence du sacré» ou «hiéro-intelligence») lequel, dans sa dimension sapientiale, est équivalent au *ʿilm* (dans le sens de «science initiatique») (cf. *Le Guide divin*, index s. v., et en part. pp. 15–28 et pp. 174–199). Le contenu de la salive (ou de la sueur) du Prophète est dit être «la

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000080

tion divine de ʿAlī et ses descendants, aspects ancestraux et naturels mais aussi surnaturels, magiques et initiatiques liés à la «Sainte Famille» prophétique.

Sources

Abu l-Aswad al-Du'alī: *Dīwān*, éd. M. Ḥ. Āl-Yāsīn. Beyrouth 1974.

Abū Dāwūd: *Sunan*, éd. M. M. ʿAbd al-Ḥamīd. Le Caire s. d.

Abu l-Faraǧ al-Iṣfahānī: *Kitāb al-aġānī*. Būlāq, Le Caire 1285/1868.

– *Maqātil al-ṭālibiyyin*, éd. S. A. Ṣaqr. Le Caire 1949, réimpr. Qumm 1416/1995.

Abū Yūsuf Yaʿqūb b. Ibrāhīm: *Kitāb al-ḫarāǧ*, éd. Iḥsān ʿAbbās. Beyrouth – Londres 1985.

Aḫbār al-dawla l-ʿabbāsiyya (anonyme), éd. Durī et Muṭṭalibī. Beyrouth 1971.

Al-Baġawī: Abū Muḥammad, *Tafsīr al-Baġawī al-musammā bi Maʿālim al-tanzīl*, éd. Ḥ. ʿA. al-ʿAkk et M. Sawār. Beyrouth 1992.

science initiatique» (ʿAlī commence souvent ses prônes par ces mots: «O gens! Questionnez-moi avant que vous ne me perdiez! Je suis le Panier de la science initiatique; je porte en moi la salive du Prophète qu'il me fit boire goutte par goutte. Questionnez-moi car je détiens la science des Origines et des Fins» (par exemple Ibn Bābūye al-Ṣadūq: *Amālī/Maǧālis*, éd. M. B. Kamare'ī. Téhéran 1404/1984, p. 341). Après avoir eu la salive de Muḥammad dans ses yeux, ʿAlī acquiert le pouvoir de «voir» et de connaître la vraie nature des gens (par ex. al-Ṣaffār al-Qummī: *Baṣā'ir al-daraǧāt*, éd. M. Kučebāġī. Tabriz, 2de éd., s. d. [circa 1960], p. 390). Lorsque Muḥammad enseignait à ʿAlī les «mille chapitres» de la science, les deux hommes transpiraient et la sueur de chacun coulait sur le corps de l'autre (ibid., p. 313; voir aussi *Le Guide divin*, pp. 193–194). Dans la série des traditions concernant «la division tripartite de l'humanité», certaines, sûrement les plus anciennes, font usage de la terminologie tribale («Nous [i. e. les imams] sommes les descendants de Hāšim, nos shiites sont des arabes de souche noble [*al-ʿarab*] et les autres, des bédouins de basse descendance [*al-aʿrāb*]»; «Nous sommes les Arabes nobles [*ʿarabī*], nos fidèles sont les alliés protégés [*mawālī*] et ceux qui n'ont pas la même doctrine que nous sont les vils [*ʿilǧ*]»). D'autres, sans doute plus tardives, reprennent la même division en y introduisant la dimension initiatique («Les hommes se divisent en trois catégories: le sage initiateur [*ʿālim*, i. e. l'imam], le disciple initié [*mutaʿallim* 'le fidèle de l'imam'] et l'écume emportée par la vague [*ġuṭṭā'*, i.e. les non-initiés]»; «Les [vrais] hommes ne sont que de deux sortes: le sage initiateur et le disciple initié. Les autres ne sont que des êtres vils [*hamaǧ*]»). Sur ces traditions et leur analyse voir M. A. Amir-Moezzi: *Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne* (*Aspects de l'imamologie duodécimaine IV*). In: Arabica 45 (1998), pp. 193–214.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000081

al-Balāḏurī: *Ansāb al-ašrāf*, vols. II et III, éd. M. B. AL-MAḤMŪDĪ. Beyrouth 1974.
- Vol. IV/a, éd. SCHLOESSINGER-KISTER. Jérusalem 1972.
- Vol. IV/b, éd. SCHLOESSINGER. Jérusalem 1961.
- Vol. V, éd. GOEITEIN. Jérusalem 1936.

al-Balāḏurī: *Futūḥ al-buldān*, éd. M. J. DE GOEJE. Leiden 1866, réimp. 1968.

al-Buḫārī: *Ṣaḥīḥ*. Le Caire 1378/1958 (traduction française de O. HOUDAS et W. MARÇAIS, *Les traditions islamiques*, Paris 1903–1914, réimp. 1977).

Al-Ḥalabī: *al-Sīra l-ḥalabiyya*. Beyrouth s. d.

Ḥassān b. Ṯābit: *Dīwān*, éd. W. N. 'ARAFAT. Londres,1971.

Hūd b. Muḥkim/Muḥakkam: *Tafsīr*, éd. B. ŠARĪFĪ. Beyrouth 1990.

Ibn Abī Šayba: *al-Muṣannaf*, éd. S. M. AL-LAḤḤĀM. 9 vols. Beyrouth, 1409/1989.

Ibn Abī Ya'lā al-Farrā': *Ṭabaqāt al-ḥanābila*. Damas 1923, réimp. Beyrouth (circa 1980).

Ibn A'ṯam al-Kūfī: *al-Futūḥ*, trad. persane de Muḥammad b. Aḥmad Harawī (VI/XIIe s.), éd. Ġ. ṬABĀṬABĀ'Ī MAĞD, Téhéran 1374 solaire/1995.

Ibn al-Aṯīr: *al-Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ wa l-aṯar*, éd. AL-ZĀWĪ et AL-ṬINĀḤĪ. Le Caire 1963–1966, réimp. Beyrouth s. d.
- *Usd al-ġāba*, éd. M. FĀYIḌ et alii. Le Caire 1963–1972.

Ibn Bābūye al-Ṣadūq: *Amālī/Maǧālis*, éd. M. B. KAMARE'Ī. Téhéran 1404/1984.

Ibn Durayd: *Kitāb al-ištiqāq*, éd. 'A. M. HĀRŪN. Bagdad 1399/1979.

Ibn Ḥabīb: *Kitāb al-muḥabbar*, éd. I. LICHTENSTAEDTER. Haydarabad 1942.

Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī: *Tahḏīb al-tahḏīb*. Haydarabad 1907–1909, réimp. Beyrouth 1968.

Ibn Ḥanbal: *Musnad*. Le Caire 1313/1896.
- *Kitāb al-sunna*. La Mekke 1349/1930.

Ibn Hišām: *al-Sīra al-nabawiyya*, éd. SAQQĀ – ABYĀRĪ – ŠALABĪ. Le Caire, 2de éd., 1955.

Ibn Isḥāq: *Sīra Ibn Isḥāq al-musammāt bi-kitāb al-mubtada' wa l-mab'aṯ wa l-maġāzī*, éd. M. ḤAMIDULLĀH. Rabat 1976.

Ibn al-Ǧawzī: *al-Muntaẓam fī l-ta'rīḫ*. Haydarabad 1357/1938.

Ibn Kaṯīr: *al-Bidāya wa l-nihāya*. Beyrouth 1977.
- *Tafsīr*. Beyrouth 1966.

Ibn Manẓūr: *Lisān al-'arab*. Beyrouth, rééd. 1983.

Ibn Qutayba (Pseudo-): *al-Imāma wa l-siyāsa*, éd. M. M. AL-RĀFI'Ī. Le Caire 1322/1904.

Ibn Sa'd: *al-Ṭabaqāt al-kubrā*. Beyrouth 1380/1960.

Ibn Šabba: *Ta'rīḫ al-madīna al-munawwara*, éd. M. F. ŠALTŪT. Qumm 1410/1989–1990.

Ibn Šahrāšūb: *Manāqib āl abī ṭālib*. Naǧaf 1956.

Al-Kumayt b. Zayd: *Hāšimmiyyāt* (éd. J. HOROVITZ: *Die Hāšimijjāt des Kumait*. Leiden, 1904), réimpr. (du texte arabe) Qumm s. d.

Al-Maǧlisī: *Biḥār al-anwār*, éd. faite sur la base de celle de KUMPĀNĪ. 90 vols. En 110 tomes. Téhéran – Qumm, 1376–1392/1956–1972.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000082

Al-Maqrīzī: *al-Nizāʿ wa l-taḫāṣum fī mā bayna banī umayya wa banī hāšim*, éd. Ḥ. Muʾnis. Le Caire 1984 (trad. anglaise de E. Bosworth: *«Book of Contention and Strife» Concerning the Relations between the Banū Umayya and the Banū Hāshim*. Manchester 1980).

Al-Masʿūdī: *Murūǧ al-ḏahab*, éd. Barbier de Meynard revue par C. Pellat. Beyrouth 1968–1979.

Al-Minqarī: *Waqʿat ṣiffīn*, éd. ʿA. M. Hārūn. Le Caire 1382/1962.

Al-Mufīd: *al-Iršād*, éd. H. Rasūlī Maḥallātī. Téhéran 1346 solaire/1968.

Muslim: *Ǧāmiʿ al-ṣaḥīḥ*. Istanbul, réimp. 1383/1963.

Al-Nāši' al-Akbar: *Masāʾil al-imāma*, éd. J. van Ess. Beyrouth 1971.

Al-Ṣaffār al-Qummī: *Baṣāʾir al-daraǧāt*, éd. M. Kūčebāġī. Tabriz, 2e éd., s. d. (circa 1960).

Ṣāliḥ b. Aḥmad b. Ḥanbal: *Sīrat al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, éd. F. ʿAbd al-Munʿim Aḥmad. Alexandrie 1981.

al-Ṭabarī: *Ǧāmiʿ al-bayān*, éd. M. M. Šākir et A. M. Šākir. Le Caire 1373–1388/1955–1969.

– *Taʾrīḫ al-rusul wa l-mulūk*, éd. de Goeje et alii. Leiden 1879–1901; éd. M. A. F. Ibrāhīm. Le Caire 1960.

al-Ṭaqafī: *Kitāb al-ġārāt*, éd. J. al-Muḥaddiṯ al-Urmawī. Téhéran 1395/1975.

Al-Tirmiḏī: *al-Ǧāmiʿ al-ṣaḥīḥ/Sunan*, éd. A. M. Šākir. Le Caire 1356/1937.

Al-Ṭurayḥī: *Maǧmaʿ al-baḥrayn wa maṭlaʿ al-nayyirayn*. Téhéran 1321/1903.

Al-Yaʿqūbī: *Taʾrīḫ*, éd. Houtsma. Leiden 1883.

Al-Zabīdī: *Tāǧ al-ʿarūs*. Qumm s. d. (circa 1980).

Al-Zubayr b. Bakkār: *Ǧamhara nasab qurayš wa aḫbārihā*, éd. M. M. Šākir. Le Caire 1381/1961.

Al-Zurqānī: *Šarḥ ʿalā l-Mawāhib al-laduniyya li l-Qasṭallānī*. Le Caire 1329/1911.

Etudes

Altorki, S.: *Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage*. In: Ethnology 19 (1980).

al-Alūsī: *Bulūġ al-arab fī maʿrifa aḥwāl al-ʿarab*. Le Caire 1928.

Amir-Moezzi, M. A.: *Fāṭema*. Encyclopaedia Iranica, vol. IX, pp. 400–402.

– *Le Guide divin dans le shiʿisme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*. Paris – Lagrasse 1992.

– *Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne (Aspects de l'imamologie duodécimaine IV)*. In: Arabica 45 (1998).

Al-Ansāb. La quête des origines, P. Bonte – E. Conte – C. Hames – A. W. Ould Cheikh. Paris 1991.

Atallah, W.: *Ancien et nouveau langage dans la «Sîra» d'Ibn Hishâm*. In: La vie du prophète Mahomet, Actes du colloque de Strasbourg (Octobre 1980). Paris 1983.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000083

ATALLAH, W.: *Les survivances préislamiques chez le Prophète et ses Compagnons.* In: Arabica 24/3 (1977).

BAR-ASHER, M. M.: *Variant readings and additions of the Imāmī-Shīʿa to the Quran.* In: IOS 13 (1993).

BEESTON, A. F. L.: *Kingship in ancient south-Arabia.* In: JESHO 15 (1972).
– *The so-called harlots of Ḥaḍramawt.* In: Oriens 5 (1952).

BONTE, P.: *Egalité et hiérarchie dans une tribu maure.* In: Al-Ansāb. La quête des origines. Paris 1991.

BRAVMANN, M. M.: *The Spiritual Background of Early Islam.* Leiden 1972.

CHABBI, J.: *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet.* Paris 1997.

CHELHOD, J.: *Du nouveau à propos du 'matriarcat' arabe.* In: Arabica 28/1 (1981).
– *La* baraka *chez les Arabes.* In: RHR 148/1 (1955).
– *Les structures du sacré chez les arabes.* Paris 1986.

CONTE, E.: *Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines.* In: Al-Ansāb. La quête des origines. Paris 1991.

CUISENIER, J. et MIQUEL, A.: *La terminologie arabe de la parenté. Analyse sémantique et analyse componentielle.* In: L'Homme 5/3–4 (1965).

DESPARMET, J.: *Le mal magique.* Alger – Paris 1932.

DJAÏT, H.: *La Grande Discorde – Religion et politique dans l'Islam des origines.* Paris 1989.

VAN ESS, J.: *Les Qadarites et les Gailānīya de Yazīd III.* In: SI 31 (1970).

FAHD, T.: *La divination arabe.* Strasbourg 1971, rééd. Paris 1987.
– *Le monde du sorcier en Islam.* In: Le monde du sorcier, «Sources Orientales». Paris 1966.
– *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire.* Paris 1968.

GENNEP VAN, A.: *Les rites de passage.* Paris 1909.

GESENIUS-BUHL: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch,* 17e éd. Leiden 1951.

GIL, M.: *The Exilarchate.* In: D. Frank (ed.): The Jews of Medieval Islam. Community, Society and Identity. Proceedings of the International Conference held by the Institute of Jewish Studies (London 1992), Leiden 1995.

GILADI, A.: *Some notes on* taḥnīk *in medieval Islam.* In: JNES 3 (1988).

GILLIOT, C.: *Le portrait 'mythique' d'Ibn 'Abbās.* In: Arabica 32 (1985).
– *Les 'informateurs' juifs et chrétiens de Muḥammad.* In: JSAI 22 (1998).
– *Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit.* In: JA 279/1–2 (1991).

GOLDZIHER, I.: *Muslim Studies,* éd. C. R. BARBER et S. M. STERN, vol. II. Londres 1971.
– *Polyandry and exogamy among the Arabs.* In: The Academy 13/26 (1880).

HENNINGER, J.: *La société bédouine ancienne.* Rome 1959.

HODGSON, M. G. S.: *'Abdallāh b. Saba'.* EI².
– *How did the early Shīʿa become sectarian?* In: JAOS 75 (1955).

HRBEK, I.: *Muḥammads Nachlass und die Aliden.* In: Archiv Orientální, 18 (1950).

JAMES, E. O.: *The nature and function of priesthood.* Londres 1955.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000084

Juynboll, G. H. A.: *Some new ideas on the developments of sunna as a technical term in early Islam.* In: JSAI 10 (1987) (= Studies on the Origins, partie V).
– *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadīth.* Variorum, Londres 1996.
– *The authenticity of the tradition literature. Discussions in modern Egypt.* Leiden 1969.

Kohlberg, E.: *Abū Turāb.* In: BSOAS 41 (1978) (= Belief and Law, partie VI).
– *Belief and Law in Imāmī-Shīʿism.* Variorum, Aldershot 1991.
– *Some Imāmī Shīʿī views on the* ṣaḥāba. In: JSAI 5 (1984) (= Belief and Law, partie IX).
– *Some notes on the Imāmite attitude to the Qur'ān.* In: Stern – Hourani – Brown (éds.): Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his Friends and Pupils to R. Walzer on his Seventieth Birthday. Oxford 1972.

Lammens, H.: *Etudes sur le règne du Calife Omaiyade Muʿāwia 1er.* Paris 1908.
– *Fātima et les filles de Mahomet.* Rome 1912.
– *Le berceau de l'Islam: l'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire.* Rome 1914.
– *Le culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites.* In: BIFAO 17 (1919–1920).

Levi della Vida, G.: *Annali del'Islam.* Milan 1905–1925.

Madelung, W.: *ʿAbd Allāh b. ʿAbbās and Shiʿite Law.* In Vermeulen – van Reeth (éds.): Law, Christianity and Modernism in Islamic Society. Louvain 1998.
– *The* Hāshimiyyāt *of al-Kumayt and Hāshimi Shiʿism.* In: SI 70 (1990).
– *The succession to Muḥammad.* Cambridge 1997.

Nagel, T.: *Rechtleitung und Kalifat: Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte.* Bonn 1975.
– *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, vol. I. Bonn 1973.
– *Untersuchungen zur Entstehung des Abbasidischen Kalifats.* Bonn 1972.

Paret, R.: *Der Plan einer neuen, leicht kommentierten Koranübersetzung.* In: id. (éd.): Orientalische Studien Enno Littmann zu seinem 60. Geburtstag. Leiden 1935.
– *Die Bedeutung des Wortes baqīya im Koran.* In: Alttestamentliche Studien Friedrich Nötscher zum 60. Geburtstag. Bonn 1950.

Proksch, O.: *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr.* Leipzig 1899.

Robertson Smith, W.: *Kinship and Marriage in Early Arabia.* Cambridge, 2de éd., 1903.
– *Lectures on the Religion of the Semites.* Edimbourg, 2de éd., 1914.

Rosenthal, F.: *Knowledge Trimuphant. The concept of knowledge in medieval Islam.* Leiden 1971.

Rubin, U.: *Pre-existence and light. Aspects of the concept of Nūr Muḥammad.* In: IOS 5 (1975).
– *The Eye of the Beholder. The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims.* Princeton 1995.
– *Prophets and Progenitors in Early Shīʿa Tradition.* In: JSAI I (1979).
– *The* īlāf *of Quraysh. A study of sūra CVI.* In: Arabica 31/2 (1984).
– *The Kaʿba: aspects of its ritual functions and position in Pre-Islamic and early Islamic times.* In: JSAI 8 (1986).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000085

RUSKA, J.: *Arabische Alchemisten. II. Ja'far al-Sādiq, der sechste Imām.* Heidelberg 1924.

ṢADĪQĪ, Ġ. Ḥ.: *Ǧonbeš hā-ye dīnī-ye īrānī dar qarn hā-ye dovvom va sevvom-e heǧrī* (version complétée et mise à jour de la thèse de doctorat de l'auteur: G. H. SADIGHI: *Les mouvements religieux iraniens au II et IIIe siècles de l'hégire.* Paris 1938). Téhéran 1372 solaire/1993.

SANTILLANA, D.: *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita.* Rome 1938.

SCHACHT, J.: *A revaluation of islamic traditions.* In: JRAS 42 (1949).

– *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.* Oxford 1950.

SERJEANT, R. B.: *Ḥaram and ḥawṭah, the Sacred Enclave in Arabia.* In: A. R. Badawi (éd.): Mélanges Taha Husain. Le Caire 1962 (= Studies, partie III).

– *The 'Constitution' of Medina.* In: The Islamic Quarterly 8 (1964) (= Studies, partie V).

– *The Saiyids of Ḥaḍramawt.* In: An Inaugural Lecture at the School of Oriental and African Studies, 1956. Londres 1957 (= Studies, partie VIII).

– *The* Sunnah Jāmi'ah, *Pacts with the Yathrib Jews and the taḥrīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-called 'Constitution' of Medina.* In: BSOAS 41 (1978) (= Studies, partie VI).

– *Studies in Arabian History and Civilization.* Variorum, Londres 1981.

SHARON, M.: Ahl al-Bayt – *People of the House.* In: JSAI 8 (1986).

– *Black Banners from the East.* Leiden – Jérusalem 1983.

– *The 'Abbasid Da'wa reexamined on the basis of a new source.* In: Arabic and Islamic Studies, Bar-Ilan University 1973.

– *The development of the debate around the legitimacy of authority in early Islam.* In: JSAI 5 (1984).

– *The Umayyads as* ahl al-bayt. In: JSAI 14 (1991).

SODEN VON, W.: *Akkadisches Handwörterbuch* (AHW). Wiesbaden 1965.SPITALER, A.: *Was bedeutet baqīja im Koran?* In: Westöstliche Abhandlungen Rudolf Tschudi zum 70. Geburtstag. Wiesbaden 1954.

STROTHMANN, R.: *Das Staatsrecht der Zaiditen.* Strasbourg 1912.

TYAN, E.: *Institutions du droit public Musulman.* Paris 1954–1956.

VECCIA VAGLIERI, L.: *Sul* Nahj al-balāghah *e sul suo compilatore ash-Sharīf ar-Raḍī.* In: AIUON, n° spécial, 1958.

WATT, W. M.: *Islamic Political Thought.* Edimbourg 1968.

– *Mu'ākhāt*, EI².

– *Muhammad at Mecca.* Oxford 1953.

– *Muhammad: Prophet and Statesman.* Oxford 1961.

WELLHAUSEN, J.: *Die Ehe bei den Arabern.* In: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen 11 (1893).

– *Reste arabischen Heidentums.* Berlin – Leipzig 1884.

WENSINCK, A. J.: *Concordance et indices de la tradition musulmane.* Leiden 1936.

– *Handbook of Early Muhammadan Tradition.* Leiden 1927.

WITTON DAVIES, P.: *Magic, Divination and Demonology.* Londres 1933.

ZAMAN, M. Q.: *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids. the Emergence of the Proto-Sunnī Elite.* Leiden 1997.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000086

Al-Ḏahabī contre la «pensée spéculative»*

Claude Gilliot, Aix-en-Provence

I. Les ouvrages d'onomastique et les courants théologiques

1. L'un des problèmes de la philosophie en Islam a toujours été sa position à l'intérieur de la communauté des savants musulmans, car l'idéal du savant y est principalement la figure du transmetteur et du traditionniste, chargés d'assurer la transmission «authentique et fiable» de cette «science» par excellence qui est constituée dans l'imaginaire musulman dominant, hormis le Coran, par les traditions prophétiques ou par celles des «pieux anciens». Certes la réflexion théorique a acquis ses lettres de noblesse dans cette société, notamment en droit et en jurisprudence, mais au regard de la majorité des théologiens-juristes, la philosophie est quasiment apparue comme étant une «science étrangère»[1], non «nationale» et

* Ce texte est la version revue et augmentée d'une contribution présentée en allemand sous le titre : *Al-Ḏahabī gegen die «spekulativen Wissenschaften»*, au Colloque «Problems in Arabic philosophy» qui s'est tenu à l'Université Catholique Pázmany Péter de Piliscsaba, près de Budapest, du 20 au 24 septembre 1996. Une version française en a été présentée sous forme d'une conférence prononcée à l'IREMAM d'Aix-en-Provence, le 1er décembre 1997, où une intervenante de l'IREMAM a qualifié certains de nos points de vue «d'impérialistes» parce que nous avions donné à entendre que la philosophie [comme système constitué visant à l'abstraction] avait ses origines en Grèce, ce que nous affirmons maintenant *aperte et simpliciter*!

Nous remercions tout spécialement Messieurs les Professeurs Miklós Maróth (organisateur dudit colloque hongrois), Rémi Brague, C. H. Butterworth, et Hans Daiber, ainsi que Monsieur le Docteur Jules Janssens, pour la discussion éclairante qui a suivi la présentation de notre texte allemand. Notre gratitude va également à Monsieur le Professeur Josef van Ess qui a bien voulu lire une première version de ce travail et nous a éclairé sur l'identité de plusieurs personnages dont le nom est corrompu dans l'édition de Ḏahabī : *Siyar aʿlām al-nubalā'* [désormais : *San*]. Enfin notre reconnaissance va à Monsieur le Professeur Tilman Nagel qui nous a proposé de publier ce texte dans la ZDMG.

On trouvera celles des références bibliographiques qui ne sont pas données complètement dans les notes, ainsi qu'une liste des abréviations, in fine.

[1] *Al-ʿulūm al-aǧnabiyya*, parfois «les sciences dont il faut s'abstenir» (*al-ʿulūm*

non musulmane. Bien plus, l'exercice de la théologie spéculative, qu'évidemment n'avaient pas connu les plus anciens, ici les toutes premières générations musulmanes – et pour cause, les anciens Arabes, contrairement à certaines sociétés proche-orientales soumises par la suite au joug de l'Islam, ignoraient la philosophie constituée en système et la réflexion théologique abstraite –, fut frappée de suspicion. Toutefois le contact avec des régions conquises, et avec des peuples colonisés et intégrés dans le giron de l'Islam, allait avoir pour conséquence l'entrée de la philosophie et de la théologie spéculative dans l'édifice du savoir en Islam, ne serait-ce que pour établir une théologie apologétique, face à un judaïsme et surtout à un christianisme, exercés depuis longtemps à l'argumentation et à la dispute théologiques.

Il n'en reste pas moins qu'un courant théologique, souvent dominant, demeura, pour qui la spéculation appliquée au donné révélé était frappée de suspicion. Ḏahabī, traditionniste, juriste et historiographe, appartient à ce courant, et il est intéressant de voir à travers l'une de ses œuvres combien certains historiographes ont pu façonner des esprits pour leur inculquer, à travers des exemples et des contre-exemples de savants, la méfiance, voire le rejet, de toute forme de théologie spéculative, et par voie de conséquence de la philosophie. L'attitude de Ḏahabī à l'égard de la philosophie pourra faire l'objet d'une autre étude, et l'on s'attachera ici essentiellement à sa position face à la théologie spéculative sous toute, ses formes.

Certes les lieux sont multiples en Islam, à partir desquels on peut étudier les courants théologiques d'une époque, et notamment ceux qui passent pour «sectaires» (*al-firaq*). On peut le faire en lisant les grandes histoires universelles, comme celle de Ṭabarī, ou les histoires locales. Il est loisible également de se référer aux ouvrages d'hérésiographie, comme ceux d'al-Aš'arī[2], d'Ibn Ḥazm[3], ou d'al-Šahrastānī[4] pour ne citer qu'eux.

al-mahǧura) comme l'écrit Abū Sa'd al-Sam'ānī : *al-Taḫbīr fī l-Mu'ǧam al-kabīr*. Ed. MUNĪRA NĀĞĪ SĀLIM, I–II. Bagdad 1975, II, p. 160–161 (n. c.), à propos d'al-Šahrastānī, d'après *San* XX, p. 288.

[2] al-Aš'arī Abū al-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl b. A. Bišr al-Baṣrī (né 260 ou 270, m. 324/935; *San* XV, p. 85–90). *Maqalāt al-islāmiyyīn*. Ed. HELLMUT RITTER. Wiesbaden (Bibliotheca Islamica. 1 / Constantinople 1929–1931. Bibliotheca Islamica. 1a–c).

[3] Ibn Ḥazm Abū M. 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īḏ al-Andalusī al-Qurṭubī (né 30 ramaḍān 384/7 novembre 994, 7 *nūfambir*, selon Ibn Baškuwāl, m. dimanche 28 sha'bān 456/15 août 1064; *San* XVIII, p. 184–212). *al-Fiṣal fī l-milal wa l-ahwā' wa l-niḥal*. Pour le compte de A. Nāğī al-Ğamālī et M. Amīn al-Ḫānǧī, I–IV. Le Caire

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000088

Mais ceux-ci ne suivent pas un ordre chronologique. Ils sont plutôt divisés par thèmes théologiques ou par groupes sectaires. De plus, ils s'intéressent surtout à ces groupes dont ils donnent les thèses en les simplifiant, voire parfois en les ridiculisant. On peut aussi consulter les ouvrages écrits sur les fondements de la religion (*uṣūl al-dīn*) qui contiennent également des matériaux polémiques, grâce auxquels il est possible de se faire une idée de certaines thèses qui ont eu leur heure de gloire, avant qu'elles ne fussent précipitées dans les oubliettes de l'orthodoxie. Citons, par exemple, *Le Livre de la Loi révélée* d'al-Āǧurrī[5] ou *Le Livre des fondements de la religion* de ʿAbd al-Qāhir al-Baġdādī[6]. On dispose enfin d'une foule de livres divers qui, peu ou prou, abordent les grands points du dogme musulman, et notamment la question des attributs divins. Nous ne citerons ici que deux petits ouvrages tardifs: celui d'Ibn al-Ǧawzī, intitulé: *Le Rejet des ambiguïtés concernant l'assimilationnisme à l'aide de la kénose. Réfutation des anthropomorphistes et des assimilationnistes, de ceux qui se réclament de l'école de l'Imam Aḥmad*[8]; ou encore *La Levée en*

1317–1321/1899–1903; réimpr. Beyrouth 1975/Ed. M. Ibr. Naṣr et ʿAr. ʿUmayra, I–V. Djeddah 1402/1982; réimpr. Beyrouth 1405/1985.

[4] al-Šahrastānī Tāǧ al-Dīn A. l-Fatḥ M. b. ʿAbd al-Karīm b. A. (né 467/1074–75, m. šaʿbān 548/init. 22 octobre 1153; *San* XX, p. 286–289). *K. al-Milal wa l-niḥal*. Ed. William Cureton, I–II. Londres 1842, 1846/Ed. M. Fatḥ Allāh Badrān, I–II. Le Caire 1947–1951. Le Caire 1956², 242 p.

[5] Abū Bakr M. b. al-Ḥusayn b. ʿAbd Allāh al-Baġdādī, m. à la Mecque, début muḥarram 360/init. 4 novembre 970, à l'âge de quatre-vingts ans; *San* XVI, p. 133–136; GAS I, p. 194–195, ou le *K. al-Šarīʿa* figure sous le nº 9, mais sans mention d'une éd.: éd. M. Ḥāmid al-Fiqī. Le Caire 1369/1950, 11 + 504 p.; réimpr. Beyrouth 1403/1983.

[6] Abū Manṣūr ʿAbd al-Qāhir b. Ṭāhir al-Tamīmī al-Baġdādī al-Šāfiʾī, m. à Isfrāyīn 429/init. 14 octobre 1037; *San* XVII, p. 572–573: Ḏahabī déclare qu'il lui avait déjà consacré une notice, mais qu'il ne l'a pas retrouvée au moment où il écrit celle de *San*. *K. Uṣūl al-dīn*. Istamboul 1346/1928; réimpr. Beyrouth 1400/1980, 343 + 16 p. Il est également, comme on le sait, l'auteur d'*al-Farq bayn al-firaq*.

[7] Ǧamāl al-Dīn Abū l-Faraǧ ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī b. M. b. ʿAlī b. ʿUbayd Allāh al-Qurašī al-Bakrī al-Baġdādī al-Ḥanbalī, né 509/init. 27 mai 1115 ou 510, m. vendredi 13 ram. 597/16 juin 1201; *San* XXI, p. 365–384.

[8] Ibn al-Ǧawzī: *Daf*ʿ *šubah* [*šubhat*] *al-tašbīh bi-akuff al-tanzīh fī l-radd ʿalā l-muǧassima wa l-mušabbiha bi-man yantaḥil maḏhab al-imām Aḥmad*. Dans cet ouvrage, Ibn al-Ǧawzī réfute plusieurs ḥanbalites qui, selon lui, ont versé dans un assimilationnisme et un anthropomorphisme incompatibles avec la doctrine d'Ibn Ḥanbal. Il a été imprimé à Damas 1345/1926. Puis éd. M. Zāhid al-Kawṯarī: *In memoriam al-Kawṯarī* (m. 19 ḏū l-qaʿda 1371/10 août 1952) par M. Abū Zahra: Introduction de Ǧumʿa al-Ḥūlī. Le Caire 1977 (1963[1]?), 7 + 96 p.; éd. M. Zāhid al-Kawṯarī, revue par A. Ḥiǧāzī al-Saqqā [en fait, intégration des *corrigenda*

masse des armées musulmanes contre l'invasion des négateurs des attributs et des ǧahmites d'Ibn Qayyim al-Ǧawziyya[9].

Il peut sembler étrange de se tourner vers l'un des ouvrages biographiques consacrés aux savants (*kutub al-riǧāl*) pour étudier les courants théologiques en islam. En effet, ces œuvres ne répertorient, en général, que les savants qui ont eu une activité de traditionniste, laissant dans l'ombre ou ignorant des pans entiers du savoir arabo-musulman, comme la philosophie et les sciences. Toutefois si nous examinons ce type particulier de recueils ou de sommes biographiques que sont les Livres de classes (*ṭabaqāt*), on peut en tirer, malgré leurs limites, un avantage certain, celui d'avoir un aperçu général sur une époque donnée, par l'intermédiaire de grands noms, même si d'autres, tout aussi prestigieux, y sont passés sous silence.

Pourquoi choisir Ḏahabī? C'est que cet auteur a eu une production impressionnante dans le domaine de l'onomastique et que, dans son *K. Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, nous bénéficions des résultats de l'ensemble de ses travaux dans cette discipline. S'il n'est pas toujours l'auteur des jugements qu'il prononce sur tel ou tel savant, il lui arrive pourtant très souvent de prendre position lui-même. Ces jugements font partie de l'impressionnant arsenal déployé par les gens de son courant théologique, et qui fonctionne comme une espèce de rouleau compresseur: asséner à tout prix l'idée que la seule «science» digne de ce nom est celle qui passe par les canaux des *ḥaddaṯanī*, *aḫbaranī*, *anbaʾanī*, etc. Cette machine de guerre ne fut pas seulement utilisée par des ḥanbalites, mais aussi par des šāfiʿites et des savants d'autres orientations théologiques ou juridiques, et ce afin d'imposer la fiction d'une continuité ininterrompue des doctrines théologiques en islam. Même les «novateurs» (*mubtadiʿūn*), les hérétiques deviennent en quelque sorte des signes de la grâce de Dieu (*hæreses necessæ sunt*! selon la célèbre formule de saint Irénée), car ils fournissent à l'hérésiographe et au spécialiste en onomastique l'occasion de dire une orthodoxie qui aurait été telle *ab ovo*.

signalés dans l'éd. précédente, p. 94]. Le Caire 1412/1992, 70 p.; v. GILLIOT, in: MIDEO 21 (1993), nº 128.

[9] Ibn Qayyim al-Ǧawziyya Šams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh M. b. A. Bakr al-Zarʿī al-Dimašqī al-Ḥanbalī (m. 13 raǧab 751/16 septembre 1350; v. H. LAOUST, in EI III, p. 845–846). *Iǧtimāʿ al-ǧuyūš al-islāmiyya ʿalā ǧazw al-muʿaṭṭila wa l-ǧahmiyya*, imprimé en Inde 1314/1896; Texte revu par ʿABD ALLĀH B. ḤASAN AL-ŠAYḤ et IBRĀHĪM AL-ŠŪRĪ. Le Caire 1932, 142 p.; Le Caire s. d. (probablement réimpr. de la précédente); Le Caire 1401/1981, 144 p. (v. G. C. ANAWATI, in: MIDEO 17, nº 50); Beyrouth 1404/1984, 224 p.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000090

II. Eléments sur la vie et sur l'orientation théologique de Ḏahabī

A. Les querelles théologiques à Damas sous les Ayyoubides et les Mamlouks

2. Šams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. ʿUṯmān b. Kāymāz at-Turkumānī al-Fāriqī al-Dimašqī al-Šāfiʿī naquit à Damas d'une famille turkmène originaire de Martyropolis (Mayyāfāriqīn, nord-est du Diyār Bakr) le 3 rabīʿ II 673/5 octobre 1274; il mourut à Damas 3 ḏū l-qaʿda 748/4 février 1348[10]. Il est donc né sous le règne du Mamlouk al-Ẓāhir Rukn al-Dīn Baybars I al-Bunduqdārī (658/1260–676/1277). On sait que Damas à cette époque connut des querelles dogmatiques très vives dans lesquelles les gouvernants mamlouks intervinrent souvent.

Il est bon de rappeler que leurs prédécesseurs, les Ayyoubides, travaillèrent ardemment à propager l'école šāfiʿite et à la favoriser aux dépens des autres écoles (Saladin: al-Malik al-Nāṣir Ṣalāḥ al-Dīn, 564–589/1169–1193). De plus, ils considéraient l'école ašʿarite comme la *sunna* qu'il convenait de suivre. Les ašʿarites devinrent donc très puissants en Égypte et en Syrie. Seuls les ḥanbalites résistèrent bien à cet assaut[11]. Saladin émit un édit qui devait être lu dans toutes les mosquées des territoires sur lesquels il régnait, au terme duquel devait être puni quiconque abordait la question «des lettres et des sons» (*al-nahy ʿan al-ḫawḍ fī l-ḥarf wa l-ṣawt*)[12]. A Damas, à l'époque de l'Ayyoubide al-Malik al-ʿĀdil Sayf al-Dīn (592–615/1196–1218), probablement en 596/1199[13], ʿAbd al-Ġanī al-Maqdisī[14] faillit être condamné à mort pour avoir professé

[10] V. M. Ben Cheneb [J. de Somogyi]. In: EI, II, p. 221–222: on corrigera l'erreur en ajoutant Aḥmad entre Muḥammad et ʿUṯmān.

[11] Baššār ʿAwwād Maʿrūf, in *San* I, p. 13. Cf. I. Goldziher: *Zur Geschichte der ḥanbalitischen Bewegungen*. In: ZDMG LXII (1908), p. 1–28/*GS* V, p. 135–162, surtout, p. 22–25/156–159. Cf. les remarques de G. Makdisi: *L'islam hanbalisant*. In: REI XLII (1974), surtout p. 222–227/Paris (REI-Hors série. 10) 1983, qui prend ses distances à l'égard de Goldziher lequel, selon lui, attribue trop d'importance à la force de l'ašʿarisme à cette époque.

[12] Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfiʿiyya*, IV, p. 331.

[13] *San* XXI, p. 464.

[14] *San* XXI, 443–471. Taqī al-Dīn Abū Muḥammad ʿAbd al-Ġanī b. ʿAbd al-Wāḥid b. ʿAlī b. Surūr al-Ǧammāʿīlī al-Maqdisī al-Ṣāliḥī al-Ḥanbalī, né rabīʿ II 541/init. 10 septembre 1146, m. lundi 23 (lundi 24) rabīʿ I 600/1er décembre 1203. Il était le cousin (le fils de sa tante maternelle) d'Ibn Qudāma al-Maqdisī (Muwaffaq al-Dīn a. M. ʿAl. b. A. b. M.), né comme lui en 541/1146, et mort en 620/1223; v. Ḏahabī, *Taḏkira* IV, p. 1373.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000091

des opinions sur les attributs et sur le Coran que réprouvaient les savants qui recouraient à l'interprétation métaphorique: «Il était attaché à la *sunna*, selon la règle des pieux anciens (*qānūn al-salaf*). Il s'exprima sur les attributs de Dieu et sur le Coran d'une manière que réprouvaient ceux des savants qui étaient des partisans de l'interprétation allégorique. Ils le diffamèrent, et l'on organisa pour lui une assemblée au palais du sultan à Damas. Ils insistèrent pour que l'on rendît licite son exécution; mais les dirigeants kurdes intervinrent en sa faveur: il devrait quitter Damas. Il partit en Égypte et y demeura sans s'y faire remarquer jusqu'à sa mort.»[15] La cause de cela semble avoir été sa doctrine sur les traditions de la «descente» [de Dieu] et des attributs divins. On se dressa contre lui et on l'accusa de corporéisme (*taǧsīm*). Ḏahabī ajoute à ce propos qu'il ne pratiquait pas la dissimulation, comme le faisait Muwaffaq al-Dīn (Ibn Qudāma)[16]. Selon Sibṭ Ibn al-Ǧawzī toujours, il y eut accord entre les

[15] [...] *mutamassikan bi-l-sunnati ʿalā qānūni l-salafi, takallama fī l-ṣifāti wa l-Qurʾāni bi-šayʾin ankarahu ahlu l-taʾwīli mina l-fuqahāʾi wa šannaʿū ʿalayhi faʿudida lahu maǧlisun bi-dāri l-sulṭāni bi-Dimašqa fa-aṣarrū wa abāhū qatlahu, fa-šafaʿa fīhi umarāʾu l-Akrādi ʿalā an yabraḥa min Dimašqa, fa-ḏahaba ilā Miṣra wa aqāma bihā ḫāmilan ilā ḥīni wafātihi.* Ḏahabī, *Taḏkira* IV, p. 1373, d'après Ibn al-Naǧǧār Muḥibb al-Dīn b. Mahāsin al-Baġdādī (578–643/1183–1245, peut-être dans sa continuation de l'*Histoire de Bagdad* (en tout cas, pas dans la partie éditée qui nous en est parvenue) ou dans son *Kamāl fī maʿrifat ar-riǧāl*. Pour lui, v. C. E. FARAH, in: EI, III, p. 920–921.

[16] *San* XXI, p. 455. De même, p. 463, d'après *Mirʾāt al-zamān* de Abū al-Muẓaffar Šams al-Dīn Yūsuf b. Qizoġlū b. ʿAbd Allāh. Sibṭ b. al-Ǧawzī, m. 654/1257; v. GAL, I, p. 347: Le Qāḍī Muḥyī l-Dīn et le Ḫaṭīb Ḍiyāʾ al-Dīn et un groupe, allèrent voir le gouverneur de la citadelle et lui dirent: «Il égare les gens; il professe l'assimilationnisme.» On lui reprocha d'avoir dit: «Je ne purifie pas l'essence de Dieu d'une manière qui aboutirait à nier la réalité de sa descente» (*lā unazzihu tanzīhan yanfī ḥaqīqata l-nuzūli*); ou encore: «Dieu était alors qu'il n'était point de lieu, et aujourd'hui il n'est pas sur ce qu'il était (*kāna Llāhu wa lā makāna wa laysa huwa l-yawma ʿalā mā kāna*)»; ou encore la question des lettres et des sons (*al-ḥarf wa l-ṣawt*). Ils dirent: «S'il n'est pas sur ce qu'il était, on affirme donc qu'il a un lieu; si tu ne purifies pas Dieu de la réalité de la descente, tu permets donc qu'on affirme de Lui le déplacement (*intiqāl*); quant à la lettre et au son, cela n'est pas attesté chez ton imām (i. e. Ibn Ḥanbal); il a seulement dit que le Coran était la parole de Dieu, c'est-à-dire, non créée.» Le commandant de la citadelle, Barġaš, ordonna que l'on brisât sa chaire. Il s'en alla alors à Baalbeck, puis en Égypte où les savants émirent une décision juridique stipulant qu'on pouvait verser son sang, déclarant qu'il corrompait les croyances des gens et qu'il professait l'anthropomorphisme. Selon Sibṭ b. al-Ǧawzī toujours, les savants furent unanimes en 596, pour l'excommunier (le déclarer infidèle) dans une décision juridique. Suit un commentaire de Ḏahabī, *San* XXI, p. 464–465, sur le texte de Sibṭ b. al-Ǧawzī.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000092

savants, en 596, pour l'excommunier dans une décision juridique. Ḏahabī conteste qu'il y eût unanimité. Ibn Raǧab corrige également le point de vue de Sibṭ Ibn al-Ǧawzī, disant qu'en fait d'accord pour l'excommunier, ce n'étaient que quelques maîtres aš'arites.[17]

B. Quelques influences intellectuelles qui s'exercèrent sur lui

3. Nous ne passerons pas en revue les divers maîtres dont Ḏahabī a suivi les enseignements, en Syrie, en Égypte et lors du pèlerinage. En revanche, il faut noter que trois d'entre eux ont eu une importance décisive dans sa formation :

– Abū al-Ḥaǧǧāǧ al-Mizzī[18], šāfi'ite en jurisprudence, il fut un grand ami d'Ibn Taymiyya dont il épousa le credo, ce qui lui valut d'être emprisonné.

– Le traditionniste et historiographe šāfi'ite al-Birzālī[19].

– Ibn Taymiyya dont le seul nom se passe de commentaire[20]! Cependant, on remarquera que Ḏahabī a écrit un abrégé de son *Minhāǧ al-sunna*[21].

[17] *San* XXI, p. 465, n. 1. Pour un résumé, cf. H. Laoust: *Le hanbalisme sous le califat de Bagdad*. In : REI XXVII (1959), p. 122–123/repris dans : *Pluralisme*s, p. 56–57.

[18] Ǧamāl al-Dīn Yūsūf b. 'Abd al-Raḥmān al-Šāfi'ī, né 654/init. 30 janvier 1256, m. ṣafar 742/init. 17 juillet 1341; V. G. H. A. Juynboll, in : EI VII, p. 213–214; GAL II, p. 64, auteur de l'important *Tahḏīb al-kamāl fi asmā' al-riǧāl*. Ed. Baššār 'Awwād Ma'rūf, I–XXXV. Beyrouth 1400–1404/1980–1985, et de *Tuḥfat al-ašrāf bi-ma'rifat al-aṭrāf*. Ed. 'Abd al-Ṣamad Šaraf al-Dīn. I–XIV. Bombay 1386–1392/1966–1972, avec Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī: *al-Nukat al-ẓirāf' alā l-aṭrāf*. Il fut le premier professeur à l'école de tradition al-Āšrafiyya de Damas.

[19] 'Alām al-Dīn Abū M. al-Qāsim b. M. b. Yūsuf = Ibn al-Birzālī al-Šāfi'ī, né 665/1267, m. ḏū l-ḥiǧǧa 739/init. 10 juin 1339; v. F. Rosenthal. In: EI I, p. 1276; GAL II, p. 36; S II, p. 34–35. Auteur d'un *K. al-Wafayāt*, utilisé par Ibn Kaṯīr et continué par Ibn Rāfi' Taqī al-Dīn Abū al-Ma'ālī M. b. Rāfi' al-Sallāmī al-Dimašqī al-Šāfi'ī, né 704/1305, m. ǧumāda I 774/init. 29 octobre 1372, GAL II, p. 33 : Ibn Rāfi', *al-Wafayāt*. Ed. Ṣāliḥ Mahdī 'Abbās et Baššār 'Awwād Ma'rūf, I–II. Beyrouth 1402/1982.

[20] Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm al-Ḥarrānī al-Ḥanbalī, né en 661/1263, m. lundi 20 ḏū l-qa'da 728/26 septembre 1328; v. H. Laoust, in : EI III, p. 976–979.

[21] Ḏahabī: *al-Muntaqā min Minhāǧ al-i'tidāl fī naqḍ kalām ahl al-rafḍ wa l-i'tizāl*. Ed. Muḥibb al-Dīn al-Ḫaṭīb. Le Caire 1374/1955, 592 p. Nous n'avons pas pu consulter cet ouvrage, et nous ignorons s'il s'agit d'un abrégé *ut sic*, ou si Ḏahabī corrige ou critique son maître sur certains points. V. infra, § 27. A l'instar de nombreux traditionnistes, théologiens ou juristes, Ḏahabī a écrit plusieurs

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000093

Ce n'étaient pas seulement des maîtres, mais aussi des collègues, les uns assistant aux cours des autres. Tous trois (i. e. Mizzī, Birzālī et Ḏahabī) avaient un fort penchant pour le ḥanbalisme, même s'ils étaient šāfi'ites.

Birzālī fut certainement des trois celui qui fit aimer le plus le *ḥadīṯ* à Ḏahabī. Ce dernier fut également très influencé par les vues d'Ibn Taymiyya, en particulier dans le domaine du dogme. Les tendances ḥanbalites des trois maîtres leur causèrent parfois des ennuis. C'est ainsi que Ḏahabī ne put succéder à Mizzī à l'école de tradition al-Ašrafiyya, parce que les šāfi'ites déclarèrent qu'il n'était pas aš'arite. D'ailleurs, Mizzī n'avait pu y enseigner qu'après avoir juré par écrit qu'il était aš'arite. Ce fut Taqī al-Dīn al-Subkī[22] qui lui succéda. Les positions d'Ibn Taymiyya exercèrent aussi une influence sur l'opposition de Ḏahabī à certains milieux soufis, comme les Aḥmadiyya, disciples de Aḥmad al-Rifā'ī[23]. Il était également opposé à la logique et à la philosophie.

Il en résulte que plusieurs de ses notices biographiques sont empreintes de critiques peu amènes à l'égard de bon nombre de savants.

C. Ses orientations théologiques et ses critiques des savants

4. On dit communément que Ḏahabī était šāfi'ite de rite et ḥanbalite du point de vue théologique (m. à m. du point de vue des «fondements de la religion» (*ḥanbalī l-uṣūl*)[24]. Cela signifie qu'il avait tendance à envisager

réfutations, v. g. dans le domaine de la critique des transmetteurs : *al-Radd 'alā Ibn al-Qaṭṭān*, v. FARŪQ ḤAMĀDA (étude et éd.) : *Naqd al-imām al-Ḏahabī li-bayān al-wahm wa l-īhām*. Casablanca 1408/1988, 151 p., p. 71–136 (en réalité un abrégé, probablement fait par le copiste du ms. M. B. 'Abd Allāh b. al-Muṣaffā b. al-Munaǧǧā al-Ḥanbalī?), dans lequel il réfute certaines assertions contenues dans *Bayān al-wahm wa l-īhām al-wāqiayn fī K. al-Aḥkām* de 'Alī b. M. b. 'Abd al-Malik al-Kutāmī al-Mālikī, dont le nom de célébrité est Ibn al-Qaṭṭān al-Fāsī (628/1230; *San* XXII, p. 306–307 : où Ḏahābī fait ses louanges, et mentionne son propre ouvrage : *'allaqtu min ta'līfihi ... fawā'id ...*), ce dernier ayant lui même critiqué *al-Aḥkām al-kubrā* d'Ibn Ḥarrāṭ al-Išbīlī (m. 581/1185; GAL I, p. 371; S I, p. 634).

[22] al-Subkī Taqī al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī b. 'Abd al-Kāfī b. 'Alī, né 1er ṣafar 683/19 avril 1284, m. lundi 4 ǧumāda II 756/15–16 juin 1355 (GAL II, p. 86–88; S II, p. 102–1044), père de Tāǧ al-Dīn Abū Naṣr 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī, m. mardi 7 ḏū l-ḥiǧǧa 771/772 juillet 1370; GAL II, p. 89–90; S II, p. 105–107.

[23] Abū l-'Abbās Aḥmad b. 'Alī al-Rifā'ī al-Šāfi'ī, m. 22 ǧumāda I 578/23 septembre 1182; v. D. S. MARGOLIOUTH. In EI VIII, p. 542.

[24] V. BAŠŠAR 'AWWĀD MA'RŪF : *al-Ḏahabī wa minhaǧuhu fī kitābihi Ta'rīḫ al-islām*. Le Caire 1976, p. 458.

les problèmes théologiques à la façon des «gens du *ḥadīṯ*». Cette position lui valut d'être critiqué par de ses contemporains, dont son élève Tāǧ al-Dīn al-Subkī, en plusieurs endroits de ses *Ṭabaqāt al-šāfiʿiyya*, et dans *Le Restaurateur des grâces et l'anéantisseur des châtiments vengeurs*[25]. Celui-ci, en effet, déclare : «Il penchait fortement vers les positions des ḥanbalites et avait une forte tendance à mépriser ceux des gens de la *sunna*, lesquels, s'ils se manifestaient, prenaient comme tête de file Abū l-Ḥasan al-Aš'arī. C'est pourquoi il ne se montrait pas juste à leur égard dans les notices qu'il leur consacrait et ne disait du bien d'eux que pour mieux les rabaisser ensuite.»[26] Tāǧ al-Dīn Subkī fait les éloges de son *Histoire*, mais regrette qu'il s'y montre excessif et fanatique à l'égard de ceux qu'il n'apprécie pas[27]. Il faut savoir que Subkī était aš'arite!

III. Quelques entorses à la division classique en classes dans *San*

5. Dans les parties de *San* qui suivent celles qui sont consacrées aux premiers siècles, Ḏahabī suit une ordonnance chronologique. Comme cet ouvrage contient surtout des notices sur les traditionnistes, il est évident que la division en classes, c'est-à-dire celle qui est établie en fonction de la «rencontre» (*luqyā*) de maître à disciple, en est l'armature principale. Cependant, comme on le sait, il y a inclus aussi de nombreux personnages qui n'ont rien à voir avec la transmission des traditions, par exemple, des

[25] *Muʿīd al-niʿam wa mubīd al-niqam* [*The Restorer of favours and the restrainer of chastisements*]. Ed. David W. Myhram. Londres 1908, p. 105/Ed. M. ʿA. al-Naǧǧār et Abū Zayd Šalabī. Le Caire 1948, p. 74/Trad. Oskar Rescher : *Über die moralischen Pflichten der verschiedenen islamischen Bevölkerungsklassen. Mit Kürzungen aus dem Arabischen übersetzt*. Constantinople 1925, p. 67; repris dans *Gesammelte Werke*, Abt. II, Bd. 2. Osnabrück 1980; cf. Tarif Khalidi : *Arabic historical thought in the classical period*. Cambridge 1994, p. 208–209 et n. 55.

[26] *Wa lā yaṣifuhum bi-ḫayrin illā wa qad raǧama minhu unfa l-rāǧimi*; Subkī : *Ṭabaqāt* IX, p. 103.

[27] *Mā aḥsanahu law lā taʿaṣṣubun fīhi wa akmalahu law lā naqṣun fīhi wa ayyu naqṣin yaʿtarīhi*; Subkī, *Ṭabaqāt* IX, p. 104. Cf. II, p. 13–15, p. 22–23; v. Tarif Khalidi, op. cit., p. 203–204 (traduction de *Ṭabaqāt* II, p. 22–23). Cf. Franz Rosenthal : *A History of Muslim Historiography*. Leyde 1968², p. 347 sqq., traduction de Šams al-Dīn Abū al-Ḫayr M. b. ʿAr. b. M. al-Šāfiʿī al-Saḫāwī : *al-Fʿlān bi-tawbīḫ li-man ḏamma l-taʾrīḫ*/texte arabe dans la traduction en arabe *ʿIlm al-taʾrīḫ ʿinda l-muslimīn*, de la première éd. par Ṣāliḥ A. al-ʿAlī. Beyrouth 1983², p. 469 sqq.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000095

califes, des gouvernants, des secrétaires, des poètes, des philosophes, des médecins, et autres[28].

Parfois aussi il regroupe des personnages de la même parenté[29]. Il le fait aussi, à l'occasion, pour de ceux qui sont d'une même tendance théologique ou du moins qui appartiennent à des courants «sectaires» (*firaq*) rejetés par l'orthodoxie[30].

6. Pour ce qui est de la critique, Ḏahabī ne se contente pas toujours de présenter le personnage. Il lui arrive fréquemment de critiquer des matériaux transmis par lui (*ḥadīṯ*, opinions théologiques ou juridiques). En revanche, il n'est pas rare qu'il prenne la défense de tel ou tel savant qui a été critiqué. Il présente également, à l'occasion, des résumés d'histoire doctrinale de son cru, suivant en cela la trace de son maître Ibn Taymiyya, entre autres sur la création du Coran[31]. Il intervient, notamment, pour appuyer le courant salafite.

Ainsi à propos de Abū Bakr al-Aʿyan[32]: «ʿAbd Allāh b. Aḥmad a dit: mon père (i. e. Ibn Ḥanbal), qui lui a consacré une notice biographique a dit: vraiment je l'envie (*innī la-aġbiṭuhu*), il est mort sans connaître autre chose que le *ḥadīṯ* (*māta wa mā yaʿrifu illā l-ḥadīṯ*), il ne pratiquait pas le *kalām* (*lam yakun ṣāḥiba kalāmin*).» Et Ḏahabī de commenter: «Tels étaient les grands maîtres des anciens (*aʾimmat al-salaf*); ils jugeaient qu'il ne fallait pas aborder le *kalām* (*lā yarawna l-duḫūla fī l-kalāmi*), non plus que la dispute théorique (*wa lā l-ǧidāl*), mais ils s'appliquaient de toutes leurs forces et sans relâche au Livre et à la *sunna* et à la réflexion sur eux (*bal yastafriġūna wusʿahum fī l-kitābi wa l-sunnati wa*

[28] Pour ses entorses à la division en classes, v. GILLIOT, *Ṭabaḳāt*, in: EI X (1998), p. 9a.

[29] Entre autres nombreux exemples: Abū Ḥafṣ Aḥmad b. Ḥafṣ al-Buḫārī al-Ḥanafī; *San* X, p. 157–159, et son fils, Abū ʿAbd Allāh M. b. Aḥmad b. Ḥafṣ, p. 159.

[30] Ainsi pour la dixième classe, dans *San* X, p. 199–202, Bišr al-Marīsī (ǧahmite, n° 45, p. 199–202, m. 218/833), Bišr b. al-Muʿtamir (n° 46, p. 203, m. 210/825), Ṯumāma b. Ašras (n° 47, p. 203–206, m. 213/828), tous deux muʿtazilites, auxquels il faut ajouter le grammairien al-Aḫfaš (n° 48, p. 206–208, m. 210/825): il pratiquait le *kalām* et la dialectique et aurait été de tendance qadarite. De même, dans la onzième classe, *San* X, p. 541–554, une série de muʿtazilites, à la suite d'al-Naẓẓām.

[31] *San* XI, p. 510–511; v. infra § 25–26.

[32] Abū Bakr M. b. a. l-ʿAttāb al-Ḥasan b. Ṭarīf al-Baġdādī, m. 13 jum. I 240; *TB* V, p. 384, n° 2911, et surtout, II, p. 182–183, n° 594; *San* XII, p. 119–120.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000096

l-tafaqquhi fīhimā wa yattabiʿūna), et il ne s'engageaient pas dans de longs discours [sur ces sujets] (*wa lā yatannaṭaʿūna*).»[33]

IV. Essai d'une lecture verticale de *San* X–XI

7. Pour étudier l'attitude de Ḏahabī à l'égard des sciences spéculatives, et plus généralement sa pensée religieuse, on peut procéder de deux façons, soit par une lecture horizontale qui consiste à relever et à classer les problèmes abordés, soit par une lecture verticale qui consiste à repérer les notices où il est question de problèmes théologiques, en suivant l'ordre chronologique, en l'occurrence la division en classes. C'est à ce dernier type de lecture que nous procéderons, nous limitant aux vol. X–XI[34] : vol. X : suite de la 10ème classe (p. 5–208), 11ème classe (p. 209–468), 12ème classe (p. 469–694); vol. XI : suite de la 12ème classe (p. 5–513)[35].

A. La dixième classe (suite)[36]

8. On retiendra ici quelques savants dont la notice sert également de prétexte à Ḏahabī pour exprimer ses propres idées.

Al-Šāfiʿī, comme il se doit en soi, mais aussi de la part d'un šāfiʿite comme Ḏahabī, se voit accorder une notice de quatre-vingt-dix-sept pages[37], dans la première partie de laquelle il souligne à qui mieux mieux combien le fondateur du rite était opposé au *kalām*[38]. On y verra en grande partie un phénomène de rétroprojection, ou tout au plus une désignation des muʿtazilites et de quelques théologiens de l'époque dont Ḥafṣ al-Fard et Bišr al-Marīsī. Il aurait notamment déclaré : «Si je le voulais, j'écrirais un livre pour réfuter chacun des opposants, mais je n'ai rien à faire avec le *kalām*, et je ne veux pas que l'on m'en attribue quoi que ce soit.»[39] Ou encore : «Mon jugement sur le *kalām* est semblable à celui de

[33] *San* XII, p. 120.

[34] Selon la division du ms., le *muǧallad* 7 contient les vol. IX–X de l'édition.

[35] La 13ème classe, p. 515–555, continuée en vol. XII, p. 5–272, ne sera pas prise en considération ici.

[36] *San* X, p. 5–208.

[37] *San* X, p. 5–99. Celle qu'il consacre à Ibn Ḥanbal comporte 241 pages! V. infra § 20.

[38] *San* X, p. 13, p. 18–19, p. 21–22, p. 25–26, p. 27, p. 28–29, p. 30–31, p. 32.

[39] *San* X, p. 31. La plupart des citations de Ḏahabī sont tirées d'Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī : *Ādāb al-Šāfiʿī wa manāqibuhu*. Ed. ʿAbd al-Ġanī ʿAbd al-Ḫāliq.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000097

'Umar à propos de Ṣabīġ.»[40] Faḫr al-Dīn al-Rāzī, pour sa part, reprend certaines de ces déclarations, mais les interprète de façon à montrer que Šāfi'ī n'était pas opposé à la théologie dialectique[41]. Les points de vue opposés de Ḏahabī et de Rāzī à ce sujet proviennent en grande partie d'un phénomène de rétroprojection[42]. Tāǧ al-Dīn al-Subkī, pour sa part, qui, tout en parlant longuement de Šāfi'ī dans le premier volume de ses *Tabaqāt*, ne lui consacre par vraiment une notice, et en tout cas, ne s'exprime pas à ce sujet.

– Abū Nu'aym al-Faḍl b. Dukayn al-Mulā'ī al-Kūfī (m. 219/834): Ḏahabī souligne qu'il était opposé à la doctrine du Coran créé. Bien que Abū Nu'aym fût d'une tendance chiisante modérée, il se plaît à rapporter longuement une scène où il comparaît devant al-Ma'mūn pour avoir pratiqué la commanderie du bien et l'interdiction du mal, alors que le calife avait interdit cette pratique, réservée selon lui au Pouvoir. Le calife le soumet à des questions juridiques et conclut: «Qui donc a interdit à des gens comme toi de pratiquer la commanderie du bien? En fait, nous l'avons interdit à des gens qui déclarent bons des actes mauvais.»[43]

Al-Ḏahabī relève un peu plus loin qu'al-Ǧūzaǧānī[44] déclarait infidèles ceux qui professaient que le Coran est créé[45].

Préface de M. ZĀHID AL-KAWṮARĪ (datée 1370/1951) (Alep s. d.). Le Caire 1414/1993² (1373/1954¹), p. 182–189.

[40] *San* X, p. 29. 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb frappa Ṣabīġ b. 'Isl (ou Ṣubayġ b. 'Isl/Sahl) al-Ḥanẓalī à coups de rafles de dattes (*'arāǧīn*) parce celui-ci avait posé des questions à Médine sur les passages ambigus (*mutašābih*) du Coran; Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī: *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*. Ed. IBRĀHĪM B. Ḥ. AL-FAYYŪMĪ, I–IV. Le Caire 1328/1910, avec en marge: Ibn 'Abd al-Barr: *al-Istī'āb fī ma'rifat al-aṣḥāb*, réimpr. Beyrouth s. d., II, p. 198–199, n° 4123.

[41] Faḫr al-Dīn al-Razī: *Manāqib al-Imām al-Šāfi'ī*. Litho. Le Caire 1289/1872, pars sec., cap. 1, p. 33–37/Ed. A. Ḥiǧāzī AL-SAQQĀ. Le Caire 1406/1986 (Min Turāṯ al-Rāzī, 1), p. 99–106.

[42] GEORGE MAKDISI: *The juridical theology of Shâfi'î*. In: SI LIX (1984), [p. 5–47], p. 43–44, adopte la position de ceux qui considèrent que Šāfi'ī s'est prononcé expressément contre le *kalām*.

[43] *San* X, p. 142–157, ici p. 150, repris de *TB* XII, p. 350. L'épisode est le suivant: ayant vu qu'un militaire avait introduit la main entre les cuisses d'une femme, Abū Nu'aym l'emmène chez le gouverneur de Bagdad qui le fait comparaître devant le calife.

[44] Abū Sulaymān Mūsā b. Sulaymān al-Ḥanafī; *San* X, p. 194–195; Ibn Abī al-Wafā' al-Qurašī: *al-Ǧawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-ḥanafiyya*. Ed. 'ABD AL-FATTĀḤ M. AL-ḤULŪ, I–V. Le Caire/Riyad 1978–1988; Le Caire 1993², III, p. 518–519, n° 1714.

[45] *San* X, p. 194.

9. Il regroupe plusieurs «hérétiques» ou mu'tazilites de la même période, et ce à la fin de la dixième classe: Bišr al-Marīsī, Bišr b. al-Mu'tamir, Ṯumāma b. Ašras, puis al-Ašfaš al-Awsaṭ qui était de tendance qadarite[46]. A la fin de la notice sur Bišr al-Marīsī, il a un commentaire personnel qui résume sa pensée sur le statut de la foi et de l'appartenance à l'islam: «Celui qui est déclaré infidèle (*kuffira bi*) pour une innovation blâmable, quelle que grave qu'elle soit, n'est aucunement semblable à l'infidèle invétéré (*kāfir aṣlī*), non plus qu'au juif et au zoroastrien. Dieu ne veut pas mettre sur le même plan (*abā Llāhu an yaǧ'ala ... ka-*) celui qui croit en Dieu et en Ses envoyés, qui jeûne, prie, fait le pèlerinage et verse l'aumône légale, même s'il commet des fautes graves (*'aẓā'im*), erre et se rend coupable d'innovations blâmables, et celui qui se montre rebelle à l'égard de l'Envoyé, qui adore les idoles, rejette les lois divines (*nabaḍa l-šarā'i'*) et est infidèle. Quant à nous, nous sommes innocent devant Dieu des innovations blâmables et de ceux qui les pratiquent (*wa lākin nabra'u ilā Llāhi mina l-bida'i wa ahlihā*).»[47]

10. Vers la fin de la onzième classe, après avoir achevé sa notice sur 'Awn b. Sallām (m. ḏū l-qa'da 230/init. 10 juillet 845), et sans que le contenu de cette notice y invite de quelque façon, il donne une liste de seize noms de parangons (*min ru'ūs* ...) «des *mutakallimūn* et des mu'tazilites»: «1. Bišr b. Ġiyāṯ al-Marīsī al-'Adawī, *mawlā* des Āl Zayd b. al-Ḫaṭṭāb[48]; 2. Abū Sahl Bišr b. al-Mu'tamir al-Kūfī al-Abraṣ, l'un des grands mu'tazilites et l'un de leurs auteurs[49]; 3. Abū Ma'n Ṯumāma b. Ašras al-Numayrī al-Baṣrī[50]; 4. Abū l-Huḏayl M. b. al-Huḏayl al-'Allāf al-Baṣrī[51]; 5. Abū Iṣḥ.

[46] *San* X, p. 199–208. respectivement: Bišr al-Marīsī, p. 199–202; Bišr b. al-Mu'tamir, p. 203; Ṯumāma b. Ašras, p. 203–206; al-Ašfaš Sa'īd b. Mas'ada, p. 206–208. Soit tout à la fin de la dixième classe!

[47] *San* X, p. 202.

[48] *San* X, p. 199–202; *TG* III, p. 175–188: m. ḏū l-ḥ. 218/déc. 833.

[49] *San* X, p. 203; *TG* III, p. 107–130: m. âgé en 210/825.

[50] *San* X, p. 203–206; *TG* III, p. 159–172. La date de sa mort ne figure chez Ḍahabī ni en *San*, ni en *Mīzān al-i'tidāl*, I, 371–372, non plus qu'en *al-'Ibar fī ḫabar man ġabar*, v. notre bibliographie. Ibn al-Ǧawzī: *al-Muntaẓam*. Ed. M. et Muṣṭafā, 'Abd al-Qādir 'Aṭā', I–XVIII + I. Beyrouth 1992, IX, p. 254–256, n° 1201, la place en 213/828. Ibn Ḥaǧar al-'Asqālānī: *Lisān al-mīzān*, I–VII. Hyderabad 1911–1913; réimpr. Beyrouth 1986, II, p. 83–84, n° 337, mentionne cette date d'après Ibn al-Ǧawzī, mais il en souligne l'anachronisme; cf. *TG* III, p. 159, n. 2.

[51] *San* XI, p; 173–174; *TG* III, p. 209–291 : m. 227/841 (?). *San* donne comme dates à sa mort: 227, 235, à plus de 90 ans.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000099

Ibr. b. Sayyār al-Baṣrī al-Naẓẓām[52]; 6. Hišām b. al-Ḥakam al-Kūfī, le rāfiḍite anthropomorphiste[53]; 7. Ḍirār b. ʿAmr, de qui proviennent les ḍirārites[54]; 8. Abū l-Muʿtamir Muʿammar b. ʿAbbād, on dit aussi Muʿammar b. ʿAmr al-Bāṣrī al-ʿAṭṭār[55]; 9. Hišām b. ʿAmr al-Fuwaṭī[56]; 10. Dāwūd al-Ǧawāribī[57]; 11. al-Walīd b. Abān al-Karābīsī[58]; 12. Ibn Kaysān al-Aṣamm[59]; 13. Abū Mūsā al-Farrā' al-Baġdādī[60]; 14. Abū Mūsā al-Baṣrī appelé al-Murdār (la Charogne)[61]; 15. Ǧaʿfar b. Ḥarb[62]; 16. Ǧaʿfar b. Mubaššir[63], et autres. Nous cherchons refuge en Dieu contre les innovations afin que nous ne disions pas de Dieu ce que nous ne savons pas.»[64]

Dans le courant de la douzième classe, suite à sa notice sur al-

[52] *San* X, p. 541–542; *TG* III, p. 296–445. Selon *San*, il serait mort accidentellement en 220 et quelque : il aurait été ivre et serait tombé de sa chambre haute. Pour d'autres dates possibles et une autre circonstance, v. *TG* III, p. 301–302.

[53] *San* X, p. 543–544; *TG* I, p. 349–379. Il serait mort peu après 179/795–96, date généralement préférée par les chercheurs à 199; v. *TG* I, p. 353–354; W. MADELUNG, in : EI III, p. 513–515.

[54] *San* X, p. 544–546; *TG* III, p. 32–63. Selon *TG* III, p. 32–33, s'il est bien mort à 70 ans, il aurait vécu entre 110/728 et 180/796. Certains pensent qu'il serait mort ca. 200/815; cf. *Lrs* I, p. 304, n. 1.

[55] *San* X, p. 546; *TG* III, p. 63–92 : m. 215/830.

[56] *San* X, p. 547; *TG* IV, p. 1–15. Il serait peut-être mort entre 227 et 232 (842–847); v. *Lrs* I, p. 249, n. 1.

[57] Ḏahabī, *Mīzān al-ʾiʿtidāl* II, p. 23, n° 2661; *Lrs* I, p. 342, n. 2.

[58] *San* X, p. 548; *TB* XIII, p. 441 : il fut le maître en *kalām* d'al-Ḥusayn b. ʿAlī al-Karābisī.

[59] Abū Bakr ʿAbd al-Raḥman b. Kaysān al-Aṣamm al-Baṣrī, m. 20/816 ou 201/817; *San* IX, p. 402; *TG* II, p. 396–418.

[60] Muʿtazilite bagdadien, m. 226/840–41, d'après al-Masʿūdī cité par Ḏahabī. *San* X, p. 555.

[61] Abū Mūsā ʿĪsā b. Ṣabīḥ (ou Ṣubayḥ) al-Baṣrī. Ici et plus loin, en *San* X, p. 547 : al-Murdāz; v. *Lrs* I, p. 241, n. 1, pour l'orthographe correcte; *TG* III, p. 134–142 : m. 226/841.

[62] *San* X, p. 549–550 : m. 236 âgé de 59 ans, selon *Fihrist*, p. 213; *TG* IV, p. 68–77.

[63] Abū Muḥammad al-Baġdādī, m. 234/849, *Fihrist*, p. 208; *San* X, p. 549; *TG* IV, p. 56–68.

[64] *San* X, p. 441–442. A quoi correspond en Ḏahabī, *Mīzān* II, p. 23, à la fin de sa notice n° 2661 sur Dāwūd al-Ǧawāribī, une liste de dix d'entre eux, soit onze en comptant Dāwūd al-Ǧawāribī : «C'est là une espèce à laquelle je ne connais pas de transmission [suivent les noms]. Comme ils n'ont pas transmis de *ḥadīṯ*, je ne me suis pas occupé de les mentionner et de les inclure [dans ce livre].» Ce sont : 1, 5, 4, 3, 6 (appelé ici l'assimilationniste), 7, 8, 9, 14 (appelé ici a. ʿĪsā, avec une coquille «al-Mizdā», leg. al-Murdār), 13, et celui à qui est consacré la notice (n° 10 de la liste de *San*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000100

Naẓẓām[65], il consacre une notice à la plupart de ceux qui viennent d'être mentionnés et à quelques autres[66]: Abū l-Huḏayl, Hišām b. al-Ḥakam, Ḍirār b. ʿAmr, Muʿammar b. ʿAmr, Hišām b. ʿAmr, Abū Mūsā ʿĪsā b. Ṣabiḥ al-Murdār, Ǧaʿfar b. Mubaššir, Ǧaʿfar b. Ḥarb, al-Iskāfī[67], ʿAbbād b. Sulaymān (adhuc viv. ca. 260/874)[68], Abū Mūsā ʿĪsā b. al-Hayṭam[69]; Abū Yaʿqūb Yūsuf b. ʿUbayd Allāh[70], Abū Muǧālid Aḥmad b. al-Ḥusayn[71], M. (b. ʿAlī) b. al-Nuʿmān Muʾmin al-Ṭāq chez les chiites, Šayṭān al-Ṭāq chez les sunnites[72], al-Ḥusayn b. M. b. ʿAbd Allāh al-Naǧǧār[73], Burġūṯ (a. ʿAbd Allāh M. b. ʿĪsā al-Ǧahmī al-Baṣrī)[74], Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Šāfiʿī (*al-mutakkalim*) (adhuc viv. ca. 230/845)[75].

A la fin de la notice de ce dernier, il mentionne encore ou à nouveau: «Parmi les parangons des muʿtazilites bagdadiens: Abū Mūsā al-Farrā', Ibn Kaysān al-Aṣamm dont Ibrāhīm b. ʿUlayya[76] fut anciennement l'élève en *kalām*, Ǧaʿfar b. Ḥarb, Ǧaʿfar b. Mubaššir, Abū ʿAffān[77], Ḥusayn [b. M.]

[65] *San* X, p. 541–542.

[66] *San* X, p. 542–555.

[67] Abū Ǧaʿfar M. b. ʿAbd Allāh al-Samarqandī al-Iskāfī, disciple de Gaʿfar b. Ḥarb, m. 240/853–54: *San* X, p. 550–551; *Lrs* I, p. 218, n. 84; *TG* IV, p. 77–87.

[68] Abū Sahl al-Ṣaymarī, muʿtazilite de Bassorah; *San* X, p. 551–552 (ou l'on a b. Salmān), disciple de Hišām al-Fuwaṭī; *Lrs* I, p. 252–253, passim; *TG* IV, p. 15–44.

[69] Al-Ṣūfī, *San* X, p. 184, m. 245/858–59; *Lrs* I, p. 243, n. 20.

[70] Al-Šaḥḥām al-Baṣrī; *San* X, p. 552–553; *Lrs* I, p. 199, n. 52: m. à l'âge de 80 ans, à une date inconnue, ca. 257/871; *TG* IV, p. 45–51.

[71] Al-Ḍarīr; *San* X, p. 553, m. 268/init. 1er août 881, selon Ibn Kāmil, ou 269; l'éd. de Ḍahabī a: Abū Muḥālid; *TG* IV, p. 94–96 et p. 234 (ou VAN ESS corrige également Ābī, *Naṯr al-durr*).

[72] Abū Ǧaʿfar Al-Aḥwal al-Baǧalī, m. ca. 180/796, selon al-Ṣafadī: *al-Wāfī bi-l-wafayāt*. Ed. HELLMUT RITTER, IV, p. 104; *San* X, p. 553–554; *Lrs* I, p. 539, n. 196–199; *TG* I, p. 336–342.

[73] Abū ʿAbd Allāh, *San* X, p. 554. Murǧi'ite ǧabrite de l'époque d'al-Maʾmūn, rattaché par certains auteurs aux muʿtazilites; v. H. S. NYBERG – [KH. ʿATHĀMINA]. In: EI VII, p. 868–869; *Lrs* I, p. 298, n. 1; *TG* IV, p. 147–168.

[74] *San* X, p. 554, m. 240/855 ou 241; *Lrs* I, p. 298, n. 3; p. 303, n. 21; *TG* IV, p. 162–166.

[75] *San* X, p. 555: Aḥmad b. Yaḥyā b. ʿAbd al-ʿAzīz; son nom de célébrité lui vient de son maître, al-Šāfiʿī. Il eut, entre autres disciples, Dāwūd al-Iṣfahānī, le ẓāhirite; *TG* III, p. 293–295.

[76] Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Ismāʿīl b. Miqsam al-Asadī, 162–218/778–833; *TG* II, p. 418–422.

[77] Le texte édité a: Abū Ǧifār, leg. Abū ʿAffān, i. e. ʿAbd al-Raḥmān b. Muslim al-Raqqī qui faisait partie du cercle d'al-Ǧāḥiẓ; v. *TG* IV, p. 118–119.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000101

al-Naǧǧār, al-Raqqāš (leg. al-Raqāšī?)[78], Abū Sā'īd b. Kullāb[79], Qāsim b. al-Ḫalīl al-Dimašqī[80], auteur d'un *tafsīr*, Ṯumāma b. Ašras[81], et leurs semblables à qui l'intelligence fut nocive (*mimman kāna ḍakā'uhu wabālan*). Il y a entre eux des sujets de divergence et des idées folles (*ḫubāṭ*) qui n'échappent pas à ceux qui ont de la piété; ils n'ont pu mettre leurs esprits en accord, et ils ne tiennent aucun compte des traditions prophétiques comme le font les maîtres de la guidance.»[82]

Ce § 10 est repris avec quelques modifications dans GILLIOT: *Une leçon d'orientalisme: l'opus magnum* de JOSEF VAN ESS II, § 11. In: Arabica 2000 (à paraître).

B. La onzième classe

11. Sur les trois califes, al-Ma'mūn[83], al-Mu'taṣim[84] et al-Wāṯiq[85], il se montre discret dans la critique, malgré la proclamation officielle du dogme du Coran créé[86].

Toutefois, il lui arrive de porter des jugements sévères à l'endroit d'al-Ma'mūn, par exemple dans la notice qu'il consacre à Abū Mushir[87]. Un soir qu'il tenait cercle dans la mosquée des Omeyyades, elle fut illuminée par une grande lueur. On lui dit qu'elle provenait du grand feu que l'on allumait sur la montagne pour le calife[88] afin que la Ġūṭa fût éclairée. Abū

[78] Nous ne voyons pas qui il pourrait être! A moins qu'il faille lire (ce que J. VAN ESS nous a proposé, qu'il en soit remercié): al-Raqāšī, i. e. Abū 'Imrān Mūsā (très probablement al-Baṣrī, comme les autres Raqāšī; v. Sam'ānī, *al-Ansāb*. Ed. 'ABD ALLĀH 'UMAR AL-BARŪDĪ. I–V. Beyrouth 1988, III, p. 81–82) qui est classé parmi les «mu'tazilites soufis» (*ṣūfiyyat al-mu'tazila*); *TG* III, p. 131; V, p. 330 (de ceux qui tenaient le gain pour interdit).

[79] *San* XI, p. 174–177; Fihrist, p. 206; *TG* IV, p. 236–237; v. infra § 19.

[80] *Fihrist*, p. 220, l. 21; *Lrs* I, p. 243, n. 18; *TG* IV, p. 236–237: il aurait été un disciple de Hišām al-Fuwaṭī.

[81] V. supra, n. 50.

[82] *San* X, p. 555–556.

[83] *San* X, p. 272–290.

[84] *San* X, p. 290–306.

[85] *San* X, p. 306–318.

[86] *San* X, p. 306–318.

[87] 'Abd al-A'lā b. Mushir al-Ġassānī al-Dimašqī, né 140, m. raǧab 218/init. 23 juillet 833, en prison; même sous la menace du sabre il aurait résisté à l'inquisition; *San* X, p. 228–238; GAS I, p. 100–101; *TG* IV, index, p. 1028a.

[88] Al-Ma'mūn séjourna à Damas en 215/830, puis l'année de sa mort en 218/833; v. N. ELISSÉEFF, *Dimaṧḳ*, in: EI II, 289b. La scène se passe donc durant ce dernier séjour. Les données concernant l'inquisition à Damas sont si rares [v.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000102

Mushir récita alors : «Bâtirez-vous sur chaque colline un monument pour vous divertir? Habiterez-vous des châteaux, comme si vous étiez immortels» (26, *Šuʿarāʾ*, 128–129). Mais le chef du service des renseignements étant présent, il en référa à al-Maʾmūn. Lorsque celui-ci eut quitté Damas pour Raqqa, il y fit venir Abū Mushir pour le soumettre à l'inquisition. Les récits sont multiples et divers à ce sujet[89] : il aurait subi l'inquisition à Raqqa, peut-être aussi à Damas et à Bagdad. Il refusa de confesser que le Coran est créé, puis il céda[90], se rétracta et ainsi de suite! A ce propos, Ḏahabī commente : «En vérité, al-Maʾmūn fut un mal et une calamité pour l'islam (*baʾsan wa balāʾan ʿalā l-islāmi*).»[91]

Dans le cas d'al-Maʾmūn, toujours, le mode assertorique dont use Ḏahabī équivaut souvent au blâme, ainsi : «Il lisait les ouvrages de science [religieuse], et d'*adab*, des ouvrages fait de récits historiques (*aḫbār*), ceux qui traitent de savoirs rationnels (*ʿaqliyyāt*), des sciences des anciens; et il fit traduire les livres de ces derniers en grande quantité (*wa bālaġa*). Il fit construire l'observatoire au dessus de Damas. Il ne ménagea aucun effort pour faire proclamer que le Coran est créé.»[92]

12. Dans sa notice sur Asad b. al-Furāt[93], Ḏahabī prend prétexte d'un épisode pour exprimer sa conception de la Parole de Dieu. Asad faisant une lecture publique du *tafsīr* (*yaʿriḍu l-tafsīr*) déclara à propos de 20, 12–13 (c'est Dieu qui parle à Moïse) : «Moi, en vérité, Je suis Dieu. Il n'y a de

W. M. Patton : *Aḥmad b. Ḥanbal wa l-miḥna* (*Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna. A biography of the Imam including an account of the Mohmmedan inquisition called the Miḥna. 218–234 A.H.* Leyde 1897). Trad. ʿAbd al-ʿAzīz ʿAbd al-Ḥaqq. Le Caire 1958, p. 105–106] que le cas de Abū Mushir mérite d'être relevé. V. *TG* III, p. 473, qui souligne qu'il a été érigé en héros.

[89] *San* X, p. 234–235; cf. al-Qāḍī ʿIyāḍ : *Tartīb al-madārik*. Ed. Aḥmad Bakīr Maḥmūd, I–III. Beyrouth/Tripoli de Libye 1965–1968, I, p. 418–419, éd. très fautive, à laquelle on préférera la suivante : Ed. M. Tāwīt al-Ṭanǧī et al., I–VIII. Rabat 1966–1983, III (ce vol. éd. ʿAq. al-Ṣahrāwī), p. 223–224.

[90] Cf. *San* X, p. 287 (notice sur al-Maʾmūn) : *wa ḥabasa* (*al-Maʾmūn*) *imāma l-Dimašqiyyīn Abā Mushirin, baʿda an waḍaʿahu fī l-naṭʿi li-l-qatli, fa-talaffaẓa makrūhan.*

[91] *San* X, p. 234. Cf. également infra § 26 : il laissa après lui : le mal et la calamité dans la croyance religieuse.

[92] *San* X, p. 273. Ou encore : «Il fit apporter les livres des philosophes et des Grecs de l'île de Chypre», p. 278–279. Les dénonciations de Ḏahabī à l'encontre des tendances chiisantes prêtées au calife (autorisation du mariage de jouissance, préséance de ʿAlī sur Abū Bakr et ʿUmar, etc.) n'entrent pas dans le sujet qui nous occupe.

[93] Al-Ḥarrānī al-Maġribī al-Mālikī, m. rabīʿ II 214/juin – juillet 829; *San* X, p. 225–228.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000103

Dieu que Moi»: «Malheur à la mère de celui qui fait des innovations blâmables! Il prétendent que Dieu a créé une parole. Or, il dit: Moi», et Ḏahabī de commenter: «Je crois ce que Dieu dit: Moi, Je suis Dieu! Et je crois que Moïse, son interlocuteur, a entendu cela de Lui. Mais j'ignore comment Dieu parle.»[94]

Sur al-Wuḥāẓī al-Dimašqī[95], soupçonné par Ibn Ḥanbal d'avoir adopté le point de vue de Ǧahm b. Ṣafwān (*ka-annahu nazaʿa ilā ray'i Ǧahm*), probablement parce qu'on lui reprochait de rejeter des traditions sur la vision de Dieu dans l'au-delà, car il aurait souhaité que les gens du *ḥadīṯ* abandonnassent dix traditions [sur la vision], Ḏahabī déclare: «Les muʿtazilites disent: si seulement les traditionnistes abandonnaient mille traditions sur les attributs, les noms, la vision et la descente, ils feraient bien; les qadarites disent: si seulement ils abandonnaient soixante-dix traditions sur l'affirmation du *qadar*, ils feraient bien; les rāfiḍites disent, si seulement la masse des savants abandonnait mille traditions parmi celles dont ils prétendent qu'elles sont saines, ils feraient bien. Et c'est ainsi que beaucoup de partisans de l'opinion personnelle (*ra'y*) rejettent des traditions que le grand maître, le mufti, le *muǧtahid* Abū Hurayra a recueillies de la bouche (*šāfaha bihā*) même de l'envoyé de Dieu, prétendant qu'il n'était pas *faqīḥ*, et produisant des traditions rejetables ou auxquels on ne connaît absolument pas de chaîne, argumentant avec elles. Nous disons: chacun a sa position face à Dieu. Ô Dieu, loué sois-Tu! Les traditions sur la vision de Dieu dans l'au-delà sont d'une transmission ininterrompue (*mutawātira*), le Coran les atteste. Où est donc la justice (*inṣāf*)?»[96]

C. La douzième classe[97]

13. Au sujet de plusieurs traditionnistes ou théologiens qui ont subi l'inquisition muʿtazilite et qui ont, par crainte d'être mis aux fers, accepté de confesser que le Coran est créé, Ḏahabī tient compte des pressions

[94] *San* X, p. 227. L'épisode est plus développé chez le Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, op. cit., I, p. 474/III, p. 301–302, avec également un épidode qui met en présence Asad et le muʿtazilite Sulaymān al-Farrā' (et non «al-Barrā'», comme dans l'éd. BAKĪR), peut-être identique à Abū Mūsā al-Farrā' (v. supra § 10). Asad le bat jusqu'au sang et l'expulse de l'assemblée.

[95] Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Ṣāliḥ al-Dimašqī (al-Ḥimṣī), m. 222/837. Il est classé parmi les murǧi'ites syriens; *TG* I, p. 139.

[96] *San* X, p. 455.

[97] *San* X, p. 469–694; suite en XI, p. 5–513.

exercées sur eux. Ainsi pour Abū Naṣr al-Tammār[98] (m. 228/842–43), dont Ibn Ḥanbal était d'avis qu'il ne fallait pas écrire le *ḥadīṯ* transmis de lui, non plus que d'Ibn Maʿīn; Ḏahabī considère que s'il a finalement confessé que le Coran est créé, il l'a fait par crainte des chaînes, en pratiquant la restriction mentale (*aǧāba taqiyyatan wa ḫawfan min al-nakāl*), et que c'est une autorité digne de confiance[99].

Il revient sur le sujet à propos de Yaḥyā b. Maʿīn al-Baġdādī, commentant la même déclaration d'Ibn Ḥanbal sur les deux mêmes personnages: «C'est là une chose difficile, et il n'y a pas de gêne pour qui a finalement confessé lors de l'inquisition que le Coran est créé, non plus que pour qui est contraint, conformément au verset (*ʿamalan bi-l-āyati*).»[100]

Il n'en va pas tout à fait de même pour Isḥāq b. a. Isrā'īl[101], dont il est dit qu'il ne se prononçait pas sur le Coran (*yaqifu*), ce qui fut la cause que plusieurs traditionnistes n'assistèrent plus à ses leçons de *ḥadīṯ* et que sa mosquée fut désertée, certains allant même jusqu'à le qualifier de ǧahmite. Ḏahabī prend sa défense en disant: «Ce qui le conduisit à ne pas se prononcer sur le Coran, c'est la crainte révérentielle et son obstination (*waraʿuhu wa ǧumūduhu*).» En fait, il semble qu'Isḥāq soit resté attaché à une position théologique concernant le Coran antérieure à l'inquisition, si l'on croit ce que rapporte Abū l-ʿAbbās al-Sarrāg[102] qui l'a entendu dire en désignant la maison d'Ibn Ḥanbal: «Ces jeunes gens[103] disent que le Coran est la parole de Dieu incréée. Que ne disent-ils pas: la parole de Dieu, sans rien ajouter (*wa sakatū*)!» Il faisait probablement partie de ces «vieux-croyants», comme on les a désignés[104], qui «s'en tenaient» (*al-wāqifa* 'les indécis') à la formulation ancienne: «Le Coran est la parole de Dieu». Après l'inquisition cela devint insupportable aux «non-créationnis-

[98] Abū Naṣr al-Tammār ʿAbd al-Malik b. ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd al-Malik al-Qušayrī al-Nasawī al-Daqīqī al-Baġdādī, né l'année de la mort de Abū Muslim al-Ḫurāsānī, i. e. 137, m. muḥ. 228/oct. – nov. 842 à Bagdad; *San* X, p. 571–574.

[99] *San* X, p. 573.

[100] *San* XI, p. 87. Il y a là très probablement une allusion à 16, *Naḥl*, 106: «Celui qui renie Dieu après avoir cru, non pas celui qui subit la contrainte, et dont le cœur reste paisible dans la foi ...»

[101] Isḥāq b. a. Isrā'īl Ibrāhīm b. Kāmǧar, né en 150, m. 245/init. 8 avril 859; *San* XI, p. 476–478; v. infra § 17; *TG* IV, p. 219, p. 225, a: Kāmǧār; Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs*, éd. du Koweït, XIV, p. 68b, a: Kāmǧar.

[102] M. b. Isḥāq b. Ibrāhīm b. Mihrān al-Ṭaqafī al-Ḫurāsānī, né en 216, m. à Nīsābūr rabīʿ II 313/juin – juillet 925; il résida un certain temps à Bagdad; *San* XIV, p. 388–398.

[103] Il était né en 150; Ibn Ḥanbal naquit en 167.

[104] *TG* IV, p. 225.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000105

tes», et certains d'entre eux virent en lui un douteur, et le qualifièrent de ǧahmite[105]. S'il ne se prononçait pas sur le Coran, ce n'était pas pas crainte de l'inquisition, mais par attachement à une position ancienne, ce qu'explique Ḏahabī par sa «crainte révérentielle»!

Ainsi pour Abū Maʿmar al-Ḥuḏalī[106] qui était si attaché à la *sunna* qu'il disait: «Si ma mûle parlait, elle dirait qu'elle est sunnite.» Il fut arrêté durant l'inquisition au sujet du Coran, et répondit favorablement. Mais lorsqu'il fut libéré, il dit: «Nous avons été infidèles et nous somme sortis.» Ibn Ḥanbal n'admettait pas qu'on écrivît le *ḥadīṯ* de Abū Naṣr al-Tammār[107], de Abū Maʿmar, de Yaḥyā b. Maʿīn, et de quiconque avait répondu favorablement durant l'inquisition. Selon lui, Abū Maʿmar a dit: «Qui prétend que Dieu ne parle pas, n'entend pas, ne voit pas, ne s'irrite pas, est un infidèle. Si vous le voyez debout près d'un puits, précipitez-le dedans. Telle est ma croyance sur Dieu (*wa bi-hāḏā adīnu Llāha*).» Il déclara un jour: «Le dernier mot des ǧahmites est qu'il n'est point de dieu dans le ciel.» Ḏahabī commente: «Il disent plutôt que Dieu est dans le ciel et sur terre, sans aucune spécificité pour le ciel, alors que l'ensemble de la communauté de Muḥammad dit que Dieu est dans le ciel. Ils [i. e. les sunnites] professent cela conformément à ce qui est dit expressément dans les textes, et ils ne s'engagent pas dans des les interprétations des théologiens spéculatifs, avec la certitude que Dieu ‹rien n'est semblable à Lui› (42, *Šūrā*,11).»[108]

Sur Aḥmad b. Ḥarb al-Nīsābūrī al-Zāhid (m. 234/848–49) que les karrāmites considéraient des leurs (*tantaḥiluhu*), Ḏahabī déclare que sa croyance était saine, mais que les karrāmites le tenaient en grande estime parce qu'il avait été le maître de Muḥammad b. Karrām[109].

14. La longue notice que Ḏahabī consacre à ʿAlī b. al-Madīnī[110] mérite qu'on s'y arrête, même si elle est presque entièrement reprise de celle d'al-Ḫaṭīb al-Baġdādī[111]. Selon Yaḥyā b. Maʿīn: «Quand il venait chez

[105] D'où la déclaration d'Isḥāq b. Dāwūd (peut-être b. ʿĪsā al-Marwazī, m. 261/874–75; *TB* VI, p. 374, n° 3403): «Isḥāq b. a. Isrāʾīl soutint des idées ǧahmites après quatre-vingt-dix ans.»

[106] Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. Maʿmar al-Harawī al-Baġdādī al-Qaṭīʿī, né ca. 150, m. 236/850–51; *San* XI, p. 69–71.

[107] V. supra n. 98.

[108] *San* XI, p. 70–71.

[109] *San* XI, p. 34.

[110] Ibn al-Madīnī: Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. Ǧaʿfar al-Baṣrī, m. à Sāmarrā', 28 ḏū l-qaʿda 234/23 juin 849, ou 235, *San* XI, p. 41–60.

[111] *TB* XI, p. 458–473, n° 6349.

nous, il professait publiquement (*aẓhara*) la *sunna*; mais quand il allait à Bassora, il professait le chiisme.»[112] Et Ḏahabī de commenter: «S'il y déclinait publiquement les mérites de ʿAlī, c'était parce qu'ils étaient uṯmānites, avec une tendance anti-ʿalide.»[113]

Il semble qu'il ait répondu favorablement lors de l'inquisition. Tout d'abord d'après un récit d'al-ʿAbbās b. ʿAbd al-ʿAẓīm à qui il rapporta un songe dans lequel il se voyait prêchant sur la chaire de David: «Si seulement je m'étais vu prêchant sur la chaire de Job, ç'eût été mieux, car Job a été éprouvé (*buliya*) dans sa religion, alors que David est tombé dans le péché (*futina fī dīnihi*)[114]. L'un des transmetteurs ajoute: «On sait ce qui lui [à Ibn al-Madīnī] arriva; il répondit favorablement à l'inquisition sur le Coran.» Ce à quoi Ḏahabī oppose sa propre explication pour le disculper plus encore: «Ġulām Ḫalīl[115] Abū ʿAbd Allāh [l'un des transmetteurs de ce récit] n'est pas digne de confiance.»[116]

Il relate également, à la suite d'al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, un important récit de l'époque de l'inquisition qui va lui permettre à la fois d'excuser Ibn al-Madīnī et d'affirmer la réalité de la vision de Dieu dans l'au-delà:

«Ibn a. Duwād[117] dit à al-Muʿtaṣim: Ô Commandeur des croyants, cet homme [i. e. Ibn Ḥanbal] prétend que l'on peut voir Dieu dans l'au-delà, alors que l'œil ne perçoit que des objets limités; or Dieu, lui, n'est pas limité.

– As-tu une tradition à ce sujet (*mā ʿindaka*)?

– Ô Commandeur des croyants, j'ai ce qu'a dit l'Envoyé de Dieu.

– C'est-à-dire (*mā huwa*)?

– Ġundar/Ism./Qays/Ǧarīr (b. ʿAl.): Nous étions avec le Prophète la quatorzième nuit; il regarda la pleine lune et dit: vous verrez votre Seigneur, comme vous voyez la pleine lune, vous n'éprouverez aucune peine pour Le voir (*lā tuḍāmūna fī*)[118].

[112] Repris de *TB* XI, p. 463, l. 8–9.

[113] *San* XI, p. 48.

[114] Repris de *TB* XI, p. 465–466.

[115] Ǧulām Ḫalīl Abū ʿAbd Allāh Aḥmad b. Muḥammad b. Ġālib al-Bāhilī al-Baṣrī, m. raǧab 275/init. 9 nov. 888, à Bagdad, mais inhumé à Bassora; *San* XIII, p. 282–285: il forgeait des traditions pour «affiner les cœurs»! V. GAS I, p. 511; *TG* IV, p. 281 sqq. Il paraît chronologiquement impossible qu'il ait été l'*adlatus* (*ġulām*) du célèbre philologue Ḫalīl b. Aḥmad; en tout cas, il n'a rien à voir avec la grammaire.

[116] *San* XI, p. 51–52.

[117] Mort ǧumāda II 233/init. 4 février 848; *TG* III, p. 481–496.

[118] Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, 9, *Mawāqīt*, 16. Ed. Krehl, I, p. 148, l. 7–11/Trad. O. Houdas et W. Marçais, I, p. 194.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000107

– Qu'en dis-tu ?

– Il faut examiner la chaîne de cette tradition.

Puis il s'en alla et fit quérir ʿAlī b. al-Madīnī qui était à Bagdad dans la misère (*mumliq*), sans le sous (*mā yaqdiru ʿalā dirham*). Il le fit venir et ne lui dit rien avant de lui verser 10 000 dirhams, puis il lui dit :

– C'est un versement du Commandeur des croyants; puis il ordonna qu'on lui fournît la subsistance dont il avait besoin, et ce pour deux ans. Il lui dit :

– Abū l-Ḥasan, qu'en est-il de la tradition de Ǧarīr b. ʿAl. sur la vision (*mā huwa*)?

– Saine, lui répondit-il.

– As-tu quelque chose à son sujet?

– Que le cadi me dispense de cela.

– C'est une nécessité du temps (*ḥāǧat al-dahr*)!

Le cadi lui fit ensuite remettre des vêtements, des parfums, une monture avec une selle et son harnachement, jusqu'à ce qu'il dît :

– Dans cette chaîne, il y a quelqu'un sur lequel on ne peut s'appuyer (*lā yuʿmalu ʿalayhi*), non plus que sur ceux qui transmettent de lui; il s'agit de Qays b. a. Ḥāzim, ce n'était qu'un bédouin qui se pissait sur les talons.

Alors Ibn a. Duwād serra ʿAlī dans ses bras et l'embrassa. Le lendemain, en présence de l'assistance, Ibn a. Duwād dit :

– Prince des croyants, il [i. e. Ibn Ḥanbal] utilise la tradition de Qays comme argument en faveur de la vision, mais il le transmet de Qays qui était un bédouin qui se pissait sur les talons.

Après cela Aḥmad dit : Lorsqu'il me relata cela (*ḥīna aṭlaʿa lī hāḏā*), je sus que c'était du fait de ʿAlī b. al-Madīnī.

Cela et d'autres choses semblables furent parmi les raisons les plus certaines pour lesquelles Ibn Ḥanbal fut battu.»[119]

15. Ḏahabī continue en citant al-Ḫaṭīb al-Baġdādī[120] pour qui il est faux qu'Ibn al-Madīnī ait dit ce qu'on lui fait dire sur Qays. Si le récit est vrai, il est possible que ʿAlī ait tenu les mêmes propos au sujet de Qays que ceux de Yaḥyā al-Qaṭṭān, qui avait dit de Qays : le *ḥadīṯ* qu'il transmet doit être rejeté (*munkar al-ḥadīṯ*). Et de conclure : «La vision de Dieu dans l'au-delà [figure dans une tradition] ininterrompue transmise du

[119] *San* XI, p. 52–53, récit emprunté à Marzubānī qui le tenait d'al-Ṣūlī (Muḥammad b. Yaḥyā). Repris par Ḏahabī de *TB* XI, p. 466–467.

[120] *San* XI, p. 53; cf. *TB* XI, p. 467.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000108

Prophète. Nous cherchons refuge en Dieu contre la passion et contre le rejet du texte qui conduit à recourir à l'opinion personnelle (*wa l-raddi ʿalā l-naṣṣi bi-l-raʾyi*).»[121]

Ibrāhīm al-Ḥarbī[122] refusa de transmettre du *ḥadīṯ* transmis par Ibn al-Madīnī, parce qu'il faisait la prière derrière Ibn a. Duwād[123], et aussi parce qu'il ajoutait l'un ou l'autre mot dans des traditions pour être agréable à ce dernier[124], et qu'il effaçait (*iḍrib ʿalā ḏā!*) des traditions d'Ibn Ḥanbal des livres qu'il avait, pour la même raison[125].

Cela dit, Ḏahabī [i. e., en fait, al-Ḫaṭīb al-Baġdādī] essaye d'innocenter Ibn al-Madīnī par tous les moyens. Ibn ʿAmmār al-Mawṣilī[126] rapporte un épisode qui confirmerait que s'il a répondu favorablement à la *miḥna*, c'était par crainte[127]. Il cite d'autres traditions de manière à le racheter : il aurait dit en chaire que qui prétend que le Coran est créé est infidèle, de même celui qui prétend que Dieu ne sera pas vu (le jour de la Résurrection), ou encore celui qui prétend que Dieu n'a pas vraiment parlé à Moïse[128]. De même, deux mois avant sa mort, il aurait dit : «Le Coran est la parole de Dieu incréée; qui dit qu'il est créé est infidèle.»[129]

16. Ibrāhīm b. Yūsuf al-Bāhilī[130] professait, selon Ibn Ḥibbān[131], extérieurement le murǧi'isme, mais intérieurement, la *sunna* (*ẓāhiru maḏhabihi l-irǧāʾu wa yubṭinu l-sunnata*). Un traditionniste ayant juré de n'écrire le *ḥadīṯ* qu'auprès de quelqu'un qui professât que la foi consiste dans la parole est dans les actes, il alla voir Ibrāhīm et le lui annonça. Celui-ci le rassura lui disant que pour lui la foi est parole et acte. Et

[121] *San* XI, p. 54.

[122] Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Isḥāq b. Ibrāhīm b. Bašīr al-Ḥarbī al-Baġdādī, m. 23 ḏū l-ḥiǧǧa 285/10 janvier 899; *San* XIII, p. 356–372.

[123] *San* XI, p. 56.

[124] *San* XI, p. 57.

[125] Ibid.; cf. *TB* XI, p. 470–471.

[126] M. b. ʿAbd Allāh b. ʿAmmār (m. 242/856), auteur d'un *Taʾrīḫ* et d'un ouvrage intitulé *Maʿrifat ar-riǧāl wa l-ʿilal*, v. Kaḥḥāla, *Muʿǧam al-muʾallifīn*, X, p. 227–228; *San* XI, p. 469–470.

[127] *San* XI, p. 57; cf. *TB* XI, p. 471.

[128] *San* XI, p. 58, reprenant *TB* XI, p. 472.

[129] Ibid., reprenant *TB* XI, p. 472.

[130] Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Yūsuf b. Maymūn al-Bāhilī al-Mākyānī al-Balḫī, mufti de Balḫ, m. ǧumāda I 239/init. 8 octobre 853, à l'âge de 90 ans; *San* XI, p. 62–63; *TG* II, p. 543–544.

[131] Repris de Ibn Ḥibbān Abū Ḥātim M. b. Ḥibbān al-Tamīmī al-Bustī (m. 21 šawwāl 354/20 octobre 965). *K. al-Ṯiqāt*, I–IX. Hyderabad 1393–1403/1973–1983; *Fahāris*, Bombay 1988² (1987¹), VIII, p. 76.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000109

Ḏahabī de commenter : «C'était l'un des *imām*-s ḥanafites.» S'il fait cette remarque, c'est parce que Abū Ḥanīfa et certains de ses disciples, comme Abū Yūsuf et al-Šaybānī, étaient murği'ites[132]. En fait, Ḏahabī, après d'autres, le «rachète» parce que durant l'inquisition il s'était prononcé contre la doctrine du Coran créé.

Hudba b. Ḫālid al-Baṣrī[133] (m. 235/849–50) prononça la prière des morts pour Šu'ba[134]. On lui dit : «Tu l'avais déjà vu?»

Il se fâcha et dit : «J'ai vu meilleur que lui, Ḥammād b. Salama, alors que Šu'ba était d'opinion murği'ite (*ra'yuhu ra'yu l-irǧā'i*).» Ḏahabī commente : «Non, Šu'ba n'était pas murği'ite! Peut-être avait-il une petite tendance [à cela] qui ne lui nuisait pas.»[135]

Muḥammad b. 'Ā'iḏ Abū 'Abd Allāh al-Qurašī ad-Dimašqī al-Kātib (m. 232/init. 28 août 846)[136], avait la charge du service des impôts fonciers (*ḫarāǧ*) en Syrie, et plus spécialement de la Ġūṭa de Damas à l'époque d'al-Ma'mūn. Il était qadarite, mais jugé digne de confiance[137] dans la transmission des traditions, même si d'autres, tels Yaḥyā b. Ma'īn, n'étaient pas de cet avis, à cause de sa fonction, qui, de plus, lui avait été confiée par al-Ma'mūn.

17. Avec Ibn a. l-Šawārib[138], nous sommes à la fin de l'inquisition. Selon al-Ṣūlī[139], al-Mutawakkil interdit que l'on pratiquât le *kalām* sur le Coran. Il fit comparaître les juristes à Sāmarrā', dont Ibn a. l-Šawārib, il leur ordonna de transmettre le *hadīṯ* (*an yuḥaddiṯū*) et les combla de faveurs (*aǧzala lahum al-ṣilāt*).

Cet épisode est rapporté plus loin[140] et il y est expliqué ce dont il s'agit :

[132] V. *Lrs* I, p. 424, n. 40.

[133] Abū Ḫālid Hudba b. Ḫālid al-Qaysī al-Ṭawbānī al-Baṣrī, né peu après 140, m. 235/849–50; *San* XI, p. 97–100.

[134] Abū Bisṭām Šu'ba b. al-Ḥaǧǧāǧ b. al-Ward al-Azdī, né à Wāsiṭ, puis établi à Bassora où il mourut en 160/776; GAS I, p. 92.

[135] *San* XI, p. 99.

[136] *San* XI, p. 104–107.

[137] Tel était l'avis de Ǧazara Ṣāliḥ b. M. b. 'Amr al-Baġdādī al-Buḫārī; né à Bagdad 250, m. 22 ḏū l-ḥiǧǧa 293/14 octobre 906, à Buḫāra, où il s'était établi en 266; v. *San* XIV, p. 23–32; al-Dāraquṭnī : *al-Mu'talif wa l-muḫtalif*. Ed. MUWAFFAQ B. 'AL. B. 'ABD AL-QĀDIR, I–V. Beyrouth 1986, II, p. 750.

[138] Abū 'Abd Allāh M. b. 'Abd al-Malik al-Umawī al-Baṣrī, m. 244/858; *San* XI, p. 103–104. Sur la famille des Banū Abī l-Šawārib, v. J.-C. VADET, in : EI III, p. 713–714.

[139] Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā, m. 335/946 ou 336.

[140] *San* XI, p. 125, dans la notice sur Ibn a. Šayba i. e. Abū Bakr 'Abd Allāh b. M.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000110

selon Ibrāhīm Niftawayh[141], en 234/848, al-Mutawakkil fit comparaître (*ašḫaṣa*) les juristes et les traditionnistes, parmi lesquels Muṣʿab b. ʿAl. al-Zubayrī[142], Isḥāq b. a. Isrāʾīl[143], Ibrāhīm b. ʿAbd Allāh al-Harawī[144], Abū Bakr[145] et ʿUṯmān[146], les fils de Abū Šayba[147], qui étaient de grands traditionnistes (*min al-ḥuffāẓ*); on leur distribua des présents, et al-Mutawwakil leur ordonna de transmettre les *ḥadīṯ*-s dans lesquels il y avait une réfutation des muʿtazilites et des ǧahmites. ʿUṯmān b. a. Šayba tint cercle dans la ville d'al-Manṣūr, et environ trente mille [auditeurs] suivirent ses leçons (*iǧtamaʿa ʿalayhi*). Abū Bakr (son frère) tint cercle (*ǧalasa*) dans la mosquée d'al-Ruṣāfa, en présence, dit-on, du même nombre d'auditeurs[148].

18. Aḥmad al-Ḫuzāʿī[149], pour sa part est érigé en «martyr» (*šahīd*) de l'inquisition et en grand missionnaire de la commanderie du bien. Son

b. Abī Šayba Ibrāhīm al-ʿAbsī al-Kūfī, m. muḥarram 235/init. 26 juillet 849, l'auteur du célèbre *al-Muṣannaf fī l-aḥādīṯ wa l-āṯār*. Texte revu par M. ʿAbd al-Salām Šāhīn, I–IX. Beyrouth 1416/1995. En fait reprise avec numérotation décalée de l'éd. Saʿīd M. al-Laḥḥām, I–VIII, plus un vol. d'index. Beyrouth 1989². Cf. son *K. al-Īmān*. Ed. M. Nāṣir al-Dīn al-Albānī. In: *Min Kunūz al-sunna. Rasāʾil arbaʿ* (traité n° 1) Damas 1966; réimpr. Koweït 1981, p. 13–46, avec trois autres traités sur la foi.

[141] *San* XV, p. 75–76. Cette tradition est problablement tirée du *K. al-Ḫulafāʾ* (*San* XV, p. 76) du grammairien ẓāhirite, élève du théologien Nāšiʾ al-Akbar, Niftawayh Abū ʿAbd Allāh Ibrāhīm b. M. b. ʿArafa al-ʿAtakī al-Azdī al-Wāsiṭī [al-Ẓāhirī] (m. mercredi 26 ṣafar 323/4 février 935); GAS IX, p. 143–144; *San* XV, p. 75–77; *TG* IV, p. 145, p. 224.

[142] Al-Madanī al-Baġdādī, m. šawwāl 236, auteur du *K. Nasab Qurayš*; v. *San* XI, p. 30–32: il ne disait ni que le Coran est créé ni qu'il est incréé (*kāna min al-wāqifa*).

[143] V. supra n. 101.

[144] Ibn Ḥātim al-Baġdādī, m. ram. 244/init. 11 décembre 858; v. *San* XI, p. 478–479.

[145] V. supra n. 139.

[146] Abū l-Ḥasan ʿUṯmān b. Muḥammad b. a. Šayba Ibrāhīm al-ʿAbsī al-Kūfī, m. 3 muḥarram 237/7 juillet 851; v. *San* XI, p. 151–154.

[147] Abū Šayba Ibrāhīm b. ʿUṯmān b. Ḫuwāstī al-ʿAbsī (*mawlā*), cadi de Wāsiṭ, était leur grand-père, m. 169/init. 14 juillet 785; *TT* I, p. 144–145. Leur père Muḥammad Ibrāhīm b. ʿUṯmān b. Ḫuwastī al-ʿAbsī al-Kūfī m. 182, fut cadi quelque part dans le Fārs; *TT*, IX, p. 12.

[148] Sur l'épisode, v. *TG* III, p. 496. Il faut probablement diviser ce nombre par dix!

[149] Abū ʿAbd Allāh Aḥmad b. Naṣr b. Mālik b. al-Haytam al-Marwazī al-Baġdādī, m. 231/845; *San* XI, p. 166–169.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000111

grand-père, Mālik b. al-Hayṭam, était l'un des «intendants» (*nuqabā'*) des Abbasides. Aḥmad, lui prêchait beaucoup la commanderie du bien (*ammār bi-l-maʿrūf*).

«Selon al-Ṣūlī[150], pendant qu'al-Ma'mūn était au Khorasan, Aḥmad et Sahl b. Salāma[151] avaient engagé les gens à pratiquer la commanderie du bien. Puis quand arriva al-Ma'mūn, Sahl lui fit allégeance et Ibn Naṣr (al-Ḥuzāʿī) ne quitta pas sa demeure. Mais à la fin du règne d'al-Wāṭiq il entretint l'agitation (*taḥarraka*) et des gens se groupèrent autour de lui, qui commandèrent le bien, à tel point qu'ils dominèrent Bagdad. Deux de ses compagnons fortunés allèrent jusqu'à engager de l'argent (*taʿaddā ... fa-baḍalā mālan*) et décidèrent de passer au soulèvement en 231; mais la nouvelle parvint au préfet (*nā'ib*) de Bagdad, Isḥāq b. Ibrāhīm qui fit arrêter Aḥmad, ses deux compagnons et tout un groupe. A la maison de l'un des deux compagnons, il trouva des drapeaux[152]. Il frappa un serviteur de Aḥmad qui avoua que ces gens venaient de nuit chez ce dernier pour rendre compte de leurs actions. Ils furent emmenés enchaînés à Sāmarrā'.

Al-Wāṭiq s'assit en face d'eux et dit à Aḥmad[153]: Renonce à ce pour quoi tu as été arrêté (*daʿ mā uḫiḍta lahu*)! Que dis-tu au sujet du Coran?

– C'est la Parole de Dieu, répondit-il.

– Est-elle donc créée?

– C'est la Parole de Dieu.

– Verras-tu ton Seigneur à la Résurrection? demanda le calife.

– C'est ce qui se trouve dans la tradition (*riwāya*).

– Malheur à toi! On le verra comme on voit un objet corporel limité que

[150] Abū Bakr M. b. Yahyā b. ʿAl. al-Ṣūlī al-Baġdādī (m. 335/946; GAS I, p. 330–331). L'ensemble du récit et du dialogue ci-après traduits se trouve en *San* XI, p. 167.

[151] V. Ṭabarī: *Annales* III, p. 1009–1010 / *Ta'rīḫ* VIII, p. 552 / *History* XXXII. Trad. C. E. BOSWORTH. Albany 1987, p. 57–58: Abū Ḥātim Sahl b. Salāma al-Anṣārī du Khorasan, pour le mouvement des *muṭṭauwiʿa*, p. 562–563; cf. Ṭabarī, *Annales* III, p. 1343–1346 / *Ta'rīḫ* IX, p. 135–137 / *History* XXXIV. Trad. JOEL L. KRAEMER. Albany 1989, p. 27–30; GILLIOT: *Islam et pouvoir. La commanderie du bien et l'interdiction du mal*. In: Communio XVI/5–6 (1991), p. 141–144, où le récit est plus détaillé, avec d'autres réf.; *TG* III, p. 173–175, sur Sahl b. Salāma al-Anṣārī.

[152] Ṭabarī: *Annales* III, p. 1346 / *Ta'rīḫ* IX, p 137 / *History* XXXIV, p. 30: deux drapeaux verts avec du rouge.

[153] L'interrogatoire est plus développé en Ṭabarī: *Annales* III, p. 1347–1348 / *Ta'rīḫ* IX, p. 137–139 / *History*, XXXIV, p. 31–34.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000112

contient un espace et qu'on embrasse du regard? Moi je déclare infidèles ceux qui sont tels (*bi-man hāḏihi ṣifatuhu*). Que dites-vous de lui?

– Il est licite de verser son sang, répondit le cadi du district oriental[154]. Les juristes l'approuvèrent. Aḥmad b. a. Duwād opina (*aẓhara*) qu'il n'aimerait pas qu'on le tuât.

– C'est, dit-il, un vieillard dérangé, il n'a plus sa tête; son cas sera examiné plus tard[155].

Mais le calife déclara : Ce que j'ai vu me montre qu'il ne fait qu'induire à l'infidélité (*mā urāhu illā mu'addiyan li-l-kufr*) et tenir à sa croyance, et il fit apporter al-Ṣamṣāma[156] et lui trancha la tête.»[157]

Il s'est développé une véritable légende autour de celui qui est qualifié de «martyr»: même détaché de son corps, son chef récitait la nuit «Yāsīn», le vent le tournait en direction de la *qibla*! Sa tête demeura clouée en un lieu de Bagdad et son cadavre exposé crucifié, à Samarra, et ce jusqu'en 237.

19. Sur un point au moins, Ḏahabī prend la défense d'Ibn Kullāb[158]: «Certain ignorant a dit qu'il avait des innovations blâmables afin d'introduire en secret les pratiques religieuses des chrétiens dans notre religion (*li-yadussa dīna l-naṣārā fī millatinā*) et qu'il le faisait pour être agréable à sa sœur. Cela est faux, car l'homme était le théologien dialectique le plus proche de la *sunna*, et il figure même parmi ceux qui pratiquaient la dispute en faveur de cette dernière (*bal huwa fī munāẓirīhim*). Il professait que le Coran subsiste par l'essence [de Dieu], sans Puissance ni Volonté.»[159]

[154] ʿAbd al-Raḥmān b. Isḥāq b. Ibrāhīm b. Salama al-Ḏabbī, cadi de Raqqa, puis de la ville d'al-Manṣūr et du district oriental, m. 232/846–47; *TB* X, p. 260–261. Selon *TG* III, il y avait bien longtemps qu'il avait été démis de cette charge.

[155] *Šayḫun muḫtallun, taġayyara ʿaqluhu, yu'aḫḫaru.*

[156] I. e. le sabre tranchant, notamment celui de ʿAmr b. Maʿdīkarib, *sayyid* des banū Zubayd. V. Régis Blachère: *Histoire de la littérature arabe*, I–III. Paris 1952–1966, II, p. 283–284; *LA* s. *rad. ṣmm*, IV, p. 2503b–c.

[157] L'ensemble du texte traduit est en *San* XI, p. 167–168 : en shaʿbān 231/init. 2 avril 846. On rapporte que lorsqu'il parlait en secret du calife al-Wāṯiq, il disait : «C'est ce qu'a fait ce cochon!»

[158] *San* XI, p. 175.

[159] Expression ramassée de Ḏahabī qui ne fait pas ici la distinction qui était celle d'Ibn Kullāb, entre la parole de Dieu éternelle, non par elle-même, mais par l'éternité de l'essence de Dieu, et le Coran; v. van Ess, in : EI² Suppl., p. 392a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000113

20. Ḏahabī consacre à Ibn Ḥanbal une notice beaucoup plus longue[160] que celle d'al-Šāfiʿī[161]. Certes son admiration pour lui en est l'une des causes, mais il faut tenir compte également du fait que de nombreuses pages y sont occupées par les récits et les traditions sur l'inquisition[162] qui est considérée par les partisans du *ḥadīṯ* et de *sunna* dont il est comme un épreuve avant le triomphe de la *sunna*. Dès lors, les éléments hagiographiques y abondent à la gloire du «héros sanctifié» par l'épreuve.

21. Ḏahabī ne peut avoir qu'une grande admiration pour le traditionniste Isḥāq b. Rāhawayh[163], qui ne s'est jamais risqué dans le *kalām*; mais une tradition rapportée par ce dernier est critiquée pour sa chaîne de garants; le texte lui-même étant tout à fait sain selon les critères des orthodoxes, il est l'occasion d'une véritable profession de foi de la part de notre auteur sur la foi qui croît et qui décroît, et sur les degrés de l'hypocrisie[164].

La tradition transmise par Abū Hurayra est la suivante: «Trois choses caractérisent l'hypocrite: quand il parle, il ment; s'il fait une promesse, il ne la tient pas; lorsqu'on met sa confiance en lui, il la trahit.»[165]

Ḏahabī commente: «Il y a là une preuve du fait que l'hypocrisie se répartit en branches (*yataba"ḍu wa yataša"abu*)[166], de même la foi a [plusieurs] branches, qu'elle croît et décroît. La foi complète est celle de celui dont l'action est faite d'actes bons et du renoncement aux actes mauvais (suit *Anfāl*, 2–4; *Muʾminūn*, 1, 10–11). Ce sont là les croyants qui conjuguent l'action bonne et l'action mauvaise; en dessous d'eux, il y a les musulmans qui commettent des péchés de rébellion contre Dieu (*ʿuṣāt al-muslimīn*), toutefois ils ont la foi et c'est par elle qu'ils seront sauvés du châtiment éternel de Dieu et par l'intercession [du Prophète]. N'as-tu pas entendu la tradition ininterrompue dans laquelle il est dit: «Sortira de

[160] *San* XI, p. 177–358.

[161] Cf. supra § 8.

[162] *San* XI, p. 232–265, puis la position d'Ibn Ḥanbal sous al-Mutawakkil, p. 265 sqq.

[163] *San* XI, p. 358–383: Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Ibrāhīm b. Maḫlad al-Tamīmī al-Ḥanẓalī al-Marwazī al-Nīsābūrī, né 161, m. 15 shaʿbān 238/29 janvier 853.

[164] *San* XI, p. 362–364.

[165] Buḫārī, *al-Ṣaḥīḥ*, 2, *Īmān*, 24. Ed. KREHL I, p. 16; *antepen* sqq./Trad. O. HOUDAS et W. MARÇAIS, I, p. 21.

[166] Sur le *nifāq*, v. A. BROCKETT: *al-Munāfiḳūn*, in: EI, VII, p. 561–563; sur son traitement chez les ḥanbalites, v. HENRI LAOUST: *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*. Damas 1958, p. 40, n. 1; chez les ibāḍites, v. GILLIOT, *Hūd b. Muḥakkam*, § 17–21, p. 191–193, et passim.

l'enfer celui qui a dans le cœur l'équivalent d'un atome de foi»? Il en est de même des branches de l'hypocrisie, que ce soit le mensonge, la traîtrise, la perversité (*fuǧūr*), la perfidie (*ġadr*), la dévotion feinte (*riyā'*), la recherche de la science pour que cela se sache (*li-yuqāla*), la bienveillance (*muwadda*) à l'endroit des pervers[167] et des chrétiens. En effet, de celui qui commet ces péchés, qui a dans son cœur la haine secrète (*ḥill*) du Prophète ou une gêne à l'égard de ses stipulations (*qaḍāyāhu*), ou qui jeûne durant le mois de ramadan sans rechercher la récompense de Dieu (*ġayr muḥtasib*)[168], ou accepte que l'on dise que la religion des chrétiens et des juifs est bonne, en ayant un penchant pour eux, ne t'obstine pas à dire (*lā tartab fī*) que son hypocrisie est complète et qu'il sera à l'étage inférieur de l'enfer. Ses qualificatifs détestables (*ṣifātuhu l-mamqūta*) sont nombreux dans le Livre et dans la *sunna*, que ce soit la paresse à se lever pour faire la prière, ou satisfaire de mauvais gré à l'aumône canonique, et même se comporter à l'égard des gens avec perfidie et traîtrise, pourtant l'islam lui sert de protection (*ǧunna*). Que Dieu nous préserve de l'hypocrisie que les sires compagnons (*sādat al-ṣaḥāba*) craignaient pour eux-mêmes[169].

S'il [i. e. le croyant] a en lui l'une des branches de l'hypocrisie par les actes, il a également une part de haine (*qiṣṭ min al-maqt*) [de ces actes d'hypocrisie] qui peut lui permettre de renoncer à cette branche. Mais celui qui a dans le cœur un doute au sujet de la foi en Dieu et en Son prophète n'est pas musulman et il sera parmi les gens de l'enfer; tout comme celui qui a dans le cœur la certitude (*ǧazm*) de la foi en Dieu et en Ses envoyés, en Ses anges, Ses livres et dans la vie future (*ma'ād*), même s'il commet des péchés majeurs, n'est pas infidèle. Dieu a dit (*Taġābun*, 2). Cette question est importante et sublime, et les savants ont écrit des ouvrages à son sujet; l'imam Abū l-'Abbās[170] a composé à ce propos un volume très riche sont j'ai fait un abrégé.»[171]

[167] I. e. ceux qui transgressent les interdits et négligent les obligations de ce qui est considéré comme la Loi de Dieu.

[168] Allusion au *ḥadīṯ* : *Man ṣāma ramaḍāna īmānan wa ḥtisāban*, i. e. qui jeûne durant le mois de ramadan par foi en Dieu et pour obtenir sa récompense; v. Ibn Āl-Aṯīr Maǧd al-Dīn, *Nihāya*, I, p. 382.

[169] Sur la crainte de 'Umar, mais aussi d'al-Ḥasan al-Baṣrī, d'être hypocrite, v. Gilliot, art. cit., § 17–19, p. 191–192, et n. 79. Ḥuḏayfa b. al-Yamān al-'Absī était appelé «le détenteur du secret de l'envoyé de Dieu [concernant les hypocrites] (*ṣāḥib sirr rasūl Allāh*)». Il était censé connaître le nom des compagnons ou des contemporains hypocrites de M.; v. Ibn Āl-Aṯīr 'Izz al-Dīn : *Usd al-ġāba*, I, p. 468, n° 1113.

[170] I. e. Ibn Taymiyya.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000115

22. De même, plus loin dans la même notice, Ibn Rāhawayh ayant déclaré que quiconque dit [à propos du Coran]: «Je ne dis ni créé ni non créé», est ǧahmite, et ayant répondu à un théologien dialectique qui lui avait dit: «J'ai été indidèle au Seigneur qui descend de ciel en ciel», «Je crois en un Seigneur qui fait ce qu'Il veut», Ḏahabī saisit l'occasion pour s'exprimer sur les attributs et sur les mouvements de Dieu:

«Ces attributs que sont la session, la venue, la descente, les textes les authentifient, et les [savants des] générations postérieures les ont transmis des anciens sans les aborder pour les rejeter ou pour les interpréter; bien au contraire, ils ont désapprouvé ceux qui les interprétaient et ils ont été unanimes (*maʿa iṣfāqihim ʿalā*) pour dire que ces attributs ne ressemblent pas aux qualités des créatures (*nuʿūt al-maḫlūqīn*) et que rien n'est semblable à Dieu, [considérant qu'il] ne convient pas de disputer ou de discuter à leur sujet, dans la mesure où ce serait tenter de ne pas accepter de Dieu Son Prophète ou se rapprocher (*ḥawman ʿalā*)[172] de la modalisation ou de la négation [des attributs] (*al-takyīf aw l-taʿṭīl*).»[173]

23. Cette oppositon de Ḏahabī à toute théorisation théologique sur les attributs apparaît également dans la notice sur Hišām b. ʿAmmār[174]. Celui-ci aurait dit que la prononciation du Coran par Gabriel et par Muḥammad était créée. On interrogea Ibn Ḥanbal à son sujet, et il déclara:

«Je sais bien que c'est un esprit léger (*tayyāš*), même al-Karābīsī[175] n'est pas allé jusqu'à mentionner Gabriel ou Muḥammad. Il a également exprimé d'autres idées ǧahmites (*taǧahhma fī kalāmin ġayri hāḏā*).»[176] Et Ḏahabī de commenter: «L'imam Aḥmad faisait clore toute discussion à ce sujet (*sadda l-kalāma fī hāḏā l-bābī*) et il ne permettait pas qu'on en parlât. De même il qualifia d'innovateurs blâmables ceux qui disaient: ma prononciation du Coran n'est pas créée; il déclarait égarés ceux qui di-

[171] I. e. *Minhāǧ al-sunna*; v. supra n. 21.

[172] M. à m. «voltiger, tourner autour de».

[173] *San* XI, p. 376.

[174] Abū l-Walīd al-Sulamī (al-Ẓafarī) al-Muqriʾ al-Dimašqī, lecteur et prédicateur officiel du vendredi à Damas, m. fin muḥarram. 245; *San* XI, p. 420–435; cf. *TG* III, p. 474.

[175] Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Yazīd al-Karābīsī al-Muhallabī, m. 245/859 ou 248, auteur d'un *K. al-Maqālāt*, et partisan de la thèse selon laquelle la prononciation du Coran est créée (*lafẓī bi-l-Qurʾānī maḫlūq*); v. GAS I, p. 599–600; *Lrs* I, p. 396 et n. 22; *TG* IV, p. 210–214.

[176] *San* XI, p. 432.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000116

saient: ma prononciation du Coran est éternelle; il considérait comme infidèles ceux qui disaient que le Coran est créé. Mais il disait que le Coran est la Parole de Dieu révélée incréée. Il interdisait que l'on abordât la question de la prononciation. Il n'y a pas de doute que notre prononciation du Coran est de notre acquisition et que le Coran récité et lu est la Parole de Dieu incréée. La récitation, la prononciation, l'écriture et le son font partie de nos actes, ils sont créés. Dieu est plus savant!»[177]

Du point de vue du califat, Hišām b. ʿAmmār reconnaissait la légitimité des quatre premiers califes, y compris ʿAlī (*kāna yurabbiʿu bi-ʿAlī*)[178], ce que Ḏahabī commente en disant: «Contrairement aux gens de son pays[179]; et il est suivi en cela par les savants ès traditions (*ahl al-aṯar*).»[180] Nous sommes, en effet, en Syrie, et non à Coufa, et il n'était pas toujours bon d'y prononcer le nom de ʿAlī, certains, notamment à Homs, y considérant qu'ils avaient eu leur propre Imām, c'est-à-dire Muʿāwiya[181].

24. Abū l-Ṣalt al-Harawī al-Nīsābūrī[182], pour sa part, était le *šayḫ* des chiites à Nīsābūr. Il plut à al-Maʾmūn lorsqu'il le vit, et il le prit dans son entourage. Selon Aḥmad b. Sayyār[183], quand al-Maʾmūn voulut «proclamer le ǧahmisme et la doctrine de la création du Coran», il le mit en

[177] *San* XI, p. 432.

[178] L'inverse de cette expression est: *yuṭalliṭ* (*wa lā yurabbiʿ*), c'est-à-dire reconnaître trois califes: Abū Bakr, ʿUmar et ʿUṯmān, et ne pas aimer ʿAlī parce qu'il «a tué mes ancêtres»; v. Lane I, p. 1016a, sub *rabbaʿa*; I, p. 347a, sub *ṭallaṭa*; *ṭannā* consiste à ne reconnaître que Abū Bakr et ʿUmar.

[179] Personne à Damas ne donnait à ses fils les noms de ʿAlī, Ḥasan ou Ḥusayn; v. van Ess, *TG* I, p. 71. On pourrait ajouter à la liste de ces noms frappés d'interdit, v. g. Ǧaʿfar. C'est ainsi que ʿAlī [b. ʿAbd Allāh b. Ǧaʿfar] b. al-Madīnī (m. 28 ḏū l-qaʿda 234/23 juin 849) rapporta au calife al-Maʾmūn, d'après al-Muṭannā b. ʿAbd Allāh al-Anṣārī, qu'il y entendit un homme appeler son fils Ḥasan. Il s'en étonna. Mais l'homme lui fit remarquer que tout le monde à Damas donnait a ses fils l'un des noms des «califes de Dieu» [i. e. Muʿāwiya, Yazīd, Walīd, etc.], mais que lorsqu'il voulait injurier ses enfants, il les interpellait par ces noms [maudits], à savoir Ḥasan, Ḥusayn et Ǧaʿfar. Nous n'avons pas retrouvé la référence de cette anecdote!

[180] *San* XI, p. 433.

[181] V. *TG* I, p. 70–71.

[182] ʿAbd al-Salām b. Ṣāliḥ, m. mercredi 24 šawwāl 236/30 (est un jeudi) avril 851; *San* XI, p. 446–448; *TG* III, p. 157–158; cf. II, p. 605, p. 609.

[183] Abū l-Ḥ. al-Marwazī, auteur d'une Histoire de Merv, m. rabīʿ II 268; *San* XII, 609–610: il est compté au nombre des savants šāfiʿites, mais il avait des positions juridiques particulières que Ḏahabī lui reproche: seul l'appel à la prière du vendredi est obligatoire; l'élévation des deux mains lors du *takbīr* de l'entrée en état de sacralité est obligatoire, suivant en ce dernier point Dāwūd le ẓāhirite.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000117

présence de Bišr b. Ġiyāṯ (al-Marīsī) pour qu'il disputât avec lui. Abū l-Ṣalt:

«réfutait les gens de passion, les ǧahmites, le murǧi'ites et les qadarites. Il disputa (*kallama*) souvent avec Bišr en présence d'al-Ma'mūn et l'emporta. J'ai (i. e. A. b. Sayyār) eu des disputes [théologiques] (*nāẓartuhu*) avec lui pour le faire sortir [de l'assemblée][184], mais je n'ai pas vu qu'il fût extrémiste. Il donnait la préséance (*yuqaddimu*) à Abū Bakr et ne disait que du bien des Compagnons, c'est là ma position religieuse. Pourtant il y a un certain nombre de traditions qu'il rapporta qui contiennent des blâmes [des Compagnons] (*maṯālib*).»[185]

Ḏahabī prend ses distances à l'égard d'un jugement de Yaḥyā b. Ma'īn qui l'excuse d'une tradition faible, mettant cela sur le compte de l'un des transmetteurs, déclarant: «Les cœurs ont été formés (*ǧubilati l-qulūbu 'alā*) de l'amour de Celui qui s'est montré bienveillant (*aḥsana ilayhā*) pour eux! Et Il a été vraiment bienveillant (*bārr bi-*) à l'égard de Yaḥyā. Nous écoutons toujours ce que dit Yaḥyā et nous tirons argument de ce qu'il dit sur les transmetteurs (*riǧāl*), tant qu'il ne justifie pas pour nous la faiblesse d'une transmetteur qu'il est le seul a déclarer fort ou la force d'un autre qu'il est le seul à déclarer faible.»

25. La notice sur 'Alī b. Ḥuǧr[186] où il est fait mention d'al-Buḫārī[187] est l'occasion pour Ḏahabī d'un développement d'histoire doctrinale[188] comme aimait à le faire son maître Ibn Taymiyya. En effet Abu Bakr al-A'yan[189] ayant déclaré: «Les grands maîtres (*mašāyiḫ*) du Khorasan sont au nombre de trois: Qutayba, 'Alī b. Ḥuǧr et Muḥammad b. Mihrān al-Rāzī, et les hommes [transmetteurs; *riǧāluhā*] y sont au nombre de quatre: 'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān al-Samarqandī, Muḥammad b. Ismā'īl al-Buḫārī, avant qu'il ne déclarât ce que l'on sait (*qabla an yaẓhara minhu mā ẓahara*), Muḥammad b. Yaḥyā et Abū Zur'a»[190], Ḏahabī intervient personnellement:

[184] *Li-astaḫriǧahu*. A moins qu'il ne faille comprendre: pour le jeter hors des gonds, ou pour connaître le fond de sa pensée.

[185] *San* XI, p. 447.

[186] *San* XI, p. 507–513: Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ḥuǧr b. Iyās b. Muqātil b. Muḫādiš b. Mušamriǧ al-Sa'dī al-Marwazī, né 154, m. ġumāda I, 244, auteur, entre autres, de *Aḥkām al-Qur'ān*.

[187] *San* XI, p. 509.

[188] *San* XI, p. 510–511.

[189] M. b. a. l-'Attāb al-Ḥ. b. Ṭarīf al-Baġdādī, m. 240; *TB* V, p. 384, n° 2911, et surtout II, p. 182–183, n° 594; *San* XII, p. 119–120; V. supra § 6.

[190] *San* XI, p. 509.

«C'est un coup (*daqqa min*) [porté par] al-A'yan [contre al-Buḫārī], or ce qui est notoire de Muḥammad [al-Buḫārī] est une affaire bénigne (*ḫafīf*) qui porte sur les questions à propos desquelles les savants divergeaient sur le Coran; on l'appelle le problème des ‹actes des lecteurs› (*af'āl al-tālīn*). L'ensemble des savants, des anciens et de ceux qui leur sont postérieurs sont d'accord pour dire que le Coran est la Parole de Dieu révélée et incréée; telle est notre croyance religieuse envers Dieu (*wa bi-hāḏā nadīnu Llāha*). Ils ont qualifié d'innovateurs ceux qui ne sont pas d'accord avec cela.

En revanche, les ǧahmites, les mu'tazilites, al-Ma'mūn, le cadi Aḥmad b. a. Duwād, un certain nombre de théologiens spéculatifs et de rāfiḍites ont dit que le Coran est la Parole de Dieu révélée, créée. Pour eux, Dieu est le créateur de toute chose et le Coran est une chose, et Dieu est trop élevé pour qu'on dise de Lui (*an yūṣafa bi-annahu*) qu'Il parle. Ce fut alors l'inquisition au sujet du Coran et une grande épreuve. Aḥmad b. Ḥanbal fut fouetté pour qu'il dise cela. Nous demandons à Dieu l'intégrité dans la religion!

Puis vint un groupe qui dit que le Coran est la Parole de Dieu révélée, incréée, mais que nos mots [utilisés pour réciter] le Coran (*alfāẓunā bi-Qur'ān*) sont créés – ils voulaient dire leur prononciation et les sons qu'ils prononcent (*talaffuẓahum wa aṣwātahum*) –, leur écriture du Coran, etc. C'est ce que dit Ḥusayn al-Karābīsī et ceux qui le suivirent.

L'imam Aḥmad et les savants ès traditions réprouvèrent cela. Aḥmad les a, on ne peut plus, vilipendés (*bālaġa fī l-ḥaṭṭi 'alayhim*). Il est attesté qu'il a dit: ‹Les *lafẓiyya* sont des ǧahmites.› Ou encore: ‹Qui dit que sa pronociation du Coran est créée est un ǧahmite. Qui dit que sa prononciation du Coran est incréée est un innovateur›, empêchant ainsi que l'on abordât ce sujet (*wa sadda bāba l-ḥawḍī fī hāḏā*). Il a dit encore: ‹Qui dit que sa prononciation du Coran est créée, et veut dire le Coran, est ǧahmite.›

Un groupe a dit que le Coran est adventé, c'est le cas de Dāwūd le ẓāhirite et ce ceux qui le suivent; pour l'imam Aḥmad qui réprouva cela, ce sont des innovateurs. Il attesta personnellement que le Coran est la Parole de Dieu incréée et qu'il vient de la science de Dieu. Il taxa d'infidélité (*kaffara*) ceux qui qui professent sa création, et d'innovation ceux qui disent qu'il est adventé; il déclara également innovateurs ceux qui disent que leur prononciation du Coran est incréée. Ni lui ni les anciens n'ont dit que le Coran est éternel *a parte ante* (*qadīm*), aucun d'entre eux n'a exprimé cela. Ainsi lorsqu'on dit ‹éternel› [au sujet du Coran] cela fait partie d'une terminologie non traditionnelle et innovée

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000119

(*mina l-ʿibārāt al-muḥdaṯati l-mubtadiʿati*); tout comme lorsqu'on dit que le Coran est ‹adventé›, c'est une innovation.

Quant à al-Buḫārī c'était l'un des grands savants intelligents, et il a dit: ‹Je n'ai pas dit que les mots que nous [utilisons pour réciter] le Coran (*alfāẓunā bi-Qurʾān*] sont créés, mais j'ai dit que leurs [i. e. de ceux qui récitent] voyelles, leurs sons et leurs actes sont créés. Mais le Coran entendu, lu, prononcé et écrit dans les exemplaires est la Parole de Dieu incréée.› Il a composé à ce sujet l'ouvrage intitulé *Les actes des serviteurs*, en un volume. A cause de cela il a déplu à un groupe, mais en fait ils n'ont pas compris son intention (*marāmahu*), ainsi al-Ḏuhlī[191], Abū Zurʿa, Abū Ḥātim, Abū Bakr al-Aʿyan, et autres.

Ensuite apparut la thèse (*maqāla*) des kullābites et des aš'arites. Ils dirent que le Coran est une entité subsistant dans l'âme (*al-Qurʾānu maʿnān qāʾimun bi-l-nafsi*)[192], alors que ce qui est révélé est une citation (*ḥikāya*)[193] et une expression (*ʿibāra*) se référant à lui. Il dirent: ‹Ce qui est lu est nombré, dans une succession, alors que la succession ne convient pas à la Parole de Dieu, il en est de même du nombre. Mais le Coran est une seule chose subsistant dans l'essence sacrée (*huwa šayʾun wāḥidun qāʾimun bi-l-ḏāti l-muqaddasati*).› Le discours à ce sujet s'est étendu constamment (*wa ttasaʿa l-maqālu fī ḏālika wa lazima*), avec des choses diverses qu'il est meilleur pour la foi d'abandonner.»

26. Nous avons gardé pour la fin un autre développement sur l'histoire doctrinale auquel Ḏahabī se livre à l'occasion de l'inquisition sous al-Maʾmūn dans la notice qu'il consacre à Ibn Ḥanbal[194]:

«Les gens constituaient une seule communauté; leur croyance religieuse reposait sur (*wa dīnuhum qāʾiman ʿalā*) les califats de Abū Bakr et de ʿUmar. Mais lorsque le loquet de la porte [qui conduit à] la dissension (*qaflu bābi l-fitnati*), ʿUmar, fût mort martyr, cette porte s'étant brisée, les parangons du mal (*ruʾūs al-šarr*) se dressèrent contre le martyr ʿUṯmān qui fut délibérément assassiné (*ḥattā ḏubiḥa ṣabran*). Ce fut alors la désunion (*fa-tafarraqati l-kalimatu*), puis les batailles du Chameau et de

[191] M. b. Yaḥyā al-Nīsābūrī, m. 258/872; GAS I, p. 134–135; *San* XII, p. 273–285; cf. aussi la notice sur al-Buḫārī, *San* XII, p. 391–471; pour le sujet qui nous occupe, p. 453–463 (avec al-Ḏuhlī), p. 463–466, avec l'émir de Buḫārā, Ḫālid b. Aḥmad, suite à la lettre de dénonciation d'al-Ḏuhlī.

[192] V. VAN ESS: *Ibn Kullāb und die Miḥna*. In: Oriens 18–19 (1965/66), p. 105/Trad. GILLIOT: *Ibn Kullāb et la miḥna*. In: Arabica XXXVII (1990), p. 192.

[193] V. *Lrs* I, index sub voc.

[194] *San* XI, p. 236.

Ṣiffīn, avec l'apparition des ḫāriǧites qui s'ensuivit, lesquelle qualifièrent d'infidèles les sires compagnons; puis ce furent les rāfiḍites et ceux qui injuriaient ʿAlī (*al-nawāṣib*).

A la fin qe l'époque des compagnons, apparurent les qadarites, puis les muʿtazilites à Bassora, puis les ǧahmites et les anthropomorphistes au Khorasan, durant l'époque des suivants, en même temps que l'apparition de la *sunna* et de ses partisans, jusqu'après l'an 200.

Puis vint le calife al-Maʾmūn, lequel était intelligent et ‹bavard› [en théologie] (*mutakallim*). Il [s'intéressait particulièrement] à l'examen de ce qui est du domaine de la raison (*wa lahu naẓarun fī l-maʿqūl*), il fit venir les livres écrits par les anciens [grecs] (*fa-staǧlaba kutuba l-awāʾili*) et il fit traduire la sagesse des Grecs, s'agitant beaucoup et ne négligeant aucun moyen à cet effet (*wa qāma fī ḏālika wa qaʿada wa ḫabba wa waḍaʿa*). C'est alors que les ǧahmites et les muʿtazilites manifestèrent leur morgue (*rafaʿat... ruʾūsahum*), et même les chiites, car il était tel (*fa-innahu kāna kaḏālika*), et les choses allèrent si loin qu'il obligea la communauté à professer la création du Coran. Il procéda sans indulgence à l'inquisition des savants et mourut l'année même [de l'inquisition] (*wa halaka li-ʿāmihi*), et il laissa après lui le mal et la calamité[195] dans la croyance religieuse.

La communauté avait toujours confessé que le Coran magnifié est la parole et la révélation descendue de Dieu (*wa waḥyuhu wa tanzīluhu*), jusqu'à ce que survînt la thèse selon laquelle c'est la parole de Dieu créée, faite (*maǧʿūl*) et qu'elle n'est attribuée à Dieu que par mode d'honneur, comme lorsqu'on dit ‹le temple de Dieu› et la ‹chamelle de Dieu›. Les savants réprouvaient cela, et les ǧahmites ne se sont pas manifestés sous al-Mahdī, al-Rašīd et al-Amīn, mais il y en eut lorsqu'al-Mamūn vint au pouvoir, et c'est alors que cette thèse est apparue.»

27. Comme on a pu le constater dans ce qui précède, al-Ḏahabī se montre un disciple fidèle de son maître Ibn Taymiyya dans son attitude négative à l'égard des sciences spéculatives et notamment de la théologie dialectique. Il suit également son exemple lorsqu'il s'agit de faire des résumés d'histoire doctrinale ou de produire des éléments de profession de foi. Toutefois, comme il est également spécialiste ès traditions et qu'il lui faut aussi prouver à tout prix que l'édifice de la transmission en islam est fiable, il lui arrive assez fréquemment de trouver des excuses à quel-

[195] Cf. supra § 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000121

ques savants dans les sciences religieuses qui se sont laissés aller à quelques «faiblesses doctrinales».

Il convient de remarquer à ce sujet, que malgré l'influence indéniable qu'al-Ḏahabī a subie de son maître Ibn Taymiyya, il ne l'a pas suivi en tout, notamment pour ce qui est des critiques de certains savants et de certains *ḥadīṯ*-s, lui reprochant dans une lettre[196] d'attribuer plus d'importance à ses propres attaques contre les savants «ascètes» (*zuhhād*) qu'aux traditions saines, les déclarant faibles, ou encore les interprétant ou les rejetant. Il lui rappelle même à ce sujet la tradition suivante attribuée à Mahomet: «Ce que je crains le plus pour ma communauté, c'est tout hypocrite à langue savante.»[197]

Selon Ḏahabī, Ibn Taymiyya, «à force d'ingurgiter les poisons des philosophes et de leurs œuvres»[198], a contracté une accoutumance à ces «poisons». De la sorte, il en est venu à passer son temps à critiquer et à rabaisser de «pieux savants». Toutefois les propos de cette lettre sont si véhéments que l'on a mis en doute son authenticité[199].

Il resterait à examiner quels jugements Ḏahabī a portés sur les philosophes eux-mêmes; ce serait l'objet d'une autre étude. Mais dès maintenant, il apparaît combien une partie de l'historiographie musulmane a contribué à véhiculer la méfiance à l'égard de toute forme de pensée spéculative, hormis celle qui est appliquée au droit. De la sorte, s'est imposée peu ou prou, contre toute évidence contraire, la fiction d'une pensée théologique restée identique dès les origines et n'ayant subi aucune influence «étrangère», c'est-à-dire «mauvaise». Le fait que beaucoup d'auteurs de

[196] Ḏahabī: *al-Naṣīḥa al-Ḏahabiyya li-Ibn Taymiyya*. Imprimé à la suite de [*Bayān*] *Zaġal al-ʿilm* [*fī ʿuyūb ṭawāʾif al-ʿulamāʾ fī kull ʿilm wa mā yanbaġī lahum ʿamaluh*]. Ed. M. ZAHID AL-KAWṬARĪ. Damas 1347, p. 32–34. Que notre collègue Denis Gril soit remercié qui nous a permis de photocopier son exemplaire de cet ouvrage. Cf. supra n. 21 à propos d'*al-Muntaqā min Minhāǧ*. Depuis nous avons fait l'acquisition de M. B. IBRĀHĪM AL-ŠAYBANĪ (auteur contemporain): *al-Tawḍīḥ al-ǧalīl fī l-radd ʿalā al-Naṣīḥa al-Ḏahabiyya*. Koweït 1993, où cette lettre est également imprimée p. 65–66.

[197] Op. cit., p. 32–33. V. Ibn Ḥanbal, *Musnad* I, p. l. 13–15/I, p. 227, n° 143.

[198] *Qad balaʿta sumūma l-falāsifati wa muṣannafātihim marrātin, wa bi-kaṯrati stiʿmāli l-sumūmī udminu ʿalayhā l-ǧismu, wa takmunu wa Llāhi fī l-badani*; Ḏahabī, *Naṣīḥa*, op. cit., p. 33, l. 5–6.

[199] H. LAOUST: *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya*. Le Caire 1939, p. 484. Dans la courte notice qu'il consacre à son maître, Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, IV, p. 1497, n° 1175, souligne qu'il s'est singularisé par des fatwas qui ont nui à sa réputation, mais qu'elles sont «noyées dans une mer de science», et qu'il en est ainsi de tout savant: il faut en prendre et en laisser!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000122

«livres de classes» (*Ṭabaqāt*) ou de «générations de savants», d'historiographes et de spécialistes en onomastique étaient aussi des traditionnistes, voire des des juristes[200], n'est certainement pas le fruit du hasard, et a été aussi riche de conséquences pour l'attitude souvent dominante de méfiance et de rejet de toute forme de pensée spéculative.

Références bibliographiques et abréviations[201]

Baġdādī al-Ḫaṭīb: *Ta'rīḫ Baġdād*. Ed. M. S. al-'Irāqī, I–XIV. Le Caire 1931–1949. Réimpr. Beyrouth 1970–1980 [*TB*].

Buḫārī: *K. al-Ǧāmi' al-ṣaḥīḥ*. Éd. L. Krehl continuée par Th. W. Juynboll, I–IV. Leyde: Brill 1862–1908.

Id.: El-Bokhâri: *Les Traditions islamiques*. Traduites de l'arabe avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais, I–IV. Paris 1977 (1903–1914[1]).

Šams al-Dīn Abū 'Abd Allāḥ. M. b. 'Uṯmān Ḏahabī: *al-'Ibar fī ḫabar man ġabar*. Ed. Abū Hāǧir M. al-Sa'īd Basyūnī Zaġlūl, I–IV. Beyrouth 1405/1985.

Id.: *Mīzān al-'itidāl fī naqd al-riǧāl*. Ed. 'A. M. al-Biǧāwī, I–IV. Le Caire 1963. Réimpr. Beyrouth s. d.

Id.: *Siyar a'lām al-nubalā'*. Ed. Š. al-Arna'ūṭ et al., I–XXV. Beyrouth 1981–88 [*San*]

Id.: *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*. Ed. 'Ar. b. Y. al-Mu'allimī, I–IV en 2. Hyderabad 1956–1958[3]. Réimpr. Beyrouth s. d.

Id.: *Ta'rīḫ al-islām wa ṭabaqāt al-mašāhīr wa l-a'lām*. Ed. 'U. 'A. Tadmurī. Une cinquantaine de vol. non numérotés mais marqués par décennie ou plus. Beyrouth 1987–1997 [*Ta'rīḫ*]

Elt, v. Gilliot.

Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I–VI. Berlin 1991–1997 [*TG*].

Fihrist, v. Ibn al-Nadīm.

Claude Gilliot: *Le commentaire coranique de Hūd b. Muḥakkam/Muḥkim*. In: Arabica XLIV (1997), p. 179–233.

Id.: *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabari*. Paris 1990 (Etudes musulmanes, XXXII) [*Elt*].

[200] V. George Makdisi: *Ṭabaqāt-biography: law and orthodoxy in classical Islam*. In: Islamic Studies 32/4 (1993), p. 373, l'ensemble de l'article, p. 371–396.

[201] Ne figurent ici que les références qui ne sont pas données dans les notes lors de leur première apparition. Quant aux abréviations, seules celles qui ne sont pas universellement reçues chez les arabisants ont pris place ci-après.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000123

IGNAZ GOLDZIHER: *Gesammelte Schriften*. Ed. J. DESOMOGYI, I–VI. Hildesheim 1967 [*GS*].

Ibn al-Aṯīr Maǧd al-Dīn Abū al-Sa'ādāt al-Mubārak: *al-Nihāya fī ġarib al-ḥadīṯ*. Ed. Ṭ. A. AL-ZĀWĪ et M. AL-ṬINĀḤĪ, I–V. Le Caire 1963–1966. Réimpr. Beyrouth s. d.

Ibn al-Aṯīr 'Izz al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī: *Usd al-ġāba fī ma'rifat al-ṣaḥāba*. Ed. M. FĀYID et al., I–VII. Le Caire 1963, 1970².

Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī Šihāb al-Dīn Abū al-Faḍl A. b. 'A.: *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*. En marge: Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar Yūsuf: *al-Istī'āb fī asmā' al-aṣḥāb*. Le Caire 1910. Réimpr. Beyrouth s.d.

Id.: *Lisān al-Mīzān*, I–VII. Hyderabad 1911–1913. Réimpr. Beyrouth 1986.

Id.: *Tahḏīb al-tahḏib*, I–XII. Hyderabad 1325–1327/1907–1909. Réimpr. Beyrouth s. d. [*TT*].

Ibn Ḥanbal Abū 'Abd Allāh Aḥmad B. M.: *al-Musnad*. Ed. M. AL-ZUHRĪ AL-ĠAMRĀWĪ, I–VI. Le Caire 1313/1895; réimpr. Beyrouth 1978/Ed. ḤAMZA A. AL-ZAYN, A. M. ŠĀKIR et alii, I–XX. Le Caire 1328–1416/1949–1995.

Ibn Manẓūr Abū al-Faḍl M. B. al-Mukarram: *Lisān al-'Arab*, I–VI. Le Caire 1400–1401/1979–1980, 4978 p. [*LA*]. *Fahāris*. Par 'ABD ALLĀH 'ALĪ AL-KABĪR et al., I–III. 1984.

Ibn al-Nadīm Muḥammad b. Isḥāq: *al-Fihrist*. Ed. R. TAĞADDUD. Téhéran 1973.

LA, v. Ibn Manẓūr.

HENRI LAOUST: *Pluralismes dans l'islam*. Paris 1983 (REI -Hors Série. 15).

Lrs, v. Shahrastanī.

San, v. Ḏahabī.

Shahrastanī: *Livre des religions et des sectes*, I. Trad. D. GIMARET et G. Monnot. Louvain/Paris 1986.

Tāǧ al-Dīn Abū l-Naṣr 'Abd al-Wahhāb al-Šāfi'ī Subkī: *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya al-kubrā*. Ed. M. M. AL-ṬINĀḤĪ et 'A. AL-ḤULW, I–X. Le Caire 1964–1976.

Ṭabarī Abū Ǧa'far M. b. Ǧarīr b. Ziyād: *Annales*. Ed. M. J. DE GOEJE et al., I–XVI. Leyde 1879–1901/*Ta'rīḫ al-rusul wa l-mulūk*. Ed. M. ABŪ AL-FAḌL IBRĀHĪM, I–XI. Le Caire 1960–1969 (Ḏaḫā'ir al-'Arab. 30).

Id.: *The History of al-Ṭabarī*. Albany: SUNY: XXXII. *The Reunification of the 'Abbāsid Caliphate*. Trad. C. E. BOSWORTH 1987. XXXIV. Incipient decline. Trad. JOEL L. KRAEMER 1989.

TB = Baġdādī.

TG, v. VAN ESS.

TT, v. Ibn Ḥaǧar.

Measuring time in Mesopotamia and ancient India

HARRY FALK, Berlin

0. The background

As is well-known, there were close economic ties between India and Mesopotamia during the so-called mature Harappan phase, in the second half of the third millenium BC. Later, after Alexander's conquest of South-West Asia and the ensuing international relations, an economic and scientific exchange between India and the Near East took place through Hellenistic mediation.

But what sort of relationship was there in between? For the period from roughly 1900 to 300 BC we have lots of data from Mesopotamia regarding all aspects of life, but very little from India, apart from a vast amount of orally transmitted literature. Most of this literature belongs to "the Veda" which comprises prayers to the gods and also texts explaining these prayers. Some of the explanatory texts deal cursorily with stars, with cosmogony and also with time. There is even a technical text, associated with the Veda proper, called the Vedāṅgajyotiṣa (VJ) with rather elaborated formulae for computing parts of the year or parts of the day. Unfortunately, this text has been reworked several times, so that we cannot assign its data to a particular century. Nonetheless, it could have its roots in the 12th or 13th century BC, when many observations concerning star constellations were made and found their way into the said Vedic literature.

So, if it were possible to establish ties between India and Mesopotamia regarding early scientific techniques anywhere between 1900 and 300 BC it would help us to say more about direct external relations with the Near East otherwise completely unattested for more than 1600 years.

Saying "completely unattested" implies a refutation of the arguments proposed by D. PINGREE for this era in many of his publications.[1] His arguments concern the number and names of the positions of the moon in its orbit: there are 18 constellations in Mesopotamia, and 27 or 28 nakṣa-

[1] See the literature in the footnotes of PINGREE 1988.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000125

tras in India. The lists are so widely divergent that it is not enough to say that they are "not identical" (PINGREE 1998, p. 127b), we must recognize that they cannot be compared at all. The fact that both start with the Pleiades is no proof at all for any sort of dependency. A look at Hesiod, *Works and Days*, lines 385 ff. shows how crucial the Pleiades were for the calender of the farmer in those days: "When the Pleiades, daughters of Atlas, are rising [early in May], begin your harvest, and your ploughing when they are going to set [in November]" (EVELYN-WHITE, p. 31). The true dates around 1000 BC were April 16 to 19 for the heliacal rising and November 9 for the setting, coinciding with the harvest and sowing time for winter-barley also in India. Since winter-barley was such an important crop it is not surprising to find the same stars used in countries so wide apart. The fact that the Pleiades started the circle of nakṣatras could go back to their importance for agriculture in all of the oriental cultures. Babylonian astronomy certainly was not necessary for barley cultivation in ancient India.

Another argument for an assumed loan is the year of 360 days, serving "a specific purpose in the Babylonian tradition", being "only an ornament of learning" in the Vedic tradition (PINGREE 1998, p. 127b). This sort of evaluation is as misleading as it is wrong. Instead of trying to prove that the year is unimportant in Vedic India PINGREE gives a series of footnotes with secondary literature, mostly of his own, where similar blunt statements can be found. However, studying the Veda reveals from the outset how important the year is for sacrificial priests, a fact too well-known to be repeated here.

There are some associations of constellations with cardinal directions in the cuneiform composition known as MUL.APIN. Also the Śatapathabrāhmaṇa 2.1.2.3–4 states that the Pleiades are looked for in the East, while the Great Bear is found in the North. Where else? PINGREE does not even consider that the Indians might have made such basic observations on there own. Instead he assumes that "all of this astronomical information from the tradition of MUL.APIN must have reached India through Iran" (PINGREE 1998, p. 128b). Can we really reconstruct ancient scientific knowledge and its cultural implications in such sweeping statements?

There are texts with omens in Mesopotamia and Vedic India. Arguing in the same superficial way, India must therefore have received all of its ideas in this respect from Mesopotamia. The reader may have a look at PINGREE and see for himself how compelling the comparison is. Here, a long section from the Gargasaṃhitā on Venus omina is translated, pre-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000126

supposing that "the several astronomical theories preserved by Garga are all derivatives of Babylonian theory" (PINGREE 1987, p. 296). For a proof the reader is referred to the "commentary" (PINGREE 1987, p. 305 ff.); but browsing the stray remarks on similarities in Mesopotamian texts reveals so many big differences even where PINGREE is able to see a close relationship. Concerning omina, PINGREE himself realizes "that it is impossible to find exact parallels" (PINGREE 1998, p. 28b), but caught in his own presumptions he does not even discuss the possibility of a different model.

The whole matter suffers from a methodological deficiency: it is not enough to believe that half the audience doesn't understand either the Mesopotamian or the Sanskrit or the mathematical part: all arguments and all texts from both sides have to be presented synoptically so that the reader can see where exactly the similarities are and where not. All assumed loans have to be accumulated; all discrepancies have to be discussed. And all comparisons have to be undertaken with an open mind, not denying any culture the right to watch the stars and draw their own conclusions.

When it comes to later times, after Alexander had changed the world, Western, including Mesopotamian influences are present in many ways. Nonetheless, Mesopotamian influence on Buddhist literature must be examined in a more philological way than it was done by PINGREE (1992, pp. 376 ff; 1998, p. 131a) to carry conviction. A special paper will deal with this part of PINGREE's reasoning.

1. The problem

There are two basic methods of measuring time in ancient cultures. On the one hand we have the water clock where the amount of outflowing water helps to subdivide the day. On the other hand we meet with the gnomon, i.e. a vertical stick or pole casting a shadow whose varying length is again put into relationship with the length of the pole. Since antiquity both methods have been used alternatively, the gnomon during the day and the water-clock at night (BORCHARDT, p. 5, TAMASKAR, p. 498)

The Gnomon and water-clock have been dealt with in several works of D. PINGREE comparing Indian and Mesopotamian methods of time measurement. PINGREE already in his first article on the subject (PINGREE 1973) came to the result that both methods were invented in Mesopotamia and were later exported to India, somewhere in the first millennium BC, after

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000127

around 700 BC, testifying thus, again, to the secondary nature of early Indian science. In the sequel, PINGREE himself referred to his first article on the subject as the "fundamental interpretation" of the relevant Indian texts, the Jyotiṣavedāṅga and the Kauṭilīya Arthaśāstra (PINGREE 1981, p. 9, n. 5). Time and again he has repeated his first results (e.g. PINGREE 1978, p. 536 f., 1998, p. 131a). His findings have occasionally been accepted and taken as the basis for further theories by others (ABRAHAM, p. 216, S. PARPOLA, p. 60).

Below, I will check once again the available data. My result is very different from PINGREE's: All data referring to water clocks and shadow sticks in both cultural areas are either wholly independent of each other. Alternatively it can be shown that the Indian material makes sense, whereas the Mesopotamian is strangely distorted, pointing, if one likes, to adaptations in opposite directions.[2]

There is a reason why many colleagues in Indology felt uneasy for so long with PINGREE's view but have so far refrained from challenging it: the topic requires three skills, and most of us possess just one or two. The skills are

a) a decent grasp of Sanskrit,

b) some understanding of Akkadian astronomical texts, and

c) the mathematical means to reconstruct heavenly constellations many centuries ago.

I belong to those who are skilled only in field a). For the other two I found helpers. There is one Akkadian astronomical text of particular relevance, the MUL.APIN, most reliably translated by H. HUNGER in 1989 (HUNGER/PINGREE).

To compensate for skill no. 3 I found a computer program which is so easy to use that even a sanskritist can reconstruct the sky of any time of any place. It is called SkyMap (www.skymap.com), and allows calculations back to 4000 BC. There are many other programs of that kind, but nowadays most of them are so highly developed that the results show no difference.

[2] J. FILLIOZAT (1955–56, p. 6 f.) showed that symbolical numbers of Vedic astronomy also occur in Heraklitus (535–475 BC) and in the work of the Babylonian astronomer Berossos. On the basis of other data also from medical texts he concluded that the empire of the Achaemenids was favourable for all sorts of scientific exchange. Naturally, PINGREE derives all these numbers from Babylon (PINGREE 1963, p. 239, 1990, p. 275b), not being aware of the impact of sexagesimal counting in Indian thought (for which see GONZALEZ-REIMANN, passim).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000128

2. Methodological considerations

When speaking about any technical device in Mesopotamia or ancient India we have to keep in mind that both cultural areas maintained a high standard of intellectual reasoning. Literature pertaining to rituals is vast and well-preserved in both areas. We know about an interest in heavenly bodies both from cuneiform texts[3] and from the orally transmitted literature called the Vedas; in Mesopotamia astronomical texts appear in the 2nd millennium BC; India joins in with the Ṛgveda in the middle of the second, hints about datable stellar constellations in early sacerdotal literature and technical texts point to a period around 1300/1200 BC (Varma, passim) or even earlier (Filliozat 1962) for the emergence of scientific astronomical thinking in India. Chronometrical devices from the second millennium have not survived into our time either from Mesopotamia or from India. From datable texts we know that they were in use in Mesopotamia in the second millennium; there is no reason to assume that India was different. Contrary to Mesopotamian conditions, Vedic culture was a plain-cloth culture without stone or brick houses; household implements were made from clay or wood. High-level metal technology did not play a significant role until the middle Vedic period, roughly after 1000 BC.

Measuring time with pots or posts hardly leaves a trace for the archaeologist, but traces of the thinking about measuring time with pots at the highest level are preserved. Such high level thoughts are found in all of the early texts on Vedic astronomy, like the Jyotiṣavedāṅga or the Nidānasūtra. Attempts have been made to trace the water-clock back to the Atharvaveda[4] and to pin down stellar constellations described in texts to 1200 BC. All attempts lead to possible results, which are nonetheless still open to doubt. This is due to the sacerdotal nature of the texts in question that speak about astronomy only in passing, and which are meant for those brahminical colleagues already sharing the same knowledge. Safely to reconstruct this knowledge from such texts is impossible, but blankly to deny the knowledge is methodologically unsound.

To give examples: Pingree (1973, p. 3) when speaking about the water-clock and the gnomon states: "both of them were invented in Mesopota-

[3] For a full bibliography see Walker, Galter & Scholz.

[4] Narahari Achar, unfortunately, is so full of grammatical misunderstandings that his identification of the "full pot" (*pūrṇaḥ kumbho*) of AV 19.53,3 with a clepsydra is far from convincing.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000129

mia."[5] No argument is given; he does not refer to other oriental cultures[6] nor does he even try to prove that both devices could not have existed independently in ancient India. As a consequence, we will not accept this plain statement as the basis for our analysis.

On the same page PINGREE calls the mathematical formula by which increasing and decreasing day-time is described in Indian texts a "linear zig-zag function". The term, probably unknown to most sanskritists, sounds impressive and is labelled "undeniably Mesopotamian" (p. 4). Now, if Indians really used some Mesopotamian formula then it is suggestive that the whole technique must have come from Mesopotamia. But, what is a "linear zig-zag function"? To say that in spring days get longer and that in fall days get shorter is so simple and natural that it cannot be traced back to any academic circle; not even PINGREE would call this insight "Mesopotamian". To say that sunlight increases in spring by 10 minutes a week and decreases in autumn again by 10 minutes a week is no big feat, it only requires standard units of time. And these we have right from the start in Mesopotamia and in Vedic India[7]. This simple form of expression is used in all cultures at all times to describe increase and decrease of many sorts, e.g. when we say that a baby eats one spoonful more every 3 days we have a linear function. Everything cyclical, such as the year, produces an upward and a downward movement. The repetition of these movements has been labelled "zig-zag" by NEUGEBAUER. That means that each and every culture reflecting on the year will produce something we can call "zig-zag"; and as long as progress is described in even steps we will have a linear function. There is nothing in this "linear zig-zag function" which is in any way typical of Mesopotamia. Again, we do not accept such a plain statement as "linear zig-zag function is a proof for Mesopotamian origin" as a basis for our analysis.

On the other hand we are willing to accept as proof any sort of loan-

[5] For the waterclock cf. WALKER, p. 12: "the Babylonians were the first people to introduce the water-clock."

[6] E.g. Egypt, where we have water-clocks from the 14th century onwards and elaborate pieces of a sun-dial dating to the 15th century BC (BORCHARDT, p. 6, p. 32).

[7] There is agreement about *muhūrtá*, which occurs RV 3.33,5 and 53,8; ŚB 10.4.2,18; its subdivision is not uniform: ŚB 12.3.2,5 continues to divide it by 15 into 15 *kṣipras* (à 3.2 min.); the VJ seems much more developed, and cuts a *muhūrta* into 20 and 1/10 *kalās* (à 2.38 min.), and these again into 124 *kāṣṭhās*. All units below the *muhūrta* level were subject to change for all subsequent centuries, cf. SARMA, p. 185, TAMASKAR, p. 494.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000130

word, and loan-words might be expected when whole sciences are supposed to have travelled. Contrary to Hellenistic astronomy, which was adopted in India with many loan-words or translations, there is nothing, absolutely nothing, in Vedic astronomical vocabulary which could be traced back to any Mesopotamian language. If we think of the term for "tablet", Sumerian *dub*, Akkadian *ṭuppu*, entering around 500 BC the language of the Achaemenids in Iran as *dipi*, occurring as *dipi* in Aśokan around 250 BC, taught as *libi* or *lipi* by Pāṇini around 350 BC, then we see that Indians were not generally averse to foreign terms. Similar Iranian terms are *karṣa*, the denomination of a weight imported during Achaemenid times, or *godhūma* 'wheat'. All these terms occur first in the late Brāhmaṇa or Sūtra period, roughly coinciding with the period of Achaemenid hegemony.

But not only are there no loan-words in Indian astronomy: the whole system of dividing the day is different. In Mesopotamia the day was divided into 12 double hours, *bēru*, each divided into 30 UŠ (à 4 min.), and each UŠ containing 60 NINDA (à 4 sec.). Neither idea nor term is found in India. Here, instead, the model of a month with 30 days was copied onto the day, subdividing it into 30 parts called *muhūrta*, each of 48 min. duration. Jacobi (p. 248/889) has shown that this unit has a natural basis, for the moon each day loses one more *muhūrta* to the rising or setting time of the sun until both unite again after one month. The difference in *muhūrtas* expressed in cardinal numbers defines the day of the month in ordinal numbers. Vice versa, the date of the day allows to judge at what time the moon will rise or set.

And as the month has two parts, one with a waxing and one with a waning moon, and as the day has two parts, night and day, so also the *muhūrta* was divided into 2, each part lasting 24 min. being called a *nālikā*.

This Indian system has (just like the early Mesopotamian one) one certain disadvantage: there are not really 30 days in a month, or lunation, but only around 29.5. Being fully aware of this discrepancy, the Indians never parted with their symmetrical system. Instead, they improved it by defining an artificial unit of exactly 1/30th of a lunation, calling it *tithi*. This unit can also be found in Mesopotamia, mostly in post-Hellenistic times, and because these theoretical days have no separate name of their own the Indian term *tithi* is used by modern science instead for this unit in Mesopotamia.[8]

[8] Pingree states the *tithi* to be "a Mesopotamian time unit" (Pingree 1978,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000131

3. The water-clock

3.1 The water-clock in MUL.APIN

MUL.APIN is a compilation of short texts on all sorts of matters astronomical and divinatory. The oldest copy is dated to 686 BC, though the contents are several centuries older. HUNGER/PINGREE advocate a date around 1200 BC and object to attempts to date it to the 3rd millennium BC.[9] On the second tablet we find a systematic list of shadow lengths for the 4 crucial dates of the year, i.e. the two solstices and the two equinoxes. Interspersed we find at each date also a sentence describing the amount of water to measure the time of daylight and of the night. These 4 sentences state that at an equinox 3 MA.NA of water run through the water-clock at day and at night. At the equinoxes the relationship is 2 to 4 and vice versa. This relationship of 2:4 is already attested in some texts from c. 1600 BC. Younger texts from the middle of the first millennium BC speak of a ratio of 2:3 instead.[10]

In a section immediately following MUL.APIN elaborates on the different amounts of water needed throughout the year, giving data for every fortnight. The progress and decrease is defined in even steps of 1/6th of a MA.NA, equal to 10 shekel. Appended to each measurement is the time of rising or disappearing of the full or new moon at these points.

For us the difference in the ratios of the clock water is important. MUL.APIN speaks of 2:4 MA.NA[11] and later texts of 2:3. MUL.APIN or its source is certainly older than 686 BC and Indian texts also have a ratio of 2:3. From this PINGREE (1973, p. 4) deduces that all Indian texts with a ratio of 2:3 must be younger than 686 BC: "the ratio 3:2 used by the Indians, however, was commonly utilized in all Babylonian astronomical texts after *ca* 700 BC."

This sounds like a perfect proof, but a closer look is necessary: We first need to understand the nature of the change from 4:2 to 3:2 in Mesopota-

p. 536a; cf. 1963, p. 231), although even in his chronology it is found much earlier in India than in Mesopotamia, where it mostly belongs to the Seleucid period. He does not discuss alternative possibilities.

[9] TUMAN dates tablet 1 to 2048 BC and tablet 2 to 1296 BC. His solutions suffer from many deficiencies, both mathematical and philological.

[10] All texts found so far are presented in chronological order in HUNGER.

[11] These measures, i.e. 1:2 litres, are only representative of the true ratio; the amount itself is much too small for the time measured. MICHEL-NOZIÈRES (§ IV.2) opts for values around 20 liters for one watch, presupposing a hole 1.2 mm wide or wider.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000132

mia, irrespective of when it happened. Why do the texts from the same country give us two different ratios? Did the days get shorter with the centuries? PINGREE failed in 1973 to see that the older texts speak primarily about the water measure, only secondarily about the time. A ratio of 2:1 in liquid flowing from a cylindrical water-container equals a ratio of $\sqrt{2}:\sqrt{1}$ in time, i.e. 1.4:1, or 2.8:2, because the water flows slower as the pressure diminishes. This simple formula is based on Torricelli's theorem, which has been modified in several ways by BORCHARDT (p. 15 f.) and NEUGEBAUER (1947, p. 39) to take into account the influence of friction inside the outlet. HØYRUP 1998 has shown that adhesion inside the clock makes this simple model unworkable unless we "do not ask for emptying but for termination of the outflow" (p. 193), and that friction as well as the different viscosity of water at night and at day is disregarded in order to keep it valid. MICHEL-NOZIÈRES conducted a series of experiments which showed that any outlet smaller than 1.2 mm leads to unpredictable results (§ III) due to friction. Since the formulae of the physicists are difficult to understand I conducted a series of experiments with a big flower pot, slightly conical in shape, with its hole in the bottom reduced to an opening of about half a cm, measuring the time until the outflow changed into single drops. The basic square root formula proved to be valid, when the tapering was taken into account.

NEUGEBAUER (1947) also accepted the validity of the simple formula, but went a different way. Starting from the later time ratio 3:2, equal to $\sqrt{9}:\sqrt{4}$, he was lead to a water-ratio of 9:4. This then, he assumed, was given a new approximation as 8:4, or 4:2 or 2:1. In my model the water-ratio of 4:2 or 2:1 is fixed, being equal to $\sqrt{2}:\sqrt{1}$ in time, or 1.4:1, this then being approximated to the time-ratio of 3:2. That is, NEUGEBAUER approximated water measures and I approximate time measures. My model has the advantage of having square root values absolutely in line with actual daylight phases. I assume that the authors of MUL.APIN mistook equal amounts of water for equal amounts of time, a mistake which can only be realized and rectified with the help of a more sophisticated water-clock than the one used for its time tables.[12] NEUGEBAUER, on the other hand, had to assume that the Mesopotamians came to an experi-

[12] BROWN, FERMOR & WALKER opt for such an improved water-clock with a water column several times higher than the outflowing amount. Their textual evidence admits of several interpretations. I have difficulties in accepting their theory because such a device would have shown instantly that the true ratio of time is 2:3, conflicting with a ratio of 1:2 as given in the same text.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000133

mental result of 9 to 4 loads of water, which they then changed to 8:4, or 4:2, simply to express themselves in related integers. In any way, PINGREE (in HUNGER/PINGREE, p. 151a) and WALKER (p. 13) accepted NEUGEBAUER's formula.

If we chose the time-approximation then the simple formula leads to results which are so close to reality that we assume the water-clock and its outlet were so big that the restrictions pointed out by the said scholars did not apply in a significant scale.

If we work with Torricelli's theorem a water-ratio of 4:2 or 2:1 is equal to a time-ratio of $\sqrt{2}:\sqrt{1}$ or 1.4:1, which has been expressed in round numbers by 3:2 in the younger texts.[13] That means, the old ratio of 2:1, or 4:2, in MUL.APIN is in its essence identical with the ratio of 3:2 of younger texts.

Whatever the Indian texts say, a priori it has nothing to do with a break in Mesopotamian traditions: we have to check if the Indians speak about water or about time!

3.2 The water-clock in India

3.2.1 The Vedāṅgajyotiṣa

There is not a single time-unit common to both systems: the Mesopotamian day is divided in 12 double hours, *bēru*, whereas the Indian day is divided in 30 *muhūrta*s, à 48 minutes. Both cultures count in units of sixty, a natural derivation of the 360 days of the civil year, the 30 days of a month, or the 60 days of a season. Vedic texts abound in explicit or implicit references to sexagesimal units (GONZALEZ-REIMANN, passim); again, nothing to wonder about in a culture so fond of mathematics and number symbolism. It is hardly an exaggeration if we call the (Yajur-) Vedic sacrifice "the science of the year": the sacrificer is transformed by numbers so as to become one with Prajāpati, the creator of beings, the year as the symbol of the recurring unity.

The oldest text on the topic, the Vedāṅgajyotiṣa ascribed to Lagadha, comes in two recensions, one current in Ṛgvedic circles, the other in Yajurvedic ones. There is some common material, but about half of each text is not found in the other. When there are parallels it sometimes be-

[13] Mesopotamian values should not be taken as overly accurate, as NEUGEBAUER (1947, p. 38b) remarked on the ratio of 3:2 of the longest to the shortest day: "the values in question are not the result of accurate observations but are nothing more than round numbers close enough to the truth to be useful in practice."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000134

comes apparent that one of them is a reformulation of the other. But in cases without parallels it is difficult to estimate if a statement belongs to an older period or not.

Verse 7 in the Ṛgvedic version first speaks about an increase of water one *prastha* (a certain measure of space) per day from the winter solstice to the summer solstice and the decrease *vice versa*. PINGREE calls this a linear zig-zag function, which is true only for the water loads. It is important to realize that a measure of water is added each day to an already existing water supply. The text is not saying that the water-clock has to be refilled one time more every day, which would indicate a linear increase of time. As the text speaks, given the habit of the water to run at different speed depending on the height of the water column, we might expect an underlying algebraic function regarding the increase of time, which would be closer to reality.

In any case, the stanza also gives us time brackets: the difference between the longest and the shortest day is said to measure 6 *muhūrtas*. The longest day-light would then last for 18 *muhūrtas*, i.e. 14 hours 24 minutes, and the shortest for 12 *muhūrtas*, 9 hours and 36 minutes. The relation of 18 to 12 *muhūrtas* produces a ratio of 3:2.

The *muhūrta*-dates correspond roughly to sunrise times at 4.48 at the summer solstice, and at 7.12 at the winter solstice. These dates fit very well to Baghdad (4.48 and 6.58 with noon at 12.00), but they fit as well to any other place on a latitude 33 degrees north. PINGREE calls these data "inappropriate to all parts of India save the extreme north-west" (1973, p. 4) and speaks of "gross inconsistencies" (1978, p. 538a) with regard to this location. To this we can answer that many Vedic texts are believed to have their origin in exactly this "extreme north-west", i.e. modern North Pakistan, an area where we have a center of knowledge in Taxila, where we have the home town of the redactors of the Ṛgveda at Śākala (Sialkot), where we have the native place of Pāṇini at Śālātura (Lahur). If we are to expect any definite area of traditional learning in India then it is this one.

3.2.2 The Arthaśāstra

The Arthaśāstra is a compendium of matters relating to state politics and economy. It was first formulated by one Kauṭilya for Candragupta Maurya in around 320 BC, but was heavily rewritten and expanded by one Viṣṇugupta in probably the 2nd or 3rd century AD. It is impossible to pin down the age of many of its chapters; even those included in later times may hark back to long before.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000135

There is one chapter on chronology which deals with all sorts of time measurements and how the king should use the parts of the day for his different duties.

The text tells us that the measure of 4 *suvarṇa-māṣaka*s of gold should be rolled until the gold is 4 *aṅgula*s long. The diameter of the thread obtained is equivalent to the diameter of the hole in the pot (KA 2.20.35 *suvarṇamāṣakāś catvāraś caturaṅgulāyāmāḥ kumbhacchidram āḍhakam ambhaso vā nālikā*). A certain amount (1 *āḍhaka*) of water running through this hole needs half a *muhūrta* (*nālikā*, i.e. 24 minutes). With a density of 19.3 kg per dm^3, and a *suvarṇamāṣaka* of 2.248 gr. (KA 2.19.02 *dhānyamāṣā daśa suvarṇamāṣakaḥ, pañca vā guñjāḥ*) we get a volume of 116,477 mm^3 for the gold. A cylinder of this volume with a length of 70.8 mm (at an *aṅgula* of 17.7 mm) will have a diameter of 1.448 mm. MICHEL-NOZIÈRES has examined the impact of the diameter of the hole of a water-clock on the basis that the time of out-flow is a function of the height of the water-level. Her experiments showed that apertures of around 0.6 mm produce very unreliable results, whereas an opening of 1.2 mm is best suited for accurate measurements: "for the larger hole [1.2 mm]: the drop rate is fast and the last drop is identified within a few seconds. For the small hole (∅ = .6 mm) on the other hand, the drop rate is slow. The last drops are large ... Identification of the 'last drop' is doubtful" (§ III). This means that the measurement of the opening in the KA is very reasonable.

The text goes on to say that at the equinoxes day and night last for 15 *muhūrtas*. Nothing has changed as compared with the VJ, not even with respect to the oscillations: "from that (equinox) onwards one (= day or night) grows and shrinks for six months by 3 *muhūrta*s" (KA 2.20.38 *tataḥ paraṃ tribhir muhūrtair anyataraḥ ṣaṇmāsaṃ vardhate hrasate ceti*).

We must regard this statement as part of the general technical phraseology of the time. It seems to be taken over from the VJ, reproducing data pertaining to the north-west, although otherwise the KA has very little in common with this area. The statement has been included in the text without any care for the internal contradiction which arises with the immediately following shadow rules, to which we will turn later. A very similar contradiction occurs between the dates of the summer solstice, more or less coinciding with the onset of the monsoon. TAMASKAR (pp. 502–505) has pointed out that, on the one hand, KA 2.20.55 repeats the seasonal division of the year of the VJ (verses 5, 6, 11), calling Śrāvaṇa and Prauṣṭhapada the months of the rains; but in the context of the gnomon (KA 2.20.41: *āṣāḍhe māsi naṣṭacchāyo madhyāhno bhavati*) and in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000136

the context of the fiscal year (KA 2.7.16: *gāṇanikyāni āṣāḍhīm āgaccheyuḥ*) we learn that the date of the summer solstice occurs in Āṣāḍha, roughly one month later. There are many uncertainties about Indian dates based on lunar divisions, but the shift from Śravaṇa to Āṣāḍha indicates a big gap in time between the VJ and the KA, certainly greater than 500 years.[14] What is more important: this example shows again that the KA is a compilation of many contradictory statements, partly drawn from classical sources like the VJ, partly representing observations of Mauryan and later times.

3.3 A first comparison

In connection with outflowing water-clocks, MUL.APIN as well as the VJ and the KA try to define the ratio of the longest to the shortest day. The difference can be expressed as a ratio of 1:2 in MUL.APIN, in respect of water measures. This is equal to 1:1.4 or 2:2.8 in terms of time, with some restrictions, as seen above. The Indian texts speak of time, and see a ratio of 2:3, roughly the same as in MUL.APIN. All values seem to have been gleaned in a belt around a latitude 33 degrees north, including Babylon but also North Pakistan, the heartland of Vedic culture.

Since the device, a simple pot with a hole, nor the idea of measuring is an expression of any particular culture, we are not in a position to postulate any kind of priority. Vedic India is known for its simple forms of science: without the Vedic Śulbasūtras describing triangles made with cords nobody would have guessed that India knew the theorem of Pythagoras long before this Greek philosopher introduced it to the Mediterranean world, – perhaps from the scribes in Babylon. That means: priority in dated texts is of very limited value when it comes to postulating the priority of ideas. In short: the similarity of means and results is in this case not sufficient to determine which culture gave and which culture took.

4. The gnomon

4.1 The gnomon in the Arthaśāstra

The Arthaśāstra (KA) outlines a very simple sort of time measurement: a stick of 12 finger-breadth in length (around 20 cm) is set up vertically.

[14] Precession needs 27.000 years for one revolution. So, every shift of equinox or solstice dates by one week represents a chronological difference of more than 500 years.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000137

The shadow length is described in relation to the length of the stick (KA 2.20,39–40):

> *chāyāyām aṣṭapauruṣyām aṣṭādaśabhāgaś chedaḥ, ṣaṭpauruṣyāṃ caturdaśabhāgaḥ, tripauruṣyām aṣṭabhāgaḥ, dvipauruṣyāṃ ṣaḍbhāgaḥ, pauruṣyāṃ caturbhāgaḥ, aṣṭāṅgulāyāṃ trayo daśabhāgāḥ, caturaṅgulāyāṃ trayo 'ṣṭabhāgāḥ, acchāyo madhyāhna iti.39. parāvṛtte divase śeṣam evaṃ vidyāt.40.*
>
> 'When the shadow (of the gnomon) is eight *pauruṣa*s, one-eighteenth part (of the day) is past, when six *pauruṣa*s, one-fourteenth part (is past), when three *pauruṣas*, one-eighth part, when two *pauruṣas*, one-sixth part, when one *pauruṣa*, one-fourth part, (and) when there is no shadow, it is midday. When the day has turned, one should understand the remaining parts in like manner' (Kangle).

The manuscripts and earlier editions read *catuṣpauruṣam* instead of *tripauruṣam*. The mistake was emended by H. JACOBI (p. 253, n. 3) on the basis of KA 1.19,6–7:

> *nālikābhir ahar aṣṭadhā rātriṃ ca vibhajet chāyāpramāṇena vā.6. tripaurusī pauruṣī caturaṅgulā naṣṭacchāyo madhyāhna iti catvāraḥ pūrve divasasyāṣṭabhāgāḥ.7. taiḥ paścimā vyākhyātāḥ.8.*
>
> 'He [the king] should divide the day into eight parts as also the night by means of nālikās, or by the measure of the shadow (of the gnomon).
> (A shadow) measuring three *pauruṣa*s, one *pauruṣa*, (and) four *aṅgula*s, and the midday when the shadow disappears, these are the four earlier eight parts of the day.8. By them are explained the later (four)' (Kangle).

The KA contains many repeated statements being combined parts of different commentaries on the same original subject (FALK 1986). Here, we seem to have another example: KA 1.19,6–8 is but a shorter and correcter version of KA 2.20,39–40.

If we accept the emendation we get a series of time units, which I would like to present in a three-line tabular form:

The first line lists the shadow length in units equal to the height of the stick. The four dates of KA 1.19,6–7 are put in bold.

The second line lists the time past according to the two KA statements, relating to full daylight at an equinox.

The third line simply multiplies the daylight values by two so that we see times for the morning only.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000138

shadow:	8	6	**3**	2	**1**	2/3	**1/3**	**0**
t.p. day	1/18	1/14	1/8	1/6	1/4	3/10	3/8	1/2
t.p. morning	1/9	1/7	**1/4**	1/3	**1/2**	3/5	**3/4**	**1**

It has long been recognized that the fractions of the time passed in the morning obey the simple rule

$$t = 1/(s + 1) \qquad 1$$

where t is the time past and s the length of the shadow.

If the table were complete we would find for a shadow-length of 4 stick-lengths a time passed of 1/(4 + 1), or 1/5th of the morning. The same rule also works for the fractions. Half a shadow length corresponds to 1/(0.5 + 1), i.e. 1/1.5, i.e. 2/3, meaning that two thirds of the morning have passed when a stick of 1 m length casts a shadow of 50 cm length.

The KA uses the term *naṣṭacchāya* twice. In the shorter statement KA 1.19,7 it simply denotes this shadow at noon. The longer version in KA 2.20 calls the stick at the daily noon-shadow a "non-shadow", *acchāyaḥ*, and reserves *naṣṭacchāyaḥ* for the summer solstice shadow (KA 2.20.41):

> *āṣāḍhe māsi naṣṭacchāyo madhyāhno bhavati.*
> 'In the month of Āṣāḍha noon is with no shadow at all.'

This sentence describes the rather long span of a month, and shows that we should not expect too much precision: a stick casting no shadow at all is possible only during a very few days, in a belt of latitude along the tropic of Cancer.

The following sentence makes it again clear that the gnomon chapter in the KA is in fact referring to a place close to the tropic of cancer (KA 2.20.42):

> *ataḥ paraṃ śrāvaṇādīnāṃ ṣaṇmāsānāṃ dvyaṅgulottarā māghādīnāṃ dvyaṅgulāvarā chāyā iti.*
>
> 'After that, in the six months beginning with Śrāvaṇa, the shadow (at midday) increases by two *aṅgula*s in each month and in the six months beginning with Māgha, it decreases by two *aṅgula*s in each month" (Kangle).

These data refer to the southward movement of the ecliptic from summer solstice to winter solstice. The movement culminates in a shadow at noon of 6 x 2 *aṅgula*s, so that at the winter solstice the shadow at noon is as long as the stick is high, 12 *aṅgula*s. At the winter-solstice the sun stands at 43° at noon e.g. in Ujjain, the Ujjayinī of old, which has always

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000139

been considered to be an appropriate place being a center of learning in antiquity and at the same time situated close to the tropic of cancer. Ujjayinī was in the latter part of the first millennium BC – together with Taxila and a few other cities – the seat of a governor in the Mauryan era, and ended as the last capital of the succeeding Śuṅgas.[15]

If we compare the dates for the noon shadow at the vernal equinox we see that Ujjain is much better suited even than Patna, which as Pāṭaliputra was the capital of the Mauryan kings:

On March 21, 200 BC, at Ujjain the stick casts a shadow of 5.5 *aṅgula*s, instead of the expected 6; in the same year at the winter solstice we get a noon shadow of 12.8, instead of the 12 *aṅgula*s of the text.

The corresponding dates at Patna give 6.06 instead of 6 at the vernal equinox and 14 *aṅgula*s instead of 12 at the winter solstice.

This shows that both places have their advantages: Patna is slightly better with regard to spring, and Ujjain is much better in winter time, not to mention the summer solstice. It is probably fruitless to look for an exact location. The only thing that is certain is that all data point to a location much too southerly for any comparison with Mesopotamia, seriously to suggest borrowing.

PINGREE claims an identical noon shadow in MUL.APIN for the winter solstice (1973, p. 5), probably taking "cubit 1" for such a shadow. He misunderstood the system of MUL.APIN, as we will see. For the moment it may suffice to say that his conception would force us to expect a 45° noon shadow for each and every month of the year – something impossible.

4.2 The gnomon in MUL.APIN

Chapter II ii 21–42 of MUL.APIN (HUNGER/PINGREE, pp. 96–101) lists lengths of shadows in connection with equinoctial and solstitial dates. The data come in a rather simple form, in equations like: "1 cubit of shadow 2½ *bēru* of daytime" (*1 ina ammatu ṣillu 2½ bēr ūmu*).

The "cubits", *ammatu*, range from 1 to 10; only 7 is missing. The time

[15] Two sun dials were found in Ai-Khanum, a hellenistic settlement in north Afghanistan. One of them showed the correct local inclination but had hour lines fit for a much more southerly location at a latitude of 23° 7′. VEUVE proposes (1982, p. 44, 1987, p. 89) two possible origins for the design of the lines, either Ujjain (23° 11′) in India or Aswan (24° 5′) in Egypt. Since both places are renowned for their scientists in the middle of the 2nd century BC, he refrains from making a choice.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000140

connected with these shadow lengths in "cubits" varies from 24 minutes to 5 hours. The *ammatu* is a well-known everyday measure of roughly half a meter in length, so that the earliest shadow measured is about 5 m long.

It has never been doubted that a greater "cubit"-number reflects a longer shadow, characterizing an early time of the day, whereas a smaller "cubit"-number must be nearer to noon.

As is to be expected all values come in sexagesimal notation. These values have been listed by NEUGEBAUER (1975, p. 544). For the sake of comparison I convert them into plain minutes. Again, a table may illustrate the difference of the values.

The first line gives the number of "cubits", i.e. the length of the shadow somehow in relation to the length of the gnomon.

The second line contains the related minutes passed at the winter solstice.

The third line contains the related minutes passed at the equinoctial points.

The fourth line contains the related minutes passed at the summer solstice.

The fifth line is a series of fractions resulting from the inner logic of the values: We are told that at "cubit" 1 in winter 360 minutes have passed; at cubit 2 180 min. have passed, and 180 is 1/2 of the initial value. For the summer we are given 240 minutes and for the solstices 300. Every quantity of cubits stands in the same relationship to the initial value (highlighted):

cubits:	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
min-w.s.	**360**	180	120	90	72	60	–	45	40	36 min
min-equ.	**300**	150	100							
min-s.s.	**240**	120	80	60	48	40	–	30	27	24 min
min/cub.	1/1	1/2	1/3	1/4	1/5	1/6		1/8	1/9	1/10

In contrast to the solstices, the data for the equinoxes are limited to three values. Because a division would not result in regular numbers cubit 7 has been left out. The text makes no mention of the length of the gnomon or of noon shadows. Apart from this the system is easy to understand: all fractional values result from divisions of the initial value by the number of cubits. The formula is thus quite similar to the one in the KA, but instead of "$t = 1/(s + 1)$" we get:

$$t = 1/s \qquad 2$$

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000141

The difference lies in the quotient, being 1 unit higher in the KA. Without knowledge of the Indian formula, NEUGEBAUER tried to explain this series of values (1975, pp. 544 f.). Since a noon-shadow apparently is missing and since only 300 min. = 5 hours are given as the initial value of the equinoxes instead of the 6 hours of morning daylight at every equinox date, NEUGEBAUER concluded that a basic shadow of 5/6 cubits must always be implied. Under this assumption he felt in a position to use a formula "daytime = initial time/cubits" to evaluate the length of daylight at the solstices. But he was not content with this result: "The satisfaction with this result is spoiled by the implication that the noon shadow is always 5/6 cubits long, independent of the season. I do not see a plausible model of a sundial that would explain such a norm" (p. 545).

WALKER (p. 16 f.) explained this never changing noon shadow as resulting from the thoughtlessness of a scribe, being "typical of Babylonian scientific texts"; PINGREE (1989, p. 153b) closed a recapitulation of NEUGEBAUER's model with the verdict: "a result that does not correspond to reality."

The solution is to be sought somewhere else, however. At an equinox the sun should shine around 12 hours, six in the morning and six in the afternoon. MUL.APIN allots to this day only 5 hours in the morning. NEUGEBAUER's proposal to multiply every value by 6/5, or divide it by 5/6, sounds far-fetched and does not explain the relationship between cubits and time.

I think we should take the text literally: if MUL.APIN assigns 5 hours to the equinox then it was measuring nothing but 5 hours. The missing 1 hour was simply not part of the scheme. In our system of time measure MUL.APIN was counting from 7 o'clock in the morning until 17 hours in the afternoon.

We can test this assumption considering the data of the solstices. First, we should take a look at the times known from the water-clock texts. Here we have been told that the longest and the shortest day are related as 2:1, in terms of water amount. In terms of time this boils down to 1.4:1, as seen above. This is absolutely in accordance with reality: at Babylon at the winter solstice day breaks at 7.07 and ends at 17.02, it lasts 10.05 hours. The dates for the summer solstice are 4.47 to 19.10, all in all 14.23 hours.

Let us now have a closer look at the cubit data, keeping in mind the missing hours at the beginning and at the end: At the winter solstice we get 60 min. uncounted, 240 min. until noon, 240 min. for the afternoon,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000142

1 more hour uncounted until sunset.[16] The sum is 600 min. = 10 hours = 5 *bēru*. The rest are 14 hours for the night. The data at the summer solstice are similar: 1 hour uncounted, 360 min. until noon, 360 min. for the rest of the day, 1 hour uncounted until sunset. The sum is 840 min. = 14 hours = 7 *bēru*.

The relationship between shortest and longest day is thus 10:14 hours, very close to reality and to the values implied by the water-clock texts.

If MUL.APIN gives 240, 300 and 360 min. as the time under observation and not the time of daylight proper then we can understand why it does not mention noon-time *expressis verbis*: if the formula "1 cubit = 240/300/360 min." refers to the totality of time under observation, then "1 cubit" must refer to the noon-line, pointing true north, whatever was the actual length of the noon shadow merging with it at the different dates of the year.

4.3 Comparing MUL.APIN and Arthaśāstra

Pingree was of the opinion that "the methods of computation" of the Indian and Mesopotamian gnomon tables differed (1973, p. 6). Our view is that the diction is different and that the method of computation is absolutely identical. When the KA was referring to e.g. "unit 1 shadow" it meant that the shadow was touching the line marking the beginning of a unit at a distance equal to the height of the gnomon, seen from the West. When MUL.APIN talks about "cubit 1" it refers to the first line starting at the gnomon proper, i.e. it talks about the end of a unit seen from the West, or the beginning of the same unit seen from the East. What is delimitation no. 1 in KA would be called "cubit 2" in MUL. APIN.

If we now compare the data of both texts we see how closely they are related. We have only to shift the Mesopotamian values to where they belong according to the KA-scheme.

In the first two lines we get the numbers of distances mentioned in both texts.

In the next two lines we list the fractions of the morning (KA) and of the "viewing period" (M. A.) associated with the mentioned distances:

[16] As Neugebauer, I assume the dates for winter solstice and summer solstice to be switched; see § 4.3.3 below.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000143

M.A: cubits (–1) (0)		1	2	3	4	5	–	7	8	9
KA:		1	2	3	–	–	6	–	8	–
M.A: min/cub.	1/1	1/2	1/3	1/4	1/5	1/6	–	1/8	1/9	1/10
KA:		1/2	1/3	1/4	–	–	1/7	–	1/9	–

The lists follow identical systems, there can be no doubt. The missing units in both systems prove that there cannot have been a direct exchange however. PINGREE, not understanding the Mesopotamian scheme, still wanted to derive the KA-system from MUL.APIN. In his understanding there was no direct line between the computations, and so he assumed some intermediate system to have travelled to India: "It seems plausible, then, that the Sanskrit text represents an adaptation of a lost Mesopotamian scheme" (PINGREE 1973, p. 6).

In my view, with regard to the basic formula, there was nothing lost and there was nothing adapted. Both cultures preserve a very simple mathematical scheme which is so simple that even a merchant in cotton or camels could reproduce it at any time. It will be impossible to verify the origins of this scheme, but one thing is sure: MUL.APIN certainly was not, contrary to PINGREE's view, a source for the KA formula, for three reasons:

4.3.1 The formula

The Mesopotamian formula was $t = 1/s$, but it presupposes a definition of the noon line as the end of unit 1. The Indians, being so fond of all sort of identifications would eagerly have adopted this simple equation. Since they don't know of this definition a Mesopotamian origin is unlikely. Their own formula $t = 1/(s + 1)$ is slightly more elaborate, but counts units when the shadow reaches their beginning, a method which seems somewhat more natural.

4.3.2 The observation period

The Mesopotamian scheme started half a *bēru*, i.e. one hour, after sunrise. This may simply have had a practical background, e.g. the time when work started. Another possibility is the inadequacy of the simple Indian model for Mesopotamian geographical conditions. Another reason may be that the shadow of the first hour cannot be defined in its beginning and moves too fast for practical purposes. In any case the most typical feature of the Mesopotamian counting is completely absent in India.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000144

In this connection we have to point out that the difference in observation periods also has a natural implication: Both texts tell us that half of the period is over once the sun stands at an angle of 45°. This must have some consequences at least for the equinoctial days which last 12 hours in both countries. In India "half a morning" should be reached by 9 o'clock, whereas in Mesopotamia, starting to count at 7.00 hours, "half a morning" should be reached half an hour later. If we compare Ujjain and Baghdad we realize that this is in fact the case. If we define noon as the moment when the sun stands due south at 200 BC, then the 45° angle was reached

	at Ujjain	at Babylon
at the vernal equinox	at 9.24	at 9.57
at the autumnal equinox	at 9.15	at 9.42

Comparing the solstice data needs one more step since the time of daylight differs considerably at both places. If we prefix the "half morning" angle by the time of sunrise, the picture for the summer solstice does not vary much from that of one of the equinoxes.

	sun rise	min. to 45°	45°	min. to noon
in Ujjain	5.13	209	8.42	198
in Babylon	4.49	229	8.38	202

Although the 45° angle is reached almost simultaneously the morning in Babylon is 24 minutes longer than the one at Ujjain. Although in India the 45° angle divides the morning pretty much in the middle into 209 and 198 minutes, the earlier part in Mesopotamia is 27 minutes longer than the second. Starting the observation period one hour later changes the ratio from 229:202 to 169:202, certainly no better.

The data for the winter solstice are still more confusing:

	sun rise	angle reached at noon
in Ujjain	6.39	43°
in Babylon	7.02	33°

In this case it is obvious that the Mesopotamian scheme cannot be used at all because even at noon the 45° angle is not reached. The 43° at Ujjain come close to the required angle but much too late: in stark contrast to the equinoxes and the summer solstice, the shadow at the winter solstice cannot be used to define the half morning without corrections. Now, the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000145

KA gives us the required correction date: in KA 2.20,41–42[17] we learn, that the noon shadow is 12 *aṅgula*s longer than at the summer solstice where it is zero. So, the noon shadow at Ujjain should be 45°. So close it is to the actual 43° that it can be regarded as correct. We are not told if the elongation by 12 *aṅgula*s should be applied to other dates as well. If we simply try we can extend the usual 12 *aṅgula*s for half morning by the winter calibration of another 12 *aṅgula*s. With a gnomon of 12 *aṅgula*s height and a shadow length of 24 the angle is 26.6°. The sun shines at this angle at 9.33 hours, i.e. very close to the middle between sunrise and noon. MUL.APIN does not give any sort of calibration and is in this plain form absolutely useless for dates around the winter solstice.

So, everything the KA tells us about the gnomon's shadow and the related times comes close to reality and is certainly adequate for daily use. MUL.APIN, on the other hand, treats winter on a par with summer and the equinoxes; for the winter it simply gives a different time frame, but fails to take the lower angle into consideration.[18]

It is certainly not too daring if we deduce from all this that MUL.APIN can in no way have been the source for the KA method.

4.3.3 The textual mistakes

As the last example showed, the gnomon measurements of the MUL.APIN are not to be taken too seriously in terms of absolute computations. The gnomon may have been a suitable means to define the time for breakfast at "half morning" or some such thing, but it would not have been useful in astronomical observations. In fact, the text as it comes in all the copies contains a severe mistake, disregarded above: it allots to the day in winter 360 minutes and gives 240 minutes to the day at the summer solstice. As we all know, the contrary is the case. This mistake was recognized by NEUGEBAUER (1975, p. 544). It shows to my mind that the compiler of MUL.APIN was not working diligently. Such a blatant mistake can only survive if the text that contains it is not used as a basis for daily practical exercises.

[17] KA 2.20: *āṣāḍhe māsi naṣṭacchāyo madhyāhno bhavati.41. ataḥ paraṃ śrāvaṇādīnāṃ ṣaṇmāsānāṃ dvyaṅgulottarā māghādīnāṃ dvyaṅgulāvarā chāyā iti.42.*

[18] LISHK & SHARMA (p. 41) repeat from PINGREE that MUL.APIN produced a noon-shadow at the winter solstice equal to the length of the gnomon. But MUL.APIN nowhere says so. The authors nonetheless on this basis trace the Mesopotamian text back to a latitude of 21.5° North and reject a Western origin of the KA data.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000146

This mistake, present in all copies, is not to be found in the KA, but it might have been if Vedic authors, as PINGREE surmises,[19] had indeed had a direct look at MUL.APIN or its source in Mesopotamia.

5. Conclusion

Summing up we can say that

1. MUL.APIN and its water-clock text cannot be used to date Vedic texts,

2. an identical formula served MUL.APIN and KA to describe the divisions of the day with the help of a gnomon. On the other hand, the many differences in practice, listing and terminology showed that there is no direct line between both texts. The completely wrong data for the winter solstice in MUL.APIN would rather point to a foreign origin of the formula in MUL.APIN, maybe in India, maybe in Egypt, in any case more southern than Mesopotamia's southernmost point,

3. we are still without any hint as to the foreign relations if any of the scientists of Vedic India.

Acknowledgements

I am most grateful to Stefan Maul for a common seminar we held in 1995 on the topic of this paper at the Freie Universität, Berlin. It became clear to all participants how huge the gap is between Vedic and Babylonian cosmology and astronomy – despite some similarities in observations. Hearty thanks go also to Gérard Fussman who made it possible for me to present this paper in January 1999 at the Collège de France; I profited a lot from the ensuing discussion. Paul Bernard brought the sun dials from Ai-Khanum to my knowledge; David Brown, Hermann Hunger and Catherine Michel-Nozières made useful comments on an earlier version. Many thank again to David Brown for giving my English the necessary brush up.

[19] E.g. the authors of the Kauṣītakibrāhmaṇa (PINGREE 1989, p. 444b) or of the Śatapathabrāhmaṇa (p. 445a).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000147

Literature

ABRAHAM GEORGE ABRAHAM: *The gnomon in early Indian astronomy.* In: Indian Journal of History of Science 16 (1981), pp. 215–218.

BORCHARDT LUDWIG BORCHARDT: *Die altägyptische Zeitmessung.* In: Ernst von Bassermann-Jordan [ed.], Die Geschichte der Zeitmessung und der Uhren, Band I,B). Berlin/Leipzig 1920.

BREMNER ROBERT W. BREMNER: *The Shadow Length Table in Mul.Apin.* In: Hannes D. Galter (ed.), Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens. Beiträge zum 3. Grazer Morgenländischen Symposion (23.–27. September 1991). Graz 1993, p. 367–382.

BROWN, FERMOR & WALKER DAVID BROWN, JOHN FERMOR and CHRISTOPHER WALKER: *The Water Clock in Mesopotamia.* In: Archiv für Orientforschung, forthcoming.

EVELYN-WHITE HUGH G. EVELYN-WHITE (transl.): *Hesiod – The Homeric Hymns and Homerica.* With an English Translation. Cambridge/London 1974.

FILLIOZAT 1955–56 JEAN FILLIOZAT: *Ancient relations between Indian and foreign astronomical systems.* In: Journal of Oriental Research 25 (1955–56), Madras, pp. 1–8.

FILLIOZAT 1962 JEAN FILLIOZAT: *Notes d'astronomie ancienne de l'Iran et de l'Inde.* In: Journal Asiatique 250 (1962), pp. 325–350.

FALK HARRY FALK: *Die Prüfung der Beamten im Arthaśāstra.* In: Wiener Zeitschrift zur Kunde Südasiens 30 (1986), pp. 57–72

GONZALEZ-REIMANN LUIS GONZALEZ-REIMANN: *Tiempo ciclico y eras del mundo en la India.* Mexico 1988: El Colegio de Mexico.

HØYRUP JENS HØYRUP: *A Note on Water-Clocks and on the Authority of Texts.* In: Archiv für Orientforschung 44/45 (1998), pp. 92–194

HUNGER HERMANN HUNGER: *Babylonische Quellen für die Länge von Tag und Nacht.* In: R. Gyselen (ed.), La science des cieux. Sages, mages, astrologes. Res Orientales, 12 (1999), pp. 29–136

HUNGER/PINGREE HERMANN HUNGER and DAVID PINGREE: *MUL.APIN. An Astronomical Compendium in Cuneiform* (Archiv für Orientforschung, Beiheft 24). Horn 1989.

JACOBI HERMANN JACOBI: *Einteilung des Tages und Zeitmessung im alten Indien.* In: ZDMG 74 (1920), pp. 247–263 (repr. Kleine Schriften, pp. 888–904).

LISHK & SHARMA SAJJAN SINGH LISHK and S. D. SHARMA: *Season determination through the science of sciatherics in Jaina school of astronomy.* In: Indian Journal of History of Science 12 (1977), pp. 33–44.

MICHEL-NOZIÈRES C. MICHEL-NOZIÈRES: *Second Millenium Babylonian Water Clocks: a physical study.* Centaurus, forthcoming.

NARAHARI ACHAR B. N. NARAHARI ACHAR: *On the meaning of AV XIX.53.3: Measurement of Time?* In: Electronic Journal of Vedic Studies 4,2 (1998) <www1.shore.net/~india/ejvs>.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000148

NEUGEBAUER 1947 O. NEUGEBAUER: *The waterclock in Babylonian astronomy – Studies in ancient astronomy*, VIII. In: Isis 37 (1947), pp. 37–43.

NEUGEBAUER 1975 O. NEUGEBAUER: *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. Berlin/Heidelberg/New York 1975.

PARPOLA SIMO PARPOLA: *Cultural parallels between India and Mesopotamia: preliminary considerations. Ancient Near East and India. Intercultural religious parallels.* In: The Franco-Finnish Symposium 10–11th Nov. 1990 (StO 70), Helsinki 1993, pp. 57–64.

PINGREE 1963 DAVID PINGREE: *Astronomy and Astrology in India and Iran.* In: Isis 54 (1963), pp. 229–246.

PINGREE 1973 DAVID PINGREE: *The Mesopotamian origin of early Indian mathematical astronomy.* In: Journal for the History of Astronomy 4 (1973), pp. 1–12.

PINGREE 1978 DAVID PINGREE: *History of mathematical astronomy in India.* In: Charles Coulston Gilliespie (eds.), Dictionary of Scientific Biography, Vol. XV Supplement I: Topical Essays. New York 1978, pp. 533–633.

PINGREE 1981 DAVID PINGREE: *Jyotiḥśāstra. Astral and Mathematical Literature* (HIL VI,4). Wiesbaden 1981.

PINGREE 1987 DAVID PINGREE: *Venus Omens in India and Babylon.* In: F. Rochberg-Halton (ed.), Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies presented to Erica Reiner (AOS, 67). New Haven 1987, pp. 293–315

PINGREE 1989 DAVID PINGREE: *MUL.APIN and Vedic Astronomy.* In: H. Behrens, D. Loding & M. T. Roth (eds.), DUMU-E_2-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 11). Philadelphia1989, pp. 439–445.

PINGREE 1990 DAVID PINGREE: *The Purāṇas and Jyotiḥśāstra Astronomy.* In: Journal of the American Oriental Society 110 (1990), pp. 274–280.

PINGREE 1992 DAVID PINGREE: *Mesopotamian omens in Sanskrit.* In: D. Charpin & F. Joannès (eds.), La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien, Actes de la XXXVIIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8–10 juillet 1991). Paris 1992, pp. 375–379.

PINGREE 1998 DAVID PINGREE: *Legacies in astronomy and celestial omens.* St. Dalley, A. T. Reyes, D. Pingree, A. Salvesen & H. McCall (eds.), The legacy of Mesopotamia. Oxford 1998, pp. 125–137.

SARMA NATARAJA SARMA: *Measures of time in ancient India.* In: Endeavour 15 (1991), pp. 185–188.

TAMASKAR G. D. TAMASKAR: *Some Observations on Kauṭiya's Measures of Time.* In: S. M. Katre & P. K. Gode (eds.): A Volume of Studies in Indology presented to Prof. P. V. Kane. Poona 1941, pp. 492–505.

TUMAN VLADIMIR S. TUMAN: *Astronomical dating of MUL.Apin tablets.* In: D. Charpin & F. Joannès (eds.), La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien, Actes de la XXXVIIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8–10 juillet 1991). Paris 1992, pp. 397–414.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000149

VARMA K. C. VARMA: *Date of the Vedic Kalpasutras.* In: B. M. Pande und B. D. Chattopadhyaya (eds.): Archaeology and History. Essays in Memory of Shri A. Ghosh. Delhi 1987, pp. 601–619.

VEUVE 1982 SERGE VEUVE: *Cadrans solaires gréco-bactriens à Aï Khanoum (Afghanistan).* In: Bulletin de Correspondance Hellénique 106 (1982), pp. 23–51.

VEUVE 1987 SERGE VEUVE: *Fouilles d'Aï Khanoum, VI, Le Gymnase. Architecture, céramique, sculpture* (Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan, 30). Paris 1987.

WALKER CHRISTOPHER WALKER: *Episodes in the history of Babylonian Astronomy.* In: Bulletin of the Society for Mesopotamian Studies, University of Toronto 5 (1983), pp. 10–26.

WALKER, GALTER & SCHOLZ C. B. F. WALKER, HANNES D. GALTER and BERNHARD SCHOLZ: *Bibliography of Babylonian Astronomy and Astrology.* In: Hannes D. Galter (ed.), Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens (Grazer Morgenländische Studien, 3). Graz 1993, pp. 407–449.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000150

Neue Fragmente aus Manis Gigantenbuch

Jens Wilkens, Marburg

Einleitung

Lange Zeit wußte man kaum näheres über Inhalt und Aufbau des änigmatischen manichäischen „Buches der Giganten", da man noch keine Originalfragmente identifiziert hatte und auch die alten Quellen der Kirchenväter und der arabischen Schriftsteller niemals *explizit* aus dieser Schrift zitieren.[1] Erst als W. B. Henning im Jahre 1943 in einem grundlegenden Aufsatz eine Reihe von mehr oder minder zerstörten Bruchstücken in mittelpersischer und soghdischer Sprache publizierte und übersetzte, war es möglich, einige weitergehende Einblicke in die Inhalte und die mythischen Persönlichkeiten dieses Werkes zu gewinnen.[2] Mit Recht bildet noch heute dieser Artikel die Ausgangsbasis für alle weiteren Forschungen am manichäischen Gigantenbuch. Allerdings ist die von Henning erarbeitete Reihenfolge der Bruchstücke eine rein hypothetische geblieben, da uns leider keine längeren zusammenhängenden Passagen zur Verfügung stehen. Demselben Autor glückte auch die Identifizierung eines Blattes aus der uigurischen Fassung des Gigantenbuches, das A. von Le Coq etliche Jahre vorher zum erstenmal in Edition und Übersetzung[3] bekannt gemacht hatte, ohne nach dem damaligen lückenhaften Stand der Forschung auf dem Gebiet der manichäischen Studien die genaue

[1] Reeves 1992, S. 3. Bei an-Nadīm liegt es an dem fragmentarischen Zustand der Manuskripte, daß die Zusammenfassung des Gigantenbuches nicht erhalten ist. Siehe Reeves 1992, S. 18. Der muslimische Autor al-Ghaḍanfar nennt zwar das Gigantenbuch als Quelle seiner Information, doch faßt er seine Kenntnisse in nur einem Satz zusammen. Übersetzung in HenningGiants Text O.

[2] HenningGiants. In diesem Artikel sind auch zum Gigantenbuch gehörige Stoffe in Form von Zitaten aus soghdischen, parthischen, mittelpersischen, koptischen und arabischen Werken zusammengetragen. Einige Jahre zuvor hatte Henning das mittelpersische Bruchstück M 625c bekanntgemacht (HenningHenoch).

[3] In M III, S. 23 f. Hiernach folgte eine neue Edition und Übersetzung in ManErz, S. 13 f. [Die Siglen sind, wenn sie dort gebildet wurden, die des Uigurischen Wörterbuches.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000151

Bestimmung des Inhalts vornehmen zu können.[4] Das Schriftstück ist umso kostbarer, weil die dort berichtete Episode von einer Gesandtschaft des Giganten Māhaway sich in dieser Form in keinem anderen bisher bekannten Fragment des Gigantenbuches nachweisen läßt. Es gehört einer umfangreicheren Sammelhandschrift an, die ansonsten Blätter der alttürkischen Fassung des Sermons vom Licht-Nous enthält, die gleichfalls von A. VON LE COQ publiziert und auch identifiziert wurden.[5]

Im Laufe der Erschließung der mitteliranischen Turfanhandschriften wurden nach und nach einige Blätter herausgegeben, die mit einiger Sicherheit ebenfalls dem Gigantenbuch zuzurechnen sind oder zumindest auf dessen Tradition beruhen.[6] Die Bearbeitung der Qumran-Funde hat ferner gezeigt, daß Mani in seiner Behandlung des Stoffes von den Missetaten der Giganten von einer jüdischen oder judenchristlichen Quelle abhängig gewesen sein muß, die den Fragmenten vom Toten Meer nahegestanden hat.[7] Er mag sie in der Gemeinde der Elchesaiten kennengelernt haben. Die Bekanntschaft des Religionsstifters mit Erzählstoffen der Henochliteratur im weiteren Sinne haben die Forschungen von J. T. MILIK, die in ihrer Bedeutung für die Textgeschichte dem Artikel HENNINGS gleichkommen, eindrucksvoll belegt.[8] Als das kanonische Werk des Lichtapostels in die iranischen Sprachen übertragen wurde, haben nach der Ansicht von SKJÆRVØ Mani selbst und seine Schüler Elemente der epischen Tradition Irans hinzugefügt.[9] Dies wird besonders in der Namensgebung der Giganten deutlich, doch werden in den mitteliranischen Turfanfragmenten nicht alle Eigennamen übersetzt, sondern bei einigen wird ihre ursprüngliche semitische Form beibehalten.

[4] Dieses Blatt trägt heute die Standortsignatur Mainz 317.

[5] Neue Bearbeitung durch H.-J. KLIMKEIT und H. SCHMIDT-GLINTZER: *Die türkischen Parallelen zum chinesisch-manichäischen Traktat.* In: Zentralasiatische Studien 17 (1984), S. 82–117. W. SUNDERMANN hat mehrfach den noch nicht ganz geklärten Zusammenhang von „Sermon" und „Gigantenbuch" betont.

[6] M 5900, ediert in BT IV, Text 22. Zum letzteren Fall ist wohl COLDITZ 1987, Text 1.5 zu rechnen.

[7] Mit ziemlicher Sicherheit hat ihm eine aramäische Vorlage zur Verfügung gestanden. Ob sie mit den in Qumran geborgenen Texten identisch war, läßt sich nicht beweisen. Das aramäische Henochbuch stellt auch nicht den Archetypus des Textes dar und es mögen noch andere Rezensionen existiert haben. Vgl. UHLIG 1984, S. 487.

[8] MILIK 1971 und 1976. Einzelne seiner Thesen blieben allerdings nicht unwidersprochen. Dies gilt insbesondere für die Postulierung eines besonderen henochischen Pentateuchs in früher Zeit, der anstelle der „Bilderreden" das Gigantenbuch enthalten haben soll.

[9] SKJÆRVØ 1995, S. 191.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000152

Das Gigantenbuch gehört zu denjenigen Schriften des manichäischen Kanons, die erst relativ spät entstanden sind.[10] Es wird im 148. Kephalaion gesagt, daß es Mani neben den „Pragmateia" und den „Geheimnissen" vom Lichtzwilling des Apostels offenbart wurde.[11] Im 5. Kephalaion (22–26) wird berichtet, daß ein Werk des manichäischen Kanons „wegen der Parther" geschrieben wurde. Diese Aussage hat man in der Forschung meist auf das Gigantenbuch bezogen und die Abfassung dieses Textes im Hinblick auf die besonderen Erfordernisse der Mission der iranischen Völkerschaften gedeutet.

Die neu identifizierten uigurischen Fragmente

Im Jahre 1975 machte P. Zieme in seiner Publikation *Manichäisch-türkische Texte* auf ein stark zerstörtes Bruchstück aufmerksam, von dem er eine Transkription anfertigte und ein Faksimile (Tafel II) beigab, ohne es jedoch einem bestimmten Werk oder einer Textgattung zuzuordnen.[12] Es trägt jetzt die Standortsignatur Mainz 344a und ist bis auf den heutigen Tag noch nicht identifiziert worden.[13] Von einem weiteren Blatt, das in der Turfansammlung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften mit der Standortsignatur U 222[14] bezeichnet ist, zitierte er nur einige Zeilen, veröffentlichte aber gleichfalls ein Faksimile (Tafel II und III).[15] Auf beiden Fragmenten trifft man auf die Graphie s'QM, von der Zieme bereits damals in der Anmerkung 21 vermutete, daß sich dahinter wohl ein Eigenname verberge, doch konnte er wegen des schlechten Erhaltungszustandes der Blätter keine eindeutige Identifikation dieser Persönlichkeit geben. Die Annahme eines Eigennamens kann an dieser Stelle nur bestätigt werden, denn in mehreren manichäischen Texten in

[10] Siehe Studien III, S. 71.

[11] Mani-Fund, S. 34 [35] f. und S. 85 [86]. Zu den unterschiedlichen Verzeichnissen des manichäischen Kanons siehe Krause 1994, S. 131 f.

[12] Auf dem Fragment selbst findet sich die Fundsigle T I α. Es wurde folglich auf der ersten Preußischen Turfanexpedition in der Ruine α in Kočo geborgen. Das gemeinsam verglaste Bruchstück Mainz 344b gehört zu einer anderen Handschrift.

[13] In TurkManLit Nr. 88 wird wegen des Vorkommens des Wortes *hwastwaneft* in /v/4/ für ein „Confession Fragment" plädiert. Betrachtet man das Fragment isoliert, ist diese Vermutung naheliegend.

[14] Die Fundsigle lautet T I D. Dies weist darauf hin, daß es ebenfalls auf der ersten Preußischen Turfanexpedition in Kočo gefunden wurde.

[15] Auch für dieses Blatt liegt bis heute noch keine eindeutige Identifizierung vor. TurkManLit Nr. 59: „Cosmogonical Fragment (?)".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000153

mitteliranischen Sprachen begegnet man einem solchen Namen. Diese leider meist nur sehr fragmentarisch erhaltenen Textstücke hat HENNING in seinem oben bereits erwähnten Aufsatz als zu Manis Gigantenbuch zugehörig erkannt. In der soghdischen Fassung des Gigantenbuches (Text H) ist s'xm (Sāhm)[16] nämlich als der Name eines der beiden Söhne des gefallenen „Wächters" š'xmyz't (Šahmīzāt) belegt.[17] In demselben Text wird gesagt, daß Sāhm die soghdische Entsprechung zum Namen 'wxy' (= aram. 'Ôhyah) sei. Diese Figur tritt uns in den Gigantenbuchfragmenten, die in Qumran geborgen wurden, mehrfach entgegen. Sowohl die Texte vom Toten Meer als auch diejenigen aus Turfan unterrichten uns von dem aufbrausenden Charakter dieses Giganten. In dem Bruchstück M 648 (Bruchstück C) wird etwa von der Absicht Sāhms berichtet, den Giganten Māhawai[18] zu töten. Man siehe hierzu HENNINGS Übersetzung:

„... I shall see. Thereupon now S[āhm, the giant] was [very] angry, and laid hands on M[āhawai, the giant], with the intention: I shall ... and kill [you]. Then ... the other g[iants ...

... do not be afraid, for ... [Sā]hm, the giant, will want to [kill] you, but I shall not let him ... I myself shall damage ... Thereupon Māhawai, the g[iant], ... was satisfied ..."[19]

Vorderhand könnte man zunächst Zweifel äußern, ob genau diese mythische Gestalt in den eben genannten alttürkischen Bruchstücken gemeint ist, da der soghdische Name Sāhm auch als Eigenname für Manichäer häufiger bezeugt ist, wie man aus einem überaus lehrreichen Artikel von W. SUNDERMANN erfährt.[20] Die auf dem Blatt Mainz 344a /r/1/ anzutreffende Junktur Alp Sāhm wäre dann als eine hybride Namensbildung anzusehen, doch spricht der Inhalt[21] von U 222 und Mainz

[16] HENNING (HenningGiants, S. 70 [SP II, 133]) transkribiert mit Sāhm, SUNDERMANN 1994, S. 250 mit Sāxm. Siehe zu dieser Gestalt die Bemerkungen in SKJÆRVØ 1995, S. 198 ff.

[17] HenningGiants, S. 70 [SP II, 133]. Der Name des zweiten Sohnes ist Hahyah, dessen soghdische Entsprechung in dem genannten Fragment als p'ts'xm (Pāt-Sāhm) angegeben wird.

[18] Letzterer war nach HenningGiants, S. 55 [SP II, 118] einer der zwanzig Anführer der 'Εγρήγοροι. In dem bereits genannten Blatt Mainz 317 (TM 423d), wird diese Persönlichkeit nie mit Namen angeredet, sondern zweimal mit „Sohn des Virōgdād" [*w(i)rogdad ogli* bzw. *w(i)rogdad oguli*] adressiert.

[19] Text und Übersetzung in HenningGiants, S. 65 f. [SP II, 128 f.].

[20] SUNDERMANN 1994, S. 254–255.

[21] In der neueren Studie TurkManLit (Nr. 59) wird dieser Text zweifelnd als „Cosmogonical Fragment (?)" charakterisiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000154

344a, obgleich sehr zerstört, eindeutig gegen eine solche Deutung. In dem Text des größeren Fragmentes U 222 tritt uns nämlich eine auf den ersten Blick namentlich schwer zu identifizierende Persönlichkeit entgegen, die sich in der typischen Diktion eines Sündenbekenntnisses schuldig bekennt, etliche Missetaten begangen zu haben, und Verzeihung von einer Person bzw. einer Gottheit erfleht, die als „Glanz" (atü. *y(a)rok*) und nach meinen Rekonstruktionen als „Sonnen-Gott" (atü. *kün t(ä)ŋri*), dem noch einige Epitheta vorangestellt werden, bezeichnet wird. Hiernach folgt eben die Nennung des Namens Sāhm, der in Zeile 14 durch atü. *toγa* (eigentlich: „Held") näher bestimmt wird. Meine Vermutung ist nun, daß *sāhm toγa* genau dem soghdischen [*s'*]*xm qwyy* des oben aus Henning-Giants zitierten Textes M 648 entspricht und als „der Gigant Sāhm" übersetzt werden muß. Der nicht genannte Sprecher der Zeilen muß Sāhm selbst sein, welcher Reue empfindet und seine begangenen Verfehlungen bekennt. Möglich wäre es auch, den Text als eine an Sāhm gerichtete Rede zu interpretieren, den Giganten angesichts des bevorstehenden Todes umzustimmen.[22] Die Überschrift des kleinen Bruchstückes Mainz 344a ist aber aufgrund der Parallelen in der Namensgebung und in den Attributen im eigentlichen Text von Mainz 344a und U 222 ziemlich sicher zu ergänzen. Leider sind die Überschriften nicht vollständig erhalten, doch kann man davon ausgehen, daß der abgebrochene Teil der Überschrift auf der in BT V als „recto" bezeichneten Seite den Namen derjenigen Gestalt enthalten hat, die das Sündenbekenntnis vollzieht. Da diese Blattseite jedoch die Rückseite[23] sein muß, hat man folgendermaßen zu lesen: [*alp sāhm*] *toγa ökünmäki* [*nom*] 'das [Buch] von der Reue des [tapferen] Giganten [Sāhm]'. Weil die Ergänzung der ersten Lacune durch eine Kombination von Mainz 344a /r/1/ *alp sāhm* und U 222 /v/15/ *sāhm t*[*o*]*γa* nahegelegt wird, ist zu folgern, daß der Gigant Sāhm selbst das Sündenbekenntnis für seine Missetaten ablegt. Er sagt, daß er „in bezug auf alle L[ebewesen] zum Mör[der geworden]" sei und „viele G[iganten] ihres Lebens [beraubt]" habe.[24] Im „Buch der Wächter" des Henochbuches wird berichtet, daß die Frauen, die sexuellen Umgang mit den Wächtern hatten, Riesen gebaren, die den „gesamten Ertrag der Men-

[22] Das eben zitierte Bruchstück der soghdischen Fassung des Gigantenbuches berichtet ja von der Episode, daß Sāhm beabsichtigte, den Dämonenführer Māhawai zu töten.

[23] Bekanntlich beginnen die manichäischen Überschriften gewöhnlich auf der Rückseite und enden auf der Vorderseite.

[24] U 222 /r/7–10/.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000155

schen" verzehrten, „bis die Menschen sie nicht mehr zu ernähren vermochten."[25] Ferner wird gesagt:

> „Da wandten sich die Riesen gegen sie, um die Menschen zu fressen. Und sie begannen, sich an den Vögeln und den Tieren und den Reptilien (= was kriecht) und den Fischen zu versündigen, und sie fraßen untereinander ihr (eigenes?) Fleisch und tranken das Blut davon."[26]

An diesen blutrünstigen Aktivitäten wird sich auch Sāhm beteiligt haben und unsere eben zitierte Stelle aus U 222 ist sicherlich in diesem Zusammenhang zu deuten. Doch wie läßt sich nun die unerwartete Reue dieses Giganten erklären? REEVES 1992, S. 86, erwähnt den mittelalterlichen „Midrash of Shemhazai"[27], in dem Gott dem Šemḥazai (= Šemīḥazā in den Qumran-Texten) einen Boten schickt, um ihn von der drohenden Sintflut in Kenntnis zu setzen. Er bereut daraufhin seine Sünden in der Form, daß er sich umgekehrt zwischen Himmel und Erde aufhängt (op. cit., Anm. 171). Seinen beiden Söhnen Hiwwa (aram. 'Ôhyah = soghd. Sāhm) und Hiyya (Hahyah = mp. Narīmān, soghd. Pāt Sāhm) werden ferner warnende Träume gesandt, die sie selbst nicht deuten können. In dem von W. SUNDERMANN 1984 veröffentlichten mittelpersischen Gigantenbuchfragment wird zudem von einem Traum des Sām (= soghd. Sāhm), der die Austrocknung des gesamten Wassers zum Inhalt hat, berichtet. Auch in dem Qumran-Text QG4A sind die Giganten über einen Traum 'Ôhyahs erschreckt und senden Māhaway als Boten, um den für seine Weisheit bekannten Henoch um eine Traumdeutung zu bitten. Eine bestimmte Wendung in dem Qumran-Text QG5 veranlaßt REEVES 1992, S. 103, unter Heranziehung einer Stelle im Targum Onkelos Genesis 6:3b zu folgender Annahme:

> „It is possible that a similar allusion to a probationary period for the repentance of the Giants is designated here by the phrase 'rkt gbry'. Per-

[25] Kapitel VII, 3 nach UHLIG 1984, S. 520.

[26] Kapitel VII, 4–5 nach UHLIG 1984, S. 520. Siehe auch Kapitel IX, 9 (UHLIG 1984, S. 525 f.): „Und die Frauen haben Riesen geboren, und dadurch wurde die ganze Welt mit Blut und Unrecht angefüllt." Im „Buch der Traumvisionen" des äthiopischen Henochbuches werden die Giganten und ihre Nachkommen bildlich als „Elefanten, Kamele und Esel" bezeichnet, die sich gegenseitig verschlingen und schlagen. Siehe hierzu Kapitel LXXXVII, 1 und LXXXVIII, 2 (UHLIG 1984, S. 681 f.).

[27] Auf die Bedeutung dieses späten Werkes für die Interpretation einiger Episoden des Gigantenbuches hat bereits MILIK 1971, S. 127, Anm. 1, hingewiesen. MILIK gibt den Titel „Midrash des Šemḥazai et de 'Aza'el" an. Übersetzungen finden sich in MILIK 1976, S. 327 f., und UHLIG 1984, S. 761 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000156

haps the Giants, entertaining suspicions that the dreams presaged their annihilation, requested a period of respite during which they might repent."

Eine inhaltliche Plazierung unserer alttürkischen Bruchstücke direkt nach der Rückkehr Māhaways von seiner ersten Mission[28] scheint mir aber ausgeschlossen, da die Traumdeutung Henochs, die der geflügelte Māhaway nach seiner Rückkehr vorträgt, in dem Qumranfragment QG6 'Ôhyah (= soghd. Sāhm) in Wut versetzt.[29] Wenn man nun für die alttürkischen Fragmente keine bewußte Umdeutung dieser Episode in Form einer *interpretatio manichaica* postuliert, wird man nicht umhin können, in 'Ôhya bzw. Sāhm zunächst den Unbelehrbaren zu sehen, der die Warnung, die der ersten Traumdeutung Henochs offenkundig zu entnehmen ist, mißachtet. Mit Recht stellt REEVES hierzu auch das oben bereits zitierte soghdische Fragment C (M 648), denn hier wird gleichfalls von dem Furor Sāhms und seiner Absicht, Māhaway zu töten, berichtet. Die unwillkommene Übermittlung der Exegese des fraglichen Traumes durch den entsandten Boten dürfte auch hier der Anlaß für die Wut Sāhms gewesen sein. Wahrscheinlich ist, daß die Fragmente U 222 und Mainz 344a einer späteren Episode angehören, in der Sāhm aufgrund einschneidender Ereignisse, Erfahrungen oder eines Traumes – was am nächsten liegt – schließlich zur Vernunft kommt und seine Missetaten einsieht und bereut.[30]

REEVES weist ferner darauf hin, daß in dem von W. SUNDERMANN edierten mittelpersischen Gigantenbuchfragment von einem zweiten Traum Sāms (= soghd. Sāhm) nach Erhalt der Botschaft Henochs berichtet wird.[31] Die schrecklichen Inhalte dieses Traumes, nämlich der Ausbruch eines Fiebers[32] und die Austrocknung des gesamten Wassers[33], sowie die

[28] Bereits SUNDERMANN zog mehrere Gesandtschaften Māhaways in Erwägung.

[29] REEVES 1992, S. 107 ff.

[30] Diese Möglichkeit der Umkehr und des Bekenntnisses der Sünden wird im Henochbuch den Wächtern in Kapitel XIII, 5 nach REEVES 1992, S. 112, verwehrt:

"For they (the Watchers) henceforth were unable to speak or to raise their eyes toward the heaven due to the disgrace of their transgression, for which they had been condemned."

[31] REEVES 1992, S. 119 f.

[32] Während SUNDERMANN in seiner Übersetzung (p. 497) die Stelle so interpretiert, daß Sām mit Fieber geschlagen wird, interpretiert sie REEVES dahingehend, daß auf der Erde ein Fieber ausbricht.

[33] Wohl als Hinweis auf die Ausrottung des Gigantengeschlechtes zu deuten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000157

Tatsache, daß er die „Herrscher des Himmels"[34] als Traumbild vor sich sieht, könnten ihn zur Umkehr veranlaßt haben. Den einzigen Hinweis auf eine Reue Sāhms konnte ich in den aramäischen Fragmenten 4QEn-Giants a 4,5,6 des Gigantenbuches finden, denn hier werfen sich die beiden Brüder 'Ôhyah (soghd. Sāhm) und Hahyah (soghd. Pāt-Sāhm) nach MILIKS Interpretation vor Henoch nieder und weinen.[35] Wenn sie sich jedoch nicht vor Henoch, sondern vor Gott niederwerfen, dann sind die alttürkischen Bruchstücke Mainz 344a und U 222 mit den Fragmenten vom Toten Meer zusammenzustellen. Es seien die letzteren in der Übersetzung MILIKS zitiert[36]:

„Fr. 4. [...] in them [...] [Thereupo]n 'Ôhyah said to Ha[hyah, his brother ...] [...] above the earth and [...] [... the ea]rth. Wh[en ...] [...] they prostrated themselves and began to weep before [Enoch(?) ...]
Fr. 5. [...] the violence (inflicted) on me[n (or, and he exerted violence towards men) ...] they were killed [...]
Fr. 6. [...] was to us [...]"

Somit kann zumindest ein erster Versuch unternommen werden, die hier untersuchten Bruchstücke in den Verlauf der Ereignisse innerhalb des Gigantenbuches einzuordnen, doch bleiben noch eine Reihe von Fragen offen. Eine problematische Stelle muß etwa U 222 /r/17 bleiben, denn meine Deutung von *samiš künintä* als „an seinem Gerichtstag" (wörtlich „an seinem gezählten/abgezählten Tage") basiert auf einer Aussage des äthiopischen Henochbuches (Kapitel X, 11–13), daß noch vor dem Gerichtstag der Erzengel Michael den Dämonenführer Semjaza (= Šemīḥazā) und seine Gefolgsleute bindet und daß sie bis zum Jüngsten Gericht gebunden bleiben werden.[37] Da der ebenfalls im eschatologischen

[34] In diesen „Herrschern des Himmels" sind nach der Vermutung von SUNDERMANN wohl die vier Erzengel zu sehen. Siehe SUNDERMANN 1984, S. 498, Anm. 39. In der aramäischen Parallele 4QEnGiants b Kolumne II, 16 wird allerdings im Singular von *dem* „Herrscher des Himmels" gesprochen. Siehe MILIK 1976, S. 305.

[35] Der Hinweis auf das soghdische Fragment E (HenningGiants, S. 66 [SP II, 129]) scheint diese Interpretation zu stützen, doch werden in diesem Bruchstück nur allgemein die „Dämonen" erwähnt und nicht speziell Sāhm und Pāt-Sāhm. Deshalb sind die Ereignisse, die auf den aramäischen Bruchstücken und auf dem soghdischen Blatt erkennbar sind, vielleicht doch voneinander zu trennen. Meine Hypothese ist, daß das soghdische Fragment E nach der ersten Gesandtschaft Māhaways zu plazieren ist, während die aramäischen eher einen späteren Handlungsstrang reflektieren.

[36] MILIK 1976, S. 312.

[37] WIDENGREN 1966, S. 169. Die Bezeichnungen des Gerichtstages im Henochbuch sind nach der Übertragung UHLIGS aber andere: „Tag der Bedräng-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000158

Sinne zu deutende Beleg des zu derselben Handschrift gehörigen Blattes Mainz 372 /v/1–3/ hierher zu stellen ist, verbietet es sich, in der hier in Rede stehenden Zeile die naheliegende Ergänzung *k[ü]sämiš künintä* „an seinem e[rw]ünschten Tage" vorzunehmen. Die Passage lautet folgendermaßen:

> *bolurmu samiš künintä artok yašayurmu azu yo[k] mu*
> 'sind sie noch ... und leben sie an ihrem abgezählten Tage noch, oder sind sie nicht[ig]?'

Für meine Deutung spricht der Beleg in Kapitel XXII, 4 des äthiopischen Henochbuches, der von den unterirdischen Hohlräumen, in denen sich die Geister der Toten befinden, handelt:

> „Und diese Räume sind gemacht, um sie unterzubringen bis zum Tage ihres Gerichtes und (bis) zur festgesetzten Frist, dem großen Gericht über sie."[38]

Es wird deutlich, daß der Gerichtstag von Gott genau bestimmt worden ist. Die Vorstellung, daß er genau „berechnet, gezählt" wurde, liegt also nicht so fern. Hierzu vergleiche man auch Kapitel LXIX, 27:

> „Und er setzte sich auf den Thron seiner Herrlichkeit, und die Summe des Gerichts wurde ihm, dem Menschensohn, übergeben; und er läßt die Sünder und die, die die Welt verführt haben, verschwinden und vertilgen von der Oberfläche der Erde."[39]

Die auffällige Überschneidung inhaltlicher und onomastischer Art zwischen den Fragmenten Mainz 344a und U 222 läßt sich aus dem einfachen Grunde erklären, daß sie einer gemeinsamen Handschrift angehören, wie die Überprüfung der Originale gezeigt hat. Der altertümlich anmutende Duktus stimmt überein, wie sich besonders in der Ausführung bestimmter Signalgrapheme (P, T, L und finales M) sowie auch in der charakteristischen Punktierung der Grapheme zeigt. Außerdem kongruieren Papierqualität, Randbreite und Zeilenabstand vollkommen. Es ist zu vermuten, daß Mainz 344a (recto) das in U 222 vorgetragene Sündenbekenntnis eingeleitet hat. Hinzu kommt noch ein kleineres Bruchstück, das ich ebenfalls dieser Handschrift zuordnen konnte. Es ist mit der Standortsignatur U 288 (Fundsigle: T I α x 24) bezeichnet und leider nur wenig ergiebig, doch wird es der Vollständigkeit halber hier der Öffentlichkeit vorgelegt.

nis" (Kapitel I, 1), „Tag des Gerichtes" (Kapitel X, 6), „Tag der großen Vollendung" (Kapitel XVI, 1) etc.

[38] Uhlig 1984, S. 556.

[39] Uhlig 1984, S. 630.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000159

Wenn meine Ergänzungen zutreffen, dann ist anzunehmen, daß das Fragment den Rest einer Traumexegese durch Henoch enthält, die den Untergang des Gigantengeschlechtes ankündigt.[40] Unter den mitteliranischen Turfanfragmenten und den aus Qumran stammenden Manuskripten befinden sich eine ganze Reihe von Passagen, die Träume der Giganten zum Inhalt haben.[41] Nach den Deutungen durch Henoch, um die die Giganten und die Wächter den Weisen gebeten haben, wird deutlich, daß diese in symbolischer Verschlüsselung den Untergang der Wächter und Giganten ankündigen. Ob U 288 aber Mainz 344a und U 222 vorangegangen ist, läßt sich nicht sicher sagen.

Leider sind die hier vorgelegten Bruchstücke so stark zerstört, daß eine genaue Analyse des mitgeteilten Inhaltes unmöglich ist. Durch Hinzuziehung anderer Quellen können aber weitergehende Vermutungen angestellt werden. Ist die oben vertretene These, daß Sāhm selbst das Sündenbekenntnis vollzieht, richtig, so muß man natürlich fragen, an wen sich dieses richtet. Akzeptiert man meine vorgeschlagenen Lesungen, so ist die als *učı y(a)rlıkančučı* [ ] *y(a)rok kün t(ä)yri* „Sonnen-Gott, dessen ‚Spitze' das barmherzige [ ] und Glanz ist"[42] bezeichnete Person der Ansprechpartner Sāhms. Betrachtet man nur den uigurischen Titel, so denkt man zunächst an den Dritten Gesandten[43], der aber im Zusammenhang mit den in den anderen Fassungen des Gigantenbuches geschilderten Episoden keinerlei Beziehung zu diesen hat. In den Kephalaia (92.24–31) wird gesagt, daß die „Wächter" sich ursprünglich im Herrschaftsbereich des *Rex Honoris* befunden, doch irgendwann rebelliert haben sollen. Sie

[40] Hierauf weist /A/4/ [*al*]*kınzun* hin, das man wohl kaum anders als auf das Gigantengeschlecht deuten kann.

[41] HenningHenoch, S. 29 [SPI, 343], MILIK 1971, S. 122 etc.

[42] Dies ist die vollständigste Titulierung. Zu den kürzeren Epitheta siehe die Texte unten.

[43] So etwa in dem Beleg in Text 5, Zeile 10 in HamTouHou, zu dem man die Bemerkungen HAMILTONS vergleiche: „‚le dieu Soleil Éclatant', correspond à l'Envoyé de la Lumière de la troisième création, qui était désigné en parthe et en sogdien par le nom du dieu Mithra, identifié avec le dieu du soleil." In einigen Texten wird der Sonnengott (= der Dritte Gesandte) als „barmherzig" angerufen. So in dem alttürkischen Bruchstück Mainz 344b /r/3/ (*y(a)rlıkančuč*[*ı*]), ein Text, der sich durch /v/3/ ([*kü*]*n t(ä)yri-a* 'O [Sonn]engott!') als Hymnus an den Dritten Gesandten erweist. Siehe auch BT XIX § 163, in einem Hymnus auf den Dritten Gesandten: „Und *‚Amen' ist dein Name, *erhoben sei er, der ganz und gar Barmherzigkeit ist." In den Texten des östlichen Manichäismus ist es fast zu einer vollständigen Identifikation des Sonnen-Gottes mit dem Dritten Gesandten gekommen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000160

seien auf die Erde herabgestiegen, hätten den Menschen alle Künste offenbart und allgemeinen Ruin gebracht. Skjærvø weist mit Recht daraufhin, daß die von den Erzengeln an Gott übermittelten Bitten der Erde und der Lobpreis der Engel, Ereignisse, die in Kapitel IX, 4 des Henochbuches berichtet werden, im Zusammenhang mit Manis System dahingehend zu interpretieren seien, daß man Gott im Henochbuch mit dem *Rex Honoris*, der in Manis Gigantenbuch in einigen Fragmenten gar mit dem mythischen Urkönig Yima gleichgesetzt werde, identifiziere.[44] Daß Gott im Henochbuch eine manichäische Entsprechung in dem *Rex Honoris* hat, wird durch die Bezeichnung *y(a)rok s(ä)n* 'Du bist der Glanz!' in U 222 /v/14–15/ gestützt, denn man ziehe nur das aramäische Fragment 4QEnGiants a 9 hinzu:

> „[...] and all [...] ...-s before the splendour of [Thy] glo[ry ...] [of] Thy [glo]ry, since [Thou] understandest all mysteries [...] and nothing is stronger than Thou [...] before Thee."[45]

Ansonsten sind die Informationen zum *Rex Honoris* eher spärlich, und wirkliche Sicherheit läßt sich nicht erreichen.[46]

Zu derselben Handschrift wie Mainz 344a, U 222 und U 288 gehört, wie bereits gesagt, ein weiteres Blatt, das dieselben äußeren Merkmale aufweist, aber thematisch auf den ersten Blick ganz andere Wege beschreitet. Es ist das gleichfalls bereits in BT V als Faksimile veröffentlichte (Tafel XXXIV) Fragment Mainz 372 (T I D), das ich mit einem weiteren kleinen Bruchstück zusammensetzen konnte. Zieme beschränkt sich in Anm. 559 auf die Angabe eines Zitates und verzichtet auf eine Gesamtedition, da man beim Versuch, den schwer zu entziffernden Text zu lesen, notwendig auf einige Klippen stößt. Inhaltlich haben wir es mit einer

[44] Überzeugend ist die Erklärung in Skjærvø 1995, S. 204: „ ... in view of the fact that the Watchers originally came from the watch-district of the Rex Honoris, it is most likely that the complaint was brought before him." Hinzu kommt noch, daß der *Rex Honoris* in den koptischen Texten einer der zwölf Richter ist. Siehe van Lindt 1992, S. 97. Hamilton sieht richtig in dem in HamTouHou, Text 5, Zeile 40, genannten *kök t(ä)yri hanı* den *Rex Honoris*.

[45] Milik 1971, S. 317. Diese Zeilen werden von Milik als Gebet Henochs an Gott gedeutet. Es wäre eine interessante Aufgabe zu untersuchen, ob auch andere Gestalten des manichäischen Pantheons vielleicht hypostasierte Aspekte des jüdischen Gottes der apokalyptischen Literatur der Zeitenwende in ihrem Charakter tragen.

[46] Die für die Charakteristik des *Rex Honoris* relevanten Stellen der koptischen Manichaica sind zusammengetragen in van Lindt 1992, S. 97 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000161

Parabel[47] zu tun, wie uns die Zeile 10 der Rückseite zeigt: *yörügi antag ol* „die Deutung dessen ist folgende: ...". Durch diesen Satz wird das Epimythion des vorher mitgeteilten Textes eingeleitet. Dabei hat sich der Schreiber nicht die Mühe gemacht, dies durch einen Absatz, eine Leerzeile oder durch doppelte Interpunktion zu kennzeichnen, wie es uns in einigen mitteliranischen Parabelsammlungen entgegentritt. Der Inhalt ist aber ebenfalls eschatologisch, so daß doch eine Beziehung zu U 222 möglich ist.

Wie kommt es nun, daß Blätter aus der alttürkischen Fassung von Manis Gigantenbuch mit einem Parabeltext eine gemeinsame Handschrift bilden? Daß nicht einfach eine gewöhnliche Sammelhandschrift vorliegen muß, zeigt uns die Tatsache, daß nach HenningGiants, S. 56 [SP II, 119], in einer mittelpersischen Fassung des Gigantenbuches auch Parabeln und eine Abhandlung über die fünf Elemente enthalten ist.[48] Auch Text 1.5 in COLDITZ 1987 ist nach den Angaben der Herausgeberin möglicherweise eine Nacherzählung einer „Geschichte" aus Manis Gigantenbuch. Leider wissen wir nicht, wie diese Parabeln in den Fortgang der Erzählung eingeflochten waren. Schon HENNING hat darauf hingewiesen, daß die Art von Manis Anordnung der Geschichte von den Giganten unbekannt ist.[49] Dies hat dazu geführt, daß der genannte Autor eine rein hypothetische Reihenfolge der von ihm publizierten Fragmente erarbeiten mußte. Ob diese Bestand hat, kann nur eine besser erhaltene Version oder auch die Entdeckung eines Textes mit einer Paraphrase der wichtigsten Begebenheiten zeigen.[50]

Nach HenningGiants, S. 54 [SP II, 117] wurden die Wächter und ihre Sprößlinge, die Giganten, von vier Engeln bekämpft und besiegt, als deren Namen im Henochbuch Raphael, Michael, Gabriel und Istrael genannt werden.[51] In mitteliranischen manichäischen Gebeten werden diese als

[47] In eine ähnliche Richtung geht die Einschätzung in TurkManLit Nr. 40: „Homiletic Fragment."

[48] Hiergegen spricht auch die Tatsache, daß ein sonst nicht belegter Terminus wie der oben zitierte (*samiš künintä*) sich sowohl in U 222 als auch in Mainz 372 findet. Daß die auf letztgenanntem Blatt zu erschließende Parabel die Erzählung des Gigantenbuches unterbrochen haben könnte, halte ich für wenig wahrscheinlich.

[49] HenningGiants, S. 56 [SP II, 119].

[50] Auch das äthiopische Henochbuch enthält bekanntlich Parabeln, die allerdings einen ganz anderen Charakter tragen. Siehe WIDENGREN 1966, S. 152.

[51] WIDENGREN 1966, S. 173, Anm. 79, gibt anstatt des letztgenannten Namens Phanuel an. Zu den unterschiedlichen Namen der vier Erzengel vgl. die Zusammenstellung in UHLIG 1984, S. 523.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000162

Rwp'yl, Myx'yl, Gbr'yl und Sr'yl (= Istrael) angerufen. In einem bisher unbekannten Blatt der Turfansammlung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in uigurischer Schrift, welches die Standortsignatur U 217 trägt, werden ebenfalls vier Engel erwähnt, von denen einer persönlich angesprochen wird. Leider ist nur die Endung des Namens, die wie die eben genannten Namen in mitteliranischen Texten auf eine ursprünglich semitische Vorlage[52] hinweist, erhalten. Die Größe der Lacune schließt meiner Ansicht nach den letztgenannten Namen aus, wenn wir davon ausgehen können, daß sich die alttürkischen Manichäer an den mitteliranischen Gepflogenheiten der Namensgebung dieser Engel orientiert haben. Im äthiopischen Henochbuch (Kapitel VI, 6) wird davon berichtet, daß zweihundert Wächter vom Himmel herabgestiegen seien, um sich mit den schönen Menschentöchtern zu paaren.

> „Und es waren insgesamt Zweihundert, die herabstiegen <in den Tagen des Jared> auf den Gipfel des Berges Hermon. Und sie nannten ihn den Berg Hermon, weil sie auf ihm geschworen und sich durch Verwünschung gegenseitig verpflichtet hatten."[53]

Auch in den von Henning publizierten Fragmenten des Gigantenbuches finden sich Spuren der Erzählung von der Rebellion der zweihundert Dämonen. Ein erhaltenes Fragment der soghdischen Fassung (Text G) des Gigantenbuches weist die Überschrift iv fryštyt δn CC auf, die nach HenningGiants, S. 68 [SP II, 131] „The four angels with the two hundred [demons ...]" zu übersetzen ist.[54] Es wird mitgeteilt, daß die Engel vom Himmel zur Erde herabsteigen und die zweihundert abtrünnigen Dämonen daraufhin in Angst geraten und versuchen, sich zu verbergen, indem sie Menschengestalt annehmen. Es kommt zu einem Kampf der beiden Parteien, in welchem, folgt man den Ergänzungen Hennings, die Engel Feuer, Naphta und Schwefel einsetzen. Der Kampf der Engel mit den Dämonen wird Henning zufolge[55] auch in dem X. Kapitel des Henochbuches erwähnt, denn hier wird beschrieben, daß die Giganten getötet werden oder dazu angestachelt werden, einander zu töten.[56] Auch das in

[52] Das Original des manichäischen Gigantenbuches war wahrscheinlich in syrischer Sprache abgefaßt.

[53] Uhlig 1984, S. 517 f.

[54] In Text H (soghdisch) verweist ein Kolophon auf die zweihundert Dämonen. Das mp. Fragment (Text J) gehört auch hierher.

[55] HenningGiants, S. 69 [SP II, 132], Anm. 5.

[56] Siehe Kapitel X, 9 (Uhlig 1984, S. 528). Die fragmentarisch erhaltene Entsprechung im aramäischen Henochbuch wird in diesem Aufsatz etwas weiter

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000163

BT IV, Text 22 publizierte mittelpersische Blatt handelt nach W. SUNDERMANN auf der Rückseite von der Bestrafung der 'Εγρήγοροι und der Giganten und ist inhaltlich mit U 217 zusammenzustellen. Wie REEVES 1992, S. 122, bemerkt, ist in den Qumran-Fragmenten keine Spur des entscheidenden Kampfes der Giganten mit den Erzengeln enthalten, so daß aus diesen Quellen keine Parallelen angeführt werden können. In diesen Kontext der letzten Schlacht gehört aber unser Blatt.

Der bereits oben erwähnte Passus aus den Kephalaia (93: 28–28) liest sich wie eine Kurzfassung des gesamten Gigantenbuches[57] und gewährleistet eine inhaltliche Einordung des Fragmentes U 217, weshalb er hier nach der Übersetzung von HENNING zitiert sei:

> "On account of the malice and rebellion that had arisen in the watch-post of the Great King of Honour, namely the Egrēgoroi who from the heavens had descended to the earth, – on their account the four angels received their orders: they bound the Egrēgoroi with eternal fetters in the prison of the Dark (?), their sons were destroyed upon the earth."[58]

Leider hat sich die alttürkische Bezeichnung der Dämonen bzw. Giganten wegen des fragmentarischen Zustandes des Blattes nicht erhalten. Die göttliche Gestalt, die in U 217 /r/4–5/ genannt wird, möchte ich *kök t(ä)ŋri hanı* und nicht *kün t(ä)ŋri hanı* lesen. Das letzte Graphem ist im oberen Teil des Corpus verdickt und eher als ein K als ein N zu interpretieren. Hinzu kommt ferner das Gewicht des oben bereits erwähnten Beleges in HamTouHou, Text 5, Zeile 40 (*kök t(ä)ŋri hanı*), der von HAMILTON überzeugend mit dem *Rex Honoris* identifiziert wurde. Auch in unserem Fragment ist es wahrscheinlich der *Rex Honoris*, der die vier Erzengel ermahnt. Er ist nach SKJÆRVØ, wie oben bemerkt wurde, die manichäische Entsprechung zu Gott im Henochbuch. Inhaltlich findet sich eine fragmentarische Parallele zur Ermahnung der vier Erzengel auf der Vorderseite von U 217, das Strafgericht an den Wächtern und Giganten zu vollziehen, im aramäischen Henochbuch, wobei die zerstörten Passagen von MILIK nach der äthiopischen Fassung ergänzt werden:

> "[... all] sins. [And to Gabriel] the Lord [said]: ‚Go [to the bastards and the children of fornication, and destroy] the children of the Watchers [from among men, and send them] into a war of destruction; ...'[59] And to Michael

unten zitiert werden. Vgl. auch die an die Wächter gerichtete Drohung in Kapitel XIV, 6, die die Vernichtung der Giganten ankündigt.

[57] Dieser Ansicht ist auch REEVES 1992, S. 161, Anm. 395: „This passage can be viewed as a synopsis of either 1 Enoch 6–16 or the Book of the Giants."

[58] HenningGiants, S. 72 [SP II, 135].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000164

the Lord said: ‚Go Michael, and] make known to Šemīḥazā and to all his companions who associated with [women to defile themselves with them in their uncleanness, that] their sons shall perish, and they shall see the destruction [of their beloved ones; and bind them unto] seventy generations [in valleys] of the earth unto the great day [of their judgement ...]'" (MILIK 1976, S. 175).

Man sieht, daß die Vorgänge, die auf der Rückseite von U 217 dargestellt werden (gegenseitiges Töten der Giganten etc.) zur Ausführung von Raphaels Auftrag gehören. Vielleicht ist in diesen Zusammenhang auch Fragment j [HenningGiants, S. 57] zu stellen.

Kürzlich hat PETER ZIEME einige ausgewählte Blätter einer umfangreichen kosmogonischen Sammelhandschrift[60], die in uigurischer Pinselschrift abgefaßt ist, publiziert. Der weitaus größte Teil der Bruchstücke ist heute wohl leider zu den Kriegsverlusten zu zählen. ZIEME konnte allerdings die Bruchstücke U 258, U 274 und U 294[61] der Berliner Turfansammlung als die Fragmente XXI, XX und XIX eines handschriftlichen Transkriptes bestimmen, das seinerzeit glücklicherweise A. VON GABAIN zwar angefertigt, aber nie publiziert hatte.[62] Aus diesem insgesamt 32 Fragmente umfassenden Transkript hat er eine Auswahl von Fragmenten veröffentlicht, die ihm aus verschiedenen Gründen besonders bemerkenswert erschienen waren.

Ich konnte nun auf der Basis verschiedener Kriterien zwei bisher noch unpublizierte Fragmente derselben Sammelhandschrift zuordnen. Das erste trägt auf dem Glas die heutige Standortsignatur U 269, wobei bei der Umsignierung ein alter Aufkleber mit dem Vermerk „200" überklebt worden ist. Dies ist bereits ein erster versteckter Hinweis auf die Zugehörigkeit zu der erwähnten kosmogonischen Sammelhandschrift, denn ANNEMARIE VON GABAIN hatte damals in ihrem Transkript die angebliche

[59] Text von mir gekürzt.

[60] In ZiemeManCos, S. 396, wird bemerkt, daß es nicht möglich sei, zu entscheiden, ob die Fragmente eher einem zusammenhängenden Buch oder einer Sammelhandschrift entstammen. ZIEME konnte einige Bruchstücke mit bereits edierten mittelpersischen Blättern in Zusammenhang bringen, die möglicherweise dem Šābuhragān zugehören.

[61] Das gleichfalls nicht verlorene Bruchstück mit der Standortsignatur U 279 ordnete ZIEME einer anderen Handschrift zu. Nach meinem Dafürhalten stammen U 258 und U 274 zudem von einem anderen Schreiber als U 294. Trotzdem ist mit ZIEME von einer gemeinsamen Handschrift auszugehen, die eben von zwei Schreibern verfertigt wurde.

[62] ZIEME gibt an, daß A. VON GABAIN ihm die Transkriptionen bereits 1965 übergeben hatte (ZiemeManCos, S. 395, Anm. 2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000165

Fundsigle T III M 200[63] als eine Art Bündelsignatur der Sammelhandschrift angegeben. Ein weiteres Kriterium sind jedoch neben den offenkundigen Übereinstimmungen in Duktus, Zeilenabstand und Papierqualität mit dem Bruchstück U 294 besonders die erhaltenen Überschriftenreste des Fragmentes.[64] Die Überschrift der Blattvorderseite ist rot ausgeführt und mit einer schwarzen Blumenverzierung versehen, deren Zentrum durch einen roten Punkt gebildet wird. Auf der Rückseite ist die Überschrift schwarz, die Blume wurde diesmal jedoch rot mit einem schwarzem Zentrum gezeichnet. Wichtiger ist jedoch der erhaltene Textbestand, denn auf der Rückseite lesen wir noch *n(i)gošak* [..., während auf der Vorderseite der untere Teil des Titels als ...] *nom* erhalten ist. Dies entspricht genau den Überschriftenresten des Fragments I der VON GABAINschen Transkription.[65] Da diese Sammelhandschrift unterschiedliche Überschriftenreste[66], die auf mehrere Kapitel hindeuten, aufzuweisen hat, ist davon auszugehen, daß beide Fragmente einem Abschnitt angehören. In ZiemeManCos, S. 396, wird eine vollständige Überschrift *n(i)gošaklar č(a)hšap(u)tı nom* angegeben, doch dürfte diese aus dem Fragment II des Transkriptes ergänzt sein, denn hier ist auf der Vorderseite[67] *č(a)hšap(u)tı* [... und auf der Rückseite ...]*/'K L'R* erhalten. Mit Sicherheit ist auch die Überschrift von U 269 in der von ZIEME angegebenen Weise zu ergänzen. Somit entstammen jetzt drei Fragmente diesem Kapitel oder dem Text über die „Gebote bzw. Gelübde der Auditores".[68]

[63] Zur Problematik dieser Sigle siehe ZiemeManCos, S. 395. Dort wird angegeben, daß T III M 200 auf keinem der erhaltenen Fragmente – weder auf dem Glas noch auf dem Fragment selbst – zu finden sei. Bei U 294 ist jedoch auf einem alten Aufkleber mit Tinte T IV Üsüp vermerkt, während mit Bleistift T III M 200 nachgetragen ist. Leider ist auf dem Fragment U 269 keine Fundsigle vermerkt.

[64] Der Duktus von U 269 stimmt allein mit U 294 überein. Ein weiteres äußerliches Kriterium ist die Tatsache, daß einige Blätter dieser Handschrift den Eindruck erwecken, als seien sie jeweils in der Blattmitte horizontal durchtrennt worden, denn für einen natürlichen Abbruchrand ist der Verlauf des Schnittes viel zu gerade.

[65] Hier ist auf der Rückseite (bei A. VON GABAIN: „Vorderseite [?]") nur noch ein *n(i)goš[ak* ... erhalten. Manichäische Überschriften verlaufen für gewöhnlich von der Rückseite zur Vorderseite und *nom* ist der Abschluß des Titels.

[66] Vgl. hierzu die Bemerkungen in ZiemeManCos, S. 396.

[67] Bei A. VON GABAIN: „Rückseite (?)."

[68] Hierbei ist anzumerken, daß der arabische Autor an-Nadīm in seinem sieben Werke umfassenden Katalog des manichäischen Kanons ein Werk Manis nennt, welches den Titel „Gebote für die Hörer und Electi" trägt. Die Identität dieses

Zu demselben Manuskript gehört jedoch nach Überprüfung aller äußerlichen Parameter wie Duktus, Zeilenabstand und Papierqualität der bisher noch unpublizierte Text Mainz 347, ein Bruchstück, welches leider ebenfalls keine Fundsigle trägt. Bei diesem Fragment ist die Überschrift schwarz und weist einen größeren Abstand zur ersten Zeile im Vergleich zu den anderen erhaltenen Fragmenten auf. Dies scheint eine Zugehörigkeit zu der in Rede stehenden Sammelhandschrift zunächst einmal auszuschließen, doch ein Blick auf das Bruchstück U 274 verhilft zu einer Lösung des Problems: Hier ist in demselben Abstand wie bei Mainz 347 eine schwarze Überschrift ausgewischt und rechts daneben durch eine rote ersetzt worden.

Ein weiterer Hinweis, diesmal einer inhaltlicher Art, ist die Phrase *köklär ičrä* „in den Himmeln" in der Zeile /v/4/ des Bruchstückes. Hierzu vergleiche man die in ZiemeManCos, S. 396 und 397, genannte Kapitelüberschrift *kökdäki* [ ] *nomı* „The Book [on the matters (?)] in the heaven". Falls die Überschrift (/v/-/r/) [*uvuts*]*uz yäklär entüki ädgü n*[*om*] „Das vortreffliche B[uch] vom Herabstieg der [schaml]osen Dämonen" von Mainz 347 richtig von mir rekonstruiert ist, könnte dies ein Hinweis auf die oben bereits erwähnte Episode des Herabstiegs von den zweihundert gefangenen Dämonen aus dem Herrschaftsbereich des *Rex Honoris* auf die Erde sein, um sich dort mit den menschlichen Frauen zu paaren. Nach W. Sundermann dürfte dieses Begebnis den Anfang des Gigantenbuches gebildet haben.[69] Die Begründung zur Ergänzung der Lacune zu [*uvuts*]*uz yäklär* möchte ich durch einen Hinweis auf den Beleg in ZiemeManCos, S. 408 (= Fragment XXXII der Gabainschen Transkription), liefern. Hier liest man /v/4/ *uvutsuz yäkdän*. Mainz 347 dürfte mit diesem Fragment in unmittelbarem Zusammenhang stehen, und es ist anzunehmen, daß beide Bruchstücke ein und demselben Kapitel zuzuordnen sind.[70]

Sicherlich gehört auch das in ZiemeManCos, S. 408, publizierte Fragment XII des von Gabainschen Transkriptes hierher. Auf der Vorderseite wird ein schrecklicher Kampf beschrieben. Bestimmte Signalwörter

Buches ist umstritten. Meist wird es mit den Epistula Fundamenti gleichgesetzt. Siehe Reeves 1992, S. 38, Note 60. Ob unser Fragment mit dem eben genannten Werk in irgendeiner Beziehung steht, kann hier nicht beantwortet werden.

[69] BT IV, S. 76. Vgl. den ebd. publizierten parthischen Text 20 (= M 8280).

[70] Die im Firmament gefangengehaltenen Dämonen, die rebellierten, entsprechen den Wächtern im Henochbuch. Daß auch letztere besonders des sexuellen Fehlverhaltens angeklagt wurden, beweist Kapitel VIII, 2 (Uhlig 1984, S. 521): „Und es herrschte große Gottlosigkeit, und sie trieben viel Unzucht und gingen in die Irre, und all ihre Wege wurden böse."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000167

der Rückseite zeigen, daß hier nur die Gigantomachie gemeint sein kann. In /v/1/ wird ein „Wächter" (atü. *küzadtäči*)[71] und in /v/1/ „jene Gigant[en]" (atü. *olar toγa*[*lar*])[72] genannt. Im Lichte des oben erwähnten *sāhm toγa* „der Gigant Sāhm" ist diese Interpretation der zerstörten Stelle die wahrscheinlichste. Verfolgt man diese Spur weiter, so stößt man unwillkürlich auf das verlorenene Fragment III des Transkriptes, das in Zieme ManCos, S. 404, ediert und übersetzt wurde. Von der Überschrift ist auch hier *kökdäki* [ ] *nomı* erhalten. Auf der Rückseite trifft man auf einige „Signalworte" wie *k(a)ltı ılar* [*ıgačlar* ... 'like trees', *yerlär* 'the earths', *yiltizläri* „their roots" und schließlich NYNK *suvı* 'of [ ] water'. Die Zusammenstellung und Abfolge dieser Wörter ist zu auffällig, um nicht hinter ihnen eine Exegese[73] des mehrfach in den Gigantenbuchfragmenten erwähnten Traumes von dem Garten voller Bäume, die von Wächtern bewässert werden, zu sehen. Hier einige Beispiele aus den aramäischen und mitteliranischen Fragmenten:

> "[. . .] gardeners and they were irrigating [. . . and] numerous shoots sprang from their trunk [. . .] I watched until the sources had been closed by [. . .] all the waters; and the fire burned it all [. . .]."[74]

> "[Thereupon Enoch spoke thus ...: "Two hundred tr]ees which have come out (...) from heaven, [these are the two hundred Watchers ...]."[75]

> „und die Bäume, [die] herausgegangen sind, das sind die 'yr und die q'w, die aus den Weibern hervorgegangen sind."[76]

Da in der Überschrift von U 269 ebenfalls die Auditores erwähnt werden, könnte sich ein weiterer möglicher Zusammenhang mit den Inhalten des Gigantenbuches ergeben, da in HenningGiants, S. 63 ff. [SP II, 126 ff.], eine längere Abhandlung über die Hörer in zumindest einer Version des Gigantenbuches enthalten ist. Ob die hier vorgestellten bzw. die in ZiemeManCos edierten Fragmente tatsächlich zum eigentlichen Gigantenbuch gehören oder nur eine Bearbeitung des kanonischen Stoffes bzw. eine Bezugnahme auf den Gläubigen bekannte Begebenheiten darstellen, muß

[71] In den aramäischen Fragmenten ist die Bezeichnung „Wächter" neutral. Sie umfaßt sowohl die rebellischen als auch die loyalen Wächter.

[72] In ZiemeManCos *tuγa*[... umschrieben und nicht übersetzt.

[73] Daß es nicht der Traum selbst ist, wird durch das *ärürlär* „are" (/v/6/) ausgeschlossen.

[74] MILIK 1976, S. 304.

[75] MILIK 1976, S. 306.

[76] HenningHenoch, S. 29 [SP I, 343].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000168

vorerst offenbleiben, da die Fragmente zu wenig zusammenhängenden Text bieten. Allerdings scheint mir das eben erwähnte Fragment XII tatsächlich in einer engeren Beziehung zu den sonst bekannten Gigantenbuchfragmenten zu stehen. Ist der Text von Mainz 347 nur eine Nacherzählung, so dürfte es wahrscheinlicher sein, daß uns doch keine Sammelhandschrift, sondern eher ein geschlossenes Werk mit mehreren Kapiteln vorliegt.

Die neu identifizierten Fragmente Mainz 344a, U 222 und U 288 bestätigen die Annahme Hennings, daß die uigurische Übersetzung des Gigantenbuches nach der soghdischen Version, die ihrerseits wahrscheinlich aus der mittelpersischen übersetzt worden war, vorgenommen wurde.[77] Somit sind einschließlich des bereits publizierten Blattes Mainz 317 jetzt unter den uigurischen Texten drei verschiedene Abschriften des Gigantenbuches sicher nachweisbar, wenn man die unsicheren Stücke Mainz 347, U 269, Fragment III und Fragment XII des von Gabainschen Transkriptes vorerst ausklammert. Da bisher nur ein einziges Blatt einer alttürkischen Übersetzung von Manis Gigantenbuch bekannt war, sind die jetzt vorzustellenden Fragmente hoffentlich von Interesse.

Beschreibung der Blätter

Fragment 1

Mainz 344a: Das Fragment stammt aus der linken oberen Ecke eines ehemals breitformatigen Buchblattes. Es ist stark durch Wurmfraß beschädigt, was dazu geführt hat, daß die Überschrift beinahe ganz zerstört ist. Ein Teil des Oberrandes in der Breite von 1,5 cm hat sich erhalten. Das Papier ist mittelgrob, beige, glatt und brüchig. Der Zeilenabstand beträgt 1,1 cm, nur zwischen der Überschrift und der ersten Zeile ist er etwas breiter (1,6 cm). Von der Blattbreite sind nur noch 9,0 cm, in der Höhe 8,0 cm erhalten. Die Überschriften sind rot mit gelbbraunen Blumenverzierungen, deren Zentrum rot ausgeführt ist. Die Interpunktionszeichen sind rot umrandet. Auf der Rückseite ist zwischen der Überschrift und der ersten Zeilen die Fundsigle T I (Stempel) α (Bleistift) notiert, während ein Aufkleber auf der Rückseite die ausführlichere Sigle T I a-x 9 angibt.

[77] Siehe HenningGiants, S. 55 [SP II, 118].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000169

Fragment 2

U 288: Bei diesem kleinen Bruchstück vom Oberrand (1,4 cm) eines Blattes, welches dieselbe Papierqualität wie Mainz 344a und U 222 aufweist, haben sich Reste von vier Zeilen auf den Seiten A und B erhalten.[78] Von der Blattbreite sind nur 4,5 cm, von der Höhe 4,4 cm bewahrt. Der Zeilenabstand beträgt 0,9–1,0 cm, doch spricht diese kleine Abweichung gegenüber dem Abstand von 1,1 cm in Mainz 344a und U 222 nicht gegen eine gemeinsame Handschrift, da auch bei U 222 die Zeilenabstände leicht variieren. Die Fundsigle T I α x 24 ist mit Bleistift unter den Zeilen B /1–2/ vermerkt. Außerdem hat sich der Rest einer roten Randlinierung erhalten.

Fragment 3

U 217: Hier hat sich nur der mittlere Teil erhalten, denn alle Ränder sind abgerissen. Trotzdem dürfte es sich um den linken Teil eines Blattes handeln, da das erste Wort der ersten Zeile ...] *eki* /[... kleiner geschrieben ist als der übrige Text. Es muß sich also um den Rest einer Paginierung[79] oder eines Titels handeln. Trifft ersteres zu, so ist die von mir angenommene Zuweisung von Vorder- und Rückseite umzudrehen, da sich die Paginierung für gewöhnlich auf der Rückseite eines Blattes befindet. Wenn es sich allerdings um eine Kapitelüberschrift handelt, dann kann die hier angenommene Zuweisung von Recto- und Verso-Seite beibehalten werden.[80] Das Papier ist mittelgrob und hellbraun mit braunen Flecken. Es finden sich Zerstörungen durch Wurmfraß an den Abbruchrändern und in der Blattmitte. Der Zeilenabstand schwankt zwischen 1,3 und 1,7 cm, die Zeile 8 der Vorderseite ist absichtlich ausgewischt worden. Die maximale Breite beträgt 14,1 cm, die maximale Höhe 9,3 cm. Wenn meine Hypothese richtig und das Zeilenende in /r/4/ bewahrt ist, kann auch die Zeilenlänge mit 9,0 cm angegeben werden. Die Fundsigle T I α auf der Vorderseite besagt, daß es wie die anderen hier vorgestellten Blätter, die eine Fundsigle tragen, auf der Ersten Preußischen Turfanexpedition in der Ruine α in Kočo geborgen wurde.

[78] Vorder- und Rückseite unsicher.

[79] Diese Deutung schlägt Prof. P. ZIEME vor.

[80] Inhaltliche Gründe sprechen für die von mir postuliere Reihenfolge der Seiten, da es wahrscheinlich ist, daß die vier Erzengel zunächst ihren Auftrag (Vernichtung bzw. Bindung der Giganten und Wächter) erhalten (Vorderseite) und dann das Strafgericht bzw. Anstachelung zur gegenseitigen Vernichtung der Giganten ausführen (Rückseite).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000170

Fragment 4

Mainz 347: Dies ist ein Bruchstück aus der linken oberen Ecke eines ehemals breitformatigen Buchblattes, von welchem etwa in der Blattmitte der untere Teil waagerecht abgeschnitten wurde.[81] Das Papier ist wie bei U 269 beige, mittelgrob und fasert leicht aus. Ein Teil des Oberrandes (2,5 cm) und ein Rest des linken Randes (0,7 cm) ist erhalten. Auf beiden Seiten sind je sieben Zeilen[82] bewahrt, wobei von der jeweils siebten nur die linke Hälfte erhalten ist. Der Zeilenabstand beträgt 1,0 cm, zwischen der Überschrift und der ersten Zeile sind 3,3 cm zu messen. Die Maße des Fragmentes sind 10,5 cm (maximale Breite) mal 7,7 cm (maximale Höhe) bei vertikaler Lesung der uigurischen Schrift. Recto befindet sich auf dem Glas in der linken oberen Ecke der Aufkleber Mainz 347. Die Interpunktionszeichen sind rot umrandet, die Blumenverzierung der Überschriften ist rot ausgeführt, wobei das Zentrum schwarz ausgemalt ist.

Fragment 5

U 269: Dieses kleine Fragment ist ein Bruchstück aus der linken unteren Ecke eines Blattes. Der linke Rand (1,9 cm) und der Unterrand (4,4 cm)[83] sind teilweise erhalten. Wie Mainz 347 wurde auch dieses Blatt etwas unterhalb der Mitte sauber durchtrennt. Der Zeilenabstand zwischen den auf beiden Seiten jeweils vier erhaltenen Zeilen beträgt 0,9–1,0 cm, zwischen der Überschrift und der ersten Zeile jedoch 1,6 cm.[84] Die maximale Breite ist mit 7,0 cm, die maximale Höhe mit 7,8 cm anzugeben. Die Interpunktionszeichen sind rot umrandet und die Überschrift der Vorderseite ist schwarz mit einer roten Blumenverzierung, deren Zentrum schwarz ausgeführt ist. Die Überschrift der Rückseite ist in roter Tinte mit einer schwarzen Blumenverzierung, deren Zentrum diesmal rot ist, geschrieben.

Fragment 6

U 222: Es handelt sich um den rechten Teil eines durch Wurmfraß schwer beschädigten breitformatigen Buchblattes, der Oberrand ist teilweise (1,6 cm), der Unterrand und der rechte Rand sind nur in Resten von

[81] Siehe die Bemerkungen oben.

[82] Sowie eine Überschrift. Siehe oben.

[83] Diese Randbreite ist bemerkenswert, doch vgl. den Unterrandrest bei dem Fragment U 258, der immerhin 3,9 cm breit ist.

[84] Zu dieser Abweichung gegenüber Mainz 347 siehe die Vorbemerkungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000171

1,5 bzw. 1,4 cm Breite erhalten. Es fehlen wahrscheinlich nur zwei oder drei Zeilen. Die altertümliche uigurische Schrift ist auf der Rückseite etwas durch Wasser verwischt, das Papier ist mittelgrob, beige, recto glatt und auf der Rückseite wellig. Auch hier beträgt der Zeilenabstand durchschnittlich 1,1 cm. Eine rote Randlinierung ist verblaßt. Die Maße sind mit 20,0 cm (Breite) x 11,2 cm (Höhe) anzugeben. Die Zeilenlänge beträgt 8,4 cm. Auch hier sind die Interpunktionszeichen rot umrandet. Die Fundsigle T I D ist handschriftlich unter den Zeilen /v/8–9/ notiert.

Wegen des Seitenumbruchs mußte dieses Blatt an den Schluß des Anhangs gestellt werden, obwohl es inhaltlich zu Mainz 344a (Fragment 1) zu stellen ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000172

Transkription und Transliteration der Fragmente nebst Übersetzung

Alle hier beschriebenen Blätter befinden sich im Depositum der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz (Orientabteilung). Für die Erteilung der Publikationserlaubnis sei an dieser Stelle der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften sowie dem leitenden Bibliotheksdirektor der Orientabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Herrn Dr. Hartmut-Ortwin Feistel, herzlich gedankt.

Ich danke Herrn Prof. P. Zieme ganz herzlich für die Bereitschaft, meine Lesungen der z. T. schwer zu entziffernden Zeilen an den Originalen zu überprüfen und mir das Transkript A. von Gabains zur Verfügung zu stellen.



[1] Die Transkription und Transliteration ist diejenige des Uigurischen Wörterbuches. Als besondere Zeichen werden eingeführt: ⁘ stellt eine Blumenverzierung in der Titelüberschrift dar. ⊙ ist ein rot umrandetes doppeltes Interpunktionszeichen, während ⊙ ein einfaches rot umrandetes Interpunktionszeichen wiedergibt. Normal gedruckte Interpunktionszeichen sind nicht rot umrandet. In den Ergänzungen wird eine Schreibung zugrundegelegt, die der sonstigen Praxis der Blätter entspricht, d. h. es wird nicht normalisiert.

[2] Für die zu erwartende Ergänzung *učı y(a)rlıkančučı* [ ] reicht der Platz nicht aus. Das Wort *učı*, das nach den parallelen Formulierungen in Mainz 344a /r/6/, /v/4/ und wohl auch in U 222 /r/1/ sowie sicher in U 222 /v/10/ zu ergänzen ist, bleibt problematisch. Ein Eigenname, der über eine semitische Sprache vermittelt wurde, scheidet aus lautlichen Gründen aus. Ich danke Herrn Prof. W. MÜLLER für die freundliche Auskunft zu dieser Frage. Eine türkische Erklärung, die von *uč* 'Spitze' auszugehen hat, scheint die wahrscheinlichste zu sein. Siehe zur Wortbedeutung ED, S. 17b: „'extremity, end, tip', primarily in a physical sense, w. some metaph. extensions, e. g. 'the frontier' (of a country)".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000174

Fragment 1[1]: Mainz 344a (T I α)

Vorderseite	/v–r/
(Ü)⁘ ökünmäki [nom ⁘]	[Das Buch] von dem Bekenntnis
⁘ 'wykwnm'ky [ ]	des [starken] Giganten [Sāhm].
(1) alp s'ꝗM [toŋa eki]	Der starke [Gigant] Sāhm beugte
'lp s'qm [ ]	
(2) tizin sö[küp yükünüp učı][2]	seine [beiden] Knie, [verneigte
tyz yn s*w*[ ]	sich] und erhob sich vor dem
(3) y(a)rok kü*n* [t(ä)]*ŋ*[r]ikä *a*[dakın][3]	Sonnengott, [dessen „Spitze" (sc.
yrwq̈[4] kwy*n*[ ]*k*[ ]y k' '[ ]	dessen hervorragendes Merkmal)
(4) turup hwastwane*ft* [ ][5]	Glanz ist,
twrwp qw'stw'ny*p̈t*[6][ ]	und bat um Vergebung[$_2$].
(5) k*ı*l*t*ı ⊙ inčä *t*[e]*p* [tedi :]	Folgendermaßen sprach er:
q̈*y*l*t*y[7] ⊙ 'ynč' *t*[ ]*p* [ ]	
(6) učı y(a)*r*[lıkančučı]	[„O Sonnengott], dessen „Spitze"
'wčy y*r*[ ]	(sc. dessen hervorragendes Merk-
(7) zerstört[8]	mal) barm[herziges ... ist]

[3] Diese mögliche Ergänzung schlägt mir Prof. P. Zieme vor. Als eine weitere Möglichkeit gibt er an, daß twrwp die Fortsetzung eines auf *-tur/-tür* endenden Verbums sein könnte. Für die erste Variante spricht der Beleg in ZiemeWirtschaft, S. 335, der in UW, S. 45b zitiert ist.

[4] Mit dem folgenden Wort sehr gedrängt zusammengeschrieben.

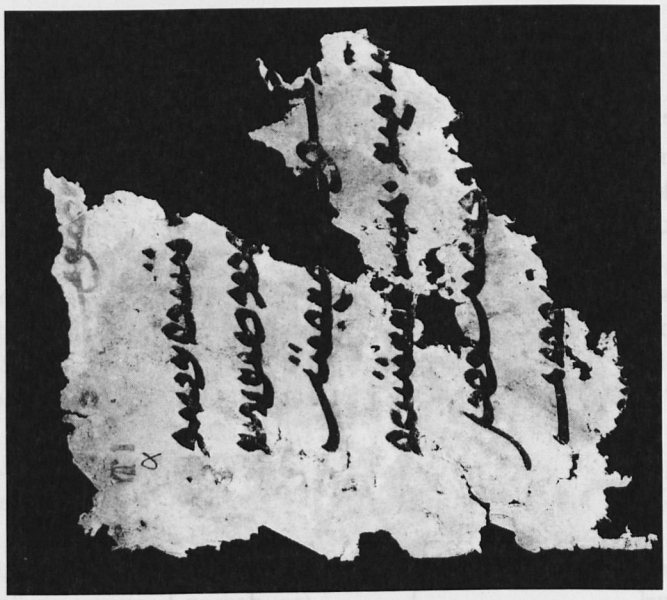
[5] In der Lacune dürfte eine türkische Entsprechung zu *hwastwaneft* gestanden haben.

[6] Schreibung unsicher, da beim vorletzten Graphem ein Wurmfraßloch wahrscheinlich die ehemals vorhandene Punktierung zerstört hat. Ein ganz geringer Rest ist noch zu erkennen.

[7] Die Lesung q̈wlty ist weniger wahrscheinlich, da der linke Teil des w stärker gerundet ist als beim y.

[8] Am Anfang der Zeile muß [ ] *kün t(ä)ŋri* gestanden haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000175



Rückseite

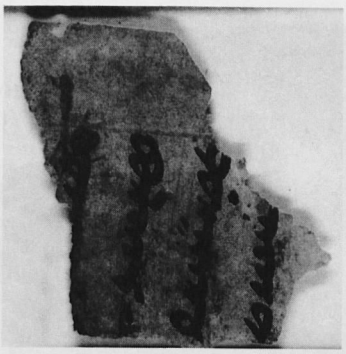
(Ü)[∴ alp sʾǫm] *t*oŋa ∴		
[ ]*t*wnkʾ ∴		
(1) [ ] ⊙ kañu kiši		Welcher Mensch ...
[ ] ⊙ q̈ʾnyw kyšy		
(2) [ ] *k*üni[9] tägsär		wenn der Tag des [ ] erreicht
[ ]kwyny[10] tʾksʾr		
(3) [ ]ʏ ᴅ b*i*[r k]oluka		... für einen Moment ...
[ ]y d p*y*[ ]wlwq̈ʾ		
(4) [ ]ᴍʾz lʾʀ . učɪ y(a)rl(ɪ)kančʊ-		sie nicht. Sich [vor] dem Sonnen-
[ ]*m*ʾz lʾr . ʾwčy yrlq̈ʾnčw		[Gott], dessen „Spitze" (sc. hervor-
(5) [čɪ] y(a)rok kün		ragendes Merkmal barmherziges
[ ] yrwq̈ kwyn		[ ] und Glanz ist,
6) [t(ä)ŋri]/ ooza[11]		von [seinen Sünden] befreiend ...
[ ] ʾwwz ʾ		

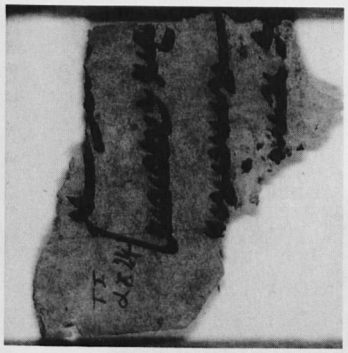
[9] Daß hier besser von *küni* und nicht von *köni* auszugehen ist, teilt mir Prof. ZIEME mit.

[10] Vom ᴋ ist noch der untere Teil des Bogens erhalten.

[11] Möglich ist außerdem die Lesung *üzä*, da das ʏ in dieser Handschrift sehr weit nach unten gebogen ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000176





Fragment 2 – U 288 (T I a x 24)

Seite A

(1)	QWN [...	
(2)	bolgay : [...	wird sein.[1]
	pwlq'y : [...	
(3)	turkaru [...	ständig ... [das Geschlecht der
	twrq̈'rw [...	Giganten?]
(4)	[al]kınzun [...	soll [sc]hwinden.
	[ ]QYNZ WN [...	

Seite B

(1)	...]///M[ ]Q	
(2)	...]L'R k(ä)ntünüŋ	die ... und ... des eigenen
	...]l'r kntw nwnk	
(4)	...] sakınsar	wenn ... denkt
	...] s'qyns'r	
(5)	...]/Y ogl[ı ...	der Sohn des ...
	...]/y 'wql[...	

[1] Oder: „wird finden."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000177



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000178

Fragment 3 – U 217 (T I a)

Vorderseite

(1) [ ] eki /[ ] ... zwei ...
[ ] 'yky /[ ]
(2) [ ]ĸ sınlar *ü*[zü]*p* ... Glieder der ... zerbrechend ...
[ ]*k* synl'r '[ ]/[1]
(3) [ ]/ʏ Lʼʀ : mäŋülüg sie ... und fielen in einen ewigen
[ ]/*y* l'r : m'nkwlwk
(4) uuka udıdılar : [:] Schlaf.
[ ]*w*w q̈' 'wdydy l'r : [ ]
(5) ymä ol *üd*ün k*ök* Auch sagte zu jener Zeit der
ym' 'wl '[ ]*y*dwn k*w*[ ]*k*
(6) t(ä)ŋri hanı tört *Rex Honoris* zu den
tnkry q'ny twyrt
(7) freštilarka y(a)r*l*[ıkadı] vier Engeln:
pryšty l'rq' yr*l*[ ]
(8) ausgewischt
(9) [ ]ʏL frešti [ ] „O Engel [ ]el ..."[2]
[ ]yl pryšty [ ]
(10) zerstört

[1] Wahrscheinlich ein P.

[2] Es dürfte sich um die Erteilung des Auftrages an einen der vier Erzengel handeln.



Rückseite

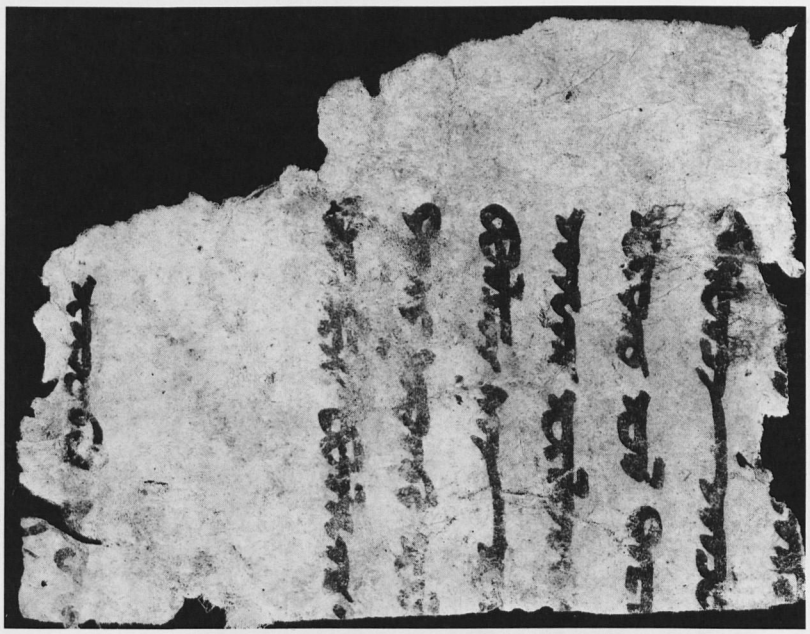
(1)	y[ ]/ ölü*m*[ ] y[ ]/ 'wylw*m*[ ]	sie[3] hörten [von dem] Tod ...
(2)	äšidtiläг : k[ayusı] 'šy dty l'r : q̈[ ]	E[inige stürzten]
(3)	tag kudı öz //// t'q q̈wdy 'wyz ////[5]	selbst den Berg[4] hinab und
(4)	*y*mä kayu*s*[ı] taloyk*a* *y*m' q̈'yw/[ ] t'lwy q̈'	auch [fiel]en einige von ihnen ins
(5)	[ügüzk]ä [tü]*š*ip *ö*lti- [ ]' [ ]*š*yp 'w*y*lty	Meer[$_2$] und starb[en].
(6)	[lä]*r* a*m*arı bogunup [ ]/ '*m*'ry pwqwnwp	Andere strangulierten sich,
(7)	[amarı] bičäkkä tü*šip* [ ] pyč'kk' twy*šyp*	andere fielen durch das Messer,
(8)	[amarı] *b*ir ekint[ikä] [ ]*p*yr 'ykynt[ ]	andere [töteten] einander ....
(9)	[ ]YLTY /[ ]	

[3] Die Giganten?

[4] In der soghdischen Version, die ebenfalls den Kampf zwischen den vier Engeln und den Dämonen beschreibt, ist der Schauplatz der Weltberg Sumeru. Im Henochbuch wird an etlichen Stellen der Berg Hermon als Ort des Abstiegs erwähnt. Man wird nicht fehlgehen, hier einen bestimmten und nicht irgendeinen Berg zu sehen.

[5] Sehr stark abgerieben und nicht mehr zu entziffern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000181



Fragment 4 – Mainz 347

Vorderseite

(Ü)	[⁖] entük*i* ädg*ü* n[om ⁖][1]	/v-r/ Das vortreffliche B[uch] vom
	[ ] ʾyntwk*y*[2] ʾd*k*w[3] n[ ]	Abstieg der [scham]losen Dämonen.
(1)	tu*r*mıš bolsar ⊙ [ ]	... wenn gestanden hätte ...
	tw*r*myš[4] pwlsʾr ⊙ [5] [ ]	
(2)	ᴛw*ǫ*ʏ ǫ̈ʾtägi ol*a*[r]	... bis zum ...[6]
	t*wǫ̈*y[7] ǫ̈ʾtʾky[8] ʾwl/[ ]	
(3)	bolmazkan ʾw/[ ]	jene ... ehe ... nicht ist, ...
	pwlmʾz ǫ̈ʾn ʾw/[ ]	
(4)	ärsär ölür*ü* /[ ]	... wenn ..., sterbend ...
	ʾrsʾr ʾwylwr/ /[9] [ ]	
(5)	ötrü ol tav*a*[r[10]]	... dann jene Habe ...
	ʾwytrw ʾwl tʾv/[ ]	
(6)	b*u*lunča anču[layu]	wie ein Gefangener solcher-
	p*w*lwnčʾ[11] ʾʾnčw[ ]	maßen
(7)	[ ]/wʀ[12] [ ]/ *y*äk*l*[är]	... Dämonen ...
	[ ]/wr [ ]/ *y*ʾk*l*[ ]	

[1] Wahrscheinlich ohne Possessivsuffix wie bei den anderen Überschriften der Sammelhandschrift.

[2] Das letzte Graphem des Wortes durch ein kleines Loch im Papier beschädigt.

[3] Das ᴋ verblaßt.

[4] Das ʀ abgerieben.

[5] Nur der obere Punkt des Interpunktionszeichens erhalten.

[6] Sehr unsicher.

[7] Das w und die Punktierung des ǫ stark abgerieben.

[8] Das w abgerieben.

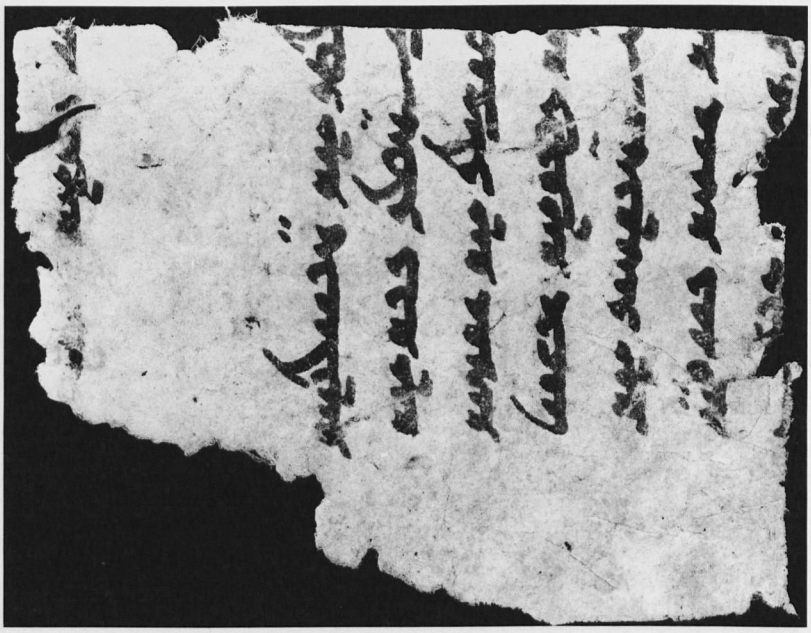
[9] Die zwei Grapheme vollkommen abgerieben.

[10] Eher so als zu tav*g*[ač] zu ergänzen, denn in Fragment I /v/1/ des Transkriptes von A. ᴠon Gabain (dort /r/2/, da die Überschrift mitgezählt wurde) ist *tavar alsa*[*r*] zu lesen.

[11] Erstes w stark beschädigt.

[12] Rechte Hälfte des Graphems abgebrochen, also möglicherweise ein ʟ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000183



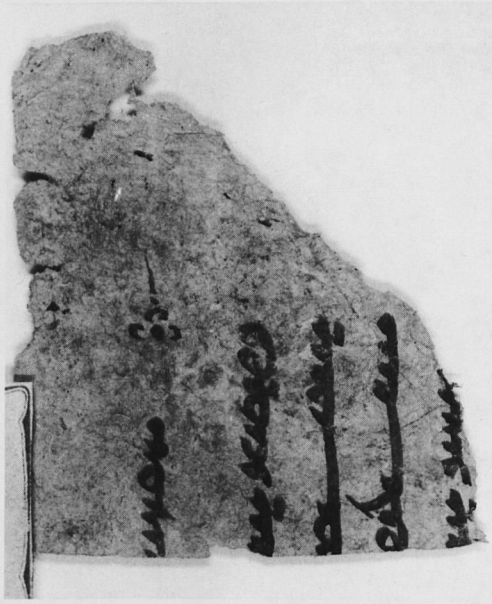
Rückseite

(Ü)	[⁘ uvuts]*uz*[13] *yä*klär ⁘	
	[ ]*w*z[14] y'kl'r[15] ⁘	
(1)	[ämgä]dtilär[16] kınadılar	... sie [quäl]ten und peinigten ...
	[ ]dty l'r q̈yn'dyl'r	
(2)	[ ]ᴍ' kudı yerlär	... den ... herab die Erden
	[ ]*m*'[17] q̈wdy yyr l'r	
(3)	[t]urmadılar ärsär	... wenn sie nicht gestanden hätten,
	[ ]wrm'dy l'r 'rs'r	
(4)	[yäk]*l*är köklär ičrä	... die [Dämo]nen in den Himmeln
	[ ]*l*'r[18] kwykl'r 'yčr'	
(5)	[yazo]k[19] kılgaylar	... werden [Sünd]e (?) tun ...
	[ ]q̈[20] q̈ylq'y l'r	
(6)	[ ]/ʀ ag(ı)r yazok	... schwere Sünde ...
	[ ]/r "qr y'z wq̈	
(7)	[ ]ʀ ä*rti* ⊙ *kim*	... war ... Welcher ...
	[ ]r '*rty*[21] ⊙ *kym*[22]	

[13] Zu dieser Ergänzung siehe oben.
[14] Vom w nur die untere Graphemhälfte erhalten.
[15] Erstes Alif durch einen Riß im Fragment versehrt.
[16] Ergänze so?
[17] Vom ᴍ nur der seitliche Abstrich erhalten.
[18] Nur noch der untere Teil des ʟ-Hakens erhalten.
[19] Ergänze so?
[20] Nur der untere Teil des Corpus und ein Punkt der Punktierung erhalten.
[21] Rechter Teil des ʀ abgeplatzt, ᴛ und ʏ ganz unsicher.
[22] Der rechte Teil der Grapheme ᴋ und ᴍ abgebrochen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000185





Fragment 5 – U 269

Vorderseite

(U̇)	[⁘ č(a)hšap(u)tı] nom ⁘	/v-r/ Das Buch von den [Gelübden]
	[ ] nwm ⁘	der Auditores
(1)	[ ]*üčün*	... wegen ...
	[ ]wyčwn	
(2)	[ ]/ ⊙ anı kertün	Jenen in Wahrheit ...
	[ ]/ ⊙ ”ny kyrtwn	
(3)	[bilgä] biligintän	... von seiner Weisheit ...
	[ ] pylykynt’n	
(4)	[ ]’YNT’N[ ][1]	

Rückseite

(U̇)	⁘ n(i)goša*k*[lar ⁘]	
	⁘ nqwš’*k*[ ]	
(1)	boltačılar [ ]	... welche ... sind ...
	pwlt’čy l’r[ ]	
(2)	L’RYN ’WY[ ]	
(3)	näŋ ädgü [ ]	keineswegs gut ...
	n’nk ’dkw [ ]	
(4)	[ ]/NQ’Y L’R [ ]	sie werden ...

[1] In der Lacune dürfte nur der Abstrich des N-Graphems gestanden haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000187



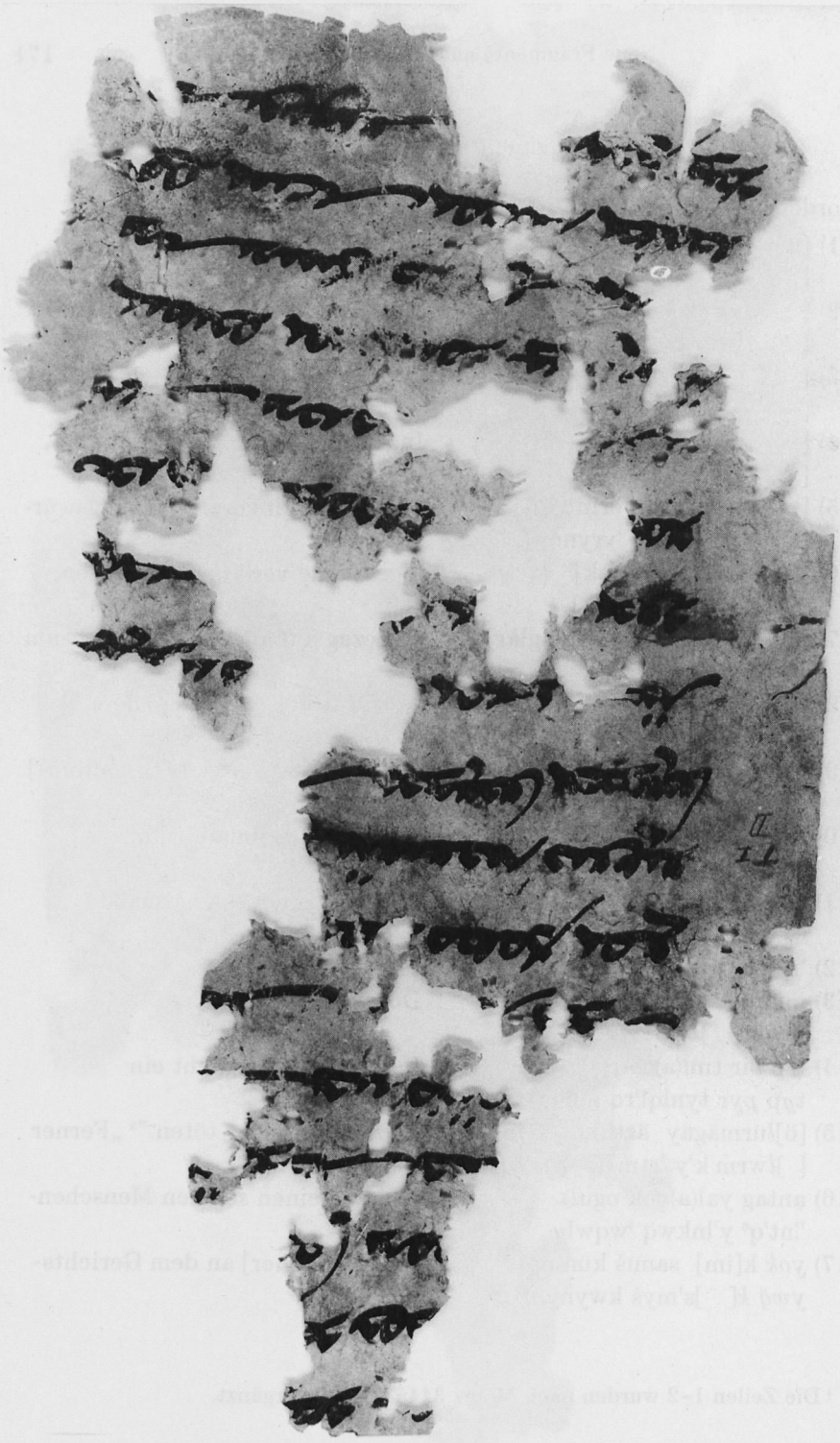
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000188

Fragment 6: U 222 (T I D)

Vorderseite

(1)	[učı y(a)rlı]*kan*čuč[ı]	... der [Sonnen]-Go[tt, dessen
	[ ]*q̈'n*čwč[ ]	„Spitze" (sc. hervorragendes Merk-
(2)	[y(a)rok kün] t(ä)*ŋ*[ri][1]	mal) barm]herzige[s und Glanz
	[ ] tn/[ ]	ist]
(3)	[ ] üzä [ ]	... durch ...
	[ ] 'wyz ' [ ]	
(4)	[ ] m(ä)n amt*ı* [ ]ʏ/[ ]	Indem ich jetzt ... geworden bin,
	[ ] mn 'mt*y* [ ]*y*/[ ]	
(5)	[bol]*u*p erinčü[lüg]	bin ich durch verabscheuungswür-
	[ ]*w*p 'yrynčw[ ]	
(6)	yazo*k* [ü]*zä* y*a*ŋ[lok][2]	dige Sünde verd[orben] worden.
	y'z w*q̈* [ ]*z* ' y'*nk*[ ]	
(7)	boltum k(a)*m*[a]*g* *t*[ınlaglar]	In bezug auf alle L[ebewesen] zum
	pwltwm q*m*[ ]*q* *t*[ ]	
(8)	üzä ölüt[či bolup]	zum Mörd[er geworden, dem]
	'wyz ' 'wylwt[ ]	
(9)	ey(i)n üküš *q̈*[isig][3]	folgend habe ich viele G[iganten?]
	'yyn 'wykwš *q̈*[ ]	
(10)	ö*z*lärin*t*[ä]ɴᴋ/////	ihres Lebens [beraubt].
	'wy*z* *l*'ry*n*t[ ]nk/////	
(11)	ʘ ymä *i*nčä [ ]ᴛʏᴍ	Auch habe ich solchermaßen ...
	ʘ ym' [ ]*y*nč' [ ]tym	
(12)	'ʀ/[ ]ᴡᴋ 'w[ ]ᴡᴍ	
(13)	munt[a]/*q̈*////ǫ' bol*maz*	Dort ist ... nicht.
	mwnt[ ]/*q̈*////q' pwl*m'z*	
(14)	t*e*p *b*ir tınl(a)glar(a)g[4] näŋ	Ich werde auch nicht ein
	t*y*p *p*yr tynlql'rq n'nk	
(15)	[ö]*l*ürmägäy ärt(i)m ʘ inčip	Lebewesen mehr töten."[5] „Ferner
	[ ]*l*wrm'k'y 'rtm ʘ 'ynčyp	
(16)	antag yal(a)ŋok ogul*ı*	gibt es keinen solchen Menschen-
	"nt'q[6] y'lnkw*q̈* 'wqwl*y*	
(17)	y*ok* k[im] samıš künin*tä*	sohn, w[elcher] an dem Gerichts-
	y*wq̈* *k*[ ]s'myš kwynyn*t'*	tag[7] ..."

[1] Die Zeilen 1–2 wurden nach Mainz 344a /v/4–5/ ergänzt.



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000190

Rückseite

(1)	[a]*m*tı //[ ]	Jetzt ...
	[ ]mty //[ ]	
(2)	[ ]ᴛʏ kü[n]	war ... der Tag ...
	[ ]*t*y kwy[ ]	
(3)	[te]p sö[zlädi][8]	... sag[te:
	[ ]ᴘ sw/[ ]	
(4)	[yazo]k[u]mın y*aγ*[ılmakımın]	Meine Sünde und mein Ver[gehen]
	[ ]q̈[ ]myn y'*nk*[ ]	
(5)	[ ]/ yazok*um*[ ]	... meine Sünde ...
	[ ]/ y'zwq̈*wm*[ ]	
(6)	[ ]/ᴋ /[ ]// ym*ä*	auch
	[ ]/k /[ ]// ym'	
(7)	[ ] *ö*zütüm ol	Meine Seele soll nicht [für] jene
	[ ] 'w[ ]*z* wtwm 'wl	
(8)	[ ][9] k(a)rarıg yäklär	[dunklen] und finsteren Dämonen
	[ ] q̈r'ryq y'kl'r	
(9)	[üčü]*n* *y*emlik ičimlik	etwas eß- und trinkbares sein![10]
	[ ]/ *y*ymlyk 'yčymlyk	
(10)	*bol*mazu[n tep] ⊙ učı [y(a)*r*]*o*k	Und ich [vernei]ge mich vor dem
	*p*w*lm*'z w[ ] ⊙ 'wčy [ ]/q̈	[An]gesi[cht] des Sonnen-[Gottes]
(11)	*k*ün [t(ä)ŋri yü]zin[tä] eki	dessen „Spitze" (sc. dessen hervor-
	*k*wyn [ ]z yn[ ] 'yky	ragendes Merkmal) [Gla]nz ist,
(12)	tizi[min] sök*ä* [yükü]*n*ür	indem ich
	tyz y[ ] swyk' [ ]*n*wr	[meine] beiden Knie beuge.[11]
(13)	m(ä)n sizi*γ*[ ]	Ich rufe ergebenst Euren [Namen]
	mn syz y*n*[ ]	
(14)	atayu ö*tü*nür m(ä)n ⊙ y(a)*r*[o]k	an. Du bist der Glanz![12] Was nützt
	"t'yw 'wy*tw*n*w*r mn ⊙ y*r*[ ]q̈	
(15)	s(ä)n sāhm t[o]*γ*a //[ ][13]	[mir, dem] Giganten Sāhm, ein so
	sn s'qm t[ ]*k*' //[ ]	
(16)	bo anča u*lug* ätöz	großer Körper?[14]
	pw "nč' 'wlwq 't'wyz[15]	
(17)	*nä* k(ä)rgäk [ ]/ *k*im *a*mtı	Denn jetzt ..."
	n' krk'k [ ]/ *k*ym 'mty	

[2] Ergänze so? Zu *yaγlok bol-* siehe den in ED, S. 951a zitierten Beleg aus dem Kutadgu Bilig.

[3] In den manichäischen Texten ist *tirig öz* auch recht gut bezeugt, so daß diese Ergänzung ebenfalls denkbar wäre.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000191

[4] An die parallele Ausdrucksweise *bir kunčuylar* „eine Frau" erinnert mich Prof. ZIEME.

[5] Hiernach dürfte der Sprecher wechseln, eine Erscheinung, die auch im äthiopischen Henochbuch ständig auftritt.

[6] Das gesamte Wort ist etwas abgerieben.

[7] Wörtlich: 'an dem gezählten Tag.' Die Zeilen /r/15–17/ sind zitiert in ZiemeDiss, S. 204. Inhaltlich dürfte U 222 /r/17 ff./ in etwa besagen, daß kein Menschenkind der Vergeltung am Gerichtstag entkommen werde und daß – so darf man wohl ergänzen – dies auch für die Giganten gelte. Eine inhaltliche Bezugnahme von *yal(a)yok oguli* auf den im äthiopischen Henochbuch mehrfach erwähnten „Menschensohn" scheint mir zu gewagt.

[8] Diese Ergänzung schlägt mir Prof. P. ZIEME vor.

[9] Wahrscheinlich hat in der Lacune ein anderes Wort für „finster" gestanden. Dies könnte *tünärig* gewesen sein.

[10] Vgl. OTWF, S. 121: „All the classes of *+lXk* forms have the relational element of 'purpose, designation' in common, or, if one so prefers, the sememe 'for'." Die Zeilen /v/8–10/ sind zitiert in ZiemeDiss, S. 240, Anm. 435, und so übersetzt: „finstere Dämonen ... sollen nicht der Speise und des Tranks teilhaftig sein." ZIEME setzt +lIg an.

[11] Das Beugen der Knie ist in etlichen Religionen Gestus der Verehrung und der Anbetung. Im Uigurischen tritt uns diese Beschreibung des Beugens der Knie und auch das Zusammenlegen der Hände besonders in buddhistischen Texten entgegen. Ersteres ist aber auch sonst als Form des manichäischen Kultus gut bezeugt. Siehe etwa den parth. Hymnus M 5262 = ManDog, S. 72 [549].

[12] Der Wechsel zwischen dem höflichen Plural und dem Singular ist auffällig.

[13] Wahrscheinlich sind die unleserlichen Buchstaben als Dativsuffix zu interpretieren. Die Zeilen /v/11–15/ werden in BT V, Anm. 13, folgendermaßen ergänzt und übersetzt: *eki tizin sökä* [*olur*]*ur m(ä)n sizi*[*y atıγızını*] *atayu ötünür m(ä)n* : *y(a)rok s(ä)n sähm t*[*oŋ*]*a a*/// 'Auf beide Knie habe ich mich niedergelassen, ich nenne flehend Euren Namen. Glanz! Du, Sähm Toŋa (Transkription und Eigennamen von mir vereinheitlicht).'

[14] Nach dem äthiopischen Henochbuch (Kapitel VII, 2) betrug die Größe der Giganten dreitausend Ellen. Siehe zu abweichenden Größenangaben in der jüdischen Literatur die Anmerkungen UHLIGS zur Stelle.

[15] Das zweite Alif ist sehr klein geraten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000192

Literatur

Willi Bang: *Manichäische Erzähler.* In: Le Muséon 44 (1931), S. 1–36 [zitiert als: ManErz].

Larry Clark: *The Turkic Manichaean Literature.* In: Paul Mirecki und Jason BeDuhn (edd.): Emerging from Darkness. Leiden/New York/Köln 1997. Studies in the Recovery of Manichaean Sources, S. 89–141 [zitiert als: TurkManLit].

Sir Gerard Clauson: *An Etymological Dictionary of pre-thirteenth-century Turkish.* Oxford 1972 [zitiert als: ED].

Iris Colditz: *Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen.* In: Altorientalische Forschungen 14 (1987), S. 274–313.

Marcel Erdal: *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon.* Bd. 1–2. Wiesbaden 1991. Turcologica 7 [zitiert als: OTWF].

Annemarie von Gabain: *Alttürkische Grammatik.* Dritte, verbesserte Auflage. Wiesbaden 1974. Porta Linguarum Orientalium 23 [zitiert als: AGr].

James Hamilton: *Manuscrits Ouïgours du IXe-Xe Siècle de Touen-Houang.* Bd. 1–2. Paris 1986 [zitiert als: HamTouHou].

W. B. Henning: *Ein manichäisches Henochbuch.* SPAW 1934, S. 27–35 [reprint: Selected Papers I, S. 341–349] [zitiert als: HenningHenoch].

–: *The Book of the Giants.* In: BSOAS 1943, S. 52–74 [reprint: Selected Papers II, S. 115–137] [zitiert als: HenningGiants].

Martin Krause: *Die Aussagen von Sarakoton-Psalm 2 (Man. Ps. Book 139,52–140,17) über die heiligen Schriften der Manichäer.* In: Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Holger Preißler und Hubert Seiwert. Marburg 1994.

Albert von Le Coq: *Türkische Manichaica aus Chotscho. III. Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayïq.* Berlin 1922. APAW, Phil.-hist. Kl. 1922, 2 [zitiert als: M III].

Paul van Lindt: *The Names of Manichaean Mythological Figures. A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources.* Wiesbaden 1992. Studies in Oriental Religions Volume 26.

J. T. Milik: *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrān Cave 4.* Oxford 1976.

–: *Turfan et Qumran. Livre des Géants juif et manichéen.* In: Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Gert Jeremias et. al. Göttingen 1971, S. 117–127.

John C. Reeves: *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions.* Cincinnati 1992. Monographs of the Hebrew Union College no. 14.

Klaus Röhrborn: *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien.* Lieferung 1–6. Wiesbaden 1977–1998.

Carl Schmidt und Hans Jacob Polotsky: *Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler. Mit einem Beitrag von Hugo Ibscher.* Berlin 1933. SPAW, Phil.-hist. Kl. [zitiert als: Mani-Fund].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000193

PRODS OKTOR SKJÆRVØ: *Iranian Epic and the Manichean Book of Giants. Irano-Manichaica III.* In: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae XLVIII (1–2) (1995), S. 187–223.

WERNER SUNDERMANN: *Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch.* In: Orientalia. J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata. Leiden 1984. Acta Iranica 23, S. 491–505.

–: *Iranische Personennamen der Manichäer.* In: Die Sprache 36 (1994), S. 244–270.

–: *Mittelpersische und parthische kosmogonische Texte der Manichäer. Mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von FRIEDMAR GEISSLER.* Berlin 1973. Berliner Turfantexte IV [zitiert als: BT IV].

–: *Der Sermon von der Seele. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version mit einem Anhang von PETER ZIEME. Die türkischen Fragmente (sic!) des „Sermons von der Seele".* Turnhout 1997. Berliner Turfantexte XIX [zitiert als: BT XIX].

–: *Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer III*: In: Altorientalische Forschungen 14 (1987), S. 41–107 [zitiert als: Studien III].

SIEGBERT UHLIG: *Das äthiopische Henochbuch.* Gütersloh 1984. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band V, Lieferung 6.

ERNST WALDSCHMIDT und WOLFGANG LENTZ: *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten.* SPAW, Phil.-hist. Kl. 1933. Berlin 1933, S. 480–607 [zitiert als: ManDog].

GEO WIDENGREN: *Iran and Israel in Parthian Times with Special Regard to the Ethiopic Book of Enoch.* In: Temenos 2 (1966), S. 139–177.

PETER ZIEME: *Manichäisch-türkische Texte.* Berlin 1975. Akademie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie. SCHR. OR. Berliner Turfantexte V [zitiert als: BT V].

–: *A Turkish Text on Manichaean Cosmogony.* In: Manichaean Studies III. Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi „Manicheismo e Oriente Christiano Antico". Hrsg. von Luigi Cirillo und Alois van Tongerloo. Louvain und Napoli 1997, S. 395–409 [zitiert als: ZiemeManCos].

–: *Untersuchungen zur Schrift und Sprache der manichäisch-türkischen Turfantexte* (ungedruckte Dissertation der Sektion Asienwissenschaften der Humboldt-Universität Berlin). Berlin 1969 [zitiert als: ZiemeDiss].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000194

Literatur als Machtmittel
Der Alexanderroman am Hofe Pakubuwanas II. im Jahre 1729*

E. P. Wieringa, Leiden

Im April 1726 bestieg ein sechzehnjähriger Junge unter dem Königsnamen Pakubuwana II. den javanischen Thron. Die eigentliche Macht lag jedoch in den Händen des Großwesirs, Kyai Adipati Danurĕja, der aller Wahrscheinlichkeit nach dafür gesorgt hatte, daß der junge Pakubuwana II. zum König gemacht worden war. Im großen *Babad Tanah Jawi* aus dem Jahre 1788 läßt der Dichter eine seiner Figuren den folgenden Kommentar zu Danurĕjas Praktiken geben[1]:

Gawe ratu putraji	Er hat einen Prinzen zum König erhoben,
tĕka amilih kang timur	aber wie konnte er einen so jungen auswählen!
tĕgĕse batin uga	Der wirkliche Grund ist natürlich,
pan dadi ratu pribadi	daß er dadurch selber zum König wurde,
ratu timur den-obat-abitkĕn[*kĕn*]	da ein junger König hin- und hergeschoben werden kann.

Danurĕjas Macht war groß, aber nicht unanfechtbar. Die Gelegenheit für seine Gegner, sich zu wehren, ergab sich in der Periode von September

* Dieser Aufsatz wurde während meiner Anstellung als Fellow bei dem Forschungsprojekt „Ein Handbuch der javanischen Literatur" der Universität Leiden verfaßt. Die Feldforschung auf Java, die dieser Studie zugrunde liegt, wurde von Oktober bis Dezember 1998 im Rahmen desselben Projektes durchgeführt. Eine erste Version dieses Aufsatzes wurde als Vortrag vor der „Oosters Genootschap in Nederland" am 23. Februar 1999 gehalten.

Meiner Kollegin, Frau Sabine Dorpmüller-Wosab (Institut für Arabistik und Islamwissenschaft, Westfälische Wilhelms-Universität Münster) möchte ich herzlich für die Verbesserung meines deutschen Textes danken. Meinem Bruder Alexander Wieringa danke ich für die Computer-Beratung bezüglich der Abbildungen.

[1] Babad Tanah Jawi: *Babad Tanah Jawi. Band 21.* Batavia 1940, S. 21. Vgl. M. C. Ricklefs: *The seen and unseen worlds in Java 1726–1749. History, literature and Islam in the court of Pakubuwana II.* Honolulu 1998, S. 16. Über die Datierung siehe E. P. Wieringa: *An old text brought to life again. A reconsideration of the 'final version' of the Babad Tanah Jawi.* In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 155 (1999), S. 244–263.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000195

1728 bis September 1729, als Danuréja ein Jahr in Batavia mit dem VOC (der Holländisch-Ostindischen Handelskompanie) verhandeln mußte. Während seiner Abwesenheit war Pakubuwana II. eine Marionette in den Händen seiner Mutter, Ratu Amangkurat, die ebenfalls Machtansprüche verfolgte[2]. Der Haß zwischen ihr und Danuréja beruhte dementsprechend auf Gegenseitigkeit[3].

Sie war jedoch nicht die einzige Person, die Einfluß auf den jungen König auszuüben suchte. Seine Großmutter, Ratu Pakubuwana, war ebenso daran interessiert. Ihr „Machtmittel" bestand in drei außergewöhnlichen Handschriften, die sie ihrem Enkel zwischen September 1729 und Februar 1730 schenkte. Die erste Handschrift beinhaltet die legendäre Lebensgeschichte Alexander des Großen[4], während die zweite Handschrift die Josephslegende zum Thema hat, die als die schönste Erzählung gilt, die Gott dem Propheten Muhammad offenbart hat[5]. Die letzte Handschrift ist ein Sammelheft; der Titel des ersten Textes (S. 1–45) lautet *Kitab Ngusulbiyah* (oder *Usulbiyah*), mit dem wahrscheinlich *Kitab Usul Ambiya* 'Buch über die Abstammungen der Propheten' gemeint ist[6]. Die anderen Texte in dieser Handschrift sind relativ kurz. Der Vollständigkeit halber erwähne ich nur deren Titel: *Gita Sipat Nabi* (S. 45–48), *Suluk Seh Samsu Tabred* (S. 48–51), *Carita Nabi Ibrahim* (S. 51–56), *Carita Nabi Ĕnuh* (S. 56–60) und schließlich *Suluk Garwa Kancana* (S. 60–62). Kurzum, alle Texte weisen einen islamischen Charakter auf.

Aus der Zeit vor dem 19. Jahrhundert sind nur wenige Handschriften erhalten geblieben, und so dürfen wir uns glücklich schätzen, daß Ratu Pakubuwanas Handschriften nicht verlorengegangen sind. Sie werden zur Zeit in der Bibliothek des Museums „Radyapustaka" in Surakarta aufbewahrt. Vor kurzem haben zwei Javanologen, nämlich Sudewa (Professor an der Sanata Dharma-Universität in Yogyakarta) und Ricklefs (Professor an der Universität Melbourne) diesen Texten ihre Aufmerksamkeit geschenkt.

Sudewa hat im Rahmen eines Forschungsprojektes die drei oben

[2] Ricklefs: *The seen and unseen worlds*, S. 28.

[3] Ricklefs: *The seen and unseen worlds*, S. 125.

[4] Der Alexanderroman wird unter der Signatur 808.801 4 Ser S im Museum Radyapustaka (Surakarta) aufbewahrt.

[5] Die Joseph-Erzählung wird unter der Signatur 808.801 4 Ser s im Museum Radyapustaka (Surakarta) aufbewahrt, also mit derselben Signatur wie der Alexanderroman.

[6] Das *Kitab Ngusulbiyah* wird unter der Signatur 297.13 Ser s im Museum Radyapustaka (Surakarta) aufbewahrt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000196

erwähnten Handschriften durch Edition für ein größeres Publikum zugänglich machen wollen. Soviel ich weiß, ist dieses Projekt schon seit einer Weile wegen Geldmangels gestoppt worden, aber er hat im Jahre 1995 ein Buch über den Alexanderroman publizieren können[7]. Diese Arbeit beinhaltet eine Transliteration der oben erwähnten ersten Handschrift Ratu Pakubuwanas sowie einer anderen Handschrift, die eine spätere Umgestaltung des Textes aus dem Jahre 1791 darstellt. Weiterhin enthält SUDEWAS Werk ausführliche Zusammenfassungen sowie Wort- und Namenregister. Auf den analytischen Teil aber, der sehr summarisch und spekulativ ist, hätte man m. E. verzichten können.

RICKLEFS hingegen hat die drei Handschriften in seiner Studie unter dem Titel *Die sichtbaren und unsichtbaren Welten Javas 1726–1749; Geschichte, Literatur und Islam am Hofe Pakubuwanas II.* vorbildlich ausgewertet[8]. Die Monographie ist ein Teil von RICKLEFS ambitioniertem Projekt, in dem er die größtenteils unbekannte javanische Geschichte des 17. und 18. Jahrhunderts mit Hilfe von einheimischen und westlichen Quellen aufdecken will. Er formuliert seine Hypothese über die Bedeutung von Ratu Pakubuwanas drei Handschriften wie folgt: "In a court troubled by a youthful and apparently incompetent king, she sought to mobilise the supernatural blessing power, the *sawab*, of Islam to perfect the king's reign, to change the course of events and, possibly, to advance the long-term Islamisation of court culture."[9]

Problemstellung

In diesem Aufsatz möchte ich mich auf den Alexanderroman konzentrieren, da RICKLEFS dieser Erzählung nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat. Seine kurze Zusammenfassung beruht nicht auf eigener Lektüre der Handschrift, sondern in der Hauptsache auf VREEDES knapper Synopsis einer späteren Umgestaltung aus dem Jahre 1791[10]. Ich vermute, daß diese Vorgehensweise auf eine moderne westliche Auffassung von Literatur, in der Fiktionalität als Wesenszug der Literatur betrachtet wird, zurückgeht. RICKLEFS macht einen scharfen Schnitt zwischen einerseits javanischer Historiografie, d. h. den sog. *Babad*-Texten, die seiner Meinung nach „common grist to the historical mill" sind, und andererseits

[7] ALEX SUDEWA: *Dari Kartasura ke Surakarta. Jilid pertama: Studi kasus Serat Iskandar*. Yogyakarta 1995.

[8] Siehe Anm. 1.

[9] RICKLEFS: *The seen and unseen worlds*, S. 90–91.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000197

„works of *belles-lettres*"[11]. Der Alexanderroman wird von Ricklefs unter der Kategorie „schöne Literatur" rubriziert. Diese Zuordnung ist aus dem Blickpunkt eines modernen Historikers verständlich, aber wurde diese Auffassung auch von Javanern des 18. Jahrhunderts geteilt?

Meines Erachtens ist die bisherige Klassifizierung des Alexanderromans als „belletristisches Gedicht", „muslimische Legende" oder „islamisches Heldenepos" zu eng gefaßt[12]; diese Erzählung kann ebensogut als historiographischer Text eingestuft werden. Sie ist, genau wie *Babad*-Werke, eine historische Geschichte, in der die Genealogie damaliger Fürsten narrative Teile miteinander verbindet. Ich möchte klarstellen, daß die nachfolgende Darlegung nicht als eine Kritik an Ricklefs' Buch gemeint ist, das ich für einen wertvollen Beitrag zur javanischen Geschichte und Literatur halte; meine Absicht besteht lediglich darin, eine weitere Interpretationsmöglichkeit des Alexanderromans von 1729 anzubieten, bei der ich auf Ricklefs' sowie Sudewas Werke dankbar zurückgegriffen habe.

Was nun war die Funktion des Alexanderromans in seinem historischen Kontext? Warum wurde gerade jene Erzählung ausgewählt, die auf Java nicht populär war und es auch nie geworden ist? Im Canto 1: 29–31 lesen wir:

Lan malih carita adi	Und weiterhin ist es eine schöne Erzählung,
anyawabi yen winaca	die segensreich ist, wenn sie rezitiert wird.
beda lan carita kabeh	Sie ist anders als alle andere Erzählungen.
tan ana amaḍanana	Keine einzige Erzählung ist mit der
ing carita Iskandar	über Iskandar (Alexander) zu vergleichen.
pantĕs kagunganing ratu	Es ist passend, daß sie dem König gehört,
dening anyar saking Jawa	weil sie neu ist in Java.

[10] A. C. Vreede: *Catalogus van de Javaansche en Madoereesche handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek*. Leiden 1892, S. 32–36. Siehe Ricklefs: *The seen and unseen worlds*, S. 50, Anm. 74.

[11] Ricklefs: *The seen and unseen worlds*, S. 355.

[12] „Belletristisches Gedicht": vgl. Th. G. Th. Pigeaud: *Literature of Java. Volume I*. The Hague 1967, S. 239–243, der den Alexanderroman von 1791 als eines der „belletristic poems of the Yasadipura period" eingestuft hat; „muslimische Legenden": im Katalog von H. H. Juynboll: *Catalogus van de Maleische en Sundaneesche handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek*. Leiden 1899; vgl. R. Roolvink: *Indonesia: vi. – Literatures*. In: B. Lewis et al. (Hrsg.): The encyclopaedia of Islam (new edition). Volume III. Leiden – London 1971, S. 1232, der den Alexanderroman unter „tales (...) dealing with the heroes of Islam" klassifiziert hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000198

Karana carita iki	Diese Erzählung ist ja
dereng lumrah aneng Jawa	noch nicht allgemein in Java bekannt,
nadyan anaa wartane	obwohl es bereits Gerüchte über sie gibt.
nora kaduwe wong jaba	Leute außerhalb des Hofes besitzen sie nicht.
beda lawan carita	Sie ist anders als die Erzählungen über
Suleman kalawan Namrud	Sulaimān und Namrūd,
sampun gumĕlar ing Jawa	die in Java weitverbreitet sind[13].
Wartane kang suka wangsit	Es wird von Sehern behauptet,
sing sapa rĕke duwea	daß derjenige, der die Erzählung
sĕrat Iskandar Dulkarnen	über Iskandar Dhu'l-Qarnain besitzen würde,
nĕmu raharja ing doja[14]	in dieser Welt Wohlstand haben
tur sinung kamurahan	und Überfluß geschenkt bekommen würde.
daulatira amuput	Sein Macht würde volkommen sein
barkate Sultan Iskandar	dank Sultan Iskandars Segen.

Über den Alexanderroman wird hier behauptet, er sei wie keine andere Erzählung für einen König angemessen. Damit wird er vom Verfasser als Fürstenspiegel klassifiziert, was mit seiner Funktion in diversen anderen Literaturen im Einklang steht. Wie wir noch sehen werden, ist der Ausdruck „Fürstenspiegel" tatsächlich auch auf Ratu Pakubuwanas Fassung anwendbar. Daß eine traditionelle javanische Erzählung eine didaktische Funktion habe, sagt jedoch wenig aus, da fast der gesamten traditionellen javanischen Literatur ein didaktisch-moralisierender Wert beigemessen wird. Was wollte der Autor dieser Version des Alexanderromans aus dem Jahre 1729 darüber hinaus zum Ausdruck bringen?

Heuschrecken

Die Frage, wie der Alexanderroman zu verstehen sei, stellt sich bereits, wenn man das Inzipit der Handschrift betrachtet (siehe Abb. 1). Die zwei ersten illuminierten Seiten, auf denen auffallend viele Heuschrecken dargestellt sind, lenken sofort die Aufmerksamkeit auf sich. Ricklefs hat sie auf Gewähr eines Biologen als „rice field short-horned grasshoppers" identifiziert[15]. Laut Ricklefs ist die Abbildung dieser Insekten außergewöhnlich, weil sie in Widerspruch zum muslimischen Bilderverbot anima-

[13] Die Erzählungen über den Propheten Sulaimān und den König Namrūd gehören zum Korpus der Prophetengeschichten (*Ambiya*), vgl. E. P. Wieringa: *A Serat Ambiya in the Hendrik Kraemer Institute at Oegstgeest*. In: Caraka 27–28 (1997), S. 9–11.

[14] Lese: *donya*.

[15] Ricklefs: *The seen and unseen worlds*, S. 49.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000199

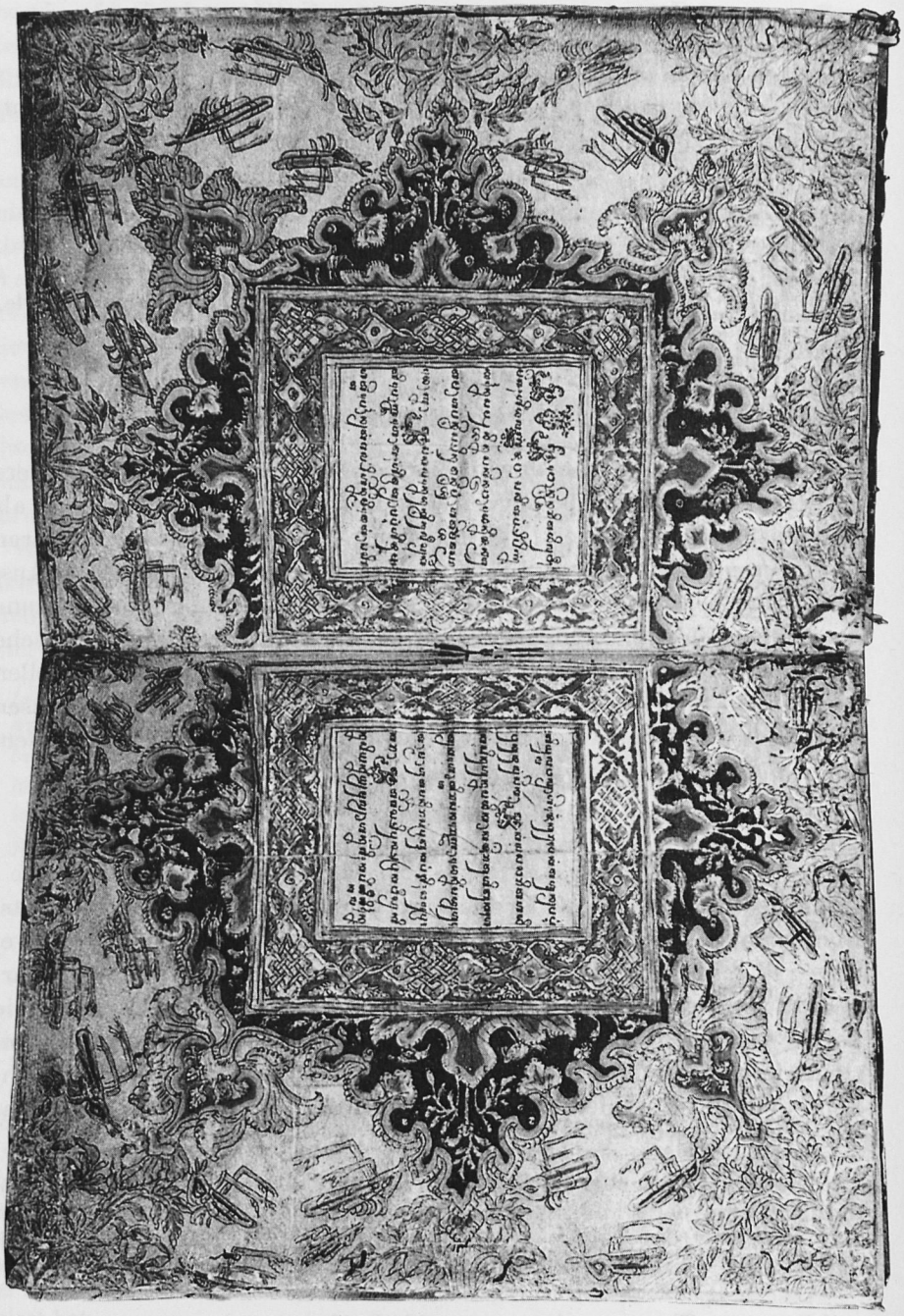


Abb. 1: Die beiden ersten illuminierten Seiten des javanischen Alexanderromans aus dem Jahre 1729 (Museum Radyapustaka, 808.801 4 Ser s)

lischer Wesen stünde. Warum werden sie hier trotzdem dargestellt, zudem in einem Buch, das stark islamisch geprägt ist?

Ricklefs meint, daß gerade Heuschrecken anstelle von Hirschen, Vögeln oder anderen „harmlosen" Tierarten gewählt worden seien, weil diese Insekten zu den destruktivsten Mächten im javanischen Leben gehören würden. In einer Agrargesellschaft, in der die Heuschrecken ganzen Ernten vernichten können, seien sie als sehr bedrohlich einzustufen. Es könnte sein, so argumentiert Ricklefs mit gebotener Vorsicht, daß die geometrischen und floralen Muster, die den geschriebenen Text vor den Heuschrecken sichern, die Erzählung auf magische Weise vor den Bedrohungen des weltlichen Lebens beschirmen würden.

Ich möchte an diesen Gedanken anknüpfen, aber anders ansetzen. Heuschrecken werden tatsächlich nicht nur in Java, sondern in der ganzen islamischen Welt entsprechend ihrer Rolle als eine der ägyptischen Plagen (Sure 7, 133) meist negativ gedeutet[16]. Wenn wir genau hinschauen, sind jedoch nicht nur Heuschrecken, sondern auch Vögel zu sehen (siehe Abb. 2). Diese Stelzvögel mit krummen Schnäbeln sind nicht leicht zu identifizieren. Es könnte sich bei ihnen um *Glaṭik* (lateinischer Name *Padda oryzivora*) 'Reisdiebchen' handeln, die wegen ihrer schwarmartigen Plünderungen von Reisfeldern berüchtigt sind[17]. Ich nehme an, daß sowohl die Heuschrecken als auch die Vögel Schädlinge darstellen, die eine Bedrohung der Reispflanzen sind. Den Text könnte man als das Pflanzbeet mit den Buchstaben als Reispflanzen betrachten, das durch einen Zaun vor den Schädlingen abgegrenzt und geschützt wird. In der Umrahmung des Textes kann man deutlich Flechtwerkmotive erkennen. Ein Vergleich der nachstehenden Abbildungen (siehe Abb. 2) zeigt, daß die ersten illuminierten Seiten ein Pflanzbeet und damit symbolischerweise den Textanfang darstellen können[18].

Eine andere Möglichkeit wäre, die Abbildung der Heuschrecken nicht durch ihre symbolische Bedeutung, sondern durch ihre Wort- und Laut-

[16] Annemarie Schimmel: *Die Träume der Kalifen. Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur*. München 1998, S. 78.

[17] W. Groeneveldt: *Indische vogels in stad en veld*. 's-Gravenhage 1939, S. 132–133. John MacKinnon: *Field guide to the birds of Java and Bali*. Yogyakarta 1990, S. 342–343.

[18] Vgl. R. Heringa: *Spiegels van ruimte en tijd. Textiel uit Tuban*. Den Haag 1994, S. 24–25, die eine Batik mit vergleichbaren Motiven aus Tuban an der Nordküste Javas beschrieben hat. Ich danke Prof. Dr. R. Schefold für diesen Hinweis.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000201

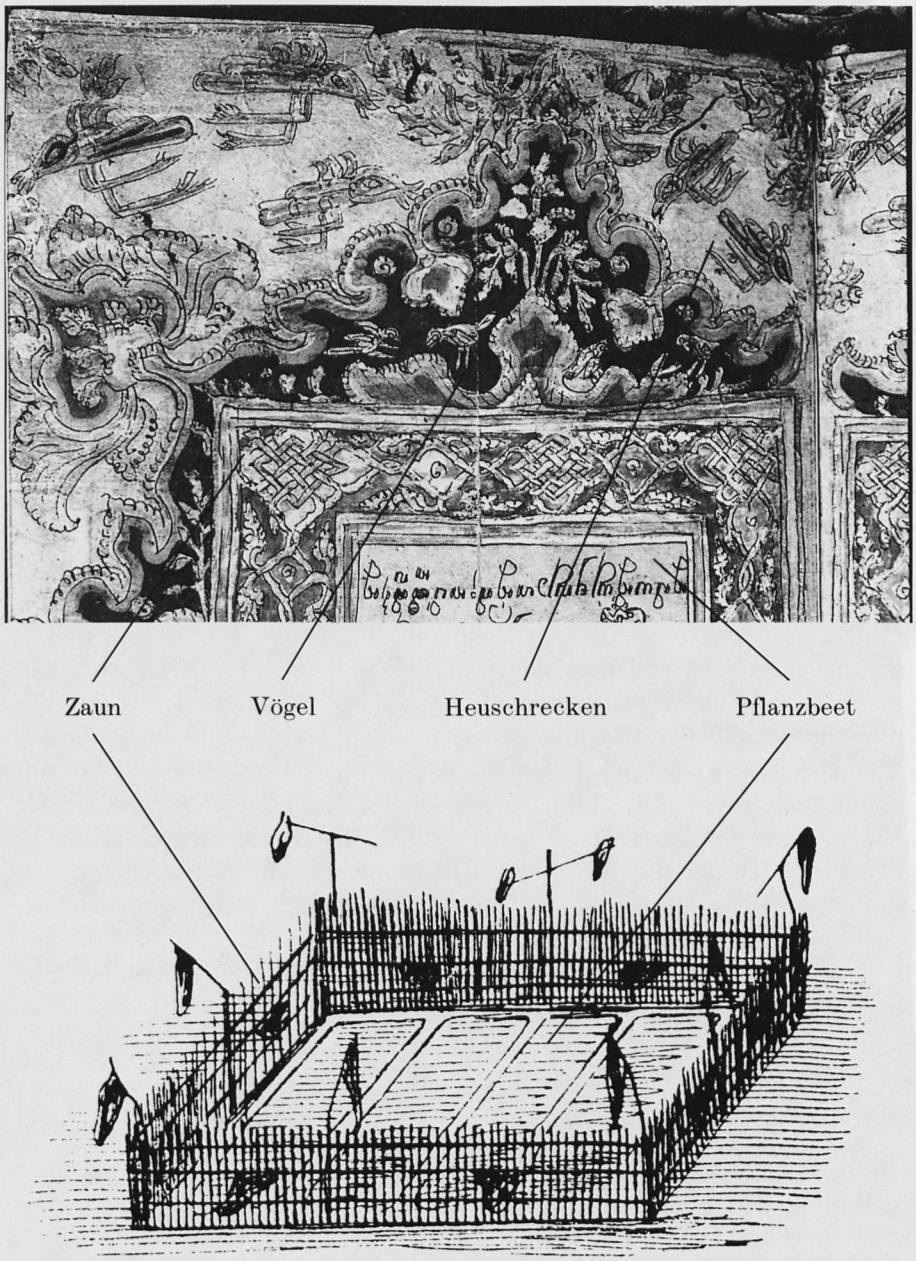


Abb. 2: Der Text als Pflanzbeet (unten auf der 2. Seite der Handschrift)
Quelle: L. Th. Meyer: *Een blik in het Javaansche volksleven.* II. Leiden 1897, S. 432.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000202

form zu begründen. Heuschrecken, wie auch andere Insekten, die zur Ordnung der Geradflügler (*Orthopteroidea*) gehören, werden auf javanisch *walang* genannt. Die Vielfalt der Heuschrecken – rot und grün, klein und groß –, die wir auf den ersten zwei Seiten abgebildet sehen, könnten m. E. das erste Versmaß der Erzählung, nämlich *Asmaradana* 'Liebesgabe' andeuten. In der traditionellen javanischen Poesie gibt es für jedes Metrum spezifische Schlüsselwörter, die entweder durch Lautassoziationen oder aufgrund ihrer konnotativen Wortbedeutungen auf den Namen oder Charakter des designierten Versmaßes anspielen. Das javanische Wort, das die Vielfalt und Vielzahl der Heuschrecken hervorhebt, ist *walang-walang*, das zugleich ein dichterischer Ausdruck mit der Bedeutung „besorgt, furchtsam, ängstlich" ist, und damit als eine versteckte Andeutung auf einen Aspekt des Charakters des Metrums *Asmaradana*, nämlich „kummervoll, ernst", aufgefaßt werden könnte[19].

Ich gelangte zu dieser möglichen Lösung, nachdem ich Wörterbücher und andere Nachschlagewerke konsultiert hatte. Für Javaner, die über ein gutes Sprachgefühl verfügen, haben sich die Interpretationsmöglichkeiten hiermit jedoch noch nicht erschöpft. Eine javanische Informantin erklärte mir, daß *walang* auch auf eine andere Weise mittels Lautassoziation auf die Texteröffnung anspielen könne. *Walang* würde danach die Metathesis *lawang* 'Eingang, Tür, Zugang' suggerieren und damit auf den Textanfang (javanisch: *wadana* 'Antlitz') hinweisen[20]. Denn die ersten zwei illuminierten Seiten einer Handschrift fungieren, so Behrend „as monumental gateways giving access to the inner pages of the text"[21]. Diese Interpretation zeigt, daß die Heuschrecken nicht unbedingt als ein Symbol für die Bedrohungen der profanen Welt in einem magischen Kontext aufgefaßt werden müssen, sondern auch eine Spielerei sein könnten. Die Entscheidung, welche Deutung „richtig" ist, kann hier nicht gefällt werden, was jedoch kein Problem darstellt, da – um mit dem Literaturwissenschaftler Steinmetz zu sprechen – „gerade diese nicht prinzipiell

[19] Vgl. Bernard Arps: *Tembang in two traditions. Performance and interpretation of Javanese literature*. London 1992 [Dissertation Universität Leiden], S. 89, der festgestellt hat, daß die meisten Schlüsselworte für *Asmaradana* auf seinen Charakter anspielen.

[20] Ich bin meiner Frau Hesti Widyawati, B. A., für diese Erläuterung zu Dank verpflichtet.

[21] T. E. Behrend: *Textual gateways. The Javanese manuscript tradition*. In: Ann Kumar & John McGlynn (Hrsg.): Illuminations; the writing traditions of Indonesia. Jakarta 1996, S. 191–192.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000203

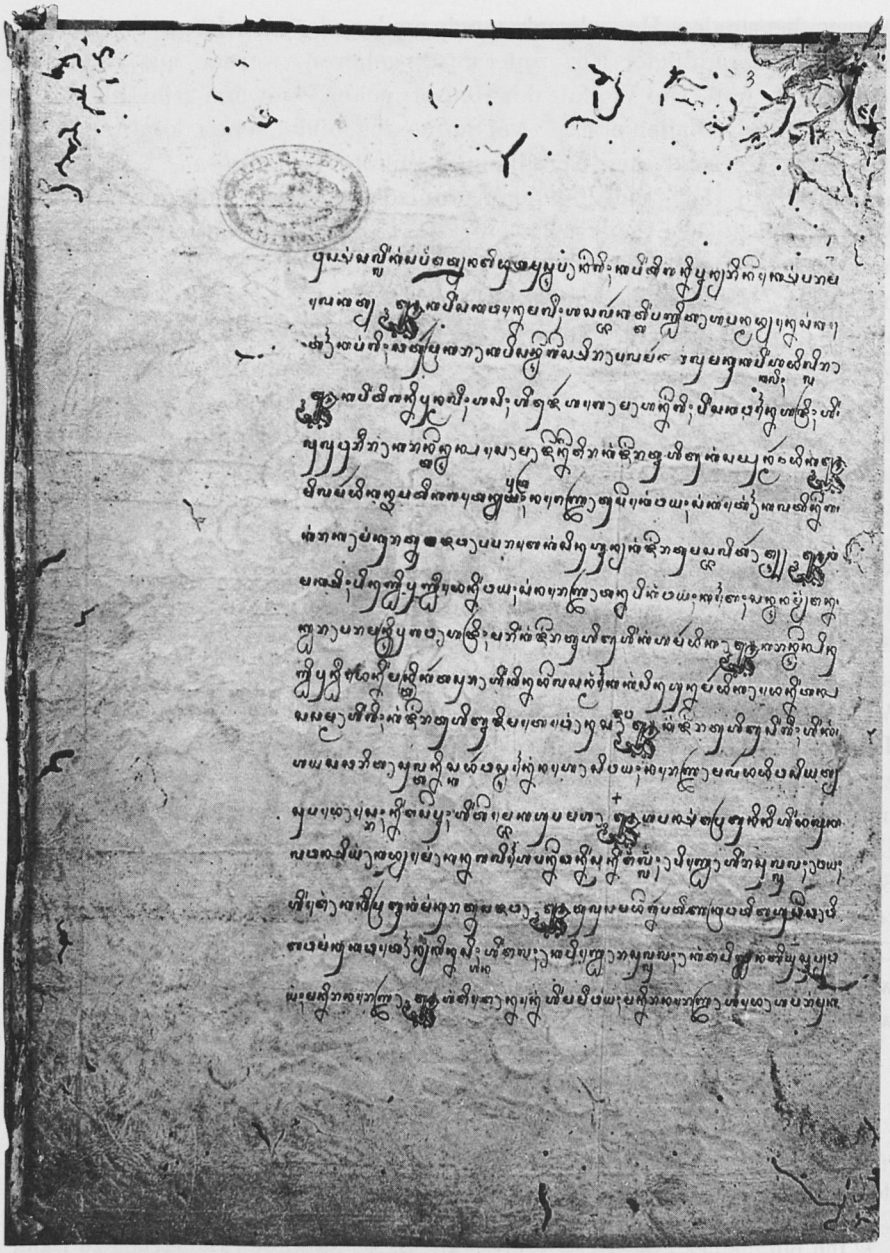


Abb. 3:
Lobpreisung der Frau, die die Handschrift hat schreiben lassen,
Ratu Pakabuwana (3. Seite des Alexanderromans)

zu beseitigende Mehrdeutigkeit (...) den besonderen Reiz der Literatur ausmacht"[22].

Motive der Auftraggeberin

Beginnt man den eigentlichen Text zu lesen, erwartet man zunächst eine poetische Wiedergabe des zweiteiligen Glaubensbekenntnisses (*Shahāda*), gefolgt von einigen Versen, in denen der regierende König gepriesen wird. Der erste Canto steht nicht im Einklang mit dieser Konvention: Er enthält eine ausführliche Lobpreisung der Frau, die die Handschrift hat schreiben lassen, nämlich Ratu Mas Blitar, besser bekannt als Ratu Pakubuwana (siehe Abb. 3). Sie besitze die Gabe der Weisheit[23] und sei Gottes Liebling, der sich der Fürbitte Muḥammads sicher sein kann. Sie werde von Engeln beschützt und sei von Weisen gesegnet. Es ist bemerkenswert, daß König Pakubuwana II. mit keinem einzigen Wort gewürdigt wird. Der Alexanderroman war für die Auftraggeberin nicht nur eine unterhaltsame Lektüre; im Canto 1: 10–13 wird über Ratu Pakubuwanas Motive folgendes gesagt:

Kangjĕng Ratu Ibu singgih	Es war Ihre Königliche Hoheit, fürwahr,
ingkang ayasa carita	die die Erzählung,
Sultan Iska<n>dar wastane	mit dem Namen Sultan Iskandar,
naosi wayah narendra	hat verfassen lassen,
malar dadi wasiyat	damit diese Erzählung ein Erbstück werde,
supados rehning asĕpuh	so daß die Regierung der Vorfahren
ing tĕmbe kaupamaa	zukünftigen Regenten zum Vorteil gereichen möge.
Apan sang aprabu nini	Denn die königliche Großmutter
ing dalu kalawan siyang	betet Tag und Nacht
kadya mangkana galihe	in ihrem Herzen mit den Worten:
panĕḍaningsun ing Allah	„Ich bete zu Gott

[22] Horst Steinmetz: *Moderne Literatur lesen: Eine Einführung.* München 1996, S. 41.

[23] Sudewa und Ricklefs haben *mardika* als „unabhängig" verstanden; ich gehe von der älteren Bedeutung „begaafd met groote talenten of wijsheid" aus (J. F. C. Gericke & T. Roorda: *Javaansch-Nederlandsch handwoordenboek, Band 2.* Amsterdam & Leiden, S. 231; vgl. altjavanisch *maharddhika*, 'of exceptional qualities, extraordinary, special; eminent, perfect, wise, virtuous; sage, holy man', P. J. Zoetmulder in Zusammenarbeit mit S. O. Robson: *Old Javanese-English dictionary.* 's-Gravenhage 1982, S. 1086.

pinḍo ing Rasulullah	und zweitens zum Propheten,
wayahingong kaki prabu	daß mein Enkel, der König,
kang mangku rat nusa Jawa	der die Insel Java regiert,
Tulusa madĕg narpati	ungestört an der Macht bleiben möge,
nyakrawati bau ḍĕ<n>ḍa	als Großfürst allmächtig
wibawa mangku kaḍaton	eine blühende Herrschaft ausüben möge.
kinasihana ing Allah	Möge er sich der Gunst Gottes
kapinḍo Rasulullah	und zweitens der des Propheten erfreuen,
kang apinḍa Nabi Yusup	er, der dem Propheten Yūsuf ähnelt,
wayah manira narendra	mein Enkel, der König.
Angingonaneng ing mami	Möge er mich ernähren,
wayah manira narendra	mein Enkel, der König.
adoha parangmukane	Mögen seine Feinde fern bleiben.
pinanjangna ingkang yusya	Mögen seine Lebensjahre verlängert werden".
pan kadya sapunika	So lautet das Gebet
ing donga<ne> kangjĕngRatu	Ihrer Königlichen Hoheit
ḍumatĕng wayah narendra	für ihren Enkel, den König.

Konkrete, praktische Hinweise für eine gute Regierung werden jedoch nicht gegeben. Für eine weiterführende Interpretation müssen wir die Entstehungsgeschichte des Textes in Augenschein nehmen.

Textgeschichte: Frühere Konkretisierungen

Der Alexanderroman ist ein klassischer Text in dem Sinne, daß diese Erzählung immer wieder neue Konkretisierungen zuläßt. In groben Zügen liegt die Alexander-Biographie fest: Jede seiner Lebensgeschichten erzählt, wie dieser König sich ein Weltreich zu erobern wußte, bis er in jugendlichem Alter starb. Die verschiedenen Versionen gleichen sich wie ein Osterei dem anderen – nur unterschiedlich gefärbt[24]. Es wäre jedoch falsch, daraus wie Van Leeuwen zu folgern, daß die Änderungen, die im Laufe der Zeit in den verschiedenen Adaptationen dieses „Volksromans"

[24] Diese nette Redewendung habe ich dem Aufsatz von Herbert Knust: *Brechts Galileo-Evangelicum*. In: Euphorion 79 (1985), S. 225, entlehnt.

[25] These Nr. 10 seiner Dissertation lautet: „De Alexanderroman toont bij zijn reusachtige verspreiding duidelijk, hoe weinig origineels er is in de wijzigingen die zulk een volksroman bij zijn overname van het eene volk door het andere ondergaat." P. J. van Leeuwen: *De Maleische Alexanderroman*. Meppel 1937 [Dissertation Universität Utrecht].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000206

aufgetreten sind, „wenig originell" seien[25]. Ich stimme vielmehr dem Turkologen BOESCHOTEN zu, daß „[j]ede Version der Alexandererzählung (...) seinem eigenen literarischen und gesellschaftlichen Zweck" diene[26].

Der ursprünglich historische Stoff über Alexander, der mit vielen phantastischen Legenden verlebendigt wurde, war aus verschiedenen Blickwinkeln jeher von Interesse. „Die Gestalt des kühnen Welteroberers", so BRÄUER, „eröffnete die Möglichkeit der huldigenden Gleichsetzung mit späteren, realen Herrschern und der Propagierung ihrer Herrschaftsinteressen. Zugleich konnte die Maßlosigkeit der literarischen Figur als Warnung vor übertriebenem Ehrgeiz bis hin zum Memento-mori-Gedanken ausgedeutet werden. Die bunte Abenteuerwelt schließlich, in welcher sich der Held bewegt, garantierte dem Publikum zu allen Zeiten Spannung und Unterhaltung."[27]

Als Ratu Pakubuwana einem Dichter den Auftrag gab, den Alexanderroman zu überarbeiten, ließ dieser sich von einer früheren Fassung, die zur Zeit Sultan Agungs entstanden war, inspirieren. Im ersten Canto wird erzählt, daß die Vorlage des Gedichtes eine malaiische Erzählung aus Campa (einem Reich im heutigen Süd-Vietnam) war, die von einem muslimischen Gelehrten, der den Titel *Maulana* trug[28], im Auftrag des Schwagers von Sultan Agung, Prinz Pĕkik, ins Javanische übersetzt worden war. Er hatte erst die Hälfte im Konzept ausgearbeitet, als er starb. Daraufhin erteilte Prinz Pĕkik einem Prediger (javanisch: *kĕtib*) aus Giri den Auftrag, den Alexanderroman vollständig in javanischen Versmaßen zu dichten. Jener Prediger dichtete den Alexanderroman innerhalb von drei Monaten und zwölf Tagen, während dessen er sich „im Essen und Schlafen mäßigte"[29]. Dann, nach ungefähr zehn Tagen, wurde der Text

[26] HENDRIK BOESCHOTEN: *Iskandar Dhulqarnain in den Qiṣaṣ-i-Rabġuzi*. In: De turcicis Aliisque Rebus. Commentarii Henry Hofman didicati. Feestbundel voor professor emeritus H. F. Hofman ter gelegenheid van zijn vijfenzeventigste verjaardag aangeboden door vrienden en studenten. Utrecht 1992, S. 41.

[27] ROLF BRÄUER: *Dichtung des europäischen Mittelalters. Ein Führer durch die erzählende Literatur*. München 1990, S. 258.

[28] Die Verszeile *santri kasiyan mulana* (Canto 1: 26) wird von RICKLEFS: *The seen and unseen worlds*, S. 47 als „a student of religion beloved of a learned master" verstanden, aber ich interpretiere *kasiyan* (eine orthographische Variante von *kasihan*) nicht als „Liebling, Günstling", sondern als „Name" (siehe TH. PIGEAUD: *Javaans-Nederlands handwoordenboek*. Groningen – Batavia 1938, S. 170; W. J. S. POERWADARMINTA in Zusammenarbeit mit C. S. HARDJASOEDARMA & J. CHR. POEDJASOEDIRA: *Baoesastra Djawa*. Groningen – Batavia 1939, S. 191). *Maulana* ist die Anrede für islamische Theologen.

[29] Canto 1: 28: *anyĕgah turu-pangan*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000207

zum Hofe Sultan Agungs mitgebracht. Schematisch sieht die Überlieferungsgeschichte wie folgt aus (Übersicht 1):

Periode	Ort	Fassung
?	Campa	malaiisches „Original"
?	jav. Nordküste (Surabaya?)	malaiische „Kopie"
?	jav. Nordküste (Surabaya?)	unvollständige javanische Prosa-Erzählung
± 1633	jav. Nordküste (Giri)	vollständige javanische poetische Fassung
± 1633	Mitteljava (Mataram)	identische Fassung
1729	Mitteljava (Kartasura)	Überarbeitung der vorhergehenden Fassung

Übersicht 1: Überlieferungsgeschichte des javanischen Alexanderromans

Die älteste Fassung des malaiischen Textes (allgemein als *Hikayat Raja Iskandar Zulkarnain* bekannt) wird tentativ ins frühe 15. Jahrhundert datiert[30]. Die „Urgeschichte" spielt für uns keine Rolle; es geht hier um die Frage, warum am Anfang des 17. Jahrhunderts ein malaiischer Alexanderroman an der Nordküste Javas zirkulierte. Die Erklärung dafür läßt sich in der Übergangsperiode vom hindu-buddhistischen zum islamischen Zeitalter finden. Seit dem 15. Jahrhundert entwickelten sich islamische Zwergstaaten an der Nordküste Javas, die sich allmählich aus dem Griff des hindu-buddhistischen Inlandreiches Majapahit befreiten. Die Küstenstaaten erlebten ihre Blütezeit im 16. Jahrhundert, bis das muslimische Reich Mataram im inneren Javas unter Sultan Agung (reg. 1613–1646) sie überflügelte.

Die Erzähllliteratur in den Küstenstädten stand unter dem Patronat einer bürgerlichen Elite, die sich aus Händlern arabischer, persischer, indischer und südostasiatischer (hauptsächlich malaiischer und javanischer) Abstammung zusammensetzte. Wie heterogen diese Gruppe zunächst auch anmuten mag, vereint wurde sie durch einen gemeinsamen gesellschaftlichen Hintergrund (den Handel), eine gemeinsame Religion (den Islam) und eine gemeinsame Sprache (das Malaiische). Diese Elite

[30] Lode Brakel: *On the origins of the Malay hikayat*. In: Review of Indonesian and Malaysian Affairs 13 (1979), S. 18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000208

funktionalisierte den Alexanderroman als Apologie: Alexander der Große war ein ansprechender Held, der die Heiden unterwarf, um den Islam in möglichst vielen Ländern zu verbreiten.

Zur Zeit Sultan Agungs – vermutlich um 1633[31] – wurde der Alexanderroman anders ausgelegt. Sultan Agung unterwarf große Teile Javas und entmachtete damit die Küstenstaaten. Sein Interesse an dem Alexanderroman hing mit dem sakralen Charakter der Königswürde zusammen. Sultan Agung hatte nämlich neben weltlichen auch geistliche Ambitionen. Als er den Thron bestieg, war einer seiner Titel *Prabu Paṇḍita*, d. h. „König der Religionsgelehrten". Ab 1624 trug er den Titel *Susuhunan* 'der Verehrte', nach dem Vorbild der neun Heiligen (*wali sanga*), denen laut Legende die Verbreitung des Glaubens in Java zu verdanken ist. Im Jahre 1633 pilgerte er zu dem Grab des Heiligen Sunan Bayat, und im selben Jahr führte er den islamisch-javanischen Kalender ein. Im Jahre 1630 wurde mit dem Bau des Hügelgrabes angefangen, das ihn nach seinem Tode auf die gleiche Ebene stellen würde wie die Heiligen Sunan Gunung Jati in Cirĕbon und Sunan Giri in Grĕsik. An Größe und Höhe wurde dieser Ort aber bald übertroffen, als im Jahre 1641 der fürstliche Friedhof von Imagiri angelegt wurde. Im selben Jahr erhielt er aus Mekka den begehrten Titel des Sultans[32].

Die Idee des sakralen Königtums steht in enger Beziehung zu der Eroberung eines großen Reiches und dem Aufbau einer starken Zentralverwaltung. Für Sultan Agung bildete die Machtlegitimation ein wichtiges Problem: Das Reich Mataram wurde wie ein „Emporkömmling" betrachtet, in dem der Einfluß von Prinz Pĕkik als Kulturverbreiter aus Surabaya, der das noch grobe Hinterland zu zivilisieren suchte, ziemlich groß gewesen sein muß[33]. Die Lebensgeschichte Alexanders des Großen, die Prinz Pĕkik aufzeichnen ließ, bot Sultan Agung viele Anhaltspunkte: Wie Alexander der Große hatte er seine Eroberungen seiner eigenen Kraft zu verdanken und gründete seine Machtlegitimation auf seine Erfolge. Aufgrund seines persönlichen Auftretens zeigte er, daß ihm Hilfe und Sanktion von Gott teilgeworden waren. Deswegen war er, wie Alex-

[31] M. C. Ricklefs: *Islamising Java: The long shadow of Sultan Agung.* In: Archipel 56 (1998), S. 469–482.

[32] Diese Fakten stammen aus H. J. de Graaf: *De regering van Sultan Agung, vorst van Mataram 1613–1645 en die van zijn voorganger Panembahan Séda-ing-Krapjak 1601–1613.* 's-Gravenhage 1958.

[33] Vgl. De Graaf: *De regering van Sultan Agung*, S. 212–213, und Peter Carey: *Civilization on loan: The making of an upstart polity: Mataram and its successors, 1600–1830.* In Modern Asian Studies 31 (1997), S. 711–734.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000209

ander der Große, Träger des Heils, der Frieden und Recht garantierte. Erst mit Sultan Agung, schreibt De Graaf, „bekam die Monarchie über Java eine solide Basis, er war tatsächlich das erste wirkliche Oberhaupt des Hauses von Mataram"[34].

Der Roman über den erfolgreichen Alexander den Großen lieferte die passende Ideologie: Er zeigt, daß ein König, der ein Imperium erobern konnte, ein Auserwählter sein mußte. Der Text, der für Sultan Agung von einem Religionsgelehrten aus Giri verfaßt worden war, trug einen Hauch von Heiligkeit in sich, weil er im geweihten Zustand entstanden war. Der Dichter hatte sich „im Essen und Schlafen gemäßigt", und indem er sich diese asketischen Übungen auferlegt hatte, stärkte er seine geistigen Kräfte. Dieser besondere Schaffensprozeß hatte das Werk segensreich gemacht[35].

Spekulationen

Meine These, nach der der Alexanderroman einen Wandel von der bürgerlichen zur aristokratischen Literatur erfährt, muß vorerst eine Spekulation bleiben. Positiver ausgedrückt: sie ist ein „educated guess". Meine Interpretation des Alexanderromans als Apologie wurde von der Auffassung kontemporärer indonesischer und malaysischer Gelehrter über die Popularität dieser Erzählung in der malaiischen Literatur inspiriert. So schreibt Ikram, daß die Erzählungen über muslimische Helden vor allem im Zeitalter des Überganges vom Hindu-Buddhismus zum Islam beliebt gewesen seien. Für die breite Masse sei das reine Predigen der neuen Glaubenslehre zu trocken gewesen und konnte sie nicht begeistern. Die Neophyten hatten ein Bedürfnis nach Identifikationsfiguren, die die muslimische Werte musterhaft aktualisieren konnten. Die Heldensagen, so Ikram, funktionierten als *media dakwah*, d. h. Hilfsmittel für die Verbrei-

[34] De Graaf: *De regering van Sultan Agung*, S. 113: „kreeg de monarchie over Java deugdelijke grondslagen, hij was feitelijk de eerste echte opperheerser uit het Mataramse huis."

[35] Derartige Auffassungen herrschen gegenwärtig noch immer. So meint Irul S. Budianto: *Laku dalam mencipta macapat*. In: Solopos 8. November 1998, S. 7, daß von den heutigen im Gegensatz zu den traditionellen Werken keine Kraft (er benutzt im Text das indonesische Wort *daya* und zwischen Klammern *sawab*) ausginge, weil sich Dichter heutzutage vorrangig um die Form ihrer Werke bemühten und der Schaffensprozeß nicht mehr mit Askese verbunden sei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000210

tung des islamischen Glaubens[36]. Diese Hypothese ist nicht unglaubwürdig, aber auch nicht zu belegen.

Für mein Bild der Rezeption des Alexanderromans am Hofe Sultan Agungs sind auch keine einwandfreien Beweise zu liefern. Anregung für eine derartige Interpretation habe ich in der Dissertation von MULDER-BAKKER über das Alexanderbild in der mittelalterlichen deutschen Hofgeschichtsschreibung gefunden, deren Ansätze ich auf Java übertragen habe[37]. Weder der malaiische Text, der im 17. Jahrhundert an der Nordküste Javas zirkulierte, noch die javanische Gedichtversion am Hofe Sultan Agungs stehen für eine Verifikation zur Verfügung.

Uns liegt die javanische Fassung von 1729 vor, aber wie können wir ihre Bedeutung für den Hof Pakubuwanas II. eruieren? Die oben erwähnte Forscherin MULDER-BAKKER ist der Meinung, daß narrative Quellen aus der Vergangenheit ausgezeichnet geeignet seien, um die Vorstellungswelt des Autors und seiner Kreise zu untersuchen: „Mehr, als wenn sie [die mittelalterlichen Geschichtsschreiber, EPW] über ihre eigene Zeit berichten und für uns unbekannte, also nicht nachprüfbare, Tatsachen mitteilen, verraten sie in ihrem Bericht über bekannte Sachen ihre Sichtweise. Denn das Material, auf das sie sich gründeten, lag fest. Auch wir kennen es gewöhnlich. Wir können ihnen also bei ihrer Auswahl der Daten, ihrer Interpretation und Umgruppierung folgen; wir sehen, wie sie neue Elemente hinzufügen oder Sichtweisen früherer Generationen übernehmen. Auf diese Weise lassen sie [uns, EPW] etwas von den Auffassungen, die sie hegen, von den Kräften, die sie in der Welt wirksam denken, sehen."[38]

[36] ACHADIATI IKRAM: *Aktualisasi nilai Islam dalam sastra Melayu lama.* In: Achadiati Ikram: Filologi Nusantara. Jakarta 1997, S. 148; ISMAIL HAMID: *Kesusastraan Indonesia lama bercorak Islam.* Jakarta 1989, S. 79 ff. IKRAM und HAMID werden hier stellvertretend für diverse andere Autoren genannt, die diese These vertreten.

[37] ANNEKE B. MULDER-BAKKER: *Vorstenschool: Vier geschiedschrijvers over Alexander en hun visie op het keizerschap.* Meppel 1983 [Dissertation Universität Groningen].

[38] „Meer dan wanneer zij [middeleeuwse geschiedschrijvers, EPW] hun eigen tijd verslaan en voor ons onbekende, dus oncontroleerbare, feiten meedelen, verraden zij in hun verslag van het oude bekende hun visie. Immers het materiaal waarop zij zich baseerden lag vast. Ook wij kennen dat doorgaans. We kunnen hen aldus volgen bij hun selectie van gegevens, hun interpretatie en hergroepering; we zien hoe ze nieuwe elementen toevoegen dan wel zienswijzen van vorige generaties overnemen. Zo laten zij iets zien van de opvattingen die zij koesteren, van de krachten die zij in de wereld werkzaam achten." MULDER-BAKKER: *Vorstenschool*, S. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000211

Wir wissen, worauf sich der Dichter des Alexanderromans im Jahre 1729 gründete (siehe Übersicht 1 zur Überlieferungsgeschichte), aber sein Material steht uns nicht mehr zur Verfügung. Der Text, den ein Prediger aus Giri verfaßte, ist verschollen. Oder besteht er vielleicht doch noch? Ricklefs hat den Gedanken geäußert, daß der Text aus dem Jahre 1729 möglicherweise keine neue Überarbeitung darstelle, sondern nur eine Abschrift des Textes aus Sultan Agungs Zeit sei[39], da man am Schluß der Erzählung lesen kann, daß die Vorlage nun vollständig kopiert sei[40]. Auch scheint die Mitteilung im Canto 1: 29–30, daß die Erzählung in Java neu sei, sich eher auf Sultan Agungs Zeit zu beziehen.

Eine Umgestaltung aus dem Jahre 1729

Leider ist eine Datierung aufgrund der Sprache problematisch. Die historische Sprachwissenschaft ist innerhalb der Javanistik kaum existent[41]. Von einem anderen Text, der im Auftrag von Ratu Pakubuwana im Jahre 1715 geschrieben wurde, nimmt Poerbatjaraka an, daß er eine Abschrift einer Übersetzung aus dem Malaiischen gewesen sei, die in der Mitte der Übergangszeit entstanden sein müsse, „also zur Zeit der muslimisch-literarischen Tätigkeit im damaligen Islam-Zentrum Javas, insbesondere in Grĕsik"[42]. Dieser Text aus dem Jahre 1715 ist eine *Menak*-Erzählung, d. h. eine javanische Adaption der malaiischen *Hikayat Amir Hamza*, die von den heroischen Feldzügen des Prophetenonkels handelt[43]. Poerbatjaraka weist auf Giri anstelle Kartasura als Ort hin, wo die *Menak*-Erzählung im Jahre 1715 geschrieben wurde. Er begründet dies anhand zweier linguistischer Elemente: erstens das Vorkommen vieler

[39] In einer späteren Veröffentlichung meint Ricklefs: *Islamising Java*, S. 475, daß die Vorlage aus der Zeit Sultan Agungs aus dem Jahre 1633 stammt; das Werk würde dann ein Jahrhundert später überarbeitet worden sein.

[40] Canto 15: 11: *talaḍane tĕlas*.

[41] Vgl. E. M. Uhlenbeck: *Javanese linguistics: A retrospect and some prospects*. o. O. 1983, S. 22.

[42] „dus den tijd van de Islāmietische-litteraire bedrijvigheid in het toenmalige Islām-centrum van Java, in het bijzonder te Grĕsik." R. M. Ng. Poerbatjaraka: *Beschrijving der handschriften: Menak*. Bandoeng 1940, S. 3.

[43] Dieser Text wird heute unter der Signatur KBG 613 in der Nationalbibliothek zu Jakarta aufbewahrt. Über die malaiische Erzählung von Amir Hamzah, vgl. E. P. Wieringa: *Amir Hamzah, the all too human hero*. In: Kajian Malaysia 14 (1996), S. 183–193.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000212

Malaiismen und zweitens der Gebrauch von spezifischen Dialektwörtern[44].

Der Alexanderroman von 1729 ist m. E. eine Umgestaltung und keine Abschrift des Vorbildes aus Giri gewesen. Wie schon nebenbei bemerkt, ist es auffallend, daß die Fassung von 1729 nicht mit einer poetischen Wiedergabe des islamischen Glaubensbekenntnisses anfängt. Laut Suripan Sadi Hutomo[45] ist es ein Charakteristikum der girischen Tradition innerhalb der Literatur der Nordküste Javas, daß Gedichte aus Giri im Versmaß *Asmaradana* mit den folgenden Strophen anfangen[46]:

Ingsun amiwiti amuji	Ich fange meine Lobpreisung damit an,
anĕbut nama Hyang Sukma	daß ich Gottes Name anrufe,
kang murah ing donya mangko	der barmherzig in dieser Welt ist
tĕmbe asih ing akirat	und gnädig im Jenseits sein wird.
kang pinuji datan pĕgat	Er, der ununterbrochen angebetet wird,
aganjar kawĕlas-ayun	erbarmt sich unser
angapura ingkang dosa	und vergibt uns unsere Sünden.
Sĕsampune muji Hyang Widi	Nach der Anrufung Gottes
amuji Nabi Muhamad	preise ich den Propheten Muḥammad
kĕlawan kulawargane	und seine Familie
sĕkabat sĕkawan ika	sowie seine vier Genossen,
ingkang ḍingin Abu Bakar	erstens Abū Bakr
miwah Ngumar Ngusman iku	und auch ʿUmar und ʿUthmān
kĕlawan bagenḍa Ngalya	sowie unseren Herrn ʿAlī.

Ob diese Eröffnung ausschließlich für Texte aus Giri kennzeichnend gewesen ist, können wir dahingestellt sein lassen. In jedem Fall kommt ein derartiges Glaubensbekenntnis am Anfang der oben erwähnten *Menak*-Erzählung aus dem Jahre 1715 vor[47]. Man könnte meiner Argumentation entgegenhalten, daß sie sich lediglich auf den Beginn des Textes bezöge. Das Glaubensbekenntnis in den ersten Strophen könnte zwar durch eine Lobpreisung der majestätischen Ratu Pakubuwana ersetzt

[44] Poerbatjaraka: *Beschrijving*, S. 2–3.

[45] Suripan Sadi Hutomo: *Crita jemblung lakon Prabu Rara lan gandhenge karo lakon Panji*. In: Jaya Baya 53 (15. November 1998), S. 20.

[46] Das Zitat wurde der in diesem Aufsatz verwendete Orthographie angepaßt. Beide Strophen erfüllen die metrische Regel bezüglich der Silbenzahl für die Verszeilen (*guru wilangan*) nicht. In Suripan Sadi Hutomo, E. Yono Hudiyono, Tontowi Djamaludin & Hari Astuti (Hrsg.): *Penelitian bahasa dan sastra Babad Demak Pesisiran*. Jakarta 1984, S. 57, wird das poetische Glaubensbekenntnis im Metrum *Asmaradana* dem Heiligen Sunan Giri zugeschrieben.

[47] Eine Transliteration der ersten zwei Strophen wird von Poerbatjaraka: *Beschrijving*, S. 30, und Sudewa: *Dari Kartasura ke Surakarta*, S. 259, gegeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000213

worden sein, was jedoch nicht impliziert, daß der restliche Text nicht eine Kopie des girischen Originals gewesen sein könnte.

Man kann jedoch noch mehr Argumente anführen, die meine These untermauern. Erstens kommen die Dialektwörter, die laut Poerbatjaraka für die obenerwähnte *Menak*-Erzählung kennzeichnend seien, im Alexanderroman von 1729 nicht vor. Zweitens findet man – zumindest für einen Text, der aus dem Malaiischen übersetzt wurde – relativ wenig Malaiismen. Ich notierte zwei Lehnwörter, die für das damalige javanische Publikum vielleicht unklar gewesen sein mögen. Das erste Wort, das abwechselnd *jungrafat* oder *jurafat* buchstabiert und nicht in den Wörterbüchern vermerkt wird, ist eine Wiedergabe des malaiischen *jĕrapah* 'Giraffe' (oder *zarafah*, *zurafah*, *zirafah* usw., das wiederum aus dem arabischen *zarāfa*, *zurāfa* oder aus dem persischen *zarrāfe* übernommen worden ist)[48]. Ein zweites Beispiel ist das – auf jedem Fall für mich – rätselhafte Wort *guhkara buras*, mit dem ein Reittier gemeint zu sein scheint[49].

Behrend erwähnt noch zwei weitere Kriterien, die auf den historischen Rahmen eines Gedichtes hinweisen können. Seine erste Hypothese lautet, daß Werke von der Nordküste Javas von einem beschränkten und einfachen Vokabular geprägt seien[50]. Anders gesagt: je „literarischer" ein Gedicht durch die Verwendung der sog. schönen Sprache, d. h. den Gebrauch der Höflichkeitsprachen *krama* und *krama inggil*, der Dichtersprache und der besonderen Stilmittel, ist, desto jünger ist es. Die Idee an

[48] In seinem niederländisch-javanischen Wörterbuch gibt Th. Pigeaud: *Nederlands-Javaans handwoordenboek*. Groningen – Batavia, S. 186, für „Giraffe" die sehr niederländisch klingenden Wörter *jiraf* und *jirap* an. Ob diese Wörter tatsächlich verwendet wurden, ist fragwürdig. Sie werden nicht in seinem javanisch-niederländischen Wörterbuch belegt. Das Wort *jirap* wurde in das javanische Wörterbuch von Poerwadarminta: *Baoesastra*, S. 93, aufgenommen, aber mit einer ganz anderen Bedeutung. Ich habe den Verdacht, daß Pigeaud hinsichtlich der Wörter *jiraf* und *jirap* dem altbewährten Prinzip „Was man nicht weiß, bleibt einfach so stehen" gefolgt ist. Vgl. dazu seine folgende Aussage: „Wanneer men, modern wetenschappelijk Nederlands in het Javaans willende vertalen, voor vaktermen e. d. in dit woordenboek geen Javaans equivalent opgegeven vindt, doet men het best die termen, enigszins ontdaan van Nederlandse voorvoegsels, van de meervoudsuitgang e. d., ook in het Javaans te gebruiken" (Pigeaud: *Nederlands-Javaans handwoordenboek*, S. v).

[49] Canto 7: 17. *Buras* ist eine Dermatose; die Kombination mit dem unbekannten Wort *guhkara* bleibt jedoch unklar.

[50] T. E. Behrend: *The Serat Jatiswara: Structure and change in a Javanese poem 1600–1930*. o. O. 1987, S. 299 ff. [Dissertation Australian National University].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000214

sich ist zwar interessant, aber es ist schwierig, diese Hypothese praktisch auf Texte anzuwenden: Ab wieviel Prozent „gehobener" Sprache würde ein Dichtwerk als „alt" oder „jung" zu klassifizieren sein? Ich habe die Sprache des Alexanderromans nicht systematisch, geschweige denn zahlenmäßig, auf Ausdruck und Sprachstil überprüft, habe aber trotzdem beim Lesen nicht den Eindruck gewinnen können, daß der Alexanderroman in einem beschränkten und einfachem Vokabular abgefaßt wurde.

Behrends zweite Hypothese bezieht sich auf die Versifikation. Er nimmt an, daß Werke von der Nordküste Javas von einer intensiven Verwendung des Versmaßes *Ḍanḍanggula* 'Zuckerkrähe' geprägt seien. Wegen der eindeutigen Bevorzugung dieses Metrums geht er soweit, es als „Arbeitspferd" zu bezeichnen. Nur wenige andere Metren werden benutzt, aber längst nicht in demselben Ausmaß wie das alles überwiegende *Ḍanḍanggula*[51]. In der nachfolgenden Tabelle werde ich die metrische Struktur des Alexanderromans von 1729 aufzeigen (siehe Übersicht 2). Hierin sind die verwendeten Metren (*tĕmbang*), die Anzahl der Strophen (*pada*), Verszeile (*gatra*) und Silben (*wanda*) des Gedichtes aufgelistet.

Tĕmbang	Pada	Gatra	Wanda	% Pada	% Gatra	% Wanda
Pangkur	259	1813	16058	26,9	24,8	27
Durma	249	1743	12948	25,9	23,8	21,8
Asmaradana	223	1561	12265	23,2	21,3	20,6
Sinom	124	1116	9176	12,9	15,3	15,4
Ḍanḍanggula	107	1070	8988	11,1	14,6	15,1
Gesamtsumme	962	7303	59435			

Übersicht 2: Metrische Struktur des Alexanderromans von 1729

Insgesamt gibt es fünf Metren, die je dreimal benutzt worden sind. Wie man sieht, fungiert *Ḍanḍanggula* hier nicht als „Arbeitspferd"; dieses Versmaß hat sogar prozentual den geringsten Anteil. Anders gesagt: Wenn wir von Behrends Hypothese über die Versifikation ausgehen, erfüllt der Alexanderroman von 1729 nicht die Konvention der Dichtwerke von der Nordküste Javas.

[51] Behrend: *Jatiswara*, S. 205.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000215

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß aufgrund der linguistischen Elemente sowie der Metren der Alexanderroman von 1729 mit großen Wahrscheinlichkeit eine neue Fassung und nicht eine veränderte Kopie einer Vorlage aus Giri darstellt.

Genealogie und göttlicher Wille

Für einen Vergleich der Fassung von 1729 mit älterem Material bleibt also lediglich der malaiische Text übrig. Sudewa und Ricklefs haben darauf verzichtet. Ricklefs hat allerdings auf Vreede verwiesen, der in seinem Katalog der javanischen und maduresischen Handschriften der Leidener Universitätsbibliothek eine spätere Überarbeitung der Fassung von 1729 (aus dem Jahre 1791) mit dem malaiischen Text der Leidener Handschrift Cod.Or. 1696 verglichen hat. Vreede gelangte zu der Schlußfolgerung, daß beide Versionen „im wesentlichen" übereinstimmten[52]. Die javanische Fassung sei lediglich viel ausführlicher. Andererseits schien der javanische Dichter, so Vreede, „... vor allem dazu geneigt zu sein, die Bekehrung und den Bündnisschluß mit anderen Fürsten, wobei seiner Meinung nach keine nennenswerten Besonderheiten vorkamen, nur gekürzt als Fakten zu erwähnen"[53]. Nach der Geschichte über König Idakah, so Vreede, seien beide Fassungen völlig unabhängig voneinander.

Solch ein allgemeiner Vergleich nützt uns wenig: Dem Wie und Wo des Transformationsprozesses kommen wir damit nicht auf die Spur. Zudem sind wir an einem Vergleich der Fassung von 1729 und nicht deren späteren Umgestaltung von 1791 mit dem malaiischen Text interessiert. Was aber ist „der" malaiische Text? In dem von mir erstellten Katalog der malaiischen Handschriften der Leidener Universitätsbibliothek habe ich die oben erwähnte Handschrift Cod.Or. 1696 als ein Produkt des bekannten Kopisten Muhammad Cing Sa'idullah aus dem 19. Jahrhundert identifizieren können[54]. Repräsentiert der Archetyp dieser Handschrift die Fassung, die der Prediger aus Giri im 17. Jahrhundert vor sich hatte?

[52] Vreede: *Catalogus*, S. 35.

[53] Vreede: *Catalogus*, S. 35. „... vooral zucht gehad te hebben om de bekeering en toetreding der andere vorsten, waarbij volgens hem geen noemenswaardige bijzonderheden voorkwamen, slechts bekort als feiten te vermelden."

[54] E. P. Wieringa: *Catalogue of Malay and Minangkabau manuscripts in the Library of Leiden University and other collections in the Netherlands. Volume one, comprising the acquisitions of Malay manuscripts in Leiden University Library up to the year 1896*. Leiden 1998, S. 39.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000216

Diese Frage muß unbeantwortet bleiben. Innerhalb der Malaiologie sind zwar relativ zahlreiche Studien über den Alexanderroman angefertigt worden, aber niemand hat sich bisher an eine Textrekonstruktion herangewagt.

Dennoch gibt es einen frappierenden Unterschied zwischen der javanischen Fassung von 1729 und allen mir bekannten malaiischen Handschriften. Abgesehen von kleineren Differenzen wird am Anfang aller malaiischen Fassungen des Alexanderromans berichtet, daß König Bahman der Großfürst von Persien gewesen sei. Er habe eine hübsche Tochter mit dem Namen Prinzessin Humani gehabt. König Bahman sei ein Anhänger der Zoroastrier (*Majūs*), also ein Feueranbeter gewesen. Infolge der Gesetze dieser Religion müsse ein Vater seine eigene Tochter heiraten, und deswegen sei König Bahman eine Ehe mit Prinzessin Humani eingegangen[55].

In der javanischen Geschichte von 1729 wird ebenfalls erwähnt, daß König Bahman ein Anhänger der Zoroastrier und ein Feueranbeter sei. Es sei ihm nicht entgangen, daß seine Tochter zu einer schönen Frau herangewachsen war und eines Tages, so steht im Gedicht zu lesen, „wollte er nicht mehr auf die Etikette achten"[56] und habe sie geheiratet. Das, was in den malaiischen Versionen als Sitte oder sogar Religionspflicht beschrieben wird, wird in der javanischen Umgestaltung als regelwidrig dargestellt. Der Dichter gibt dazu den folgenden Kommentar (Canto 1: 36):

Tĕkdiring Yang Mahasuci	Es war von dem Hochheiligen vorherbestimmt,
lamun sira Raja Bahman	daß König Bahman
angalap maring putrane	seine Tochter heiraten würde,
karantĕne ing agĕsang	denn wenn etwas in diesem Leben
yen pasṭi nora bakal	vorherbestimmt ist, ist es unabänderlich.
iku takdiring Yang Agung	Das ist der Ratschluß des Allerhöchsten,
tanḍaning Allah misesa	Gottes Machtbeweis.

Hier findet eine javanische Variante der Theorie des *Jus divinum* Anwendung. Die implizite Botschaft ist: Das Königtum fällt niemandem so einfach in den Schoß, es ist in Gottes Hand. Die Macht von Königen ist

[55] Van Leeuwen: *Alexanderroman*, S. 48–49; Hj. Khalid Muhammad Hussain: *Hikayat Iskandar Zulkarnain*. Kuala Lumpur 1986, S. 5; Siti Chamamah Soeratno: *Hikayat Iskandar Zulkarnain. Suntingan teks*. Jakarta 1992, S. 1. Laut einiger Fassungen sollte ein Vater seine Tochter heiraten; laut anderer Versionen war dies zumindest nicht verboten.

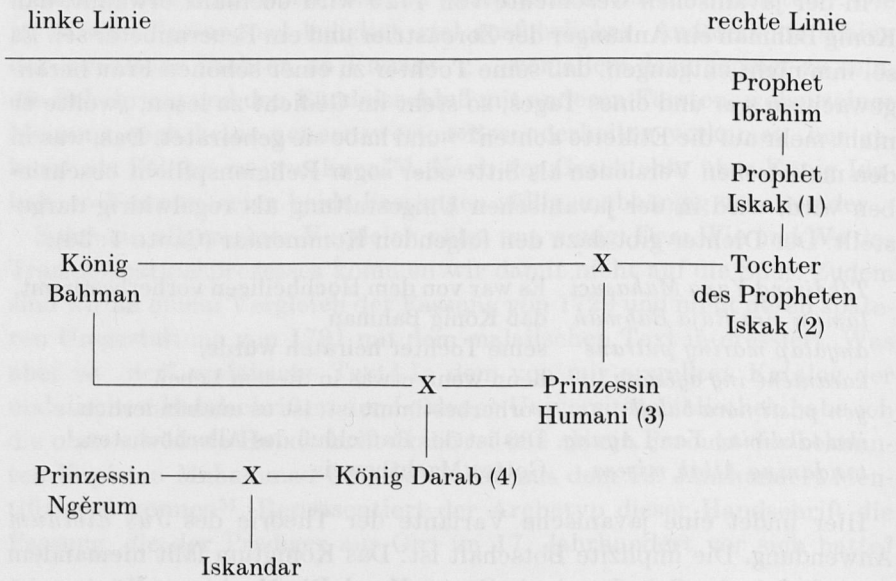
[56] Canto 1: 35: *datan wruh ing subasita*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000217

sakral, und deshalb sind Leute, die sich gegen einen religiös legitimierten Regenten erheben wollen, mit den Widersachern Gottes gleichzusetzen.

Die Idee des *Jus divinum* war bereits im malaiischen Vorbild vorhanden. Siti Chamamah Soeratno hat in ihrer Dissertation über den malaiischen Alexanderroman schon auf die wichtige Funktion hingewiesen, die der Vorherbestimmung Gottes (malaiisch: *Takdir*) in dieser Geschichte zukommt[57]. In der javanischen Fassung von 1729 wird diese Idee nicht nur stark hervorgehoben, sondern auch auf indirekte Weise auf den damaligen König Pakubuwana II. bezogen.

Wir sollten an dieser Stelle zu der Ehe von König Bahman und seiner Tochter zurückkehren. Im javanischen Text kann man zweimal lesen, daß Alexander matrilinear im dritten Grade von dem Propheten Ibrāhīm abstamme (Canto 1: 23; 25). Schematisch sieht die Ahnentafel Alexanders wie folgt aus (siehe Übersicht 3):



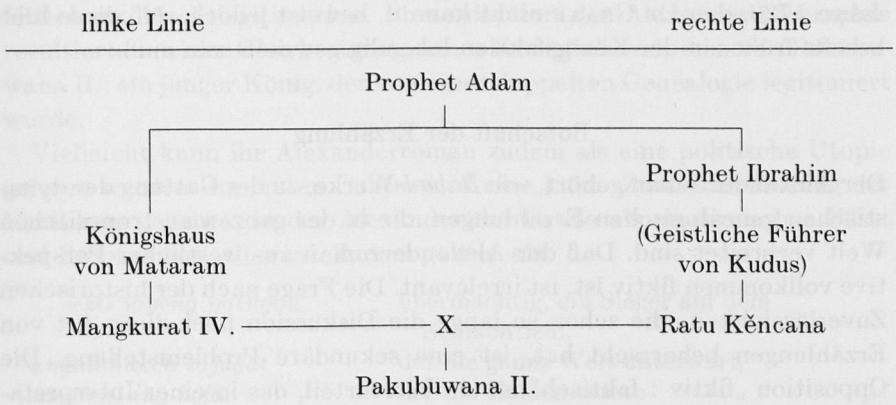
Übersicht 3: Die Ahnentafel Alexanders

In den malaiischen Versionen wird die Abstammung von den Propheten Ibrāhīm und Isḥāq (javanisch: *Iskak*) nicht einmal erwähnt. Ich denke, daß die beiden Propheten in den javanischen Text um einer sog. doppel-

[57] Siti Chamamah Soeratno: *Hikayat Iskandar Zulkarnain. Analisis resepsi.* Jakarta 1991, S. 109 ff.

ten Genealogie willen inkorporiert wurden. Auf diese Weise wollte der Dichter Alexander in linker Linie von Königen und in rechter Linie von Propheten abstammen lassen.

Wie kann man diesen Eingriff erklären? Laut De Graaf ist unter der Herrschaft Pakubuwanas II. zum ersten Mal auf großzügiger Basis die doppelte Genealogie, die sich in die sog. *sajarah pangiwa* 'linke Linie' und *sajarah panĕngĕn* 'rechte Linie' teilt, zu größerer Ehre und höherem Ruhm des Königs sowie zur Machtlegitimation erstellt worden[58]. Die linke Linie repräsentiert die 'weltliche Linie', die von javanischen Königen vertreten wird, während die rechte Linie die „geistliche" Linie, die von muslimischen Propheten vertreten wird, darstellt. Pakubuwana II. behauptete, daß sich beide Stammbäume in seiner Person träfen. Neben der patrilinearen Abstammung von weltlichen Herrschern (*sajarah pangiwa*), nahm Pakubuwana II. eine matrilineare Abstammung von geistlichen Führern für sich in Anspruch. Seine rechte Linie führte er auf einen der neun Heiligen (*wali sanga*), den berühmten Sunan Kudus, sowie die Propheten Muḥammad und Ibrāhīm, zurück (siehe Übersicht 4).



Übersicht 4: Die Ahnentafel Pakubuwanas II.

Im Text wird fälschlicherweise behauptet, daß Alexander mütterlicherseits ein Nachkomme dritten Grades des Propheten Ibrāhīm sei, denn er stammt genau genommen über seinen Vater (König Darab) und nicht über

[58] H. J. de Graaf: *Sadjarah Pangiwa lan Panengen* (*De stamboom ter linker- en ter rechterzijde*) *1733–1743*. In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 126 (1970), S. 336.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000219

seine Mutter (die römische Prinzessin) im fünften Glied von dem Propheten Ibrāhīm ab. Die Geschichte wird hier m. E. willentlich manipuliert, damit Alexander die Person wird, in der sich beide Linien treffen. Im javanischen Alexanderroman ist König Darab nicht viel mehr als eine Präfiguration Alexanders. Es geht um Alexander, der, wie es im Canto 1: 24 heißt „Gottes Prophet war und als Großfürst herrschte" (javanisch: *Nabinira Yyang Suksma / kang jumĕnĕng ratu agung*), also Vertreter der rechten und linken Linie war.

Der javanische Alexanderroman ist, so Canto 1: 15, keine Geschichte über die linke Linie (javanisch: *dudu carita pangiwa*), sondern eine über die rechte Linie. Pakubuwana II. betonte stark die rechte Linie, d. h. seine matrilineare Abstammung. De Graaf hat darauf hingewiesen, daß der Legitimationskampf, den Pakubuwana II. zu führen hatte, seine Spuren in späteren Texte wie dem sog. Großen *Babad Tanah Jawi* und dem *Sajarah Dalĕm*[59] hinterlassen hat. Darin findet man nämlich eine detaillierte Wiedergabe der rechten matrilinearen Linie Pakubuwanas II.[60] De Graaf meint, daß die Präokkupation der doppelten Genealogie aus den Jahren zwischen 1733 und 1743 stamme[61]. Der Alexanderroman aus dem Jahre 1729, den De Graaf nicht kannte, beweist jedoch, daß diese Idee bereits früher in der Königsfaktion lebendig gewesen sein muß.

Botschaft der Erzählung

Der Alexanderroman gehört, wie *Babad*-Werke, zu der Gattung der dynastischen genealogischen Erzählungen, die in der ganzen austronesischen Welt verbreitet sind. Daß der Alexanderroman aus westlicher Perspektive vollkommen fiktiv ist, ist irrelevant. Die Frage nach der historischen Zuverlässichkeit, die schon so lange die Diskussion über diese Art von Erzählungen beherrscht hat, ist eine sekundäre Problemstellung. Die Opposition „fiktiv : faktisch" ist ein Werturteil, das in einer Interpreta-

[59] Siehe Padmasusastra (Hrsg.): *Sajarah dalĕm pangiwa lan panĕngĕn*. Semarang 1902.

[60] Die rechte Linie wird vollständig im ersten Canto einer Fassung der Erzählung *Sĕrat Arjuna Sasrabau* (W. Palmer van den Broek [Hrsg.]: *Ardjoenå-Såsrå-Baoe. Javaansch gedicht in kleine dichtmaten opgesteld door Raden Ngabehi Sindoesastrå*. Batavia 1870, S. 1 ff.) aufgeführt. Über diese spezifische Genealogie, die für den späteren König Pakubuwana VII. verfaßt wurde, siehe Wieringa: *An old text*, S. 247–248.

[61] De Graaf: *Sadjarah*, S. 336.

tion dieser Texte auf Grundlage von „faktischen" europäischen Quellen wurzelt.

Ausgehend von der Methodik vieler Disziplinen wie der Geschichtswissenschaft, Anthropologie oder vergleichenden Religionswissenschaft kann man dynastische genealogische Erzählungen untersuchen, aber diese Ansätze lenken vom Hauptanliegen ab und behindern die Dekodierung jener Texte: Worin besteht ihre Botschaft?

Forschungen über die Funktion malaiischer und javanischer Historiographie haben nachgewiesen, daß sie an erster Stelle die Legitimation der herrschenden Dynastie zum Ziel hatte. Ras schreibt, daß der Dichtung javanischer *Babad*-Werke „die Bekräftigung des Rechts auf den Thron aufgrund von Abstammung und himmlischer Vorherbestimmung und zudem das Bedürfnis nach einer Rechtfertigung der Gegenwart mittels einer autoritativen Erzählung über die Vergangenheit" zugrunde liegen würde[62]. Herrschaft, um mit dem Ägyptologen Assmann zu sprechen, „legitimiert sich retrospektiv und verewigt sich prospektiv"[63].

In der Anfangszeit der Herrschaft Pakubuwanas II. war das Problem der Thronfolge in der Tat akut[64]. Für seine Großmutter war Literatur ein Mittel zur Machtlegitimation. Ihre Adaption der Alexander-Biographie resultierte in einer Gleichsetzung seines Königtums mit dem von Pakubuwana II.: ein junger König, der von einer doppelten Genealogie legitimiert wurde.

Vielleicht kann ihr Alexanderroman zudem als eine politische Utopie gelesen werden. Im ersten Canto wird eine kurze Zusammenfassung der Erzählung gegeben, in der Alexander der Große als muslimischer Fürst und Prophet betitelt wird. Zudem galt er als

... sěkti jayeng palugon	übermächtig, ein Sieger auf dem Schlachtfeld,
angalahakěn sajagat	der die ganze Welt unterwarf,
amateni ing kofar	der die Heiden tötete
ing Masrik Mahgrib kawěngku	und vom Osten bis zum Westen herrschte.

[62] „[b]evestiging van het recht op de troon op grond van afstamming en hemelse voorbeschikking met, daarnaast, de behoefte tot rechtvaardiging van het heden vanuit een gezaghebbend verhaal over het verleden ..." J. J. Ras: *Betekenis en functie van de Babad Tanah Jawi*. In: J. J. Ras (Hrsg.): *Babad Tanah Djawi. Javaanse Rijkskroniek. W. L. Olthofs vertaling van de prozaversie van J. J. Meinsma lopende tot het jaar 1721*. Dordrecht – Providence 1987, S. xlix.

[63] Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1997, S. 71.

[64] De Graaf: *Sadjarah*, S. 336.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000221

Wollte Ratu Pakubuwana vielleicht ihren Enkel anhalten, dieses Vorbild nachzueifern – das Vorbild des erfolgreichen muslimischen Eroberers, das seinen Vorfahren Sultan Agung vermutlich so angesprochen hatte?

Wer diese Heiden waren, die getötet werden sollten, scheint klar zu sein. Im *Kitab Ngusulbiyah*, der dritte Handschrift Ratu Pakubuwanas, wird ein Porträt von Christen gezeichnet, das von bekannten javanischen Stereotypen über Europäer geprägt ist. In einem Gespräch zwischen Gott und Muḥammad werden sie von Gott abgeurteilt[65]:

Lawan wĕlu beser[66] *wong Sarani*	Und die Christen sind aufsässig und müssen ständig pinkeln.
panganggoneng calana rangkĕpan	Sie tragen gefütterte Hosen
nora mĕcat kulambine	und ziehen ihre Jacken nicht aus.
akulah[67] *ĕmas luru*	Sie tragen reingoldene Helme.
panganggone wong Nasarani	Die Kleider der Christen
nora ĕsah ing ganda	werden immer parfümiert,
ambune den-samur	um ihren faulen Gestank zu verbergen.
abacin abilarungan[68]	Der faule Gestank, der von den
sarirane iblis iku lan Sarani	Körpern dieser Teufel und Christen verbreitet wird,
den-samur lawan ganda	wird durch Parfüm verborgen.
Musuhe Isa iku Sarani	Die Christen sind die Feinde Jesu (ʿĪsā).
balané singa lan uwa-uwa	Ihre Streitkräfte bestehen aus Löwen und Gibbons,
iblis setan sakaṭahe	nichts als Teufel und Satane.

Zuerst hatte Gott die Welt den Christen überantwortet, aber[69]:

[65] *Kitab Ngusulbiyah*, S. 6.

[66] Ricklefs: *The seen and unseen worlds*, S. 68, geht von dem Ausdruck *wĕlu beser* aus, kann aber *wĕlu* nicht erklären. M. E. handelt es sich hier um zwei verschiedene Wörter; das Wort *wĕlu* interpretiere ich als „aufsässig", das von Pigeaud: *Javaans-Nederlands handwoordenboek*, S. 616, als veraltet klassifiziert wird. Das Wort *beser* bedeutet „oft urinieren" (Gericke & Roorda: *Javaansch-Nederlandsch handwoordenboek, Band II*, S. 704).

[67] Hier ist das malaiische Wort *kulah* 'hohe helmartige Kopfbedeckung' gemeint. Es stammt vom persischen *kolāh* 'Mütze, Hut, Krone' (Junker & Alavi: *Persisch-Deutsches Wörterbuch*. München 1966, S. 606).

[68] Ich bin von dem Wort *blarongan* 'Gestank verbreiten' ausgegangen (Gericke & Roorda: *Javaansch-Nederlandsch handwoordenboek, Band II*, S. 717).

[69] *Kitab Ngusulbiyah*, S. 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000222

gawene wong iku	Das Handeln dieser Menschen bestand darin,
amateni-pinatenan	sich gegenseitig zu ermorden,
panggawene amamaling	
den-malingi	zu bestehlen
angamuk-ingamukan	und zu bekämpfen.

Auch hierin könnte man einen Reflex der Aktivitäten der Holländisch-Ostindischen Handelskompanie sehen. Daraufhin spricht Gott[70]:

samana umat iku[71]	Diese Gemeinde (*umma*)
murtad kabeh iku	besteht aus Abtrünnigen,
dadi wong kapir sadaya	sie sind alle Heiden geworden.

Die Heiden werden eine Beute des Höllenfeuers sein, während sich die Muslime sicher sein können, am Ende zu siegen.

Trotz alledem ist es unwahrscheinlich, daß das *Kitab Ngusulbiyah* einfach als eine Allegorie über den Kampf zwischen europäischen Christen und javanischen Muslimen zu interpretieren ist. Die Geschichte spielt sich in einer fiktiven Vergangenheit und nicht in einer bevorstehenden Endzeit ab. Außerdem erklärt der Prophet Muḥammad am Schluß der Erzählung, daß die javanischen Könige noch nicht als Muslime bezeichnet werden könnten. Ich teile Ricklefs' Meinung, daß das *Kitab Ngusulbiyah* eine Stärkung der Rolle des Islams am Hofe zu propagieren scheint[72]. Diese Interpretation stimmt mit den übrigen Texten überein, die Ratu Pakubuwana ihrem Enkel als Anregung zur Reflexion überließ.

Zurück zum Alexanderroman: Der Heilige Krieg, den Alexander der Große gegen Glaubensfeinde führt, symbolisiert m. E. den „großen Heiligen Krieg" (*al-jihād al-akbar*), d. h. den geistigen Krieg, den jeder Gläubige gegen seine eigenen Schwächen und Triebe, also die Feinde seines Glaubes, führen muß. Ricklefs hat in einem anderen Text der Handschriften Ratu Pakubuwanas, dem *Suluk Garwa Kancana*, die Idee des sog. großen Heiligen Krieges nachgewiesen. Im Hinblick auf diesen Text gelangte er zu der folgenden Schlußfolgerung: "Ratu Pakubuwana evidently endorsed a (...) doctrine with the authority of Sultan Agung behind it, which envisaged a pious and ascetic Sufi king whose purpose was to trust and love God, and to battle his base self and the temptations surrounding him so as to exemplify as king the law, the mystical way, and

[70] *Kitab Ngusulbiyah*, S. 11.

[71] Eigentlich hätte hier laut der metrischen Regel bez. des Schlußvokals (*guru lagu*) *ika* stehen müssen.

[72] Ricklefs: *The seen and unseen worlds*, S. 90.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000223

ultimate Reality."[73] Ricklefs hat jedoch übersehen, daß Ratu Pakubuwanas Alexanderroman dieselbe Botschaft wie der *Suluk Garwa Kanca* verkündet, wenn auch auf eine subtilere, geschlifferene Weise, wie man es von einem Werk der *belles-lettres* erwarten darf.

Schluß

So betrachtet, hatte der Alexanderroman eine doppelte Funktion. Einerseits sollte er im Kampf um den Thron deutlich machen, daß Pakubuwana II. der rechtmäßige König war. Diese Aufgabe war von größter Wichtigkeit, denn viele Kandidaten, die ebenfalls von legitimen Fürsten abstammten, konnten Ansprüche auf den Thron erheben, aber nur Pakubuwana II. konnte eine zweifache Verteidigung zur Machtlegitimation heranziehen. Andererseits fungierte der Alexanderroman als Privatlektion für den König, um ihm klarzumachen, daß Adel verpflichtet. Er war ein junger und leichtsinniger Fürst, der sich gerne den Fleischeslüsten ergab (er war als begieriger Bisexueller bekannt). Ratu Pakubuwana wollte ihn darauf hinweisen, daß Königtum mehr bedeutete, als seinem Vergnügen nachzujagen.

Wäre der Alexanderroman klammheimlich doch auch als ein Entwurf einer politischen Utopie gemeint, dann wäre das Traumbild der Vertreibung der Holländer von Java nicht mehr als ein frommer Wunsch geblieben. Ratu Pakubuwana hat nicht mehr erleben können, wie Pakubuwana II. das Königtum in die Praxis umsetzte; sie starb im Januar 1732 im Alter von ungefähr 75 Jahren[74]. Ihr Enkel würde sich keineswegs zu einem würdigen Nachfolger Sultan Agungs, geschweige denn Alexander des Großen, entwickeln. Seine Herrschaft stand zwar im Zeichen vieler Kriege, aber keiner erfolgreichen. Während seiner Regierung würde das javanische Königreich endgültig seine Unabhängigkeit verlieren. Pakubuwana II. war noch nicht einmal vierzig Jahre alt, als er im Dezember 1749 verstarb. Auf seinem Sterbebett übergab er den Heiden der Handelskompanie sein Königreich, die seinem Wunsch gemäß selber darüber entscheiden sollten, wer der Thronfolger sein solle.

[73] Ricklefs: *The seen and unseen worlds*, S. 122.
[74] Ricklefs: *The seen and unseen worlds*, S. 30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000224

Frühe deutsche Sichten auf die Hunderttagereform 1898 in China

Roland Felber, Berlin

Die diplomatischen Akten zeigen, daß Deutschland die politische Entwicklung Chinas in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts, darunter besonders die Anstrengungen der *Yangwu* [洋務]-Politiker[1] zur Übernahme westlicher Technik und westlichen Wissens aufmerksam verfolgte. Wie bei anderen Mächten stand dabei aber das Interesse für die sich daraus ergebenden Möglichkeiten eines stärkeren Eindringens in China im Vordergrund. Neben Li Hongzhang [李鴻章], der besonders in den achtziger Jahren wegen seiner Waffenkäufe aus Deutschland und der Anstellung deutscher Militärinstrukteure als Förderer deutscher Interessen galt, gelangte in den 90er Jahren u. a. auf Grund seines Engagements für den Eisenbahnbau und für den mit deutscher Hilfe angestrebten Aufbau einer Schwerindustrie im Yangzi-Gebiet Zhang Zhidong [張之洞] zunehmend in das Blickfeld der Deutschen. Schon im Jahre 1893 wurde ein Dossier über ihn verfaßt (für Kang Youwei [康有爲] erstellte man ein solches erst im Jahre 1905!), das höchst wohlwollend ausfiel. Darin wurde er als ein ehrenhafter und unbestechlicher „neukonservativer" Reformer eingeschätzt, der sich der Vorteile nicht verschließe, die China aus der Bekanntschaft und Anwendung der Ergebnisse fremder Kultur ziehen könne. Mit Blick auf die eigenen Interessen erwartete man, daß Zhang zeigen werde, „was die chinesische Kultur nicht im Kampfe gegen, sondern im Bunde mit ihren westländischen Schwestern zu leisten im Stande ist".[2] Ihm trauten die Deutschen zu, zwischen den „Altkonservativen" am Hofe und den Anhängern notwendiger Reformen vermitteln zu können, um China, wie man sich ausdrückte, in einer „schwierigen Übergangs-

[1] *Yangwu* bedeutet im Chinesischen „ausländische Angelegenheiten". Als *Yangwu*-Bewegung werden die Modernisierungsbestrebungen hoher chinesischer Beamter bezeichnet, die von 1861 bis 1894 versuchten, eine Selbststärkung des Landes durch Übernahme westlicher Technik und Rüstung zu erreichen.

[2] *Der General-Gouverneur Chang chih tung.* Dossier, Juni 1893. Bundesarchiv. Deutsche Botschaft China, R 9208, Film Nr. 36955. Politische Angelegenheiten, Bd. 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000225

periode" auf die Bahnen einer gesunden Entwicklung zu führen, und „dem Einfluß europäischer Zivilisation allmählich und unter Wahrung seiner Eigentümlichkeiten und Besonderheiten zu erschließen".[3] Später freilich zeigte man sich auf deutscher Seite enttäuscht darüber, daß Zhang unter japanischen Einfluß geriet.

Reformedikte und deutsche Interessen

Als im Frühjahr 1898 konkrete Reformen auf die Tagesordnung der chinesischen Politik gesetzt wurden, war die deutsche Seite zunächst damit beschäftigt, die Konsequenzen auszuloten, die sich aus der gewaltsamen Besetzung Jiaozhous und dem erzwungenen Pachtvertrag vom März 1898 für Deutschlands Stellung in China ergeben könnten. Im Blickpunkt des Interesses standen dabei vor allem die Reaktion der anderen Mächte auf das deutsche Vorgehen und die Aktivitäten der Konkurrenz zur Verstärkung ihres Einflusses in China.

Obwohl von deutscher Seite behauptet worden ist, daß der Besuch von Prinz Heinrich, dem Bruder des deutschen Kaisers Wilhelm II., bei Kaiser Guangxu [光緒] im Mai 1898 und das von beiden auf gleichberechtigter Basis geführte Gespräch letzteren „zur Annahme einer selbständigen Haltung und zum Streben nach europäischen Reformen ermutigt" hätten, kam man nicht umhin, die Reformen selbst vor allem auf einen „japanisch-englischen Einfluß" zurückzuführen.[4]

Die diplomatischen Akten machen deutlich, daß Deutschland, im Unterschied zu England und Japan, im Sommer 1898 keine Verbindung zu den Reformern um Kang Youwei hatte. Diese sahen ihrerseits offensichtlich auch keine Veranlassung, die Deutschen um Unterstützung zu ersuchen. Schließlich war es die deutsche Aggression in Jiaozhou gewesen, die den entscheidenden Anstoß zur Einleitung reformerischer Maßnahmen am Hofe gegeben hatte. Zu diesem Zeitpunkt galt Deutschland in den Augen der Reformer ebenso wie Rußland wegen der Besetzung von Port Arthur als der gefährlichste Feind Chinas.

In der deutschen Gesandtschaft in Peking nahm man die seit Juni 1898 erlassenen kaiserlichen Reformedikte, die man aus dem Chinesischen

[3] Ebenda.

[4] Gesandter Heyking an Reichskanzler Hohenlohe-Schillingsfürst, Peking, 26. September 1898. Politisches Archiv Bonn, Auswärtiges Amt, Abteilung A, China, Nr. 1, Innere Angelegenheiten Chinas, Bd. 42.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000226

übersetzen ließ, durchaus zur Kenntnis, man war aber weit davon entfernt, deren Tragweite und tiefere Bedeutung zu erkennen. Man zweifelte an ihrer Realisierbarkeit und ging davon aus, daß China auch in Zukunft trotz umfassender Reformpläne arm und schwach bleiben und sich ebensowenig mit anderen Staaten zu messen im Stande sein werde, „wie man mit Holzstöcken gegen Panzer und moderne Waffen kämpfen kann".[5] Noch Ende September meinte Gesandter Heyking resümierend in einem Bericht an den Reichskanzler, daß es sich bei den reformerischen Edikten der letzten Monate lediglich „um Begründung einer Universität, um Veröffentlichung eines Jahresbudget für den chinesischen Staat, um Aufhebung von unnützen Beamtenposten, um Beseitigung der Bestechlichkeit der Beamten und um kaiserliche Drohungen wegen Säumigkeit in Ausführung dieser Befehle" gehandelt habe.[6] Bezugnehmend auf Berichte deutscher Kaufleute, wonach chinesische Beamte inzwischen nicht mehr wie bisher 3 bis 5 Prozent, sondern 20 Prozent Bestechungsgeld für Geschäftsabschlüsse verlangten und auch die großen Mandarine des *Zongli Yamen* [總理衙門] mit 50000 Taels, die bisher als Bestechungssumme üblich waren, nicht mehr zufrieden seien, stellte Heyking fest, „daß auf die schönklingenden Reformen, die neuerdings fast alle Woche einmal veröffentlicht werden, nicht der geringste Wert zu legen ist. In Wirklichkeit gerät dieses Land immer rascher in Verfall und geht rapide in Fäulnis über."[7]

Zwei Reformdokumente erregten jedoch die besondere Aufmerksamkeit der deutschen Seite: Erstens das kaiserliche Edikt vom 11. Juni 1898 über die geplante Gründung einer modernen Universität in Peking und die durch kaiserliches Edikt vom 3. Juli 1898 gebilligten Statuten dieser höchsten Bildungseinrichtung des Landes. Zweitens der kaiserliche Erlaß von Anfang August 1898 über die vorgesehene Schaffung einer staatlichen Behörde für das Eisenbahn- und Bergwerkswesen unter Leitung der beiden Minister des *Zongli Yamen*, Zhang Yinhuan [張蔭桓] und Wang Wenshao [王文韶]. In beiden Fällen meinte Heyking, daß hier deutsche Interessen berührt würden, und so schickte er die übersetzten Edikte direkt an den Reichskanzler nach Berlin.

Als der deutschen Seite durch das Edikt vom 3. Juli 1898 bekannt

[5] Gesandter Heyking an Reichskanzler Hohenlohe-Schillingsfürst, Peking, 22. Juni 1898, ebenda.

[6] Gesandter Heyking an Reichskanzler Hohenlohe-Schillingsfürst, Peking, 26. September 1898, ebenda.

[7] Gesandter Heyking an Reichskanzler Hohenlohe-Schillingsfürst, Peking, 1. September 1898, ebenda.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000227

wurde, daß chinesischerseits für den geplanten Unterricht in Fremdsprachen zwölf Dozenten für Englisch (darunter sechs Engländer), aber nur ein Deutscher für die deutsche Sprache und für die zehn Fachdisziplinen ganz allgemein je ein Europäer oder Amerikaner vorgesehen waren, legte Heyking umgehend beim *Zongli Yamen* Protest ein. Obwohl er gegenüber dem Reichskanzler Zweifel äußerte, daß die Universität wirklich zustande kommen würde, weil, wie er voller Arroganz bemerkte, „die besten Ideen, Pläne, Einrichtungen und Werkzeuge verwandeln sich in Staub und Schmutz, sobald eine chinesische Verwaltung die Hand daran legt",[8] beeilte er sich dennoch, in einer offiziellen Note vom 10. August 1898 die „Wahrung deutscher Interessen" mit Nachdruck zu verlangen. In der Note, in der von „warmer und aufrichtiger Freundschaft für China" und von „lebhafter Teilnahme für die glückliche Entwicklung dieses mit Deutschland befreundeten Reiches" die Rede ist, wird die vorgesehene Verteilung der Lehrkräfte an der Peking-Universität als „eine für die Selbständigkeit und das Ansehen Chinas gefährliche Maßnahme" eingeschätzt. Diese würde angeblich „die Unabhängigkeit Chinas schädigen und einer einzelnen Nation einen überwiegenden und unberechtigten Einfluß einräumen". Seit der Übernahme des Seezollamtes durch die Engländer hätten sich die politischen Verhältnisse der Mächte außerordentlich verändert. Die politischen Beziehungen zu Deutschland, Rußland und Frankreich hätten heute für China die gleiche Bedeutung wie die zu England. Die Sicherheit und Unabhängigkeit Chinas beruhe darauf, daß keiner Nation ein überwiegender und daher gefährlicher Einfluß gestattet werde. Aus diesem Grunde müßten von den geplanten fünfzehn Dozenten für Fremdsprachen drei Deutsche und von den zehn Dozenten für Spezialwissenschaften mindestens zwei Deutsche angestellt werden. Eine solche Entscheidung zu treffen, müsse dem chinesischen Kaiser umso leichter fallen, als auch ihm bekannt sein dürfte, daß „die Pflege der Wissenschaft in Deutschland am höchsten steht und in der ganzen Welt als unübertroffen anerkannt wird". Im übrigen habe ja auch Li Hongzhang nach seiner Rückkehr aus Europa betont, daß das deutsche Unterrichtswesen ihm „am höchsten und wünschenswertesten" erscheine.[9] Die Antwort des Prinzen Qing vom 17. August 1898 fiel höflich aber kühl aus. Er verwies dar-

[8] Gesandter Heyking an Reichskanzler Hohenlohe-Schillingsfürst, Peking, 26. August 1926, ebenda.

[9] Memorandum des Gesandten Heyking an Seine Kaiserliche Hoheit, den Prinzen Ch'ing, und Ihre Exzellenzen, den Ministern des Tsungli Yamen, Abschrift, Anlage 2 zu Bericht A 152, Peking, 10. August 1898, ebenda.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000228

auf, daß für die Pekinger Universität ein hoher Würdenträger [Sun Jianai] [孫家鼐] als Präsident ernannt worden sei, dem allein die Universitätsangelegenheiten oblägen. Ihm habe er von der Note Mitteilung gemacht, damit dieser die darin enthaltenen Vorschläge in Erwägung ziehen könne. Wenn die Antwort vorliege, werde man auf die Angelegenheit zurückkommen.[10]

Ebenso kritisch wurde von der deutschen Seite die kaiserliche Verfügung über die Einrichtung einer staatlichen Behörde für das Eisenbahn- und Bergwerkswesen bewertet. Ganz im Unterschied zu den Vorschlägen, die von Gustav Detring, dem deutschen Berater Li Hongzhangs, und von dem englichen Parlamentarier Tritchard Morgan früher gemacht worden waren und die davon ausgingen, daß sie selbst als Chef oder Berater einer solchen Behörde eingesetzt werden würden, hatte nun die chinesische Seite eine Behörde vorgesehen, in der, wie Heyking bitter vermerkte, „den Ausländern keine Stimme eingeräumt worden ist". Nach Ansicht von Heyking wollte damit das *Zongli Yamen* nur unbequemen Fragen über Eisenbahnkonzessionen aus dem Weg gehen, indem es darauf verweise, daß es dafür nicht mehr zuständig sei. So habe man dem deutschen Botschafter bereits am 15. August 1898, als er im *Zongli Yamen* die deutsche Bewerbung um die Bahn von Tianjin nach Jinjiang verhandeln wollte, erklärt, daß über diese Frage allein das Eisenbahnamt zu entscheiden habe. Dieses Amt, so Heyking, sei aber überhaupt nicht aufzufinden und zu fassen. Mit Wang Wenshao und Zhang Yinhuan zu verhandeln sei sowieso sinnlos, da ersterer gebrechlich und hinfällig und obendrein eine „leere Puppe" in den Händen Li Hongzhangs sei, und der zweite wegen seiner „erschütterten Position" nicht mehr wage, eine eigene Meinung zu äußern.[11]

Charakter und Hintergründe der Reformen

Erst Mitte September 1898 begannen Zeitungskorrespondenten die deutsche Öffentlichkeit von der Reformbewegung in China in Kenntnis zu setzen, wenn auch zunächst noch recht ungenau. In einem mit „Reform in

[10] Note von Prinz Ch'ing an den Kaiserlichen deutschen Gesandten, Herrn Freiherrn von Heyking, Abschrift, Übersetzung, Anlage 3 zu Bericht A 152, Peking, 17. August 1898, ebenda. S. auch Roswitha Reinbothe: *Kulturexport und Wirtschaftsmacht. Deutsche Schulen in China vor dem Ersten Weltkrieg.* Frankfurt a. M. 1992, S. 124.

[11] Gesandter Heyking an Reichskanzler Hohenlohe-Schillingsfürst, Peking, 16. August 1898, ebenda.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000229

China" überschriebenen Artikel erwähnte der Autor zunächst eine sog. Partei des Fortschritts, die in Guangdong und Guangxi mit Unterstützung des Auslandes Aufstände organisiere, den Sturz des bestehenden Regierungssystems und eine Verfassung nach dem Vorbild der USA anstrebe (gemeint ist offenbar die *Xing Zhong Hui* [興中會] – R. F.). Daneben gebe es in verschiedenen Provinzen die Anhänger einer Reformpartei, die ihr Zentrum in Shanghai hätten und, unterstützt von protestantischen Missionaren wie Gilbert Reid und Timothy Richard sowie von einigen Gouverneuren, in verschwommenen Phrasen für Reformen eintreten und politisch ein Bündnis mit England und Japan gegen Rußland fordern würden. Nunmehr habe die Frage der Reformen jedoch die Regierung selbst in die Hand genommen. Als Haupturheber der Reformmaßnahmen, an deren praktischer Umsetzung der Verfasser allerdings zweifelte, wurde erstmals der „bekannte Literat Kang Youwei" genannt.[12]

Ein anderer anonymer Korrespondent sprach in einem Bericht vom 18. September 1898 aus Shanghai davon, daß China in der inneren Politik in eine „Ära der Reformen" eingetreten sei. Trotz der besten Absichten des Kaisers müßten aber alle Reformen auf dem Papier bleiben, weil es an geeigneten Beamten zu ihrer Durchsetzung fehle. Obwohl sich China inzwischen aus einem „theokratischen Staat" in einen „fast modernen autokratisch regierten Staat" verwandle, könnten die Reformen nur dann erfolgreich sein, wenn sich China „entschließen würde, eine große Anzahl von Fremden ins Land zu rufen, ihnen vollständig freie Hand zu lassen und genügende Macht einzuräumen". Der Verfasser wies in diesem Zusammenhang darauf hin, daß gegenwärtig China die Japaner und die Engländer als seine besten Freunde ansehe.[13]

Die bis dahin umfassendste Einschätzung der Reformen, verbunden mit dem Versuch, diese auch in ihrem Charakter zu erfassen, findet man in einem am 16. September 1898 in Tianjin verfaßten Bericht eines gut informierten Korrespondenten, der aber erst im November 1898 veröffentlicht wurde. Der Verfasser beschränkte sich nicht auf die Darstellung der Reformbemühungen zur Umgestaltung des Schulwesens und zur Reorganisierung des Beamtenapparats, sondern ging auch auf die Neuerungen im Eisenbahn- und Bergbauwesen, in Landwirtschaft, Handel und Gewerbe, im Militärwesen sowie im Presse- und Eingabewesen ein. Der Autor schrieb: „Manche europäische Regierung könnte sich ein Beispiel

[12] *Reformen in China.* In: Kölnische Zeitung vom 20. September 1898.
[13] *Die Reformbewegung in China.* In: Schlesische Zeitung vom 4. November 1898.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000230

nehmen an dem Verständnis, das der Kaiser von China für die Bedeutung der Journalistik zeigt. Die Presse, die ohnehin in China mächtig aufblüht, wird durch die kaiserliche Gunst nicht wenig befördert. Der Kaiser hat die Presse-Freiheit dekretiert. Er hat verfügt, daß alle Beamten die Zeitungen lesen sollen und hat die in Shanghai erscheinende *Shiwu Bao* [時務報] zum Regierungsblatt gemacht. Alle Beamten des Reiches haben sich auf diese Zeitung zu abonnieren, und der Kaiser selbst wünscht, sie täglich zu lesen. Außerdem hat er befohlen, daß ihm jeden Tag Auszüge aus den anderen chinesischen und auch aus europäischen Tageblättern vorgelegt werden." Ausdrücklich wurde hervorgehoben, wonach der Kaiser verfügt habe, daß jeder Bürger direkt an ihn Eingaben richten könne und daß man ihm alle an ihn gerichteten Briefe ungeöffnet auszuhändigen habe. Nach Meinung des Verfassers sehe es jetzt so aus, „als wolle China den Weg einschlagen, auf dem Japan ihm vorausgegangen ist, als wolle es gleich Japan ein moderner Staat werden". Die Chinesen seien ein hochbegabtes Volk und ebenso wie die Japaner und vielleicht sogar noch besser als diese im Stande, sich die Errungenschaften der europäischen Kultur anzueignen. Die Reformanstrengungen des Kaisers und seiner Ratgeber, die bereit seien, sich der Hilfe des Auslands zu bedienen, aber das Reformwerk selbst in der Hand behalten wollten, verdienten alle Sympathie. Der Verfasser zeigte sich jedoch pessimistisch, daß China von sich aus die Kraft zur Modernisierung finden könne. Er meinte, daß für eine „Umgestaltung im modernen Sinne" die führenden Geister von auswärts kommen müssten. Er schrieb: „Manche Anzeichen deuten daraufhin, daß es für China zu spät ist, sich aufzurichten. Sicherlich wird sich China eines Tages modernisieren, und dieser Tag ist gewiß viel näher, als man in Europa glaubt. Aber der gegenwärtige ‚neue Kurs' ist offenbar nur ein Versuch und ein Beginn, und die wirkliche Reformierung Chinas wird sich wahrscheinlich erst vollziehen, wenn es unter europäischer Herrschaft stehen wird."[14]

Das Scheitern der Reformen

Nach der Niederschlagung der Reformbewegung verfaßte Botschafter Heyking einen Bericht über die Hintergründe und den Hergang des von der Kaiserinwitwe vollzogenen Staatsstreiches vom 21. September 1898, so, wie sie seinerzeit in Peking gesehen wurden. Einige Punkte des Be-

[14] *Der ‚neue Kurs' in China, Tianjin, 16. September 1898.* In: Frankfurter Zeitung vom 6. November 1898.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000231

Peking d. 26 September 98

1060

Auswaertig

Berlin

Telegr. in Ziffern

Chiffriert und expediert
den 26a September 98
10 30 a.m.

Gen 2a

84

N° 137 vom 26 September

In Anschluß an Telegramm
N° 136 Ch N°

Russen, stellen, Umwälzung
als ihren Erfolg hin gegen
angeblichen, japanischen
Versuch China unter
japanisch-englische Lei-
tung zu bringen. alinea
Kantonesische Vertraute
des Kaisers hatten, Beseiti-
gung der Kaiserin-
Mutter vorbereitet;
diese kam dem Plane
zuvor und ließ Chang
gin Lan, wegen Theil-
nahme an Verschwörung
verhaften. Lösung Chang
bei Kaiserin-Mutter in
hoher Gunst aber nicht
wieder angestellt. Thun-
gli Yamen, gegenwärtig

Schreiben des Gesandten von Heyking
vom 26. Sept. 1898 an das Auswärtige Amt
Quelle: Bundesarchiv, Deutsche Botschaft China,
R 9208, Film Nr. 36956,
Politische Angelegenheiten, Band 14

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000232

richtes, die die Stimmung und Ansichten des diplomatischen Korps widerspiegeln, sind von einem gewissen Interesse: Erstens. Schon Ende August konnte man in Peking hören, daß der Kaiser sehr krank sei und an Ohnmachtsanfällen und Blutungen leide. Zu diesem Zeitpunkt hätte man bereits den Eindruck gewonnen, daß die Sache für den Kaiser schlecht ausgehen würde. Nach dem Sturz Li Hongzhangs habe sich Zhang Yinhuan, der nun die bedeutendste Rolle im *Zongli Yamen* einnahm, unvorsichtigerweise der „kantonesischen Clique" angeschlossen, die den Kaiser umgab. Aus Eitelkeit und weil er sich die erste Rolle im Staate verschaffen wollte, habe er als einziger hoher Würdenträger bis zuletzt zur Verschwörung des Kaisers gehalten. Der Kaiser habe ein Edikt vorbereitet, wonach der Zopf abgeschafft und europäische Kleidung für ganz China angeordnet werden sollten. Die Kaiserinwitwe habe den Kaiser am 21. September in europäischer Kleidung angetroffen. Als sie ihm diese vom Leibe gerissen habe, sei dieser in Ohnmacht gefallen und habe eine Stunde vor ihr niedergekniet.

Zweitens. Der russische Geschäftsträger Pavlov habe von dem Staatsstreich schon mehrere Tage vorher gewußt. Das veranlaßte Heyking zu der Vermutung, daß die russische Gesandtschaft oder die Russische Bank den Anhängern der Kaiserinwitwe behilflich gewesen waren. Als Heyking dem russischen Geschäftsträger zu dem „Erfolg" gratulierte, habe dieser geantwortet, „der Erfolg sei nicht bloß zu Gunsten Rußlands, sondern auch Deutschlands eingetreten, denn auch unseren Interessen würde es nicht entsprochen haben, China unter ein japanisch-englisches Protektorat geraten zu lassen". Nach Ansicht Pavlovs wären die Japaner „die Hintermänner und Leiter der von den Kantonesen in Peking angestifteten Reformpolitik des Kaisers". Der Besuch von Marquis Ito (Ito Hirobumi [伊藤博文]) in Peking wäre bestimmt gewesen, die „japanisch-englisch-chinesische Allianz" zum Abschluß zu bringen.

Drittens. Eine Bitte des englischen Gesandten Mac Donald, sich gemeinsam mit ihm und dem japanischen Gesandten gegen eine beabsichtigte Enthauptung Zhang Yinhuans bei den Chinesen zu verwenden, habe Heyking zurückgewiesen, weil er nicht den Anschein erwecken wollte, sich in eine japanisch-englische Verbindung einzulassen.[15] Daß Rußland jedoch eine Vormachtstellung in China anstrebte und darauf abzielte, alle anderen Mächte, so auch Deutschland, davon abzuhalten, sich in Ostasien festzusetzen, erkannte man deutscherseits bald. „Die Endziele der russi-

[15] Gesandter Heyking an Reichskanzler Hohenlohe-Schillingsfürst, Peking, 26. September 1898. Politisches Archiv Bonn, op. cit., Bd. 42.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000233

schen Politik in China laufen jedenfalls nicht mit den deutschen zusammen", schrieb ein Beobachter der russischen China-Politik bereits Mitte Oktober 1898. Er empfahl deshalb, die deutschen Interessen in China „umsichtig nach allen Richtungen hin zu wahren".[16]

Auf deutscher Seite ging man davon aus, daß die Japaner ehrlich die Absicht hatten, China zu reformieren. Diese glaubten an die Reformen, weil sie ihnen selbst geglückt waren. Japan wolle Ratgeber und Lehrmeister für China werden, wie es die Europäer für Japan gewesen seien. Vor allem aber setze Japan auf ein Bündnis mit einem reformierten, japanischen Inspirationen gehorchenden und wirklich kriegstüchtigen China, um einen mächtigen Damm gegen den europäischen Anprall zu bilden. Das große Ziel der Japaner, die eine asiatische Monroe-Doktrin anstrebten, sei die Verdrängung der Fremden aus Ostasien.[17] In dieser Auffassung wurde man auch durch Berichte aus Tokio über die Gespräche Ito Hirobumis mit Kaiser Guangxu am 20. September und mit Li Hongzhang am 24. September sowie durch die zur Kenntnis gebrachten Ansichten des japanischen Premierministers zur Lage in China nach dem Staatsstreich Cixis [慈禧] vom 21. September bestärkt.[18]

Bei der Bewertung der Reformen und erst recht ihrer Niederschlagung standen eindeutig deutsche Machtinteressen im Vordergrund. Die Entwicklungen wurden nicht mit Blick auf die Modernisierung Chinas, sondern überwiegend unter dem Blickwinkel des Interessenkonflikts mit Japan und England gesehen.

Anfang Oktober 1898 berichtete Heyking nach Berlin, daß Li Hongzhang versucht habe, mäßigend auf die Kaiserinwitwe einzuwirken, daß aber sein Einfluß durch die Reaktion der Mandschuren gegen die Chinesen inzwischen geringer geworden sei. Nicht zufällig werde den Verschwörern vorgeworfen, sie hätten sich zwar die Erhaltung Chinas, nicht aber die der Mandschu-Dynastie zum Ziele gesetzt. Nach einem Fluchtversuch des Kaisers am 27. September sei dann mit dem Racheakt Cixis, d.h. der Hinrichtung von sechs Reformern am 29. September, „die ur-

[16] *Der Walfisch und die Zopfträger.* In: Generalanzeiger für Hamburg und Umgebung vom 14. Oktober 1898.

[17] *Die Krisis in Peking, Peking, 30. September 1898.* In: Frankfurter Zeitung vom 15. November 1898.

[18] Berichte des deutschen Gesandten in Tokio an Reichskanzler Hohenlohe-Schillingsfürst vom 30. September und 6. Oktober 1898. Politisches Archiv Bonn, op. cit., Bd. 42. Siehe auch *Zur Palast-Revolution in Peking, London, 29. November 1898.* In: Nationalzeitung vom 30. November 1898.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000234

wüchsige Wildheit der Mandschu-Häuptlinge" erneut zum Ausdruck gekommen.[19]

Unter Berufung auf Informationen von maßgeblichen Stellen in Peking zeichnete ein Sonderkorrespondent der Frankfurter Zeitung am 30. September ein Bild über die Vorgänge in Peking, das sich der Diktion des Heykingschen Berichts in vielem anschloß, in seiner originellen Einschätzung des Charakters der Reformen und der aus ihrer Niederschlagung erwachsenden Folgen aber darüber hinausging. Der Artikelschreiber hob hervor, daß das Hauptelement der Reformen die Kantonesen seien. Daß die Reformbewegung von der großen Kaufmannstadt Kanton ausgehe, erkläre sich daraus, daß der Kaufmann der Erste wäre, der von Reformen profitieren würde, denn er brauche Freiheit und Fortschritt für seine Geschäfte. Unter dem Einfluß des nahen Hongkong habe sich in den besten Köpfen von Kanton ein „europäisierender Liberalismus" herausgebildet. Das Haupt dieser mächtigen Gruppe der Kantonesen am Hofe sei bis zum 21. September Zhang Yinhuan gewesen. Eine zweite Gruppe der Reformer bildeten junge chinesische Literaten, die Elite der chinesischen Jugend, „die Tüchtigsten und Rührigsten aus dem Literatentum", geführt von dem Kantonesen Kang Youwei. Wie in der Türkei die Jung-Türken wollten diese „Jung-Chinesen" ihr Land durch Reformen vor dem drohenden Zerfall und der Fremdherrschaft retten. Durch die Freundschaft mit Kang Youwei und seine Sympathie für die „jungen Stürmer und Dränger" sei der Kaiser inzwischen selbst der eifrigste unter den Jung-Chinesen geworden. Diese Bewegung der jungen Literaten sei mittlerweile so mächtig, daß sie nicht mehr einzudämmen sein werde. Weil sich die alt-mandschurischen „Hofjunker und Tataren-Generale" mit der Kaiserinwitwe als der Seele dieser reaktionären Partei gegen die liberalen Bestrebungen der jungen chinesischen Intellektuellen zusammengetan hätten, sei der alte historische Gegensatz zwischen Chinesen und Mandschuren wieder aufgebrochen. In die Reformbewegung mische sich deshalb nunmehr eine antidynastische Bewegung gegen das Herrscherhaus, die auch schon auf das Volk übergegriffen habe. Darum sei man in diplomatischen Kreisen der Ansicht, „daß die Dynastie in Zukunft ihren Sturz wahrscheinlich nur dadurch wird vermeiden können, daß sie das Ausland um Hilfe ruft".[20]

Auch wenn zunächst von deutscher Seite der reaktionäre Charakter

[19] Gesandter Heyking an Reichskanzler Hohenlohe-Schillingsfürst, Peking, 1. Oktober 1898. Politisches Archiv Bonn, op. cit., Bd. 42.

[20] *Die Krisis in Peking, Peking, 30. September 1898.* In: Frankfurter Zeitung vom 15. November 1898.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000235

der Unterdrückungspolitik der Mandschuren gegen die Reformer betont wurde (der Verfasser des oben zitierten Artikels ließ im Unterschied zu Heyking sogar eine gewisse Sympathie für die Reformer erkennen), überwog bald die Befürchtung, daß liberale Bewegungen und antidynastische Rebellion die Interessen der Mächte gefährden könnten. Und so setzte sich schon im Frühjahr 1899 der einflußreiche ehemalige deutsche Gesandte Max von Brandt im „eigensten dringenden Interesse" Deutschlands dafür ein, die bestehende Pekinger Regierung als einzige Autorität im Lande mit allen Kräften zu unterstützen. Die europäischen Regierungen, die sich jetzt anschickten, den Sohn des Himmels zu beerben, sprich eine direkte Herrschaft in China zu errichten, seien dazu völlig außerstande, weil dafür militärische Machtmittel erforderlich seien, wie sie kein Land aufbringen könne.[21]

Angesichts einer zunehmenden „Fremdenfeindlichkeit", die nach Ansicht deutscher Beobachter das Cixi-Regime nach dem Septemberputsch von 1898 an den Tag zu legen begann, indem es z. B. Bürgerwehren zur Verteidigung gegen fremde Eindringlinge offiziell unterstützte,[22] und erst recht der Gefahren, die den Mächten durch die *Yihetuan* [義和團] („Boxer") erwuchsen, hat von Brandt diesen Standpunkt im Sommer 1900 noch verstärkt. Er appellierte nämlich jetzt ausdrücklich an die Mächte, im eigenen Interesse die Chinesen nicht zur europäischen Zivilisation zu drängen und keine Gewalt gegen sie anzuwenden, die territorialen Besitzungen nicht auszudehnen und China nicht aufzuteilen.[23]

Li Hongzhang

Hinsichtlich des Scheiterns der Reformer wurde in der Presse hervorgehoben, daß die Japaner versäumt hätten, ihnen Mäßigung und langsameres Vorgehen anzuempfehlen. Unter dem Einfluß der „jungen Hitzköpfe" habe der Kaiser überstürzte Dekrete erlassen oder vorbereiten lassen, so z. B. das Dekret über die Aufstellung eines öffenlichen Jahresbudgets für die Staatsfinanzen und jenes verhängnisvolle Dekret über die Einführung

[21] Vgl. Weser-Zeitung vom 7. März 1899.

[22] Vgl. *Denkschrift des Gouverneurs von Jiaozhou an den Staatssekretär des Reichs-Marine Amts, Qingdao, 9. Oktober 1900.* Bundesarchiv – Militärarchiv, Freiburg, RM 3/6782, Bl. 276–308, zitiert in: W. MATZAT: *Neue Materialien zu den Aktivitäten des Chinesenkommissars Wilhelm Schrameier in Tsingtau.* Bonn 1998, bes. S. 95–99.

[23] Vgl. Volkszeitung vom 7. August 1900.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000236

europäischer Kleidung in China. Als ein entscheidender Fehler wurde angesehen, daß die Reformer mächtige Personen gegen sich aufbrachten und den Kaiser überredeten, auch Li Hongzhang zu entlassen. „Er fiel, weil die Kantonesen ihn beseitigen wollten und weil die Engländer auf seine Entlassung drängten."[24] Seine Absetzung wurde als Sieg der englischen Diplomatie über die zaristische Regierung gewertet.[25] Der englische Gesandte habe Li Hongzhang in einer offenen Sitzung im *Zongli Yamen* auf den Kopf zugesagt, daß er von Rußland Geld genommen hätte. Das sei ein politischer Fehler der Engländer gewesen, die stattdessen hätten versuchen sollen, ihn ihrerseits mit Geld zu kaufen. Bis kurz vor seiner Entlassung habe sich Li Hongzhang nämlich eher für als gegen Reformen ausgesprochen. Er habe lediglich vor einem überstürzten Vorgehen gewarnt und gemeint, man müsse stärker die alten Traditionen und den konservativen Geist berücksichtigen. Erst nach seiner Absetzung sei er offen auf die Seite von Cixi getreten.[26] Aus einem in Japan veröffentlichten Bericht über ein Gespräch, das Ito Hirobumi in Peking mit Li Hongzhang geführt hatte, zog man den Schluß, daß Li, der Ito angeblich vorgeschlagen habe, sich in China den Reformen zu widmen, keineswegs als finsterer Reaktionär und Reformgegner anzusehen sei.[27]

Offenbar in der Hoffnung, daß Li Hongzhang wieder Einfluß am Hofe gewinnen könnte, erwirkte die deutsche Gesandtschaft Mitte Oktober 1898 für einen deutschen Journalisten einen Gesprächstermin bei ihm. In dieser Unterredung, an der auch der Sekretär und Dolmetscher der Gesandtschaft, von der Goltz, teilnahm, ging Li, der sich ansonsten bemühte, unverbindlich zu bleiben, auch kurz auf die Niederschlagung der Hunderttagereform ein. Auf die Frage, wie die jetzige Krise zu erklären

[24] *Die Krisis in China*, op. cit.

[25] *Die Amtsenthebung Li-Hung-Tschangs.* In: Deutsche Zeitung vom 9. September 1898.

[26] *Die Krisis in China*, op. cit.

[27] Der deutsche Gesandte in Tokio an Reichskanzler Hohenlohe-Schillingsfürst, Tokio, 30. September 1898. Politisches Archiv Bonn, op. cit. Bd. 42. Ende November 1898 veröffentlichte eine deutsche Zeitung den Bericht eines japanischen Parlamentariers, der zugegen war, als Ito am 24. September 1898 ein Gespräch mit Li Hongzhang führte. Danach habe Li, nachdem er Kang Youwei des Verbrechens beschuldigt hatte, auf die Frage, warum er als ein Mann, der bisher in China alle Reformen eingeführt habe, nicht versucht habe, denselben für langsame Reformen zu gewinnen, um mit ihm Hand in Hand zu arbeiten, anstatt ihn zu verfolgen, geantwortet: „Sie haben Recht, die Zeit wird kommen, wo die Kangs benutzt werden können, aber vorläufig ist daran nicht zu denken." Siehe: *Zur Palast-Revolution in Peking*, op. cit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000237

sei, antwortete er. „Die jungen Beamten sind schuld. Die älteren und erfahrenen Beamten sind durch jüngere verdrängt worden, denen jede Praxis der Staatsgeschäfte mangelt. Diese haben so darauflos gewirtschaftet, daß es schließlich nicht mehr weiterging. Durch die Krisis sind die jüngeren Beamten beseitigt worden." Als ihm die Gesprächspartner bedeuteten, daß sein Name das beste Aushängeschild für China sei und das Ausland hoffe, daß er wieder in den Staatsdienst berufen werde, erwiderte er: „Die Fremden kennen mich und würdigen mich nach Verdienst. Jedoch was nützt mir das, wenn die Chinesen nicht derselben Ansicht sind? ... Mit Bismarck ist es ja ganz ebenso gegangen. Er hat das Vertrauen der ganzen zivilisierten Welt gehabt, nur dasjenige seines Kaisers hat er nicht bewahren können ... Man hat mir zum Vorwurf gemacht, daß ich die Fremden zu sehr begünstige, man hat mich einen Verräter genannt." (Bei dem Wort „Verräter" brach er in ein Hohngelächter aus.) Er glaube nicht daran, daß die Kaiserinwitwe, von der er sagte, daß sie viel gescheiter als der Kaiser sei, ihn wieder in ein hohes Staatsamt einsetzen werde. Entschieden sprach er sich gegen die Entsendung ausländischer Truppen nach Peking zum Schutz der Gesandtschaften aus. Ansonsten war er bemüht, seinen Konflikt mit den Engländern herunterzuspielen und auch den Eindruck einer einseitig prorussischen Position zu vermeiden. Man könne weder den Russen noch den Engländern trauen. Dagegen meinte er zur vollen Zufriedenheit seiner Gesprächspartner, daß man den Deutschen trauen könne, daß China gewohnt sei, „bei Deutschland verhältnismäßig die gerechteste Würdigung unserer Ansprüche zu finden".[28]

Neben der Absetzung Li Hongzhangs wurde in dem oben erwähnten Korrespondentenbericht vom 30. September 1898 als weiterer entscheidender Fehler der Reformer angesehen, daß sie planten, den Hauptschlag gegen die Kaiserinwitwe zu führen. Cixi habe sich gegenüber dem neuen Kurs passiv und abwartend verhalten. Aber als sie sich persönlich bedroht sah, habe sie sofort gehandelt. Der Kaiser habe es zugelassen, daß am Ende alles auf einen Vernichtungskampf zwischen ihm und der Kaiserinwitwe hinauslief, in dem er dann schließlich unterlegen sei. Hervorgehoben wurde die unverhüllte und direkte Art, mit der England in die Entwicklung eingegriffen habe, indem es Kang Youwei rettete und gegen Zhang Yinhuans Hinrichtung intervenierte. Damit sei klar geworden,

[28] *Eine Unterredung mit Li-Hung-Tschang, Peking, 19. Oktober 1898.* In: Frankfurter Zeitung vom 7. Dezember 1898.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000238

daß, so wie Li Hongzhang als Agent Rußlands galt, Zhang Yinhuan der Agent Englands in der chinesischen Staatsverwaltung gewesen sei.[29]

Die Lage nach der Hunderttagereform

Aufschluß über die Lage in Kanton nach dem Pekinger Staatsstreich gab ein höchst interessanter Bericht des deutschen Konsuls Lange vom Ende Oktober 1898. Darin wurde eingeschätzt, daß der Generalgouverneur der Provinz die Reform-Edikte zur Änderung bestehender Einrichtungen konsequent sabotiert und dafür auch vom Kaiser einen Verweis erhalten hatte. Er habe schon vor Bekanntwerden des Staatsstreiches auf einem Festessen mit Gelehrten in Kanton die Machtübernahme von Cixi und die Verhaftung der Reformer angekündigt und Vorkehrungen für einen alsbald erwarteten Tod Guangxus getroffen. Die Verhaftung der Angehörigen Kang Youweis sei fehlgeschlagen, weil ihnen das englische Konsulat in Kanton zur Flucht verholfen habe. Man habe aber angeblich bei Hausdurchsuchungen zahlreiche kompromittierende Briefe u. a. von Sun Yatsen und von anderen Personen gefunden, in denen Kang Youwei als Präsident einer zukünftigen chinesischen Republik bezeichnet werde. Vor groß angelegten Verhaftungen schreckten die Behörden aber aus Furcht vor ernsten Unruhen zurück. Die Unzufriedenheit der Bevölkerung, die die Reformen begrüßt und sich davon eine Befreiung von der Macht der Beamten und von unerträglichem Steuerdruck versprochen hatte und nun enttäuscht über den Ausgang sei, wachse stark an. Mit Blick auf die Zunahme von Volksaufständen im Gebiet des Ostflusses schrieb Lange: „Eine Revolution kann hier nicht ausbleiben, wenn die Behörden nicht eine ganz neue Politik einschlagen."[30]

Als man sich dann 1899 und 1900 dem Ansturm der *Yihetuan* ausgesetzt sah und davon ausgehen mußte, daß die Kaiserinwitwe mit derselben unerbittlichen Energie, mit der sie alle chinesischen Reformversuche niedergeschlagen hatte, sich nunmehr auch gegen „die von außen kommende kulturelle und wirtschaftliche Erschließung" wenden werde, wie die kolonialistische Unterwerfung Chinas beschönigend umschrieben wurde, und die ausländischen Mächte von der chinesischen Zentralgewalt

[29] *Die Krisis in China*, op. cit.

[30] Memorandum des deutschen Konsuls in Kanton, Lange: *Über den Einfluß der letzten politischen Vorgänge in Peking auf die hiesigen Verhältnisse in Kanton, Kanton, 28. Oktober 1898.* Bundesarchiv, Deutsche Botschaft China, R 9208, Film Nr. 36956, Politische Angelegenheiten, Bd. 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000239

in Peking keine Unterstützung gegen den „Fremdenhaß" zu erwarten hatten,[31] gerieten Einschätzung und Bewertung der Hundertagereform sehr rasch aus dem Blickfeld. Ungeachtet der Warnung Max von Brandts, China nicht mit militärischen Machtmitteln in Konfrontation zur Zentralregierung unterwerfen zu wollen, war man auf deutscher Seite zwecks Sicherung der Beute in den folgenden Monaten nur allzu bereit, gemeinsam mit den anderen Mächten den Boxer-Aufstand, hinter dem man die Kaiserinwitwe zu stehen glaubte, „zu Boden zu schlagen, ehe er sich weiter ausdehnt und ehe er sich der Macht der Regierung bemächtigt". Denn, so schätzte man ein, „wenn dort die Lawine erst ins Rollen gekommen ist, so ist bei diesen Massenvölkern Ostasiens keine europäische Macht imstande, der Wucht dieser Massen zu trotzen".[32]

Als mit der Niederwerfung der *Yihetuan* durch die ausländischen Mächte und dem der chinesischen Regierung aufgezwungenen „Boxerprotokoll" von 1901 ein quasi halbkolonialer Status für China festgeschrieben worden war, begann bekanntlich auch die Kaiserinwitwe, die nach ihrer Rückkehr nach Peking um die Gunst der Ausländer buhlte, sich als Verfechterin einer „neuen Politik" der Reformen auszugeben, wenn auch überwiegend zunächst noch im Rahmen des alten *Yangwu*-Kurses. Vor diesem Hintergrund zeigte man auch auf deutscher Seite erneut Interesse für die chinesische Reformbewegung.[33]

Otto Franke über die Reformbewegung

In diese Zeit, als man auch in Europa nicht umhin konnte, sich über Ursachen und Charakter der gegen die ausländische Vorherrschaft in China gerichteten Bewegungen Gedanken zu machen, fallen auch einige bemerkenswerte Studien, die einer der bedeutendsten deutschen Sinologen,

[31] Nationalzeitung vom 3. März 1899.

[32] *Die Lage in Ostasien.* In: Der Reichsbote vom 10. Juni 1900.

[33] Nach dem Attentat auf die Mitglieder einer ins Ausland entsandten chinesischen Untersuchungskommission für Verfassungsfragen auf dem Pekinger Hauptbahnhof im August 1905 verfaßte man in der deutschen Gesandtschaft ein Dossier zu Kang Youwei, in dem man, ebenso wie in Sun Yatsen, fälschlicherweise einen Anstifter der Tat vermutete. In dem Dossier wurden aber im wesentlichen nur Kangs konkrete Reformaktivitäten aus dem Jahr 1898 und sein Einfluß auf den Kaiser beschrieben, ein Zusammenhang zwischen seinen Reformplänen und den neuerlichen Reformbekundungen Cixi wurde nicht hergestellt. Siehe: Anlage zum Bericht A 316 vom 28. September 1905. Politisches Archiv Bonn, op. cit., Bd. 57a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000240

Otto Franke (1863–1946), zum Thema Reformbewegung verfasste. Der Verfasser war von 1888 bis 1901 als Dolmetscher an der deutschen Gesandtschaft in Peking sowie an den Konsulaten in Tianjin und Xiamen, von 1903 bis 1909 als Legationssekretär an der chinesischen Gesandtschaft in Berlin tätig. In seinen Vorträgen und Aufsätzen, die in der Zeit von 1902 bis 1905 entstanden, verband er eigene Eindrücke als Zeitzeuge der Ereignisse mit wissenschaftlicher Forschung.[34]

Während bislang in Ausarbeitungen der Gesandtschaft und in Zeitungsartikeln allenfalls einige Reformedikte Berücksichtigung gefunden hatten, ging Franke 1902 erstmals auch auf zahlreiche Throneingaben Kang Youweis sowie auf dessen Reformschriften und philosophisch-historische Traktate ein. Aber auch die Arbeiten seiner Anhänger und Schüler Liang Qichao [梁啓超], Mai Menghua [麥夢華] und Xu Qin [徐勤] sowie anderer Verfechter reformerischer Ideen wie Zhang Zhidong , Huang Zunxian [黃尊憲], Xue Fucheng [薛福成], Sheng Xuanhai [盛宣懷] und Ma Jianzhong [馬建忠] fanden sein Interesse.[35] Ausdrücklich betonte Franke, daß die 5. Throneingabe Kang Youweis, die ursprünglich im Dezember 1897 überreicht werden sollte, unmittelbar an die einen Monat vorher erfolgte Besetzung Jiaozhous durch Deutschland anknüpfte und den Untergang des chinesischen Reiches als unabwendbar ansah, wenn nicht die Gleichgültigkeit und Unfähigkeit der chinesischen Regierung ein Ende finden würde.[36]

Damit machte der Autor erstmals den deutschen Leser mit den geistig-kulturellen Positionen vertraut, die den Reformprojekten von 1898 zugrunde lagen. Wie Franke hervorhob, gehe aus der Reformliteratur hervor, „daß die Reformbewegung in China nicht etwa bloß eine kurze politische Welle war, die von einigen Theoretikern und Phantasten erregt

[34] Otto Franke hatte als Dolmetscher an der Begegnung zwischen Kaiser Guangxu und Prinz Heinrich im Mai 1898 teilgenommen und danach auch ein persönliches Gespräch mit Weng Tonghe [翁同龢] geführt. Dieses Gespräch und die folgenden Ereignisse im Sommer und Frühherbst 1898 veranlaßten ihn, auch nach seinem Weggang aus der Hauptstadt die Reformbewegung und die daran geknüpfte geistige Entwicklung systematisch zu verfolgen. Vgl. Otto Franke: *Erinnerungen aus zwei Welten. Randglossen zur eigenen Lebensgeschichte.* Berlin 1954, S. 101–104.

[35] Otto Franke: *Die wichtigsten chinesischen Reformschriften vom Ende des neunzehnten Jahrhunderts. Vortrag, gehalten in der Sektion für Central- und Ostasien des XIII. internationalen Orientalisten-Congresses zu Hamburg am 6. September 1902.* In: Bulletin de l'Academie Impériale des Science de St.-Petersbourg 1902, Octobre, T. XVII, No. 3, S. 47–59.

[36] Ebenda, S. 49–50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000241

wurde und nach Entfernung dieser wieder verschwand". FRANKE schrieb: „Die Reformbewegung hat in China viel weitere Kreise ergriffen, als man in Europa oft annimmt, und heute ist sie vielleicht stärker denn je." Er betonte, daß der Geist, der in jener Bewegung lebte, nicht ausgestorben sei, und daß jeder, der sich mit den geistigen Strömungen im heutigen China beschäftigen wolle, in erster Linie diese Reformliteratur studieren müsse.

Nach Auffassung von Franke wollte Kang Youwei durch die Wiederherstellung einer unverfälschten, von Übeln und Lastern befreiten konfuzianischen Lehre einen Staatsorganismus errichten, der geeignet ist, moderne Sitten und Einrichtungen aufzunehmen und sich in derselben erfolgreichen Weise zu entwickeln wie die europäischen Staaten. Zentrales Anliegen war die Umgestaltung eines veralteten und innerlich morschen Staatswesens entsprechend den Anforderungen der Neuzeit, um im Inneren Wohlstand und Rechtssicherheit und nach außen Widerstandskraft und Unabhängigkeit zu erlangen. Der Reformbewegung liege das „instinktive Gefühl" der Chinesen zu Grunde, daß die chinesische Kultur erstmals in der Geschichte einer fremden expansionskräftigen Kultur gegenüberstehe, die der eigenen mindestens gleichwertig, äußerlich aber impulsiver und stärker ist und daß man sich gegen diese zur Abwehr rüsten oder einen Ausgleich mit ihr suchen müsse. Franke verglich die chinesische Reformbewegung mit panislamischen Strömungen der Jung-Türken und anderen geistigen Bestrebungen in Asien, die darauf zielten, in „instinktivem Selbsterhaltungstrieb" einen Ausgleich mit der andrängenden westlichen Kultur zu schaffen, soweit ein solcher notwendig und möglich ist, bzw. durch Aneignung westlicher Wissenschaft die eigene Tradition zu modernisieren, um sich Europas erwehren zu können. Franke plädierte dafür, eine solche Reformbewegung wie die chinesische nicht nur politisch, sondern auch wissenschaftlich zu beobachten. Dazu bedürfe es freilich eines gewissenhaften Studiums der konfuzianischen Literatur und ihrer späteren Exegese durch eine wissenschaftliche Sinologie. Angesichts der Tatsache, daß heute von Unberufenen viel Falsches über China geschrieben werde, solle der Sinologe öfter als bisher seine Stimme erheben, um mit seiner Kenntnis der Vergangenheit Erscheinungen der Gegenwart Chinas zu erklären.[37]

Anfang 1903 wandte sich Franke in einem weiteren Vortrag über die Reformbewegung gegen zwei verbreitete Vorurteile, wonach erstens die Reformer mit ihren „unreifen Ideen, ihren papiernen Maßregeln und

[37] Ebenda, S. 48, S. 57–59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000242

ihren doch niemals ernst gemeinten Entwürfen" für den Westen nicht von Interesse seien und zweitens ihre führenden Köpfe angeblich den altersschwachen Bau des Chinesentums niederreißen und einen modernen, mit christlich-europäischem Geist erfüllten Staat an seine Stelle setzen wollten. Franke zeigte, daß die in Europa übliche Unterscheidung in ein „chinesisch-konservatives, reaktionäres fremdenfeindliches" und ein „liberales, fortschrittliches, fremdenfreundliches" Lager insofern irreführend sei, als es allen, trotz unterschiedlicher Meinung über Mittel und Wege, im Grunde darum gehe, daß die Unabhängigkeit Chinas vom Ausland wiederhergestellt und der Einbruch in die konfuzianische Kultur abgewehrt werden. Die Reformer nähmen zwar den Verkehr mit dem Ausland als etwas Unvermeidliches hin, aber auch sie seien der Überzeugung, daß abendländisch-christliche Kulturanschauungen, soweit sie nicht auch konfuzianisch sind, niemals in China Fuß fassen dürfen. Im folgenden versuchte er dann, den Ideengang der Reformer durch eine ausführliche Darlegung der Throneingaben Kang Youweis von 1888, vom 29. Mai 1895, 30. Juni 1895 und vom Januar 1898 nachzuzeichnen. Franke enthielt sich bewußt einer Wertung des Inhalts der Reformkonzepte Kang Youweis, merkte aber an, daß sie eine Fülle kluger Gedanken enthielten, die, wie man bei näherer Betrachtung erkennen könne, bewußt oder unbewußt auch dem heutigen Reformwerk der chinesischen Regierung zugrunde gelegt sei.[38]

In einem weiteren Vortrag wiederholte Franke den schon ein Jahr vorher geäußerten Gedanken, daß man den jetzt auf beiden Seiten zu beobachtenden Haß in den Beziehungen zwischen China und dem Westen nur abbauen könne, wenn gegenseitig Unkenntnis und Nichtachtung überwunden werden. Ausdrücklich warnte er davor, die intellektuellen und sittlichen Kräfte des chinesischen Volkes zu unterschätzen und richtete deshalb seine Aufmerksamkeit auf die geistigen Strömungen im damaligen China. Erneut bescheinigte er den Reformern, daß sie, wie unklug und politisch unerfahren, maßlos und radikal sie auch aufgetreten seien, ein feines Verständnis für die Empfindungen ihres Volkes hatten, weil sie nicht den Weg der Zerstörung alter sittlicher Normen, sondern den der Reform des Konfuzianismus gingen. Aber auch die Literatur des Reformkonfuzianismus zeige, daß trotz großer physischer Kraft und wirtschaftlicher Blüte das Europäertum und die westliche Zivilisation als ganzes

[38] Otto Franke: *Der Ursprung der Reformbewegung in China, Vortrag in der Deutschen Kolonialgesellschaft, Abteilung Berlin-Charlottenburg, 25. Februar 1903.* In: Otto Franke: Ostasiatische Neubildungen. Hamburg 1911, S. 20–35.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000243

nicht den überwältigenden Eindruck auf den Chinesen machten, „den sie unserer nicht immer unparteiischen Ansicht nach machen sollte!" Diese seine Auffassung versuchte Franke dann mit längeren Auszügen aus der 5. Throneingabe Kang Youweis sowie aus Liang Qichaos Schrift über die Reformen von 1898 (*Wuxu bianzheng ji*), speziell jener Teile, die das Verhältnis Chinas zu ausländischen Staaten abhandeln, zu belegen.

Nachdrücklich setzte sich Franke dafür ein, einen „möglich friedlichen Ausgleich der beiden mächtigsten Kultursysteme der Welt" zu erreichen, weil, wie er mit Blick auf deutsche Wirtschaftsinteressen bemerkte, ohne Gestaltung geistiger Beziehungen auch die wirtschaftlichen Beziehungen auf Dauer keine Perspektive hätten. Angesichts des enormen Einflusses, den Engländer und Amerikaner, in jüngster Zeit aber besonders Japaner auf die geistigen Strömungen Chinas und den sich vollziehenden „kulturhistorischen Prozeß" nähmen, empfahl er für Deutschland eine Verstärkung seiner kulturpolitischen Aktivitäten, um, wie er es ausdrückte, dem chinesischen Volk, das „ratlos nach Belehrung suche", von seinem geistigen Reichtum abzugeben.[39]

Wenig später vertrat Franke die Meinung, daß China inzwischen „ruhigeren Sinnes zu den nämlichen reformatorischen Maßregeln zurückgekehrt" sei, „über die man 1898 allerdings weit mehr aus persönlichen als aus sachlichen Gründen in Wut geraten war", nur daß diesmal deren Träger nicht „vorwitzige Jünglinge", sondern die höchsten Würdenträger des Reiches seien.[40]

Diese Einschätzung führte ihn dazu, genau in jenem Jahr, als das System der Staatsprüfungen abgeschafft wurde, die Vorgänge um die Reformen von 1898 erneut einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen, diesmal vor allem unter politischem Aspekt und mit Blick auf deren Wirkungen und Folgen.

Franke schilderte zunächst noch einmal den Hergang der Reformbewegung und ging dann auf die Ursachen ihres Scheiterns ein, die er weitestgehend im subjektiven Versagen der Reformer zu erkennen glaubte. Das Fehlen wirtschaftlicher und sozialer Voraussetzungen für die Reformen

[39] OTTO FRANKE: *Geistige Strömungen im heutigen China, Vortrag in der Deutschen Kolonialgesellschaft, Abteilung Berlin-Charlottenburg, 18. Februar 1904.* In: Ostasiatische Neubildungen, op. cit., S. 36–55.

[40] OTTO FRANKE: *Zur Beurteilung der Pekinger Vorgänge von 1898.* Marine-Rundschau 1905, Heft 11. In: Ostasiatische Neubildungen, op. cit., S. 91–92. Später meinte FRANKE dann sogar: „Was Kang und Liang mit ihrem Anhange einst erstrebten, das bildet heute tatsächlich die Politik der Regierung und ihre Ziele", ebenda, S. 94.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000244

wurde dagegen vom Autor nicht problematisiert. Folgende Punkte hob Franke besonders hervor: Erstens habe der zu früh gestartete Versuch Liang Qichaos im April 1898, eine Massen-Eingabe gegen das Prüfungssystem und den traditionellen *Bagu*-Aufsatzstil zu organisieren, zum Widerstand zahlreicher Beamtenanwärter in der Zentrale und in den Provinzen geführt und so die Einigkeit der Literaten im Streben nach Reformen untergraben. Zweitens habe Kang Youwei nach dem Vorbild eines japanischen Edikts von 1871, das die Großen des Reiches gezwungen hatte, ihrer Herrschaft unter Gewährung einer Abfindungssumme zu entsagen, ohne ihre Titel zu verlieren, ebenfalls versucht, die wirklichen Staatsgeschäfte in die Hände junger Beamter mit modernen Auffassungen zu legen. Kang habe aber nicht erkannt, daß in China die hohen Würdenträger und auch die Anwärter auf ein solches Amt sich nicht so widerstandslos ausschalten lassen würden wie in Japan. Drittens hätten die Reformer spätestens nach dem Sturz von Weng Tonghe am 15. Juni 1898 und der Ernennung von Rong Lu [榮祿] zum Generalgouverneur von Tianjin erkennen müssen, daß die Kaiserinwitwe noch über großen Einfluß verfügte, während die Macht des Kaisers nur eine schattenhafte war. In Peking bestanden faktisch zwei entgegengesetzte Regierungen, und es hätte „schier übermenschlicher Geschicklichkeit" bedurft, die jedoch weder Kang Youwei noch irgendein anderer Reformer besaß, um beide zu einer nützlichen Einheitlichkeit zu verschmelzen. Die Reformer hätten erkennen müssen, daß ohne Hilfe oder gar im Gegensatz zu Cixi das Reformwerk niemals durchgeführt werden konnte. Franke schrieb: „Erstes Erfordernis für einen praktischen Staatsmann wäre es daher gewesen, die Zustimmung der allgewaltigen Herrscherin zu gewinnen, sei es auch unter Preisgabe des größten Teils der Reformpläne, denen übrigens eine weise Mäßigung nur hätte dienlich sein können." Anstatt also die rechtliche Stellung der Kaiserin anzugreifen, hätten die Reformer im Interesse der Reformen bei ihr Schutz suchen sollen. Offenbar unter dem Eindruck der Reformversprechen der Kaiserinwitwe in der Zeit nach 1901 meinte Franke, daß sie, die seinerzeit die Denkschrift Kang Youweis vom 29. Mai 1895 ja ebenfalls gelesen und keineswegs mißbilligt habe, in internationalen Fragen zwar oft den Eindruck einer schlecht unterrichteten, aber niemals den einer reaktionären Herrscherin hervorgerufen habe. Viertens: Die von den vier „jugendlichen Dilletanten" Yang Rui [楊銳], Liu Guangdi [劉光第], Lin Xu [林旭] und Tan Sitong [譚嗣同] im Range von Ministerialsekretären mit Kang Youwei als geistigem Leiter und dem Kaiser als verfassungsmäßigem Exekutivorgan gebildete neue Regierung habe faktisch die Mitglieder des Staatsrats und der Sechs Ministerien zu bloßen Zu-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000245

schauern und Duldern gemacht. Die von diesem Geheimkabinett auf den Weg gebrachten Reformedikte folgten einander so rasch, daß die in ihrer Stellung bedrohte Beamtenschaft schockiert wurde, sich nicht darauf einstellen und ihr Widerstand von den Reformern nicht kanalisiert werden konnte. Fünftens schließlich habe der verzweifelte Versuch der Reformer, aus der Verteidigungsstellung zum Angriff überzugehen und die Kaiserinwitwe und Rong Lu mit Gewalt auszuschalten, das Schicksal der Reformer sehr schnell besiegelt. Da es sich nicht in erster Linie um einen Kampf verschiedener politischer Systeme, sondern um einen Kampf persönlicher Interessen gehandelt habe, sei die Katastrophe unvermeidlich geworden, denn schlagen wollten beide Gegner[41].

Mit Blick auf die Folgen der Reformen von 1898 und ihrer Niederschlagung für den Gang der Entwicklung in China in den sieben Jahren, die darauf gefolgt sind, hielt Franke vor allem zwei Momente für bedeutsam. Erstens „das vorsichtige, aber klug berechnende und erfolgreiche Eingreifen Japans" in die Geschehnisse und das Geistesleben in China. Wie seinerzeit die Reformer des Jahres 1898 würden auch die meisten jener Männer, die gegenwärtig Träger moderner Reformgedanken seien, wie Zhang Zhidong, Duan Fang [端方] und Yuan Shikai [袁世凱], völlig vom japanischen Einfluß beherrscht. Zweitens: Da die Pläne der Reformer so eng mit fremden Ideen verquickt waren, den lauten Beifall des Auslands, insbesondere der englischen Presse fanden, und die entflohenen „Verräter" so wirksam von Ausländern unterstützt wurden, seien Reform und „fremdländisches Wesen" für die konservativen Gegner nahezu gleiche Begriffe

[41] Es ist hier natürlich nicht der Platz, diese weitsichtigen Einschätzungen Otto Frankes zur chinesischen Reformbewegung im einzelnen zu bewerten. Zweifelsfrei zeugen sie von seinem tiefen Verständnis für die in Gang gekommenen geistigen Wandlungsprozesse in China. Die angeführten Arbeiten machen deutlich, in welch hohem Maße er sich der wissenschaftlichen Wahrheit verpflichtet fühlte zu einem Zeitpunkt, als er in seinem politischen Umfeld auf wenig Verständnis für diese Auffassungen eines Sinologen hoffen konnte. Auch eine Wertung seiner Beobachtungen in Hinblick auf neuere Forschungen kann hier nicht vorgenommen werden. Es ist aber festzustellen, daß, nachdem z. B. chinesischerseits lange Zeit vereinfachte Sichten dominierten, wonach die Reformer scheiterten, weil sie nicht radikal genug auftraten und die Reformbekundungen des Hofes im Rahmen einer „neuen Politik" zu Beginn des Jahrhunderts als Betrug und reine Farce abgetan wurden, nunmehr dieser historische Prozeß der Auseinandersetzung um die Reformen wesentlich differenzierter eingeschätzt wird. Dabei wächst auch wieder das Interesse für die von Franke vorgenommenen Wertungen, wovon sich der Verfasser im August 1998 auf einer internationalen wissenschaftlichen Konferenz in Peking zum 100. Jahrestag der Hunderttage-Reformen überzeugen konnte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000246

gewesen. Darum sei der Kampf der „Alt-Chinesen" alsbald in einen Haß gegen die Ausländer hinübergeführt worden. In diesem Zusammenhang wandte sich Franke gegen die These, daß es eine reaktionäre, tyrannische Mandschu-Partei gäbe. Die Theorie, wonach die Mandschu reaktionär seien, die Chinesen aber aufgeklärt und fortschrittlich, sei in der Reformperiode im Ausland verbreitet worden, dann von den Kantonesen neu belebt und schließlich von der anglo-amerikanischen und japanischen Presse angeheizt oder gar angestiftet worden.[42]

Mit dieser Auffassung befand sich Franke, der übrigens schon 1903 eine erstaunlich positive Würdigung des „großen Staatsmanns" Rong Lu veröffentlich hatte,[43] freilich im Einklang mit der offiziellen deutschen Politik, die entschieden für das bestehende Qing-Regime in Peking Partei ergriff und einer antidynastischen, demokratisch-republikanischen Bewegung im Unterschied zu Engländern und Japanern jedwede Unterstützung und Sympathie versagte und auch nach 1911 in Qingdao Anhängern der gestürzten Monarchie Zuflucht gewährte.[44]

Resümee

Deutschland stand den Reformen von 1898 skeptisch bis ablehnend gegenüber, hatte mit ihren Fürsprechern keine Verbindung und war relativ schlecht informiert über ihren Hergang. Dementsprechend fiel auch die Einschätzung der Reformen, deren Tragweite man anfangs nicht zu erfassen vermochte verhältnismäßig oberflächlich aus. Abgesehen von wenigen Aussagen in den diplomatischen Akten zur Haltung einzelner Personen in jener Zeit (z. B. von Li Hongzhang, Zhang Yinhuan und anderen) vermitteln die von deutschen Beobachtern vorgenommenen Einschätzungen, wie sie in diplomatischen Korrespondenzen, Presseberichten und Aufsätzen enthalten sind, im Unterschied zu den Anfang des Jahrhunderts von dem Sinologen Otto Franke vorgenommenen Untersuchungen, kaum neue Erkenntnisse in bezug auf Inhalt, Verlauf und Hintergründe der Reformbewegung. Sie sind aber dennoch höchst aufschlußreich in Hinblick auf den Stellenwert, den diese Reformen im Kalkül der

[42] Otto Franke: *Zur Beurteilung der Pekinger Vorgänge von 1898*, op. cit.

[43] Otto Franke: *Jung Lu*. Kölnische Zeitung vom 15. April 1903. In: Ostasiatische Neubildungen, op. cit., S. 96–98.

[44] Vgl. *Vortrag des Sinologen Otto Franke vom 29. Januar 1915*. In: Mechthild Leutner (Hrsg.): Musterkolonie Kiautschou: Die Expansion des Deutschen Reiches in China. Berlin 1997, S. 486–488.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000247

deutschen Chinapolitik einnahmen. Diese wurden nicht unter dem Blickwinkel einer objektiv notwendigen Modernisierung des Landes, sondern fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der deutschen Interessen in China betrachtet. Mit manchen Bestimmungen in den Reformedikten war man höchst unzufrieden, weil man glaubte, daß sie gegen deutsche Interessen gerichtet seien. Man fürchtete, erfolgreiche Reformen würden den englischen und japanischen Einfluß erhöhen und kritisierte radikale und liberale Tendenzen in der Reformbewegung. Abgesehen von einigen wenigen liberalen Pressestimmen, die die Kaiserinwitwe als Seele einer reaktionären Partei charakterisierten, folgte die offizielle deutsche Interpretation aus politischen Gründen der These, wonach die Konfrontation der Reformer gegen Cixi falsch war, weil dieselbe keine reaktionäre Herrscherin sei und selbst ebenfalls Reformen befürwortet habe. Eine antidynastische Bewegung wurde als Gefahr für die deutschen Interessen gesehen. Deshalb setzte die deutsche Politik schon unmittelbar nach der Niederschlagung der Reformen auf eine Stärkung des Qing-Regimes. Die „Fremdenfeindlichkeit" Cixis wurde als Folge einer zu engen Verquikkung der Reformer mit Ideen und Personen des Auslands gesehen. Als diese „Fremdenfeindlickeit" mit der Niederschlagung der *Yihetuan* unter Kontrolle gebracht schien, wurde das Qing-Regime ausdrücklich von dem Makel einer reaktionären tyrannischen Mandschu-Partei befreit und der Kaiserinwitwe bescheinigt, daß sie nunmehr zu den Reformmaßnahmen zurückkehre, über die sie 1898 „nicht aus sachlichen, sondern aus persönlichen Gründen" in Wut geraten sei. Mit Blick auf eine antimandschurische und antidynastische Bewegung „fanatischer Revolutionäre", die aus deutscher Sicht ihr Dasein lediglich dem englischen Schutz verdankte, setzte nun die deutsche Seite auf einen eher konservativen Reformkurs ohne die radikalen und liberalen Inhalte der Reformer aus dem Jahre 1898, in der Hoffnung, daß dabei eine Erschütterung des Regimes vermieden und China allmählich und ohne Risiko für den Westen nicht nur dem Einfluß Japans und Englands, sondern aller ausländischen Mächte, darunter in zunehmendem Maße auch Deutschlands, unterworfen werden könne.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000248

Mehr oder weniger modern? Neukonfuzianismus, Politik und Modernisierung.

Hans-Georg Möller, Bonn

Nichts ist nicht mehr oder weniger modern.
Niklas Luhman: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 158.

Vorbemerkung

Es existiert ein Trend in der Sinologie, literarische, historische oder philosophische Texte nicht auf ihren literarischen, historischen oder philosophischen Sinn hin zu untersuchen, sondern vielmehr hinsichtlich der hinter diesem Sinn verborgenen politischen Bezüge.[1] Diese Methodik hat natürlich ihre guten Gründe, denn im traditionellen China wurden politische Debatten häufig in verschlüsselter Form ausgetragen. Deshalb steht der heuristische Wert jener Verfahrensweise außer Frage. Andererseits läuft eine allein politisch orientierte Interpretation der Geistesgeschichte in der Sinologie auch Gefahr, fachspezifische Leistungen der chinesischen Tradition nicht zu vermitteln. Vor dem Hintergrund dieser Ambivalenz einer – durchaus berechtigten – politischen Deutung chinesischer Quellen, die zugleich wichtige Kontexte zu erschließen vermag und originäre Gehalte verdecken kann, sind die folgenden Bemerkungen zu Neukonfuzianismus, Politik und Modernisierung zu verstehen.

In einem 1998 erschienenen Aufsatz untersucht der Sinologe Michael Lackner die Rolle des aktuellen Neukonfuzianismus bei der „Legitimation politischer Herrschaft in der VR China".[2] Der Autor stellt fest – und

[1] Aus der neueren deutschen Sinologie sei in diesem Zusammenhang exemplarisch auf die folgenden Arbeiten verwiesen: Werner Meissner: *Politik und Philosophie in China. Die Kontroverse über den Dialektischen Materialismus in den dreißiger Jahren.* München: Fink 1986; Hans van Ess: *Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit der Han (202 v. Chr. – 220 n. Chr.). Die Alttext/Neutext Kontroverse.* Wiesbaden 1993.

[2] Michael Lackner: *Konfuzianismus von oben? Tradition als Legitimation politischer Herrschaft in der VR China.* In: Carsten Herrmann-Pillath und Michael Lackner (Hrsg.): Länderbericht China. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im

belegt dies durch zahlreiche Quellen –, daß der Neukonfuzianismus der Kommunistischen Partei Chinas das ideologische Rüstzeug zur Rechtfertigung einer nationalen, anti-demokratischen und wirtschaftlich disziplinierenden Politik liefere. Gestützt auf diese Verbindung von Konfuzianismus und Kommunismus seien „für die Zukunft des Konfuzianismus in China ganz andere Fragen als die der intellektuellen Brillanz von Bedeutung".[3] Diese provokante These trägt dem inzwischen zumindest ein Jahrzehnt andauernden Boom des Konfuzianismus und insbesondere des philosophischen Neukonfuzianismus in der Volksrepublik Rechnung. In der ersten Hälfte der neunziger Jahre sind über 300 Monographien zum Konfuzianismus erschienen, darunter eine große Anzahl von Studien, Anthologien oder Werkausgaben zum Neukonfuzianismus. Die Behandlung des Konfuzianismus hat sich dabei vom ideologischen Idealismus/Materialismus-Schema befreit und steht im Zusammenhang mit einem im weiteren Sinne „kulturwissenschaftlichen" Interesse, das das Geistesleben der achtziger und neunziger Jahre prägte und immer noch prägt.[4] Trotz der Loslösung von solch starren, rein politisch motivierten Kategorien hat das neue Interesse am Konfuzianismus im allgemeinen und am Neukonfuzianismus im besonderen durchaus immer noch eine, wenn auch subtilere, politische Funktion. In der Tat kann die Rückbesinnung auf die Besonderheit des konfuzianischen Denkens mit einem Anspruch auf einen politischen Sonderweg Chinas verknüpft werden. Somit läßt sich, getreu der erwähnten Methodik, sinnvoll behaupten, das neukonfuzianische Denken sei im Grunde auf seine politische Relevanz zu reduzieren.

Angesichts eines solchen sinologischen Postulats möchte ich nun die Frage aufwerfen, inwieweit das neukonfuzianische Denken selbst Anlaß zu einer Vereinnahmung durch die Politik bietet, inwieweit es sozusagen selbst dafür verantwortlich ist, wenn es von der Politik in China instrumentalisiert wird und von ausländischen Beobachtern als Politik wahrgenommen wird. Zur Beantwortung dieser Frage will ich zunächst einen kurzen Rückblick auf die Verbindung von Konfuzianismus und Politik in diesem Jahrhundert werfen, dann die Hauptrichtung des modernen Neukonfuzianismus auf die Elemente hin untersuchen, die eine Vereinnah-

chinesischen Kulturraum. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 1998, S. 425–448.

[3] Ebd., S. 447.

[4] Vgl. den von ZHENG JIADONG [鄭家棟] gemeinsam mit mir verfaßten Aufsatz *Chinesische Philosophie im 20. Jahrhundert.* In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 2/1999, S. 197–209.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000250

mung durch die Politik möglich machen, und schließlich alternative Richtungen neukonfuzianischen Denkens vorstellen, die, wie ich meine, weniger politisch und deshalb mehr philosophisch und gerade deshalb auch moderner sind als der „orthodoxe" Neukonfuzianismus.

Politik und Konfuzianismus

Die Haltung der nationalchinesischen Regierung vor und nach 1949 zur konfuzianischen Tradition war kontinuierlich affirmativ, während die chinesischen Kommunisten bis zum Ende der siebziger Jahre im Rahmen ihrer strikt anti-traditionalistischen Rhetorik den Konfuzianismus hart verurteilten, dann aber, im Rahmen der von Deng Xiaoping [鄧小平] eingeleiteten Reformen, eine Kehrtwendung vollzogen.

Die auf Sun Yatsen (Sun Zhongshan [孫中山]) zurückgehende nationalchinesische Ideologie der „Drei Prinzipien des Volkes" (*sanminzhuyi* [三民主義]; Nation, Volksherrschaft, Volkswohl) ist durchsetzt mit Elementen dessen, was der Sinologe Oskar Weggel als „Metakonfuzianismus" oder „Konfuzianismus des kleinen Mannes" bezeichnet – d. h. mit allgemein als „konfuzianisch" geltenden Werten. Gemeinschaftsbezogenheit, das Ideal sozialer Harmonie, Loyalität gegenüber dem Staat, Pietät gegenüber den Eltern und Älteren sowie nicht zuletzt ein großes Augenmerk auf Bildung und Erziehung sind Grundpfeiler der politischen Theorie Suns, durch die er explizit an konfuzianische Vorbilder anknüpft. So reklamiert der taiwanesische Staat bis heute ein kulturell, bzw. eben konfuzianisch, legitimiertes Alleinvertretungsrecht Chinas für sich.[5] In der Volksrepublik galt dagegen die Parole Maos, China müsse kulturell als ein „weißes Blatt" begriffen werden, das mit ganz neuen Schriftzeichen zu füllen sei. Den Höhepunkt dieses ikonoklastischen Strebens stellte bekanntlich die Kulturrevolution dar, in deren Spätphase – zu Beginn der siebziger Jahre – die „Anti-Konfuzius-Kampagne" tobte. Mit der politische Liberalisierung änderte sich das Verhältnis der chinesischen Kommunisten zum Konfuzianismus grundlegend. Dieser wurde jetzt als positiv zu bewertender Teil der nationalen Identität behandelt. Institutionell drückte sich dies aus durch die Gründung der Konfuzius-Stiftung im Jahre 1984, die – im Unterschied zu vielen Universitäten – mit reichen Mitteln ausgestattet wurde und als staatliches Prestige-Objekt dient. Nicht zuletzt dient die Stiftung – auf dem Wege mehr oder

[5] Vgl. Oskar Weggel: *Die Geschichte Taiwans*. Köln 1991. Insbes. S. 320–325.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000251

weniger wisenschaftlicher Kooperationen – auch der Pflege der Kontakte zu Taiwan. Mitte der neunziger Jahre wurde in der führenden philosophischen Zeitschrift der Volksrepublik, in *Zhexue Yanjiu* [哲學研究], eine Debatte darüber ausgetragen, wie das Verhältnis zwischen Konfuzianismus und Marxismus neu zu definieren sei, und im Dezember 1995 veranstaltete die Parteihochschule des Zentralkomitees gemeinsam mit der Konfuzius-Stiftung einen Kongreß über „Marxismus und Konfuzianismus".

Zur „Politisierbarkeit" des orthodoxen Neukonfuzianismus

Es ist sicherlich bemerkenswert, daß nicht nur die Nationalchinesen, sondern inzwischen auch die chinesischen Kommunisten den Schulterschluß mit den Konfuzianern und insbesondere mit den Neukonfuzianern suchen. Dieser Schulterschluß muß – auch – bedingt sein durch diskursive Anschlußmöglichkeiten, die der Neukonfuzianismus, also der akademische Konfuzianismus der Gegenwart, der Politik bereitstellt. Die Bedingungen dieser Anschlußmöglichkeiten innerhalb der neukonfuzianischen Theorie will ich nun darzustellen versuchen, und zwar am Beispiel der einflußreichen neukonfuzianischen Schule, die auf die 1949/1950 in Hongkong begründete „Akademie Neues Asien" (*Xinya Shuyuan* [新亞書院]) zurückgeht. Zwei wichtige Vertreter (unterschiedlicher Generationen) dieser Schule, die ich als den „orthodoxen" Neukonfuzianismus bezeichnen möchte, sind MOU ZONGSAN [牟宗三] (1909–1995) und YU YINGSHI [余英時] (geb. 1930). Durch die Analyse einiger wesentlicher Elemente des philosophischen System MOUS und der Auseinandersetzung YUS mit MAX WEBER und dem Problem der Modernisierung, hoffe ich zeigen zu können, wie es geschehen kann, daß der Konfuzianismus politisiert wird. Dabei möchte ich vorneweg betonen, daß es mir nicht darum geht, nochmals die Parallelen eines Vulgärkonfuzianismus mit der einen oder anderen chinesischen politischen Ideologie hervorzuheben, sondern um die – wie ich hoffe – tiefergehende Frage, aus welchen strukturellen Gründen ein akademisch etablierter Neukonfuzianismus Ende des 20. Jahrhunderts immer noch das Bild einer im Grunde politisch zu verstehenden Bewegung vermitteln kann.

Der Kern der „Politisierbarkeit" des Neukonfuzianismus besteht meiner Ansicht nach darin, daß die orthodoxe neukonfuzianische Philosophie sich letztlich nicht als Philosophie verstanden wissen will, sondern sich vielmehr als universaler Heilsweg geriert. Sie überschreitet damit die Grenzen einer modernen Philosophie und wird für jede Form der Ideolo-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000252

giesierung anfällig. Nach der Lehrmeinung MOU ZONGSANS [牟宗三], des bedeutendsten Denkers des orthodoxen Neukonfuzianismus, ermöglicht es die konfuzianische Denk- und Lebenspraxis, „Heiligkeit im Innern" (*neisheng* [内聖]) zu erreichen, die wiederum in einer wahrhaft erkennenden „Rundumschau" (*yuanzhao* [圓照]) resultiert.[6] So vervollkommnet die Philosophie den Menschen, macht ihn zum Heiligen und dadurch auch – nach außen hin – zur privilegierten sozialen Leitfigur (*waiwang* [外王]). Die perspektivische Entgrenzung der Rundumschau schafft den moralischen, religiösen und politischen Idealmenschen. In diesem Sinne kritisiert MOU ZONGSAN [牟宗三] das kantische Modell einer bloß be- oder vorschreibenden „Metaphysik der Sitten" (*daode de xingshangxue* [道德的形上學]) als nicht hinreichend. Vielmehr soll die Metaphysik oder die Philosophie – durch die Selbstkultivierung des Philosophen – selbst sittlich werden. Das Ideal ist dementsprechend eine gewissermaßen innerlich sittliche Metaphysik (*daode di xingshangxue* [道德底形上學]) oder Philosophie, die den Philosophen zum sittlichen Menschen werden läßt und ihn nicht nur denkerisch, sondern vor allem gesellschaftlich zum Elitemenschen transformiert. Wenn MOU ZONGSAN [牟宗三] auf diese Weise KANT sozusagen vom Kopf auf die Füße stellt und aus einer Metaphysik der Sitten eine sittliche Metaphysik macht, dann heißt dies zugleich, daß er keine bloße „Philosophie der Politik", sondern eine selbst „politische Philosophie" vertritt. Gerade dieser Anspruch, durch die Philosophie über die Philosophie hinaus zu kommen, kann dazu führen, daß die Philosophie auch nicht mehr als Philosophie, sondern etwa als Politik aufgenommen wird.

Eine derartige Überdehnung philosophischer Ansprüche ist nicht philosophisch zeitgemäß. Deswegen ist der orthodoxe Neukonfuzianismus mit Recht eher politisch als philosophisch rezipierbar. Er weist ein philosophisches Modernitätsdefizit auf. Dieses Modernitätsdefizit wird wiederum

[6] Für MOUS Erkenntnistheorie zentral ist sein Buch *Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue* [智的直覺與中國哲學] (Die intellektuelle Anschauung und die chinesische Philosophie). Taibei 1971. Zu MOUS Philosophie siehe u. a. ZHENG JIADONG: *Benti yu fangfa. Cong Xiong Shili dao Mou Zongsan* [本體與方法。從熊十力到牟宗三] (Wesen und Methode. Von Xiong Shili zu Mou Zongsan), Shenyang 1992, S. 198–356; ANTJE EHRHARDT-PIOLETTI: *Die Realität des moralischen Handelns: Mou Zongsans Darstellung des Neukonfuzianismus als Vollendung der praktischen Philosophie Kants.* Frankfurt/M. 1997; HANS-RUDOLF KANTOR: *Die Rezeption Kants und die Einheit von Wissen und Handeln bei Mou Zongsan.* In: Christiane Hammer und Bernhard Führer (Hrsg.): Chinesisches Selbstverständnis und kulturelle Identität. „Wenhua Zhongguo". Dortmund 1996, S. 109–126.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000253

besonders deutlich bei der Behandlung der Modernisierungsfrage durch den orthodoxen Neukonfuzianismus.

Die Modernisierungsfrage ist für fast alle intellektuellen chinesischen Debatten seit der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts von größter Bedeutung gewesen und hat somit auch den Neukonfuzianismus stets beschäftigt. Einen neuen Höhepunkt der Modernisierungsdiskussion stellte die Rezeption MAX WEBERS in den siebziger und achtziger Jahren dar.[7] Als repräsentativ für die Haltung der Neukonfuzianer zu MAX WEBER können die Ansichten des inzwischen in Amerika lehrenden YU YINGSHI [余英時] gelten.[8] YU versucht, entgegen den Ansichten WEBERS, die Kompatibilität des Konfuzianismus mit modernen kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsformen zu beweisen.[9] Gleichzeitig aber beharrt er auf einer Sonderstellung der chinesischen Kultur und der im konfuzianischen Denken verankerten Werte.[10]

Ohne nun auf die etwas zwiespältige Argumentation YUS genauer einzugehen, läßt sich fragen, warum ihn überhaupt die Theorie MAX WEBERS zur Auseinandersetzung reizt. Die Beschäftigung mit WEBER liegt für die Konfuzianer natürlich nahe, weil dessen Theorie auf den Konfuzianismus direkt Bezug nimmt. Darüber hinaus scheinen mir allerdings andere Gründe eine wichtige Rolle zu spielen. Daß nämlich der Neukonfuzianismus unserer Zeit – wie kritisch auch immer – ein Modernisierungsmodell thematisiert, das beinahe ein Jahrhundert alt ist und allein deswegen – trotz seiner immensen geistesgeschichtlichen Bedeutung – nicht unbedingt dem aktuellen Theorieniveau entspricht, scheint mit bestimmten ideologischen „Altlasten" zu tun zu haben. Das Modell MAX WEBERS ist

[7] Vgl. ROLF TRAUZETTEL: *Die chinesische Rezeption von Max Webers Studien zur Wirtschaftsethik und die Renaissance des Neu-Konfuzianismus – Ein Überblick.* In: Ralf Moritz (Hrsg.): Sinologische Traditionen im Spiegel neuer Forschung. Leipzig 1993, S. 30–40.

[8] Vgl. dazu auch die sehr instruktive, leider noch unveröffentlichte Magisterarbeit von JOCHEN LEHMKUHL: *Die Bewertung der konfuzianischen Wirtschaftsethik bei Yu Yingshi.* Universität Bonn 1998.

[9] YUS wichtigste Studie zu MAX WEBER ist: *Zhongguo jinshi zongjiao lunli yu shangren jingshen* [中國進世宗教倫理與商人精神] (Die religiöse Ethik und der Geist der Kaufleute in Chinas Neuzeit). Taibei: Lianjing 1987.

[10] Vgl. auch LACKNER, a. a. O., S. 432. Zum Aspekt des Einflusses der konfuzianischen Tradition auf die Gestaltung der gesellschaftlichen Zukunft vgl. auch YU YINGSHI (YÜ YING-SHIH) [余英時]: *The Idea of Democracy and the Twilight of the Elite Culture in Modern China.* In: Ron Bontekoe und Marietta Stepaniants (Hrsg.): Justice and Democracy. Cross-Cultural Perspectives. Honolulu 1997, S. 199–215.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000254

für die Neukonfuzianer, so glaube ich, nicht nur deshalb interessant, weil sie an WEBER anknüpfend ihre Vorstellung einer chinesischen oder konfuzianischen kulturellen „Essenz" weiterführen können, sondern auch, weil sie im Anschluß an WEBER, bequem soziale, ökonomische, religiöse, politische, ethische und philosophische Argumente auf synkretistische Weise zu einem Gedankengebäude zusammenbringen können. Es erlaubt ihnen, eine Moderne zu konstruieren, in der – nach dem Muster von MOU ZONGSANS [牟宗三] konfuzianischem Heilsweg – all jene unterschiedenen Bereiche in eins fallen können.

Wie sehr Neukonfuzianer wie YU YINGSHI [余英時] trotz ihrer Verneinung vieler WEBERscher Aussagen über China in einer Art dialektischen Kontinuität eben dessen Denkansatz verhaftet bleiben, zeigt der Vergleich ihres Modernitätsdiskurses mit einer neueren soziologischen Modernisierungstheorie. Systemtheoretische Soziologen benennen das Merkmal „funktionaler Differenzierung" als ein wesentliches Kriterium der modernen Gesellschaft. Ich will hier nur ein Zitat von Niklas LUHMANN bemühen, um zu zeigen, wie mittels dieses Begriffes zwischen „älteren" und „moderneren" Gesellschaften unterschieden werden kann. Obwohl das Zitat keinesfalls auf China oder den Konfuzianismus gemünzt ist, springt dem Sinologen ins Auge, wie die Beschreibung der nicht modernen Gesellschaft mit den Idealen orthodoxer Neukonfuzianer korrespondiert:

> „Ältere Gesellschaften waren hierarchisch und nach der Unterscheidung von Zentrum und Peripherie organisiert. Dem entsprach ihre Weltordnung, die eine Rangordnung [...] und ein Zentrum vorsah. Die Differenzierungsform der modernen Gesellschaft zwingt dazu, diese Strukturprinzipien aufzugeben, und entsprechend hat diese Gesellschaft eine heterarchische und eine azentrische Welt. Ihre Welt ist Korrelat der Vernetzung von Operationen und von jeder Operation aus gleich zugänglich. Ältere Gesellschaften sahen aufgrund der Form ihrer Differenzierung die feste Inklusion von Menschen in bestimmten Sozialpositionen vor. Deshalb mußten sie die Welt als Gesamtheit der Dinge begreifen. Die moderne Gesellschaft hat als Folge ihrer funktionalen Differenzierung diese Inklusionsvorstellung aufgeben müssen."[11]

Würden die Neukonfuzianer einer solchen Definition sozialer Modernität anstelle der WEBERschen folgen, so würde es ihnen nicht allein viel schwerer fallen, Spuren der Moderne in ihrer Geschichte aufzufinden,

[11] NIKLAS LUHMANN: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1997. Bd. 1, S. 156–157.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000255

sondern sie wären zudem zu einer grundlegenden Infragestellung des Modernitätsgrades ihrer eigenen philosophischen Leitvorstellungen von Hierarchie, Zentrismus und Inklusion von Menschen in Sozialpositionen gezwungen gewesen. Und die systemtheoretischen Modelle von PARSONS und LUHMANN, die in den siebziger Jahren bereits vorlagen, hätten es ihnen kaum erlaubt, ihre im Anschluß an WEBER neu ausformulierten theoretischen Leitmotive – das regionalistische West-Ost-Schema und die Idee der Einheit von Politik, Moral, Wirtschaft, Gesellschaft, Philosophie und Religion – als modern auszugeben. Die Wahl des WEBERschen Modernitätsmodells hingegen ermöglichte es neukonfuzianischen Theoretikern, jene vormodernen Konzepte bis heute beizubehalten. Und die Wahl dieses Modells demonstriert, wie eng für die orthodoxen Neukonfuzianer Philosophie, Religion und Politik beieinanderliegen.

Hätten sich neukonfuzianische Denker mit dem Begriff der funktionalen Differenzierung befaßt, so wäre ihnen vielleicht bewußt geworden, wie sehr sie selbst innerhalb der modernen Gesellschaft bereits modernisiert waren, wie sehr sie sich selbst bereits aus der Gesellschaft ausdifferenziert haben, ohne daß ihre Theorien dieser sozialen Veränderung Tribut zollten. Vor einhundert Jahren war ein führender konfuzianischer Kopf wie KANG YOUWEI [康有爲] ganz im Sinne eines traditionellen Gelehrten nicht allein Philosoph, Philologe und Religionsverkünder, sondern außerdem auch Berater des Kaisers. Noch in den zwanziger und dreißiger Jahren war der konfuzianische Kulturphilosoph LIANG SHUMING [梁漱溟] immerhin nicht nur Akademiker, sondern auch Begründer und Leiter konfuzianisch inspirierter landwirtschaftlicher Großprojekte. Aber spätestens seit den fünfziger Jahren sind die großen Konfuzianer praktisch allesamt ausschließlich Geisteswissenschaftler. Von der funktionalen Differenzierung erfaßt, sind sie zu philosophischen Spezialisten geworden und weiter denn je zuvor entfernt von politischer Macht, religiösen Funktionen oder ökonomischen Initiativen. Wenn aber die orthodoxen Neukonfuzianer wie MOU ZONGSAN [牟宗三] dennoch die Einheit von Philosophie, Moral, Politik und Religion lehren, dann sind sie einerseits politisch ausbeutbar und offenbaren andererseits ihr philosophisches Modernitätsdefizit.

Alternative Tendenzen im Neukonfuzianismus

Die politische Instrumentalisierbarkeit des orthodoxen Neukonfuzianismus ist also offenbar mit einer anti-modernen Ignoranz gegenüber „funktionalen Differenzierungen" in Verbindung zu bringen. Neukonfuzianer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000256

wie Mou Zongsan [牟宗三] sind – funktional gesehen – größtenteils Fachphilosophen, aber ihre Fachphilosophie will trotzdem mehr als Fachphilosophie sein. Dadurch kann bei manchem Betrachter der Eindruck entstehen, sie seien gar keine Fachphilosophen und ihre fachphilosophischen Texte seien nicht fachphilosophisch zu rezipieren – sondern vielmehr politisch.

Aber die Neukonfuzianer der Schule Mou Zongsans [牟宗三] sind nicht die einzigen Neukonfuzianer. Bereits in den dreißiger und vierziger Jahren hat Feng Youlan [馮友蘭] (1895–1990) ein philosophisches System entworfen, das trotz vieler Gemeinsamkeiten mit dem Denken Mou Zongsans [牟宗三], wie ich meine, ein wesentlich größeres Modernitätspotential und eine wesentlich größere Politikferne besitzt.[12] Im jetzigen Jahrzehnt formiert sich schließlich ein neukonfuzianisches Denken „nach Mou Zongsan", das ebenfalls moderner, philosophischer und weniger politisch ist.

Feng Youlan [馮友蘭] formulierte in seiner „Neuen Metaphysik" (*Xin lixue* [新理學]) das Konzept einer sogenannten „philosophischsten Philosophie" (*zui zhexue de zhexue* [最哲學的哲學]), einer Philosophie, die sich rein formal mit der Welt beschäftigt und – im Gegensatz etwa zu den Naturwissenschaften oder auch der Politik oder Ökonomie – keine Aussagen über die Gegenstände in Raum und Zeit wagt. Die philosophischste Philosophie vermag, wie Feng konstatiert, die aktuale Welt weder zu beherrschen noch zu verändern, und so gesehen lasse sich von ihr mit Recht sagen, sie sei unpraktisch oder unbrauchbar.[13] Feng Youlan [馮友蘭] hält zwar diese radikale Beschränkung auf eine Philosophie als bloße Philosophie nicht konsequent ein,[14] aber immerhin hat er mit dem Begriff der „philosophischsten Philosophie" einen Weg aufgezeigt, auf dem das neukonfuzianische Denken aus der selbst auferlegten totalen Verantwortung für alles, aus der angemaßten Perspektive der „Rundumschau", herausgeführt werden kann.

[12] Ich beziehe mich auf Fengs Projekt einer Neuen Metaphysik, das er in sechs zwischen 1939 und 1946 erschienen Büchern niedergelegt hat. Vgl. dazu meine Arbeit *Die philosophischste Philosophie. Feng Youlans Neue Metaphysik*. Wiesbaden: Harrassowitz 2000.

[13] Siehe Feng Youlan [馮友蘭]: *Xin lixue* [新理學] (Neue Metaphysik). In: Ders.: Zhen yuan liu shu [貞元六書] (Sechs Schriften in einer Zeit des Umbruchs). Shanghai 1996. Bd. 1, S. 14.

[14] Er fordert in späteren Werken, jene sogenannte positive Methode der philosophischsten Philosophie müsse in einer negativen Methode mystischen Schweigens aufgehoben werden Vgl. *Xin zhiyan* [新知言] (Neue Methodologie). Shanghai 1946.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000257

Anders als MOU ZONGSAN [牟宗三] lehnt FENG YOULAN [馮友蘭] eine Verwischung der Grenzen seines Denkens zur Religion ab.[15] Und obgleich auch FENG letztlich durch die Philosophie über die Philosophie hinaus kommen will,[16] so möchte er dieses Hinauskommen doch nicht als ein religiöses bezeichnen. Diese größere Distanz zur Religion kann ebenfalls als ein modernistisches Element seiner Philosophie aufgefaßt werden.

Schließlich verwehrt sich FENG YOULAN [馮友蘭] gegen eine essentielle Unterscheidung zwischen chinesischer und westlicher Kultur. Zwar weist er wiederholt auf die Differenzen zwischen chinesischer und westlicher Philosophie hin, aber er verneint ausdrücklich eine auf die Gegenwart bezogene Wesensunterscheidung zwischen China und dem Westen. Statt des Gegensatzes zwischen „östlicher" und „westlicher" Kultur bestehe vielmehr ein Gegensatz zwischen einer dörflichen, auf der Familie basierenden, älteren Gesellschaftsform einerseits und einer städtischen, gesamtgesellschaftlich orientierten, neueren andererseits.[17]

Jüngere chinesische Neukonfuzianer „nach MOU ZONGSAN" knüpfen in mancher Hinsicht eher an Elemente der Philosophie FENG YOULANS [馮友蘭] an als an MOU ZONGSAN [牟宗三]. ZHENG JIADONG [鄭家棟] beschreibt in einer Übersicht über aktuelle Tendenzen des Neukonfuzianismus mit Bezug auf die Debatten der Vierten Internationalen Konferenz zum Neukonfuzianismus auf Taiwan 1996 das Entstehen einer „Opposition gegen die noch immer spürbare Unangreifbarkeit früherer Autoritäten".[18] In diesem Sinne, so ZHENG, befinde sich der Neukonfuzianismus der Gegenwart auf einem Weg „vom Dogma zum Dialog" und „vom System zum Problem".[19] Manche Beiträge zur Fünften Internationalen Konferenz zum Neukonfuzianismus in Jinan (1998)[20] bestätigen diese Beobachtung. Hier wurde etwa – unter Anspielung u. a. auf MOU ZONGSAN [牟宗三] – ein „Neukonfuzianismus im engeren Sinne" kritisiert, weil er „sich schwer tut mit einer ausgewogenen Haltung bei der Gegenüberstellung von östlicher und westlicher Kultur" und zudem „keinesfalls den Neukonfuzianismus in seiner ganzen Breite" repräsentiere.[21] Und die Hoffnung des führenden

[15] Vgl. *Xin lixue* [新理學], a. a. O., S. 196–197.

[16] Dies soll wiederum durch die „negative Methode" (vgl. Anm. 14) geschehen.

[17] Vgl. *Xin shilun* [新事論] (Neue Soziallehre). Shanghai: Shangwu 1940.

[18] Vgl. ZHENG JIADONG und HANS-GEORG MÖLLER, loc. cit., siehe Anm. 4, S. 207.

[19] Ebd., S. 209.

[20] An dieser Tagung konnte ich selbst teilnehmen. Ausgewählte Beiträge sollen 2000 vom Ehu-Verlag in Taibei veröffentlicht werden

[21] Vgl. den Beitrag *Xiayi xin rujia zonglun* [狹義新儒家總論] (Eine Synopse des

lebenden Neukonfuzianers Du Weiming [杜維明], eine konfuzianisch kultivierte gesellschaftliche Elite könne die Welt verbessern, wurde als „Illusion" tituliert, die an den sozialen Realitäten unserer Zeit völlig vorbeigehe.[22]

Schluß

Wenn nun bestimmte Elemente des Neukonfuzianismus heute von politischer Propaganda vereinnahmt werden können, so hängt dies – wie ich zeigen wollte – mit wenig modernen philosophischen Haltungen der Schule Mou Zongsans [牟宗三] zusammen. Dementgegen existieren jedoch auch noch andere neukonfuzianische Ansätze, die bemüht sind, sich von einer herrschenden Orthodoxie zu befreien und an eher heterodoxe und in einem positiven Sinne modernistische Denker anzuknüpfen. Auch diese Richtung innerhalb des Neukonfuzianismus thematisiert zwar politische Fragen, aber sie will doch – in einem modernen Sinne – dabei Philosophie bleiben. Vielleicht wäre es eine lohnenswerte Aufgabe für westliche Sinologen, solche neukonfuzianischen Denker, ihrem Ansinnen gemäß, inhaltlich zu rezipieren. So würde diesen vielleicht – anstatt von der Politik vereinnahmt zu werden – die Möglichkeit gegeben, stärker am aktuellen akademischen Diskurs teilzunehmen.

Neukonfuzianismus im engeren Sinne) von Song Zhiming im bei der Tagung an die Teilnehmer ausgegebenen Materialienband enthaltenen Manuskript, Bd. 2, S. 382.

[22] Vgl. den Beitrag *Xiandai xin rujia de lixiang, kunjing yu mishi* [現代新儒家的理想, 困境與迷失] (Ideale, Probleme und Irrwege des modernen Neukonfuzianismus) von Jiang Guobao im bei der Tagung an die Teilnehmer ausgegebenen Materialienband enthaltenen Manuskript, Bd. 2, S. 382.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000259

Das *Yuan dao* des Han Yu (768–824) – Analyse und vollständige Übersetzung

Christoph Kaderas, Berlin

Einleitung

In der älteren Literatur Chinas hat es immer wieder Schriften gegeben, die im Titel einzelner Abschnitte den Ausdruck „usprüngliches *dao*" (*yuan dao* [原道]) führen.[1] Im Gegensatz zu gleichnamigen Traktaten aus früherer Zeit ist die Streitschrift *Yuan dao* des Han Yu [韓愈] aber keine rein schöngeistige Abhandlung, sondern eine schneidende Polemik mit politischem Hintergrund. Sie gehört zu den bedeutendsten Prosawerken Han Yus, dem auch in stilistischer Hinsicht seit jeher große Anerkennung gezollt wurde.[2]

Dieser Aufsatz vereinigt neben einer kommentierten und vollständigen Übersetzung auch eine Rekonstruktion jener historischen Hintergründe, in deren Zusammenhang die Abfassung dieses Werkes steht.

Der Inhalt des *Yuan dao*

Han Yu entwirft in seiner Schrift *Yuan dao* eigene Definitionen der Standardbegriffe des Konfuzianismus, die er in aller Schärfe von den Begriffsbestimmungen abhebt, die Daoisten und Buddhisten für die gleichen Termini entwickelt haben. Nachdem Han Yu die kardinalen konfuzianischen Begriffe Menschlichkeit (*ren* [仁]), Rechtlichkeit (*yi* [義]), rechter Weg (*dao* [道]) und Tugend (*de* [德]) erläutert, stellt er sie daoistischen und bud-

[1] Die vielleicht berühmtesten Beispiele stammen aus *Wenxin diaolong* [文心雕龍] 1 (*yuan dao* [原道]) oder *Huainanzi* [淮南子] 1 (*yuan dao xun* [原道訓]); cf. Liu Xie [刘勰] [Hrsg.], Zhou Zhenfu [周振甫] [Übers.]: *Wenxin diaolong zhushi* [文心雕龙注釋]. 2. Aufl. Beijing 1983, S. 1–10, und *Huainanzi*, in: *Zhuzi jicheng* [諸子集成], hrsg. von Guoxue zhengli she [國學整理社]. Bd. 7. 6. Aufl. Beijing 1986, S. 1–18.

[2] Die Aufnahme des *Yuan dao* in die wohl wirkmächtigste Anthologie für *Guwen*-Prosa, dem *Guwen guanzhi* [古文觀止] (1. Aufl. 1695), ist ein klarer Beleg für Han Yus literarische Brillanz; cf. *Xinyi Guwen guanzhi* [新譯古文觀止], hrsg. von Liu Zhenqiang [劉振強] u. a. Taibei 1987, S. 414–422.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000261

dhistischen Bestimmungen gegenüber.[3] In diesem Zusammenhang spricht er von der Herabsetzung der Konfuzianer durch Daoisten und Buddhisten, die in seinen Augen durch Schwächen der Konfuzianer selbst begünstigt wurde.

Anschließend stellt Han Yu grundsätzliche Überlegungen über den Ursprung der Menschheit an, die ganz ohne Seitenhiebe auf den ideologischen Gegner auskommen. Dieser Werkabschnitt enthält die philosophisch gehaltvollsten Aussagen des Textes. Der Mensch wird hier keinesfalls als ein Wesen dargestellt, dem alle Kulturleistungen schon von Geburt an von der Natur mitgegeben sind. Han Yu malt nicht das Bild eines heilen Urzustands Rousseauscher[4] Prägung, sondern zeichnet den Urmenschen als ein lebensunfähiges Wesen, das zum Überleben auf die Segnungen von Kulturheroen angewiesen war. Für ihn haben die Menschen erst durch jene Kulturtechniken, die ihnen von Weisen übermittelt wurden, das erhalten, was sie zu wirklichen Menschen gemacht hat. In diesem Zusammenhang insistiert Han Yu auf der Feststellung, daß vom Anbeginn der Menschheit das Leben jeden Individuums von der sozialen Einbindung in einen gesellschaftlichen Rahmen abhängig war, der Nützliches förderte und den Einzelnen vor Schädlichem bewahrte. Aussagen der Daoisten, die den Menschen glauben machen, mit den Lehren der Kulturheroen (*shengren* [聖人]) brechen zu müssen, wecken folgerichtig bei Han Yu einen Sturm der Entrüstung.[5]

[3] Bei seiner Kritik an Buddhisten und Daoisten führt Han Yu allerdings keine Ausgangstexte oder Quellenbezüge an, weshalb eine genaue Gegenüberstellung unterschiedlicher Kernaussagen wesentlich erschwert wird.

[4] In seiner preisgekrönten Schrift *Discours sur des sciences et des arts* (1750) verneint Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) die Preisfrage der Akademie von Dijon, ob der Fortschritt der Kultur etwas zur Läuterung des Menschen beigetragen habe: Rousseau vertritt die Auffassung, der Mensch sei von Natur aus gut und hätte vor Entwicklung sozialer Differenziertheit noch gänzlich ohne Feindschaft und Neid gelebt. In der europäischen Geistesgeschichte hat das Bild vom „glücklich-naturhaften" Urzustand der Menschheit über Jahrhunderte Spuren in der pädagogischen und sozialpolitischen Diskussion hinterlassen; in Leipzig legte J. D. Titius 1751 eine erste Übersetzung des Textes ins Deutsche vor.

[5] Han Yu wehrt sich entschieden gegen eine Geringschätzung tradierter Kulturleistungen. Der daoistischen Herabsetzung der Kulturstifter, die in konfuzianischen Überlieferungen gepriesen wurden („Bevor die weisen Kulturheroen nicht gestorben sind, werden die großen Räuber nicht inne halten"), setzt er trotzig entgegen, daß die Menschheit ohne Hilfestellungen weiser Ahnen niemals fortbestanden hätte („Hätte es nicht im Altertum die weisen Kulturheroen gegeben, wäre die Gattung Mensch schon lange ausgestorben!"); cf. Anm. 65.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000262

Der politische Charakter der Abhandlung wird klar erkennbar, wenn Han Yu das Verhältnis anspricht, das zwischen Herrscher, Minister und Volk besteht. Für ihn ist die Einbindung des Untergebenen in ein klar definiertes Herrschaftssystem notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung eines funktionierenden Zusammenlebens einer Gesellschaft. Ohne einen regierungspolitischen Rahmen, der jedem Mitglied der Gesellschaft eine verbindliche Stellung zuordnet, habe der einzelne weder Schutz noch Hilfestellungen von anderen zu erwarten. Daher geißelt Han Yu die Praxis der Buddhisten, deren Streben nach dem eigenen Seelenfrieden und der persönlichen Einkehr die Aufhebung aller sozialen Bindungen zwischen Herrscher, Minister, Vater und Sohn in Kauf nimmt.

Die Kritik der religiös motivierten Abkehr von gesellschaftlichen Pflichten richtet sich aber nicht nur gegen die Buddhisten, sondern gleichermaßen auch gegen die Daoisten. Dem daoistischen Prinzip des „Nichteingreifens" (*wu wei* [無爲]) setzt er die konfuzianischen Theoreme des „aufrechten Bewußtseins" (*zheng xin* [正心]) und der „lauteren Absicht" (*cheng yi* [誠意]) entgegen, die ein verantwortliches Eingreifen befürworten und geradewegs gegen die gemeinschaftsfeindliche Grundhaltung der Daoisten und Buddhisten gerichtet sei.

Gegen Ende seines Traktats entwirft Han Yu eine Darstellung der Überlieferungsgeschichte des Konfuzianismus. Für ihn ist die Geschichte der Tradierung konfuzianischer Lehrinhalte das Protokoll einer fortwährenden Verfremdung der „reinen Lehre". Nach Konfuzius und Menzius sei die ursprüngliche Weisheit der Kulturheroen mehr und mehr verloren gegangen, so daß – spätestens ab der *Sanguo*-Zeit (220–265) – nur noch Irrtümer und Mißverständnisse das Bild vom Konfuzianismus geprägt hätten. Diese Sicht von der fragmentarischen Vermittlung der rechten Lehre (*daotong* [道統]) wurde seit der *Song*-Zeit – besonders durch Zhu Xi [朱熹] – ein konstituierender Bestandteil für das Selbstverständnis konfuzianischer Gelehrter.[6]

[6] Konfuzianer konnten schon in der *Han*-Zeit auf eine lange Reihe von Gelehrten zurückschauen, die darüber Klage geführt haben, daß die Lehre des Konfuzius im Laufe ihrer Überlieferung zunehmend verfälscht worden sei (s. CHARLES HARTMAN: *Han Yü and the T'ang search for unity*. Princeton, NJ, 1986, S. 160). In diesem Zusammenhang ist jedoch der Hinweis von CHEN YINKE [陳寅恪] bedenkenswert, der darauf aufmerksam machte, daß Han Yus Wehmut über die problematische Überlieferungstradition konfuzianischer Schriften möglicherweise eine Reaktion auf *chan*-buddhistische Darstellungen von der ungebrochenen „Übermittlung des dharma" (*chuanfa* [傳法]) sei; cf. CHEN: *Lun Han Yu* [論韓愈]. In: Lishi yanjiu 2 (1954), S. 105–114.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000263

Zum Abschluß folgt dann ein abrupter Wechsel der Diktion, und Han Yu versteigt sich zu seiner berühmt-berüchtigten Demagogie gegen Daoisten und Buddhisten, die im Aufruf zur Bücherverbrennung und Zwangssäkularisierung gipfelt. In diesem Frontalangriff gegen die einflußreichsten Religionsgemeinschaften der *Tang*-Zeit liegt ein Schlüssel für das Verständnis dieses Textes, der nur auf den ersten Blick ein Disput über unterschiedliche Weltanschauungen ist.

Nach der ersten Lektüre dieses Traktats fordern vier Themenkomplexe besondere Aufmerksamkeit. Zum einen gilt es zu prüfen, ob Han Yu recht hat, wenn er behauptet, der Konfuzianismus sei bis zur *Tang*-Zeit nur noch von marginaler Bedeutung gewesen. Zum anderen ist es notwendig, die Grundlagen für die Polemik gegen Daoisten und Buddhisten näher zu untersuchen. Zudem erscheint es klärungsbedürftig, unter welchen biographischen Bedingungen diese Polemik entstanden ist. Schließlich ergibt sich aus den vorangegangenen Problempunkten die Notwendigkeit, die politischen Hintergründe der Streitschrift näher zu erläutern.

Konfuzianismus der *Tang*-Zeit

Wer Han Yus nachdrückliches Lamento über den Verfall des Konfuzianismus wörtlich nimmt, könnte den Eindruck gewinnen, konfuzianische Lehren seien zur *Tang*-Zeit nahezu der Bedeutungslosigkeit anheim gefallen. Bei unvoreingenommener Durchsicht der historischen Quellen ergibt sich allerdings ein vollkommen anderes Bild. Historische Dokumente enthalten unzweifelhafte Belege, daß der konfuzianischen Lehre ein zentraler Platz im intellektuellen Leben der *Tang*-Zeit zukam. So besteht für den bedeutenden *Tang*-Historiker DAVID MCMULLEN auch kein Zweifel an der großen Bedeutung des konfuzianischen Kanons für die Kultur der *Tang*-Zeit:

> „It was [...] the government's policy throughout the dynasty to make detailed knowledge of the canons and their commentaries a requisite of the examination system, through which the scholarly elite within the official hierarchy was recruited. The use of the canons in this way was never seriously questioned; [...]."[7]

Ein Blick in die regierungsamtlichen Dokumente zu Anfang der *Tang*-Dynastie zeigt, daß es zur etablierten Rhetorik der Herrschenden gehörte, den Verfall des Konfuzianismus zu beklagen, um sich gleichzeitig

[7] DAVID MCMULLEN: *State and scholars in T'ang-China*. Cambridge 1988, S. 68.

als dessen Retter empfehlen zu können. Schon die ersten Kaiser der *Tang*-Dynastie, Gao Zu (reg. 618–626)[8] und Tai Zong (reg. 626–649), forderten zu Beginn ihrer Regierung in offiziellen Verlautbarungen die Pflege des „wahren" Konfuzianismus. Gao Zu klagte, „Sämtliche Texte des Konfuzianismus sind verbrannt worden, und die Lehren (des Herzogs) von Zhou und von Konfuzius sind untergegangen und werden nicht mehr gepflegt" – um dann für sich gegenüber den einflußreichen Aristokraten die Rolle eines Schutzpatrons der „rechten Lehre" zu reklamieren.[9] Konfuzianischen Gelehrten wurden die höchsten Ehren im Staat zuteil. So wurde beispielsweise im Jahre 624 am Kaiserhof eine Debatte zwischen den drei Lehrrichtungen Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus abgehalten, an deren Ende Kaiser Gao Zu (obwohl er persönlich dem Daoismus am nächsten stand) dem konfuzianischen Gelehrten Lu Deming [陸德明] (560–630) den Sieg zusprach.[10]

Auch der zweite Kaiser der *Tang*, Tai Zong, beteuerte, nicht die Lehren des Buddhismus und Daoismus, sondern die des Konfuzius seien für eine gute Regierung so wichtig wie „Flügel den Vögeln und Wasser den Fischen" und legte seine Regierung auf „den Weg (der Kulturheroen) Yao und Shun, des (Herzogs von) Zhou und des Konfuzius" fest.[11] Unter Tai Zong gab es verschiedene Maßnahmen, die konfuzianische Tradition aufzuwerten. So wurde beispielsweise im Jahre 624 ein direkter Nachfahre des Konfuzius, Kong Delun, als Marquis von Baosheng geehrt.[12] Unter Tai

[8] Bei der Bestimmung der Regierungsperioden folge ich den Angaben von Paul W. Kroll, dessen Datierungen auf *Tōdai no koyomi* [唐代の歴] (In: *Tōdai kenkyū no shiori* [唐代研究のしおり], hrsg. von Jimbunkagaku Kenkyūsho. Kyōto 1954, Bd. 1) zurückgehen; s. P. W. Kroll: *The true dates of the reign-periods of T'ang*. In: T'ang Studies 2 (1984), S. 25–30, und *Basic data on reign-dates and local government*. In: T'ang Studies 5 (1987), S. 95–104.

[9] Siehe *Cefu yuangui* [册府元龜], zusammengestellt von Wang Qinruo [王欽若] u. a. Beijing1960, *juan* 50, S. 2A.

[10] *Jiu Tangshu* [舊唐書], zusammengestellt von Liu Xu [劉昫] u. a. Beijing 1975, 21/816 und 189A/4945. Das gleiche Ergebnis fiel beispielsweise auch bei einer vergleichbaren Debatte von 638, bei der Kaiser Tai Zong dem berühmten konfuzianischen Gelehrten Kong Yingda [孔穎達] (574–648) ebenfalls den Sieg zusprach; cf. Luo Xianglin [羅香林]: *Tangdai sanjiao jianglun kao* [唐代三教講論考]. In: Journal of Oriental Studies 1 (1954), S. 85–97 (s. besonders S. 87–88).

[11] Siehe *Zhenguan zhengyao* [貞觀政要]. Shanghai 1978, 6/185, und *Zizhi tongjian* [資治通鑑], hrsg. von Sima Guang [司馬光] u. a. Nachdr. Zhonghua 1997, 192/6054.

[12] Für diese und weitere Ehrungen der Familie Kong cf. *Cefu yuangui*, 50/4b–15b. Eine allgemeine Darstellung der kaiserlichen Ehrungen findet sich auch in *Tongdian*, 53/305.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000265

Zong wurde die Anzahl der konfuzianischen Schulen in der Hauptstadt auf über 3000 beziffert.[13] Der Staat organisierte aber auch außerhalb der Hauptstadt eine offizielle Schulbildung mit konfuzianischen Lehrinhalten. In den Provinzen wurde auf der Ebene von Präfekturen und Kreisen Schulen eingerichtet, in denen neben einem Konfuziusschrein auch die wichtigsten Standardschriften der konfuzianischen Lehre verwahrt wurden.[14]

Im Jahre 666 erhöhte der dritte Kaiser der *Tang*, Gao Zong (reg. 649–683), den Rang des Konfuzianismus durch Vergabe des Ehrentitels „Großer Lehrer" an Konfuzius. Im Jahre 690 wurde Konfuzius sogar noch der Titel „Herzog Longdao" (Förderer des rechten Weges) verliehen. Auch nach dem Interregnum der Kaiserin Wu Zetian (reg. 684–705) erfuhr der Konfuzianismus mancherlei Anerkennung von offizieller Seite. Noch um das Jahr 705 erhielten die Tempelanlagen in Lu, der Heimat des Konfuzius, von Kaiser Zhong Zong (reg. 705–710) Sonderzuwendungen, und Mitgliedern der Familie Kong wurden Ehrentitel verliehen.[15] Unter Xuan Zong (reg. 712–756) wurde ab 738 für alle Examenskandidaten, die aus der Provinz zu Staatsprüfungen in die Hauptstadt kamen, vor Abnahme der Prüfungen ein formaler Besuch im Konfuziustempel vorgeschrieben.[16] Im Jahre 739 wurde Konfuzius nochmals in der Hierarchie der Verehrungswürdigen erhöht. Ihm wurde der Titel „Prinz Wenxuan" verliehen, und in offiziellen Tempeln wurde seine Statue nicht mehr nach Westen ausgerichtet, sondern im ganzen Reich mit Blickrichtung nach Süden positioniert – eine Ausrichtung, die seit der Zhou-Zeit traditionell ausschließlich den Kaisern vorbehalten blieb.[17] Obwohl Kaiser Xuan Zong unstrittig eine große Affinität für den Daoismus (und geringfügiger auch für den Buddhismus) bewiesen hatte, sind doch auch seine persönlichen

[13] Das *Tang huiyao* [唐會要] (s. *Tang huiyao*, zusammengestellt von SU MIAN [蘇冕] u. a. Beijing 1955, 35/633) beziffert die Anzahl der staatlichen Schulen auf 3260 Einrichtungen, ähnliches gibt auch das *Jiu Tangshu* (189A/4941) und *das Tang zhiyan* [唐摭言] an (s. *Tang zhiyan*, hrsg. von WANG DINGBAO [王定保]. Shanghai 1957, 1/56); das *Xin Tangshu* [新唐書] (s. *Xin Tangshu*, zusammengestellt von OUYANG XIU [歐陽修] u. a. Beijing 1975, 198/5636) berichtet von 3200, das *Tongdian* [通典] von 2610 Schulen (s. *Tongdian*, hrsg. von DU YOU [杜佑]. Taibei 1962, 15/85.1).

[14] *Jiu Tangshu*, 189A/4940.

[15] Siehe *Cefu yuangui*, 50/4B.

[16] Siehe *Jiu Tangshu*, 24/919.

[17] *Tang huiyao*, 35/638. (Das Tang *huiyao* führt hier allerdings auch ein Edikt aus dem Jahr 705 an, das den Schluß nahelegt, eine Anordnung zur Ausrichtung aller Konfuziusstatuen nach Süden könnte noch früher erfolgt sein.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000266

Zuwendungen und Ehrungen für konfuzianische Einrichtungen bemerkenswert. So ließ er im Jahre 742 an der Stelle einen Tempel errichten, an dem der Überlieferung nach im Jahre 213 v. Chr. konfuzianische Gelehrte lebend begraben wurden.[18]

Vor der Rebellion des An Lushan[19] [安祿山] (755) nahm der Staatskult für Konfuzius bis dahin unerreichte Ausmaße an. In der Zeit nach der Zurückeroberung der Hauptstadt (757) bis zum Ende der Dynastie war es dann allerdings aus Finanzknappheit nicht mehr möglich, die aufwendigen Staatskulte und rituellen Feierlichkeiten in dem gleichen Umfang durchzuführen, in dem sie vor der Rebellion praktiziert wurden. Dennoch kann von einer mangelnden Wertschätzung oder gar Herabsetzung des Konfuzianismus zu keiner Zeit ernsthaft die Rede sein. Aus diesem Grund ist die Frage zwingend, welche Motivation Han Yus Klage über den Niedergang des Konfuzianismus zugrunde gelegen haben mag: Gemessen an den historischen Tatsachen, scheint das vordergründige Grundthema des *Yuan dao* jedenfalls nicht gerechtfertigt.

Daoismus und Buddhismus der *Tang*-Zeit

Schon zu Beginn der *Tang*-Zeit gab es für die neue Dynastie aktive Unterstützung von Seiten des daoistischen Klerus. Als Gegenleistung gewährten die Kaiser der *Tang* daoistischen Einrichtungen offizielle Gunstbeweise. Der Schlüssel für die besondere Wertschätzung des Daoismus durch die Monarchen der *Tang* lag in einer alten Weissagung, nach der ein kommender daoistischer Heilsbringer, der „perfekte Herrscher", den Namen Li [李] tragen würde – den gleichen Familiennamen, den auch die Mitglieder der Herrscherfamilie der *Tang* trugen.[20] Diese Weissagung war

[18] Siehe *Jiu Tangshu* (24/926), *Cefu yuangui* (50/11A) und *Wenyuan yinghua* [文苑英華]. Taibei 1965, 847/1A.

[19] Für eine Gesamtdarstellung der politischen Hintergründe dieser Rebellion s. Edward G. Pulleyblank: *The background of the rebellion of An Lu-shan*. London 1973.

[20] Siehe J. Russell Kirkland: *The last Taoist Grand Master at the T'ang imperial court: Li Han-kuang and T'ang Hsüan-tsung*. In: T'ang Studies 4 (1986), S. 43–67; Anna Seidel: *The image of the perfect Ruler in early Taoist messianism*. In: History of Religions 9 (1969), S. 216–247; für das Verhältnis zwischen Daoismus und dem Herrscherhaus der *Tang* cf. Howard J. Wechsler: *Offering of jade and silk: ritual and symbol in the legitimation of the T'ang dynasty*. New Heaven u. London 1985, S. 62–69; für eine Gesamtdarstellung der Bedeutung des Daoismus zur *Tang*-Zeit cf. Timothy H. Barrett: *Taoism under the T'ang: religion and empire during the golden age of Chinese history*. London 1996.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000267

zwar schon vor der *Tang*-Zeit in weiten Kreisen der Bevölkerung verbreitet, wurde aber erst nach der Etablierung der neuen Herrscherfamilie Li von daoistischen Würdenträgern – besonders durch Vertreter des *Shangqing*-Daoismus[21] – tatkräftig propagiert. Aus diesem Grund wurden einzelnen Repräsentanten des daoistischen Klerus offizielle Zuwendungen zuteil: Die Bindung des *Tang*-Hauses an den *Shangqing*-Daoismus wurde für alle erkennbar, als der Gründer der neuen Dynastie von dem *Shangqing*-Meister Wang Yuanzhi [王遠知] (528–635) die Übernahme des himmlischen Herrschaftsmandats regelrecht „bestätigt" bekam.[22] Mit Wang gewannen die „Himmlischen Meister" (*tianshi* [天師]) erstmals wieder eine vergleichbare Stellung am Hof zurück, wie sie ihnen vierhundert Jahre zuvor am *Wei*-Hof gewährt wurde. Durch die Bestätigung der Machtübernahme von Gao Zu als Sohn des Himmels verschaffte Wang Yuanzhi dem Daoismus großes Ansehen beim Kaiser, der die formale Anerkennung seiner Regierungsgewalt durch ranghohe daoistische Kleriker zu schätzen wußte.

Auch die Nachfolger des Gao Zu förderten den *Shangqing*-Daoismus. Doch während Kaiser Gao Zong, Kaiserin Wu und die Kaiser Zhong Zong und Rui Zong (reg. 684–690) in ihren Gunstbeweisen für daoistische Würdenträger eher allgemein blieben, intensivierte Kaiser Xuan Zong seine persönlichen Beziehungen zu herausragenden Persönlichkeiten des Daoismus. Seine engen Kontakte zu Sima Chengzhen [司馬承禎] (646–735) gingen weit über das amtliche Protokoll hinaus.[23] Was die konfuzianischen Beamten sehr verärgerte, war die Aufnahme des Lao Zi in die fingierte Ahnenreihe der Herrscherfamilie Li. Damit verbunden war die formale Eingliederung daoistischer Tempel in die Verwaltung der kaiserlichen

[21] Zur Schulrichtung *Shangqing* [上清] (ein anderer Name ist MAOSHAN [茅山]) s. MICHEL STRICKMAN: *Le Taoisme du Mao Chan: chronique d'une révélation*. Paris 1989; für eine Studie in deutscher Sprache s. FLORIAN C. REITER: *Kategorien und Realien im Shang-ch'ing Taoismus (Shang-ch'ing tao lei-shih hsiang): Arbeitsmaterialien zum Taoismus der frühen T'ang Zeit*. Wiesbaden 1992; im oben angesprochenen Zusammenhang s. auch ANNA SEIDEL: *Taoist Messianism*. In: Numen 31 (1984), S. 171–172, und POUL ANDERSEN: *The method of holding the three ones: a Taoist manual of meditation of the fourth century A.D.* London 1980, S. 14–15.

[22] Cf. die Biographie von WANG YUANZHI in: *Jiu Tangshu*, 192/5125–5126, und *Xin Tangshu*, 204/5803–5804; für Angaben über den zunehmenden Einfluß Wangs am Hof s. WECHSLER, op. cit., S. 69–73.

[23] Cf. J. RUSSEL KIRKLAND: *T'aoists of the high T'ang: an inqiry into the perceived significance of eminent T'aoists in medieval Chinese society*. Bloomington, Ind.: Diss., Ph. D., 1985; s. besonders S. 43–70 und S. 218–300.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000268

Ahnentempel (*zongzheng si* [宗正寺]). Kaiser Xuan Zong erwies dem Daoismus besondere Ehre, indem er für den zentralen Text dieser Schule, dem *Daode jing* [道德經], einen eigenen Kommentar verfaßte.[24] Zudem erließ er eine Verordnung, nach der jeder Haushalt ein Exemplar des *Daode jing* besitzen mußte.[25]

Im Jahre 741 richtete Xuan Zong sogar besondere Schulen zum Studium daoistischer Lehren ein (*Chongxuan xue* [崇玄學]), aus denen Kandidaten für daoistische Staatsexamen (*daoju* [道舉]) hervorgehen sollten, die den konfuzianischen *Mingjing* [明經]-Examen nachempfunden waren.[26] Zur großen Erbitterung seiner konfuzianischen Beamten wurde im Jahre 747 dem *Daode jing* sogar der Titel „wichtigstes aller kanonischen Bücher" verliehen – ein klarer Affront für alle konfuzianisch gebildeten Gelehrten.[27] Xuan Zong war es auch, der die dritte Regierungsdevise seiner Regentschaft in „Juwel des Himmels" (*tianbao* [天寶], 742–756) umändern ließ – eine direkte Anlehnung an das Vokabular des Daoismus.[28]

Ähnlich wie der Daoismus wurde auch der Buddhismus unter den *Tang* zu einer einflußreichen Institution, die nicht nur politisch, sondern gerade auch ökonomisch von großer Bedeutung war. Während das *Tang*-Reich nach der Rebellion des An Lushan vor kaum lösbaren Finanzproblemen stand, verfügten die großen buddhistischen Klöster über einen

[24] Siehe *Tang huiyao*, 36/657–659. Auf Xuan Zong gehen drei verschiedene Fassungen dieses Kommentars zurück: 722 stellte er dem Reich seine erste Fassung vor (*Jiu Tangshu*, 8/183), der 735 eine weitere folgte (*Cefu yuangui*, 53/16B); im Jahre 743 wurden beide Fassungen dann neu ediert. Für eine Standardversion des kaiserlichen Kommentars s. HY 706 *Daode zhenjing jizhu* [道德眞經集注].

[25] *Xin Tangshu*, 44/1164.

[26] Siehe *Jiu Tangshu*, 9/213 und 24/925–928, *Xin Tangshu*, 44/1164, sowie *Tang huiyao*, 77/1403–1404.

[27] Cf. Denis Twitchett: *Hsüan-tsung (712–756)*. In: The Cambridge history of China. Bd. 3. Sui and T'ang China, 589–906. Teil 1, hrsg. von Denis Twitchett. Nachdr. d. Ausg. Cambridge 1979. Taibei: 1989, S. 412.

[28] Eine Erklärung für die Einführung der neuen Regierungsdevise findet sich in dem Kommentar zu einer Schrift aus dem daoistischen Kanon (TT 593 *Lidai chong dao ji* 8B). Dort wird von einem Militärkommandeur berichtet, der dem Kaiser übermittelte, Lao Jun habe ihn aufgefordert, den Kaiser zur Suche nach einer goldenen Kassette anzuregen: «Dies wird erfolgreich durchgeführt. Der Fund führt zur Umbenennung des Fundorts wie auch der Herrschaftsdevise nach dem Motto „T'ian-pao" (Juwel des Himmels)» (zitiert nach Florian C. Reiter: *Leben und Wirken Lao-Tzu's in Schrift und Bild: Lao-chün pa-shih i-hua t'u-shuo*. Würzburg 1990, S. 43, Anm. 96).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000269

immensen Reichtum. Neben der Anhäufung von umfangreichen Ländereien und Klosterbesitztümern, die von der Besteuerung ausgenommen waren, war für die Regierung besonders die Ordination wehrfähiger Männer in buddhistische Orden ein zunehmendes Problem, da alle Mönche automatisch von der Wehrpflicht befreit wurden. Ob Mann oder Frau, alle, die in ein buddhistisches Kloster aufgenommen wurden, waren dem direkten Zugriff des Staates entzogen, der mit dem Eintritt der Gläubigen in die organisierten Glaubensgemeinschaften gerade in Zeiten staatlicher Finanznöte eine schwer verkraftbare Anzahl von Steuerpflichtigen verlor.

Schon in den Jahren 621 und 624 gab es am Hof konfuzianische Beamte, die wegen des unerhörten Reichtums buddhistischer Klöster in Memoranden den Buddhismus als „nicht-chinesische" Religion angriffen und Säkularisierungen anmahnten.[29] So lag auch der Hauptgrund für die Reglementierung buddhistischer und daoistischer Klöster in dem Versuch, den Ausfall von Steuereinnahmen zu begrenzen: Die Reduzierung der hauptstädtischen Kloster- und Tempelanlagen wurde per Erlaß verfügt, wobei die Anzahl der staatlich genehmigten daoistischen Einrichtungen von zehn auf eine und die der buddhistischen von 120 auf nur noch drei Anlagen reduziert wurde.[30] In der Folge gab es immer wieder Maßnahmen der Regierung gegen buddhistische Klöster. Während bei den ersten *Tang*-Kaisern die Freigebigkeit gegenüber dem buddhistischen Klerus von der konfuzianischen Bürokratie weitgehend toleriert wurde,[31] gab es jedoch schon zu Beginn des achten Jahrhunderts von Seiten der Regierungsbürokratie wiederholt erbitterten Widerstand gegen die Verschwendung von Finanzmitteln und Arbeitskräften, die aus der staatlichen Duldung buddhistischer Tempelanlagen resultierte. Beispielsweise verfaßte der hochrangige Beamte Xin Tipi [辛替否] im Jahre 711 ein Memorandum, in dem er Kaiser Rui Zong darauf hinwies, wie hoch die Verluste an Steuereinnahmen und Arbeitsleistungen waren, die dem Reich durch die stetig wachsende Zahl ordinierter Mönche und Nonnen entstanden waren. Als Reaktion auf dieses Memorandum ordnete der Kaiser eine strenge Überprüfung der Besitzverhältnisse buddhistischer

[29] Cf. *Tang huiyao*, 47/835, *Zizhi tongjian*, 191/6001–6002, und A. F. WRIGHT: *Fu I and the rejection of Buddhism*. In: Journal of the History of Ideas 12 (1951), S. 33–47.

[30] Cf. *Tang huiyao*, 47/836, *Jiu Tangshu*, 1/16–17 und *Tongdian*, 52/381.

[31] ARTHUR F. WRIGHT: *T'ang T'ai-tsung and Buddhism*. In: A. F. Wright und D. Twitchett (Hrsg.): Perspectives of the T'ang. New Heaven – London 1973, S. 239–262.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000270

Liegenschaften an und verfügte auch die Verstaatlichung zweifelhaften Klosterbesitzes.[32]

Auch Kaiser Xuan Zong setzte die Eindämmung des finanziellen Reichtums buddhistischer Einrichtungen fort. Im Jahre 713 untersagte er den einflußreichen Aristokratenfamilien, weiterhin private Tempelanlagen und „Ehrenklöster" (*gongde yuan* [功德院]) zu gründen, die von reichen Landadligen dazu genutzt wurden, Grundbesitz und Ernteerträge an den Steuerbeamten vorbeizuschleusen.[33] Im folgenden Jahr führte eine Überprüfung illegal ordinierter Geistlicher dazu, daß mehr als 30000 buddhistische Mönche und Nonnen per Dekret zur Rückkehr in das weltliche Leben – und unter die gesetzliche Steuergerichtsbarkeit – gezwungen wurden; zudem wurde die Gründung von neuen Tempelanlagen untersagt und bestehende Klöster einer strengeren Kontrolle unterstellt.[34] Auf Xuan Zong gehen auch durchgreifende Maßnahmen gegen die unumschränkte Tolerierung buddhistischer Missionierungsbestrebungen zurück. Aus Furcht vor den verschiedenen Rebellen im Land, die sich teilweise auch auf religiöses Sektierertum beriefen, erließ die Zentralregierung eine Reihe von Edikten, die alle auf die Beschränkung staatsgefährdender Aktivitäten einflußreicher Klöster und Glaubensgemeinschaften zielten.[35]

Im Gegensatz zu seinen öffentlich wirksamen Reglementierungen buddhistischer Konvente zeigte Xuan Zong allerdings großes Interesse an persönlichen Kontakten zu herausragenden Vertretern des tantrischen Buddhismus. Indische Buddhisten wie der berühmte Subhakaradiṃha oder Vajrabodhi hatten in den zwanziger bis vierziger Jahren des achten Jahrhunderts erheblichen Einfluß am Hof des Kaisers und erhielten wie die chinesischen Exponenten des tantrischen Buddhismus Yixing [一行] und Bukong [不空] von Kaiser Xuan Zong großzügige Gunstbeweise.[36]

Angesichts der eindeutigen Parteinahme für daoistische und buddhistische Glaubensvertreter von Seiten einzelner *Tang*-Kaiser kann Han Yus

[32] Cf. *Quan Tangwen* [全唐文], zusammengestellt von Dong Gao [董誥] u. a. Nachdr. der Palastausgabe von 1814. Taibei 1979, 19/3B.

[33] Cf. *Tang huiyao*, 50/878.

[34] *Quan Tangwen*, 26/17B, *Tang huiyao*, 47/826–827, und *Zizhi tongjian*, 211/6696.

[35] Siehe *Quan Tangwen*, 26/10A, 29/5B und 30/10A–11A.

[36] *Jiu Tangshu*, 9/213; für eine Gesamtdarstellung der Rolle des tantrischen Buddhismus am chinesischen Kaiserhof s. Michel Strickman: *Mandras et mandarins: le Buddhisme tantrique en Chine*, Paris 1966, und Chou I-liang: *Tantrism in China*. In: Harvard Journal of Asiatic Studies 8 (1945), S. 241–332.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000271

Polemik auf konkrete politischen Ereignisse seiner Zeit bezogen werden. Seine Kritik verlieh den konfuzianischen Beamtengelehrten eine Stimme, denen die gewachsenen Einflußmöglichkeiten aller ein Dorn im Auge war, die nicht aus ihren eigenen Reihen kamen. In diesem Zusammenhang markierte die An Lushan-Rebellion eine deutliche Zäsur: Das Debakel der Zentralmacht konnte für die konfuzianischen Gelehrten als eine Bestrafung durch den Himmel interpretiert werden, die vom Herrscher provoziert wurde, als er sich bei seiner Amtsführung von „unorthodoxen" (das heißt: „nicht-konfuzianischen") Glaubenslehren zu Handlungen verleiten ließ, die im Widerspruch zum rechten Weg der Ausführung des himmlischen Mandats standen. Bis zum Anfang des neunten Jahrhunderts waren die Wunden noch überall zu sehen, die der Krieg geschlagen hatte. Nachdem die Dynastie nur knapp ihrem Untergang entronnen war, galt es in der Zeit danach, Reformen durchzuführen, die das Kaiserhaus vor weiterem Unheil bewahren konnten. Han Yu hat mit seiner Polemik gegen Daoisten und Buddhisten eigene Antworten auf die Probleme seiner Zeit gefunden.

Biographische Hintergründe

Die Schriften des Han Yu gehören zu jenen Werken der *Tang*-Zeit, die sich recht genau zweifelsfrei datieren lassen. Dank der hervorragenden Quellenarbeit, die HANABUSA HIDEKI [花房英術] zur Rekonstruktion einzelner Texte vorgelegt hat, gilt es als sicher, daß das Traktat *Yuan dao* höchstwahrscheinlich im Sommer des Jahres 805 entstanden ist.[37] Somit sind biographische Motive für die Abfassung dieser Abhandlung entlang der historischen Ereignisse zu suchen, die in den ersten Jahren des neunten Jahrhunderts das Leben Han Yus maßgeblich beeinflußt haben. Es gilt zu zeigen, vor welchem Hintergrund Han Yu seine Streitschrift formuliert hat, um den konkreten Anlaß zu verstehen, den es für seine Polemik gab.

Han Yu begann seine Beamtenlaufbahn in der Hauptstadt, als sich die konfuzianische Beamtenschaft in einer schwierigen Situation befand. Durch die An Lushan-Rebellion hatte die reguläre Verwaltung in vielen Regionen an Einfluß verloren und mußte sich in mehreren Provinzen mit regionalen Militärmachthabern die Herrschaft teilen. Mit den regulären

[37] Zur genauen Datierbarkeit der meisten Werke Han Yus s. HANABUSA HIDEKI: *Kan Yu kashi sakuin* [韓愈詩歌索引]. Kyōto 1964, S. 67–69, und LUO LIANTIAN [羅聯添]: *Han Yu yanjiu* [韓愈研究]. Taibei 1977, S. 70.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000272

Beamten der Zentralregierung rangen auf vielen Ebenen Palast-Eunuchen, die ihren Einfluß am Hof auch in der Tagespolitik zur Geltung brachten. Die bäuerliche Landbevölkerung wurde durch ein überholtes Steuersystem und eine erdrückende Abgabenlast in die Armut getrieben. Der betagte Kaiser De Zong, der das Reich über zwanzig Jahre regiert hatte, verwandte gegen Ende seiner Regentschaft immer weniger Zeit auf die Staatsführung, so daß die täglichen Verwaltungsarbeiten immer stärker in die Hände opportunistischer Günstlinge und prinzipienloser Karrieristen gerieten.

In der ersten Hälfte des Jahres 803 herrschte eine schlimme Trockenheit in der Region um die Hauptstadt. Ende Juli wurden daher sogar die kaiserlichen Examen für den Zeitraum 803/804 abgesagt – zweifellos war die schlechte Lebensmittelversorgung in der Hauptstadt der Hauptgrund hierfür. Am Ende des Jahres 803 reichte Han Yu, zu jener Zeit hochrangiger Beamter im Zensorat, zusammen mit einigen Kollegen dem Thron ein Memorandum ein, das dem Kaiser empfahl, den von Dürre und Hungersnot geplagten Bauern der Hauptstadtregion einen Teil ihrer Steuerschulden zu erlassen.[38] Obwohl das Reich unter sinkenden Steuereinnahmen litt, plädierte Han Yu für eine Senkung der Abgaben, da das schlechte Wetter die normale Ernte der Bauern um neun Zehntel reduziert hatte. (Die Armut zwang in jenen Tagen die ausgehungerte Bauernschaft schon dazu, die eigenen Kinder zu verkaufen, um Geld für die überhöhten Steuerschulden zusammenzubringen.) Das Memorandum ergriff aber nicht nur deutliche Partei für das hungernde Volk, sondern konnte auch als versteckter Angriff auf Li Shi [李實] (gest. ca. 806) gelesen werden, der zu dieser Zeit das Amt des Präfekten der Hauptstadt Chang'an innehatte und für seine rücksichtslose Verwaltung und drückende Steuerpolitik verrufen war.

Wegen dieses Memorandums wurden Han Yu und andere Zensoratsbeamte, die an der Abfassung der Throneingabe beteiligt waren, noch im selben Jahr degradiert und ins Exil geschickt: Han Yu wurde in den fernen Süden nach Lianzhou in die Provinz Lingnan versetzt, um in dem malariaverseuchten Distrikt Yangshan die Dienststelle eines Richters anzutreten.[39] (Diese Versetzung war für Gelehrte aus dem Norden ein schweres Verdikt, da die Grenzregionen der Südprovinzen nicht nur wegen ihrer

[38] Tong Dide [童第德]: *Hanyu wenxuan* [韓愈文選]. Beijing 1980, S. 76–79.

[39] Charles Hartman, op. cit., S. 56–57, führt allerdings gute Argumente dafür an, daß Han Yus Memorandum für seine politischen Gegner nur ein willkommener Anlaß gewesen ist, seine zuvor schon geplante Suspendierung zu begründen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000273

Verseuchung mit Sumpffieber und Malaria, sondern auch wegen ihrer bizarren Sitten und Gebräuche den Beamten der Metropole ein Grauen waren.[40])

Am 8. Februar 805 starb der betagte Kaiser De Zong, und nur drei Tage später bestieg Shun Zong (reg. 805) den Thron. Im darauffolgenden Monat wurde eine Generalamnestie verkündet, die auch allen ins Exil verbannten Beamten die Rückkehr in die Hauptstadt ermöglichte. Die Anmnestie eröffnete Han Yu eine Möglichkeit zur Heimkehr nach Chang'an und weckte in ihm die Hoffnung auf ein neues Regierungsamt. Die schlechte Gesundheit des neuen Kaisers führte jedoch schon bald dazu, wiederum einen Nachfolger zu ernennen. Schon am 27. April wurde der zukünftige Kaiser Xian Zong (reg. 805–820) zum offiziellen Thronerben ernannt und die bisherige Regierung aufgelöst.[41] Bei genauer Betrachtung dieser historischen Eckdaten wird erkennbar, gegen wen sich die Abhandlung *Yuan dao* richtete und welche unmittelbaren Ziele Han Yu mit seinem Traktat verfolgte.

Um den Thronfolger Shun Zong hatte sich eine Gruppe junger Beamter zusammengefunden, an deren Spitze Wang Shuwen [王叔文] stand.[42] Der Kreis um Wang löste mit seinen politischen Reformen in der Hauptstadt große politische Unruhe aus, in deren Verlauf nicht nur Verbrechen von Eunuchen, sondern auch die Verelendung großer Teile der Landbevölkerung infolge korrupter Beamter aufgedeckt wurde. Insgesamt schufen sich die Reformer auf allen Regierungsebenen viele Feinde, so daß mit der Abdankung des erkrankten Thronfolgers ein rasches Ende seiner Regie-

[40] JOHN LEE: *The dragons and tigers of 792: the examination in T'ang history.* In: T'ang Studies 6 (1989), S. 25–47) spricht der Verbannung Han Yus allerdings keine besonderen Härten zu; er möchte Han Yu eher als typischen Vertreter einer aufstrebenden Gesellschaftsschicht verstanden wissen, deren familiärer Hintergrund nach der An Lushan-Rebellion sowieso in den Süden des Reiches verlagert war (cf. loc. cit., S. 44).

[41] Es gibt nur sehr wenige Primärquellen, die den tatsächlichen Verlauf der Thronnachfolge erkennen lassen. Offizielle Dokumente, die der Geschichtswissenschaft heute noch vorliegen, sind voller Unstimmigkeiten und Widersprüche; s. BERNHARD S. SOLOMON: *The veritable record of the T'ang emperor Shun-Tsung (February 28, 805 – August 31, 805), Han Yu's Shun-tsung shih-lu, tanslated with introduction and notes.* Harvard, Mass., 1955; für wichtige Emendationen dieser Darstellung s. EDWARD G. PULLEYBLANK: *The Shun-tsung shih-lu.* In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 19.2 (1957):,S. 336–344, und JACK L. DULL: *Han Yu: a problem in T'ang dynasty historiography.* In: Proceedings of the second conference of historians of Asia. Taibei 1964, S. 71–99.

[42] Cf. DENIS TWITCHETT: *The writing of official history under the T'ang.* Cambridge Univ. 1992, S. 79, S. 92 und S. 151.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000274

rung absehbar war. Tatsächlich gelang es einer Reihe altgedienter Hanlin-Akademiker um den ranghohen Beamten Zheng Yin [鄭絪] (752–829), dem siechenden Kaiser als Thronnachfolger Prinz Guanglin, den späteren Kaiser Xian Zong, vorzuschlagen.[43] Mit dem Scheitern des Versuchs, dem Schwinden seiner Einflußmöglichkeiten am Hof durch Übernahme der Kontrolle über die Palastarmee zuvorzukommen, begann für Wang Shuwen das jähe Ende seiner politischen Karriere. Nach Widerständen unter den Palasteunuchen und den Generälen der Grenzprovinzen schlossen sich zahlreiche Militärgouverneure und Hanlin-Akademiker zu einem Bündnis gegen den Kreis um Wang zusammen und forcierten die Inthronisation des neuen Kaisers Xian Zong. Wang Shuwen wurde gefangengenommen und im darauffolgenden Jahr exekutiert; alle anderen, die mit ihm verbündet waren, wurden ins Exil geschickt. Nun war der Weg für eine andere Politik unter einem neuen Kaiser geebnet.[44]

Vor diesem Hintergrund liest sich der Text des *Yuan dao* wie ein streitbares Regierungsprogramm, mit dem Han Yu die Aufgaben bestimmen wollte, die eine neue Regierung zum Wohle des Landes erfüllen müßte. Han Yu greift mit seinem Traktat alle Übel an, die seiner Meinung nach zum Niedergang des Kaiserhauses geführt haben. Für ihn gibt es nur einen Weg aus dem Dilemma schwindender Steuereinnahmen und zunehmenden Machtverlusts, und zwar die Rückführung der Gesellschaft zu den konventionellen Dienstverhältnissen einer konfuzianischen Staatsführung. Sein Rat an den künftigen Herrscher ist die Einforderung sozialer und kultureller Verpflichtungen des einzelnen gegenüber den Ansprüchen des Staates. Durch Überwindung daoistischer und buddhistischer Verfremdungen der konfuzianischen Gesellschaftsordnung soll das Kaiserreich wieder zu neuer Blüte geführt werden. Die wichtigste Maßnahme zur Konsolidierung der maroden Staatsfinanzen sei die Wiederherstellung der ursprünglichen Vierteilung der Gesellschaft und die Rücknahme der Existenzberechtigung eines daoistischen oder buddhistischen Klerus.[45]

[43] Für eine konzise Darstellung der Ereignisse s. Michael T. Dalby: *Court politics in late T'ang times*. In: The Cambridge history of China. Bd. 3. Sui and T'ang China, 589–906. Teil 1, S. 601–607.

[44] Für eine kritische Darstellung dieses Zeitraums s. Yan Qi [閻琦]: *Pingjia Han Yu he Yongzheng gexin guanxi de jidian qianjian* [評價韓愈和永貞革新關係的幾點淺見]. In: Tangdai wenxue 1 (1981), S. 254–267, sowie Jiang Fan [蔣凡]: *Han Yu yu Wang Shuwen jituan de ,Yongzheng gaige'* [韓愈與王叔文集團的永貞改革]. In: Fudan xuebao 4 (1980), S. 67–74.

[45] Han Yu betont in seinem *Yuan dao*, daß die ordinierten Buddhisten und Daoisten (die zwei Gruppen, die zu den traditionellen vier hinzugekommen waren) auf

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000275

In dieser Hinsicht ist das *Yuan dao* auch ein indirekter Angriff auf die aristokratische Ausbeutung der bäuerlichen Landbevölkerung. Die Praktiken der buddhistischen und daoistischen Klöster waren nicht nur für das intakte Familienleben eine Bedrohung, da sie die traditionellen Beziehungen zwischen den Familienmitgliedern zersetzten. Sie brachten auch die Befehlshierarchien des politischen und öffentlichen Lebens durcheinander und sprengten die Beziehung zwischen Herrscher und Ministern. Zum Schaden der Staatskasse machten die Klöster auch mit den wohlhabenden Landadligen gemeinsame Sache, wenn es darum ging, Steuern zu hinterziehen, indem säkulare Ernteerträge als steuerbefreite Klöstereinkünfte deklariert wurden. Mit seinem Traktat sprach Han Yu den Interessenkonflikt an, der aus dem gewachsenen Beziehungsgeflecht resultierte, das zwischen Mitgliedern der *Hanlin*-Akademie, den Eunuchen, den Aristokratenfamilien und den verschiedenen daoistischen und buddhistischen Klöstern entstanden war. Dieser Interessenkonflikt hatte dazu geführt, daß bis zum Ausbruch der An Lushan-Rebellion der Einfluß der konfuzianischen Regierungsbeamten immer mehr zurückgegangen war. Mit seiner Streitschrift versuchte Han Yu nun, den „rechten Weg" für die *Tang*-Dynastie erneut aufzuzeigen: Er versuchte die konfuzianische Ordnung als kulturelle Orthodoxie festzuschreiben, um den neuen Kaiser auf die traditionelle Ethik der Beamtengelehrten einzuschwören.

Übersetzung[46]

Umfassende Zuneigung wird „*ren*" [仁] genannt, sie angemessen auszuüben, wird „*yi*" [義] genannt. Wenn man diesen beiden folgt (in seinen Handlungen), spricht man von „*dao*" [道], und ist dieses ohne Hilfestellung von außen sattsam in einem selbst, spricht man von *de* [德]. „*Ren*" und

Kosten der übrigen Bevölkerung lebten: «Auf eine Bauernfamilie kommen sechs Familien, die deren Ernte essen. Auf eine Handwerkerfamilie kommen sechs Familien, die deren Gerätschaften benutzen. Auf eine Händlerfamilie kommen sechs, die von deren Besitz zehren. Wie könnte es da sein, daß das Volk nicht verarmt und noch dazu räuberisch wird?»; cf. Anm. 62.

[46] Als Vorlage der Übersetzung dient die Textfassung der *Quan Tangwen*, zusammengestellt von DONG GAO. Beijing 1983, Bd. 3, S. 2535–2536. Bei der Zeichensetzung und Einteilung der Abschnitte folge ich der Vorlage von Liu Zhenqiang (s. op. cit., S. 414–422). Ältere Teilübersetzungen (beispielsweise HERBERT A. GILES: *Gems of Chinese literature*. Nachdr. d. 2. verb. Aufl. 1922. Taibei 1964, S. 115–121, oder WING-TSIT CHAN [Übers.]: *A source book in Chinese philosophy*. Nachdr. d. Ausg. Princeton, NJ, 1963, S. 454–456) wurden zwar gesichtet, haben die vorliegende Übertragung aber nicht beeinflußt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000276

„*yi*" sind feststehende Begriffe (*dingming* [定名]), (dagegen) sind „*dao*" und „*de*" unbestimmte Kategorien (*xu wei* [虚位]). Daher gibt es das „*dao*" des Herrschers und des Gemeinen (*xiao ren* [小人]),[47] und so gibt es bei [dem Begriff] „*de*" ein gutes und ein schlechtes. Daß Lao Zi[48] „*ren*" und „*yi*" für klein gehalten hat, bedeutet nicht, daß er sie herabsetzen wollte, (nur) ist sein Blickwinkel hierauf eben eingeengt.[49] Wer am Boden eines Brunnens sitzt und den Himmel betrachtet,[50] sagt, der Himmel sei klein – und doch ist es nicht der Himmel, der klein ist. [Lao Zi] verstand unter „*ren*" kleine Gefälligkeiten und unter „*yi*" geringfügige Gunstbeweise,[51] was dann für seine Einengung (der Begriffe) angemessen ist. Was von ihm „*dao*" genannt wird, ist (nur) sein (eigenes) „*dao*", es ist nicht das, was ich „*dao*" nenne. Was von ihm „*de*" genannt wird, ist (nur) sein (eigenes) „*de*"; es ist nicht das, was ich „*de*" nenne.[52] Was von mir für gewöhnlich als „*dao*" und „*de*" bezeichnet wird, das meint die Verbindung von Menschlichkeit und

[47] Diese Stelle ist eine Anspielung auf das *Yijing*, in dem es heißt: „內君子而外小人。君子道長。小人道消也。"; s. *Zhou Yi zheng yi* [周易正義]. In: *Shisan jing zhushu* [十三經注疏], hrsg. von Ruan Yuan [阮元]. Verb. Nachdr. d. Ausg. Jiangxi 1816. 2. Bde. Beijing 1980, Bd. 1, S. 288B.

[48] Für eine sehr lesenswerte Abwägung, welche Fakten sich auf eine historisch faßbare Person namens Lao Zi beziehen lassen, s. A. C. Grahams: *The origins of the legend of Lao Tan*. In: Sudies in Chinese philosophy and philosophical literature. Albany, NY, 1990, S. 111–124; für eine deutschsprachige Darstellung der Bedeutung des Buches *Laozi* s. Florian C. Reiter: *Lao-tzu zur Einführung*. Hamburg 1994.

[49] Han Yu denkt an dieser Stelle vermutlich an Passagen wie *Laozi* [老子] 38, die für Konfuzianer ein Greuel waren: „失道而後仁、失仁而後義、失義而後禮、失禮者忠信之薄、而亂之首。"; s. Yu Peilin [余培林] [Übers.]: *Xinyi Laozi duben* [新譯老子讀本]. Taibei 1987, S. 69. (Cf. Victor H. Mair [Übers.]: *Tao te ching: the classic book of integrity and the way*. New York 1990, S. 3–4.)

[50] Han Yu verwendet hier eine Wendung (*zuo jing er guan tian* [坐井而觀天]), die sich auf eine Anekdote im *Zhuangzi* bezieht und noch heute in der modernen Umgangssprache eine geflügelte Redensart zur Kritik an bornierten Menschen ist. Zur Rekonstruktion der ursprünglichen Quelle dieser Wendung cf. *Zhuangzi* 17.10 (*Qiu shui* [秋水]). In: *Xinyi Zhuangzi duben* [新譯莊子讀本], übers. u. komment. von Huang Jinhong [黃錦鋐]. 7. Aufl. Taibei 1987, S. 202–203.

[51] Im *Laozi* 18 heißt es hierzu: „大道廢、有仁義; 智慧出、有大偽; 六親不和有孝慈、國家昏亂有忠臣。"; s. Yu Peilin, op. cit., S. 43. (Cf. D. C. Lao: *Lao Tzu: Tao Te Ching*. London 1963, S. 74.) An einer anderen Stelle (*Laozi* 21) heißt es ergänzend: „孔德之容、惟道是從。"; siehe Yu Peilin, op. cit. S. 47. (Cf. Robert G. Henricks: *Lao-tzu Te-Tao Ching: a new translation based on the recently discovered Ma-wang-tui texts*. New York 1989, S. 228.)

[52] Im *Laozi* 51 heißt es hierzu: „是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊、德之貴、夫莫之命而常自然。" Siehe Yu Peilin, op. cit., S. 86. (Cf. D. C. Lao, op. cit., S. 112.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000277

Rechtlichkeit – und das ist die allgemein vorherrschende Meinung auf der ganzen Welt. Dasjenige, das Lao Zi „*dao*" und „*de*" nennt, das meint die Preisgabe von Menschlichkeit und Rechtlichkeit – und das ist nur die persönliche Meinung eines einzelnen.

Nach dem Verfall des „*dao*" unter den *Zhou*, dem Tode des Konfuzius und der Bücherverbrennung unter den *Qin*[53] gab es unter den *Han* [die Lehre] „*Huanglao*"[54] und unter den (Dynastien) *Jin*, *Wei*, *Liang* und *Sui* den Buddhismus.[55] Wenn jene, die das „*dao*", „*de*", „*ren*" und „*yi*" darlegten, sich nicht der (Lehrmeinung) des Yang [Zhu] anschlossen, so schlossen sie sich der des Mo [Di] an.[56] (Wer) sich nicht (der Lehrmeinung des)

[53] Der auf das Jahr 213 v. Chr. datierten Bücherverbrennung fielen zahlreiche Schriften der konfuzianischen Schule zum Opfer. Für eine konzise Darstellung dieses folgenreichen Ereignisses s. DERK BODDE: *Chinas first unifier: a study of the Ch'in dynasty as seen in the life of Li Ssu (280?–208 B.C.)*. Nachdr. d. Ausg. Leiden 1938. Hong Kong, S. 162–166, und *The Cambridge history of China*. Bd. 1, hrsg. von DENIS TWITCHETT und MICHAEL LOEWE. Nachdr. d. Ausg. Cambridge 1986. Taibei 1987, S. 69–72.

[54] In Texten daoistischer Provenienz aus der *Han*-Zeit findet sich häufig das Kompositum „*Huanglao*", das sich auf den Gelben Kaiser (*Huang Di* [黄帝]) und auf Lao Zi bezieht. Die, die diesen Begriff prägten, verfochten den Glauben, Opferfeiern und Gebete für daoistische Gottheiten, magische Getränke sowie rituelle Gymnastikübungen wiesen den Weg ins Paradies. Besonders unter Kaiser Huan (reg. 146–168) genossen *Huanglao*-Vertreter großen Einfluß am Kaiserhof. Für eine detaillierte Analyse dieses sehr unscharfen Begriffs s. REINHARD EMMERICH: *Bemerkungen zu Huang und Lao in der frühen Han-Zeit: Erkenntnisse aus* Shiji *und* Hanshu. In: Monumenta Serica 43 (1995), S. 53–140; zu diesem Themenkomplex cf. auch ANNA SEIDEL: *La divinisation de Lao Tseu sous les Han*. Paris 1969, S. 34 und S. 50.

[55] Die erste offizielle Aufwertung des Buddhismus kann auf die Regierungszeit des Kaisers Ming Di (57–75) zurückverfolgt werden; cf. ERIC ZÜRCHER: *The Buddhist conquest of China*. Bd. 1. Verb. Nachdr. d. Ausg. Leiden 1959. Leiden 1972, S. 22. Interessant an dieser Stelle ist, daß die Wirkung der Verbreitung der *Huanglao*-Lehren und des Buddhismus mit den fatalen Folgen der Bücherverbrennung auf eine Stufe gestellt werden.

[56] Für konzise Angaben zu der Schule des Mo Di s. A. C. GRAHAM: *Disputers of the Dao: Philosophical argumentation in ancient China*. La Salle, Ill., 1989, S. 33–53. Eine gemeinsame Kritik an Yang Zhu (5. Jh. v. Chr.) und Mo Di (4. Jh. v. Chr.) findet sich in vielen konfuzianischen Schriften. Der *locus classicus* der kombinierten Kritik an Mo Di und Yang Zhu findet sich bei Meng Ke (4. Jh. v. Chr.); s. *Mengzi* 3B9. In: *Shisan jing zhushu*, Bd. 2, S. 2714C–2715A. (Cf. D. C. LAU: *Mencius*. 4. Aufl. London 1984, S. 114–115.) Daher halte ich LIU ZHENQIANGS Kommentierung dieser Passage für richtig, bei der „Yang" als Hinweis auf Yang Zhu interpretiert wird (cf. LIU, op. cit., S. 418, Anm. 12). Einführende Hinweise zur Lehrrichtung des Yang Zhu finden sich in A. C. GRAHAM, op. cit., S. 53–64, der den „Yangisten" (GRAHAM) ein eigenes Kapitel widmet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000278

Lao Zi anschloß, schloß sich (jener der) Buddhisten an. Wer sich dem einen anschloß, wandte sich gewiß von dem anderen ab. Die (einer Lehrmeinung) Beitretenden, hielten diese für überlegen, die sich (von einer Lehrmeinung) Abwendenden, hielten diese für unterlegen. Die beitraten, gaben sich der Lehre völlig hin, die sich abwandten, zogen sie in den Dreck. Oh weh! Jene in späterer Zeit, die von der Lehre des „*ren*", „*yi*", „*dao*" und „*de*" zu hören wünschten – von wem könnten sie [die Lehre] hören? Die Anhänger des Lao Zi sagen: „*Konfuzius war ein Schüler meines Meisters.*"[57] Die Anhänger des Buddha sagen: „*Konfuzius war ein Schüler meines Meisters.*"[58] Und die sich als Anhänger des Konfuzius gerieren (*wei* [爲]), haben sich an solche Reden gewöhnt, finden Spaß an diesen Prahlereien und erniedrigen sich selbst, wenn sie auch noch sagen: «Mein Lehrer schätzte auch die Unterweisung (eures) Lehrers!»[59] Das haben sie nicht nur in ihren Mund genommen, sondern auch noch in ihre Bücher geschrieben! Oh weh! Jene in späterer Zeit, selbst wenn sie von der Lehre des „*ren*", „*yi*", „*dao*" und „*de*" zu hören wünschten – von wem könnten sie [die Lehre] erbitten? Welch ein Jammer! Es liegt an der Vorliebe der Menschen für das Wundersame, daß sie nicht nach dem Ursprung suchen und (auch) nicht nach den Folgen fragen, nur von Wundern möchten sie etwas hören.[60]

[57] Daoisten konnten auf eine Passage in *Zhuangzi* 14 (*tianyun* [天運]) verweisen, in der beschrieben wird, wie Konfuzius auf Lao Dan [老聃] (i.e. Lao Zi) trifft und dabei als devoter Schüler in Erscheinung tritt; cf. *Xinyi Zhuangzi duben*, S. 184–186.

[58] In der buddhistischen Literatur des sechsten und siebten Jahrhunderts finden sich verschiedene Zitate aus der *Sūtra der Ausübung des reinen Dharmas* (*Qingjing faxing jing* [清淨法行經]), in denen berichtet wird, daß Buddha Konfuzius als Schüler in China zurückgelassen habe (cf. *Xinyi Guwen guanzhi*, Anm. 14, S. 418); zur fragmentarischen Überlieferung dieser Sūtra s. Zürcher, op. cit., S. 313.

[59] Im *Buch der Riten* (*Liji* [禮記]) fragt Zeng Zi [曾子] an vier Stellen, welche Belehrungen Konfuzius über die Riten von Lao Dan erhalten habe (cf. z.B. *Liji* 18. In: *Shisan jing zhushu*, Bd. 2, S. 1393A). Ähnliche Darstellungen über Unterweisungen des Konfuzius durch Lao Zi finden sich auch im *Lao Zi Han Fei lie zhuan* [老子韓非列傳] des *Shiji* 史記 63 (cf. *Shiji*, zusammengestellt von Sima Qian [司馬遷]. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. Beijing 1978. Beijing 1997, S. 2139–2140.)

[60] Han Yu spielt mit dieser Wendung vermutlich auf das *Lunyu* (7.21) des Konfuzius an, in dem es heißt, der Meister habe es verschmäht, über Wunder (*guai*), Kraftstücke, Aufruhr und Geister zu sprechen („子不語怪力亂神"; s. *Lunyu*. In: *Shisan jing zhushu*, Bd. 2, S. 2483A. (Cf. D. C. Lau [Übers.]: *Confucius: the Analects*. 9. Aufl. London 1979, S. 88.) Bei dem Bezug auf Wunder handelt es sich um eine Kritik an dem im Volk weit verbreiteten Aberglauben, der zu allen Zeiten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000279

Im Altertum teilte man die Bevölkerung in vier Gruppen,[61] heute teilt man sie in sechs.[62] Im Altertum gab es nur eine einzige Lehrmeinung, heute gibt es drei.[63] Auf eine Bauernfamilie kommen sechs Familien, die deren Ernte essen. Auf eine Handwerkerfamilie kommen sechs Familien, die deren Gerätschaften benutzen. Auf eine Händlerfamilie kommen sechs, die von deren Besitz zehren. Wie könnte es da sein, daß das Volk nicht verarmt und noch dazu räuberisch wird?

Im Altertum hatten die Menschen vielerlei Not. Dann traten weise Kulturheroen (*shengren* [聖人]) auf, die sie im rechten Weg des miteinander lebens und gegenseitigen Unterstützens unterwiesen. Sie waren ihnen Herrscher, sie waren ihnen Lehrer, vertrieben ihnen Gewürm, Schlangen, Vögel und Wildtiere und siedelten sie im Mittelland (*zhongtu* [中土])[64] an. War (den Menschen) kalt, dann (brachten sie ihnen bei,) Kleidung herzustellen. War ihnen hungrig, dann (brachten sie ihnen bei,) Essen zu beschaffen. Wohnten sie auf Bäumen, so konnten sie herabfallen, hielten sie sich am Boden auf, konnten sie krank werden, und so schufen sie ihnen Paläste und Wohnstätten. Sie unterwiesen sie in der Handwerkskunst, um ihnen Gerätschaften zur Verfügung zu stellen. Sie unterwiesen sie im Handel, um Austausch von Gütern (zwischen ihnen) einzuführen. Sie unterwiesen sie in ärztlicher Krankheitsbehandlung und brachten ihnen Heilmittel nahe, um sie vor einem vorzeitigen Tod zu retten. Sie brachten ihnen Bestattungszeremonien und Ahnenopfer bei, um ihre Güte und Zuneigung zu vertiefen. Sie unterwiesen sie in Riten, um bei ihnen Ränge einzurichten. Sie unterwiesen sie in Musik, um ihnen etwas zu geben, mit dem sie Gefühlen der Schwermut und Trauer Ausdruck verleihen konnten. Sie erließen ihnen Ordnungsregeln, um sie zu führen, wenn

den agnostizistischen Konfuzianern ein Dorn im Auge war und der in daoistisch und buddhistisch beeinflußten Gesellschaftskreisen der *Tang* guten Nährboden fand.

[61] Cf. *Guliang zhuan* [穀梁傳] (*Cheng gong yuan nian* [成公元年]). In: *Shisan jing zhushu*, Bd. 2, S. 2417B: „古者有四民：有士民、有商民、有農民、 有工民。"

[62] Gemeint ist, daß neben den traditionellen vier Gruppen der Gesellschaft, bestehend aus Angehörigen des Dienstadels (*shi* [士]), Bauern (*nong* [農]), Handwerkern (*gong* [工]) und Kaufleuten (*shang* [商]) nun noch die Mitglieder buddhistischer und daoistischer Glaubensgemeinschaften hinzugekommen sind.

[63] Diese Wendung spielt darauf an, daß es zur *Tang*-Zeit neben dem Konfuzianismus auch noch die Schulrichtung des Buddhismus und die des Daoismus gab.

[64] Im modernen Chinesisch entspricht der Ausdruck *zhongtu* dem noch heute in Texten verwandten *zhongyuan* [中原], einer Bezeichnung der zentralen Gebiete Chinas am Mittel- und Unterlauf des *Huanghe*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000280

sie nachlässig und erschöpft waren. Sie stellten für sie Gesetze auf, um Gewalttäter und unrechtlich Handelnde auszumerzen. Gegen wechselseitiges Täuschen führten sie Siegel und Kreditive, Hohlmaße und Gewichte ein, um unter ihnen Vertrauen zu schaffen. Gegen Raub untereinander führten sie Stadtmauern, Rüstzeug und Waffen ein, um sie zu beschützen. (Auf diese Weise lehrten sie die Menschen,) wie sie sich gegen herannahendes Unheil wappnen und vor Schaden hüten konnten. Heute gibt es jene, die da sagen: «Bevor die weisen Kulturheroen nicht gestorben sind, werden die großen Räuber nicht innehalten. Zerstört die Gewichte, zerbrecht die Maße und das Volk wird nicht mehr streiten.»[65] Oh weh! Sie haben wirklich nicht zu Ende gedacht! Hätte es nicht im Altertum die weisen Kulturheroen gegeben, wäre die Gattung (*lei* [類]) Mensch schon lange ausgestorben! Warum ist das so? (Die Menschen) haben weder Gefieder und Pelz, noch Schuppen und Panzer oder ein Heim, um in Hitze und Kälte überleben zu können, sie haben (auch) keine Klauen und Zähne, um ihre Ernährung erkämpfen zu können. Aus diesem Grund erteilen die Regierenden Befehle. Die Minister führen die Befehle der Regierenden aus und sie sind es, die sie dem Volk unterbreiten. Das Volk erzeugt Getreide, Korn, Hanf und Seide, erzeugt Geräte sowie Gebrauchsgüter und tauscht Waren aus, um ihren Gebietern zu dienen. Wenn die Herrscher nicht Befehle erteilen, dann verlieren sie das, was sie zu Herrschern macht. Wenn die Minister nicht die Befehle des Fürsten ausführen und sie dem Volk unterbreiten, dann verlieren sie das, was sie zu Ministern macht. Wenn das Volk nicht Getreide, Korn, Hanf und Seide erzeugt, nicht Geräte sowie Gebrauchsgüter fertigt und Waren austauscht, um ihren Gebietern zu dienen, dann wird es gezüchtigt.

Heutzutage heißt die Leitlinie (*fa* [法]) [der Buddhisten]: «Schafft Herrscher und Minister unbedingt beiseite, beseitigt (die Bindung zwischen) Vater und Sohn und verbietet das Prinzip der gegenseitigen Fürsorge», um nach dem zu streben, was sie „perfekte Reinheit" und „Überwindung der Welt der Sinneswahrnehmung" (*qingjing jimie* [清淨寂滅]) nennen.[66] Oh weh! Es ist nur von Glück [für die Buddhisten], daß sie erst nach den Drei Epochen (*sandai* [三代])[67] hervorgetreten sind und so nicht die Ver-

[65] Die beiden gereimten Passagen „聖人不死, 大盜不止" und „掊斗折衡、而民不爭" sind wörtliche Zitate aus *Zhuangzi* 10 (*qu qie* [胠篋]); cf. *Xinyi Zhuangzi duben*, S. 136.

[66] Für die buddhistischen Fachtermini *qingjing* und *jimie* s. *Foxue da cidian* [佛學大辭典], hrsg. von Ding Fubao [丁福保], Beijing 1984, S. 989.2 und S. 953.3.

[67] Die Bezeichnung *sandai* bezieht sich hier ohne Zweifel nicht auf den gleichnamigen Zeitabschnitt von 220–277, sondern auf die Epoche der drei Dynastien

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000281

nichtung durch Yu, Tang, [König] Wen, [König] Wu, den Herzog von Zhou und Konfuzius erleben mußten.[68] Es ist wiederum ein Unglück für sie, daß sie nicht vor den drei Epochen hervorgetreten sind und so nicht erlebten, von Yu, Tang, [König] Wen, [König] Wu, dem Herzog von Zhou und Konfuzius zurechtgewiesen zu werden. Die Bezeichnungen Kaiser und König unterscheiden sich, (doch) wodurch sie zu Kulturheroen wurden, ist das gleiche. Im Sommer trugen sie Leinen,[69] im Winter trugen sie Felle, waren sie durstig, tranken sie, waren sie hungrig, aßen sie – ihre Betätigungen unterschieden sich zwar, (doch) die Weisheit, mit der sie sie verrichteten, war die gleiche. Heutzutage heißt es in den Reden [der Daoisten]: «Warum lernt ihr nicht das einfache Dasitzen ohne etwas zu tun (nach dem Vorbild) des Altertums?»[70] Das gleicht dann jemandem, der im Winter Felle trägt, tadelnd zu sagen: »Warum trägst du nicht Leinen, das ist einfacher?", oder den Hungernden, der ißt, zu fragen «Warum trinkst du nicht, das ist einfacher?» In den Überlieferungen (*zhuan* [傳])[71] heißt es: «Jene, die früher im Reich danach strebten, die leuchtende Tugend (*de*) erstrahlen zu lassen, ordneten zunächst ihr Reich. Jene, die danach strebten, ihr Reich zu ordnen, brachten zunächst ihre Familie in Ordnung. Jene, die danach strebten, ihre Familie in Ordnung zu bringen, kultivierten zunächst sich selbst. Jene, die danach strebten, sich selbst zu kultivieren, korrigierten zunächst ihr Bewußtsein (*xin* [心]). Die danach

Xia, *Shang* und *Zhou*, die kulturprägenden Einfluß auf die chinesische Zivilisation ausgeübt haben.

[68] Alle hier aufgezählten Gestalten gelten bei Konfuzianern als Kulturheroen.

[69] Mit „Leinen" ist im allgemeinen jene Kleidung gemeint, die aus den Fasern der *Pueraria thunbergiana* gewirkt ist.

[70] Diese Stelle spielt wahrscheinlich auf Aussagen an, wie sie sich in *Laozi* 48 („取天下常以無事、及其有事、不足以取天下") oder 57 („故聖人曰：我無爲而民自化、我好靜而民自正、我無事而民自富") finden; s. YU PEILIN, op. cit., S. 83 und S. 93. (Cf. D. C. LAO: *Lao Tzu*: *Tao Te Ching*. London 1963, S. 109 und S. 118.)

[71] CHEN YINKE hat darauf hingewiesen, daß sich Han Yu mit dem nachfolgenden Zitat aus dem *Daxue* einer Technik (*geyi* [格義]) bedient, die schon im frühen Chan-Buddhismus zur Erklärung neuer Begriffe verwandt wurde. Nach CHEN benutzt Han Yu also eine buddhistische Methode der Exegese, um die ursprüngliche Bedeutung konfuzianischer Begriffe zu rekonstruieren, die durch die Infiltration buddhistischer und daoistischer Ideen nivelliert wurden; s. CHEN: *Lun Han Yu* [論韓愈]. In: Lishi yanjiu 2 (1954), S. 105–114 (besonders S. 107). Für allgemeine Hinweise zur Übersetzungstechnik des *geyi* s. TANG YONGTONG: *On , ko-yi', the earliest method by which Indian Buddhism and Chinese thought were synthesized*. In: W. R. Inge u. a. [Hrsg.]: Radhakrishnan: Comparative studies in philosophy presented in honour of his sixtieth birthday. London 1951, S. 276–286, und *Eric Zürcher*, op. cit., S. 184.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000282

strebten, ihr Bewußtsein zu korrigieren, läuterten zunächst ihr Denken.»[72] So sehen wir denn, was im Altertum „Korrigieren des Bewußtseins" und „Läutern des Denkens" genannt wurde, sollte seinen Niederschlag in praktischen Handlungen finden. Heutzutage ist es so, daß sie danach streben, ihr Bewußtsein zu kontrollieren, und zugleich weisen sie die ganze Welt, das Reich und die Familie von sich und löschen ihre Sozialbindungen aus: Söhne behandeln ihre Väter nicht mehr als Vater, Minister behandeln ihre Herrscher nicht mehr als Herrscher, das Volk kümmert sich nicht mehr um die Angelegenheiten, die ihnen zukommen. Als Konfuzius das *Chunqiu* schuf,[73] betrachtete er jene Lehensfürsten, die barbarische Riten befolgten,[74] als Barbaren, (während) er solche (Lehensfürsten), die den Riten Chinas nachkamen, als Chinesen betrachtete. In der kanonischen Schrift (*jing* [經])[75] heißt es: «Barbaren, die einen Fürsten haben, kommen nicht den Chinesen gleich, denen (ein Fürst) fehlt.» Im *Buch der Lieder* heißt es: „«Widersetzt euch den Horden aus dem Westen und Norden, bestraft die Stämme von Jing und Shu.»[76] Heute dagegen führen sie die Gesetze der Barbaren ein und stellen diese über die Lehren der früheren Könige. Bedeutet dies nicht, daß sich in Kürze alle zu Barbaren wandeln?

Was ist es, was ich die Lehren der früheren Könige nenne? Umfassende Zuneigung wird „*ren*" genannt, sie angemessen auszuüben, wird „*yi*" genannt. Wenn man diesen beiden folgt (in seinen Handlungen), spricht man von „*dao*", und ist dieses ohne Hilfestellung von außen sattsam in

[72] Diese Passage ist ganz wörtlich dem *Liji* [禮記] (*Daxue* [大學]) entnommen (cf. *Shisan jing*, Bd. 2, S. 1673A). Zu Beginn der *Tang*-Zeit wurde diese Textstelle wenig beachtet, erst durch Han Yus nachdrückliche Erwähnung des *Daxue* wurde dieser Schrift wieder besondere Beachtung zuteil. Zur *Song*-Zeit kam es dann durch Aufnahme des *Daxue* als eigenständiger Bestandteil im *Sishu* 四書 des Zhu Xi zu einer Aufwertung dieses *Liji*-Kapitels als herausragender Klassiker der konfuzianischen Lehre; cf. Zhu Xi: *Daxue zhangju jizhu* [大學章句集注]. In: *Sishu wujing* [四書五經], Bd. 1. Beijing 1985, S. 1–8.

[73] In *Mengzi* 6B findet sich eine Stelle, von der sich die Autorenschaft des Konfuzius für das *Chunqiu* ableitet; cf. *Mengzi*. In: *Shisan jing zhushu*, Bd. 2, S. 2714C.

[74] Siehe *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* [春秋左傳正義]. In: *Shisan jing zhushu*, Bd. 2, S. 1822B: „杞桓公來朝。用夷禮。故曰子。"

[75] Mit „kanonischer Schrift" ist hier das *Lunyu* des Konfuzius gemeint, aus dem auch das nachfolgende Zitat entnommen ist; s. *Lunyu* 3.5. In: *Shisan jing zhushu*, Bd. 2, S. 2466A. (Cf. D. C. Lau [Übers.]: *Confucius*, S. 67.)

[76] Cf. *Shijing* [詩經] (Mao 300). In: *Shisan jing zhushu*, Bd. 1, S. 617A. (Cf. James Legge [Übers.]: *The Chinese classics*. Bd. 4. *The She King*. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Oxford University Press [1891]. Taibei 1985, S. 626.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000283

einem selbst, spricht man von „*de*". Ihre Klassiker waren das *Buch der Lieder*, das *Buch der Urkunden*, das *Buch der Wandlungen* und die *Frühlings- und Herbstannalen*; ihre Gesetze waren die Riten, Musik, Bestrafungen und Ordnungsregeln; ihre Bevölkerung (bestand aus) Angehörigen des Dienstadels, Bauern, Handwerkern und Händlern; ihre gesellschaftlichen Stellungen waren die zwischen Fürst und Minister, Vater und Sohn, Lehrer und Freund, Gast und Gastgeber, älterem und jüngerem Bruder sowie zwischen Ehemann und Ehefrau; ihre Kleidung war aus Hanf oder Seide; ihre Wohnstätten waren Paläste oder Behausungen. Ihre Speise war Getreide und Korn, Obst und Gemüse, Fisch und Fleisch. Der Weg, den sie praktizierten, war leicht zu verstehen, und was sie lehrten, war leicht auszuführen. Dies ist der Grund, weshalb alle, die den Weg auf sich selber anwandten, erfolgreich und zufrieden wurden; wenn [der rechte Weg] auf andere Menschen angewandt wurde, so konnte es mit Zuneigung und Gerechtigkeit erfolgen; wurde er auf das Bewußtsein angewandt, ergaben sich Harmonie und Ausgeglichenheit, wurde er auf das Reich und die Lehensfürstentümer angewandt, gab es an keiner Stelle etwas Unangemessenes. Dies ist der Grund, weshalb sie im Leben ihren Gefühlen gerecht wurden und im Tod das Unveränderliche (*chang*)[77] erfüllten; führten sie die Himmelsopfer aus, so nahmen die himmlischen Gottheiten (die Opfer) an, brachten sie im Ahnentempel Opfer dar, fanden die Geister der Verstorbenen Gefallen daran.

Wenn (nun) jemand sagt: «Dieses „*dao*", um welches „*dao*" handelt es sich hier?», antworte ich: «Was von mir „*dao*" genannt wird, ist nicht das, was die Anhänger des Lao Zi und die Buddhisten „*dao*" nennen.» Yao überlieferte es an Shun, Shun überlieferte es an Yu, Yu überlieferte es an Tang, Tang überlieferte es an [König] Wen, [König] Wu und den Herzog von Zhou;[78] [König] Wen, [König] Wu und der Herzog von Zhou überlie-

[77] Mit dem Wort *chang* bezieht sich Han Yu auf ein Wortfeld, das auf *chang dao* (Grundprinzip) hinweist. Mit diesem Wort sind im sozialen Kontext alle Regeln des angemessenen Umgangs der Mitglieder einer Lebensgemeinschaft gemeint, die zu erfüllen, das Lebensziel jedes Konfuzianers war. Im daoistischen Kontext hat *chang dao* zudem noch metaphysische Nebenbedeutungen. Die berühmteste Stelle hierfür ist die Anfangspassage (道可道、非長道) des *Laozi* 1; s. YU PEILIN, op. cit., S. 17. (Cf. VICTOR H. MAIR [Übers.], op. cit., S. 59.)

[78] Auch wenn die tatsächlichen Lebensdaten der „Kulturheroen" Yao [堯] (trad. um 2357–2258 v. Chr.), Shun [舜] (trad. 2258–2206 v. Chr.), Yu [禹] (trad. 1994–1523 v. Chr.), Tang [湯] (trad. um 16. Jh. v. Chr.), Wen [文] (trad. um 12. Jh. v. Chr.) und Wu [武] (trad. um 1133–1116 v. Chr.) nicht zweifelsfrei bestimmbar sind, spricht die chinesische Tradition ihrem Wirken seit jeher historische Fakti-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000284

ferten es Konfuzius, und Konfuzius überlieferte es Menzius.[79] Nach dem Tode des Menzius gab es niemanden, der die Überlieferung weitergegeben hätte. Xun [Zi] und Yang [Xiong][80] waren es, die (aus der Überlieferung) eine Auswahl zusammenstellten, dabei aber weder das Wichtigste erfaßten noch präzise formulierten. In der Zeit vor dem Herzog von Zhou waren die weisen Kulturheroen an der Staatsspitze und konnten daher (den rechten Weg) praktisch umsetzen. In der Zeit nach dem Herzog von Zhou waren die weisen Kulturheroen subalterne Minister und konnten daher den rechten Weg weiterhin erklären.

Da dem so ist, was ist da zu tun? Ich sage: «Solange (die Lehre des Lao Zi und der Buddhisten) nicht unterdrückt wird, solange wird (die konfuzianische Lehre) nicht überall kursieren. Macht die Anhänger (des Daoismus und Buddhismus) zu normalen Menschen,[81] verbrennt ihre Bücher, säkularisiert (ihre) Klosteranlagen, nehmt das strahlende *dao* der früheren Könige als Leitfaden, und wenn die Witwen, Waisen,[82] Vereinsamten, Krüppel und Kranke Fürsorge erhalten, so wird (der rechte Weg) wohl auszuführen sein.»

zität zu. Erst ab *Zhou gong* [周公] (um 1116 v. Chr.), dem Herzog von *Zhou*, lassen historische Dokumente eine gesicherte Datierung zu.

[79] Für einen grundlegenden Beitrag in deutscher Sprache zum Leben und Werk des Menzius s. Reinhard Emmerich: *Der Lehrer und das Lernen. Anmerkungen zu Meng zi und Meng Ke.* In: Oriens Extremus 38.1/2 (1995), S. 17–90.

[80] Für eine konzise biographische Notiz zu Xun Zi s. John Knoblock: *Xunzi: a translation of the complete works.* Bd. 1. Stanford, Calif., 1988, S. 3–35. Liu Zhenqiang deutet den Namen „Yang" an dieser Stelle als Hinweis auf Yang Xiong (53–18); s. Liu, op. cit., S. 419, Anm. 47; für Angaben zu Yang Xiong cf. Ding Jiemin [丁介民]: *Yang Xiong nianpu* [揚雄年譜]. Taibei 1975, und David R. Knechtges: The *Han rhapsody: a study of the Fu of Yang Hsiung.* Cambridge 1976.

[81] Mit der Aufforderung, die Daoisten und Buddhisten zu „normalen Menschen" zu machen, ist die politische Maßnahme angesprochen, buddhistische sowie daoistische Nonnen und Mönche zum Austritt aus ihren Klostergemeinschaften zu zwingen.

[82] Der Appell, sich der Waisen anzunehmen (鰥寡), ist ein direkter Bezug zum *Shangshu* [尚書] 19 (s. *Shangshu.* In: *Shisan jing zhushu*, Bd. 1, S. 248B), der Rest der Passage spielt auf *Liji* 9 (*Liyun* [禮運]) an (cf. *Liji.* In: Shisan jing zhushu, Bd. 1, S. 1422–1427).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000285

ten Kirche zu entwickeln, die unter der Bezeichnung „das Rechtmäßige Eine" (*Zhengyi* [正一]) bis in unsere Tage fortbesteht.

Als Gründer letzterer Bewegung gilt Zhang Daoling [張道陵] (lebte nach der Überlieferung von 34 bis 156 n. Chr.), der aus Ostchina nach Shu [蜀] (d. i. der Westteil des heutigen Sichuan) kam und dort durch Verquickung daoistischer Lehren mit den religiösen Bräuchen einheimischer Ethnien eine eigene Ideologie schuf.[1] In der daoistischen Tradition gilt Zhang Daoling als erster „Himmelsmeister" (*tianshi* [天師]), und dieser Titel, der das Amt eines religiösen Würdenträgers bezeichnet, ist bis in die Gegenwart innerhalb der Familie Zhang weitervererbt worden. Nach der Ideologie der Bewegung waren Seuchen, Hungersnöte und andere Mißstände darauf zurückzuführen, daß der Herrscher des Reiches nicht in der Lage war, das wahre *Dao* [道] zirkulieren zu lassen und damit die natürliche und soziale Ordnung aufrecht zu erhalten. Deshalb habe Lao Zi [老子], in der daoistischen Religion als „Allerhöchster Herr Lao" (*Taishang Laojun* [太上老君]) verehrt, den Himmelsmeister als seinen Stellvertreter eingesetzt, um ein „Interregnum" einzurichten. Das Erscheinen einer neuen, tugendhaften Dynastie wäre dann der Zeitpunkt, an dem sich diese „Zwischenregierung" erübrigt und die Aufgabe des Himmelsmeisters erfüllt ist.[2] Dieses Selbstverständnis der Bewegung zeigt sich erst in Texten aus der „Kirchentradition", die lange nach Zhang Daoling und der eigentlichen Fünf-Scheffel-Reis-Bewegung entstanden sind, und möglicherweise waren sich die Anführer der frühen Glaubensgemeinschaft ihrer Rolle in dieser Deutlichkeit gar nicht bewußt. Fest steht aber, daß es ein Ziel der Bewegung war, Ordnung in die Gesellschaft zu bringen, und zu diesem Zweck war eine eigentümliche Organisationsform entwickelt worden.

Die Fünf-Scheffel-Reis-Bewegung verfügte über ein Netz von 24 Verwaltungsgebieten (*ershisi zhi* [二十四治]). Die Bezeichnung *zhi* [治] ist ein Begriff, der im Gedankengebäude des Daoismus die Vorstellung von der rechten Ordnung vermittelt[3] und mitunter auch als „Diözese" übersetzt

[1] S. dazu ROBINET 1995, S. 87 ff.; OLLES 1998, S. 18 ff. Der Autor hält sich zur Zeit an der Universität Sichuan in Chengdu (Volksrepublik China) auf, um sich durch Feldforschung unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Praxis an den einzelnen Lokalitäten einen Gesamteindruck von der aktuellen Situation der „Diözesen" zu verschaffen. Dieser Beitrag, der ein besonders typisches Beispiel für diesen „geographischen" Aspekt der daoistischen Religion vorstellen will, entstand mit Unterstützung eines DAAD-Doktorandenstipendiums im Rahmen des gemeinsamen Hochschulsonderprogramms III von Bund und Ländern.

[2] S. OLLES 1998, S. 28 f.

[3] S. OLLES 1998, S. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000287

wird: "The word *chih* [*zhi*], which we translate as 'diocese', means to adjust, put in order, tend, heal. The written character, which depicts embankments and water, suggests the work required to straighten waterways, work like that which Great Yü (*Yu* [禹]), the god-hero at the dawn of Chinese civilization, undertook to reorder the world. Each diocese had its holy place, its mountain, where members could gather and take refuge" (SCHIPPER 1993, S. 63). In der daoistischen Literatur der Tang-Zeit (618–907) wurde statt *zhi* das Zeichen *hua* [化] für die Gemeinden dieser Bewegung benutzt, weil *zhi* als Bestandteil des persönlichen Namens (Li Zhi [李治]) von Kaiser Gaozong [高宗] (regierte 650–683) tabuisiert worden war.

Ein wichtiges Merkmal der Fünf-Scheffel-Reis-Bewegung, deren Name gewöhnlich auf die von den Gläubigen zu entrichtende „Steuer" in Getreide zurückgeführt wird,[4] ist die Verbindung kosmologischer Schemata mit der irdischen Geographie. Die Vorstellung, daß geographische Regionen oder bestimmte Städte ein „Gegenstück" oder Vorbild im Kosmos besitzen, ist in vielen antiken Kulturen zu finden, und die 24 Verwaltungsgebiete werden in verschiedenen Texten des daoistischen Kanons (*Daozang* [道藏]) den 24 Kalenderstationen des Jahres (*jieqi* [節氣]) sowie den 28 zodiakalen Konstellationen (*xiu* [宿]) zugeordnet. Die Zahl 24 steht dabei im Zusammenhang mit dem Weltbild und den Initiationsritualen der frühdaoistischen Gemeinschaft. Es war die Aufgabe des Himmelsmeisters und seiner Priesterbeamten, den „Libateuren" (*jijiu* [祭酒]),[5] das heilende Pneuma (*qi* [氣]) des Dao an die Gläubigen weiterzugeben. Dieses Pneuma wird durch die Drei Himmel (*san tian* [三天])[6] repräsentiert, von denen jeder wiederum acht Arten von *qi* entspricht, die die acht Trigramme (*ba gua* [八卦]) oder Punkte auf dem Divinationskompaß[7] vertreten. Diese insgesamt 24 Arten von *qi* werden durch symbolische Zeichen (*fu* [符]) wiedergegeben, die eine wirkkräftige individuelle Energie oder Essenz verkörpern. Die Priesterbeamten erhielten ein Diagramm (*tu* [圖]) dieser Zeichen, das die 24 *qi* und damit auch die 24 Verwaltungsgebiete repräsentierte. In den „Diözesen" fanden drei große Versammlungen im

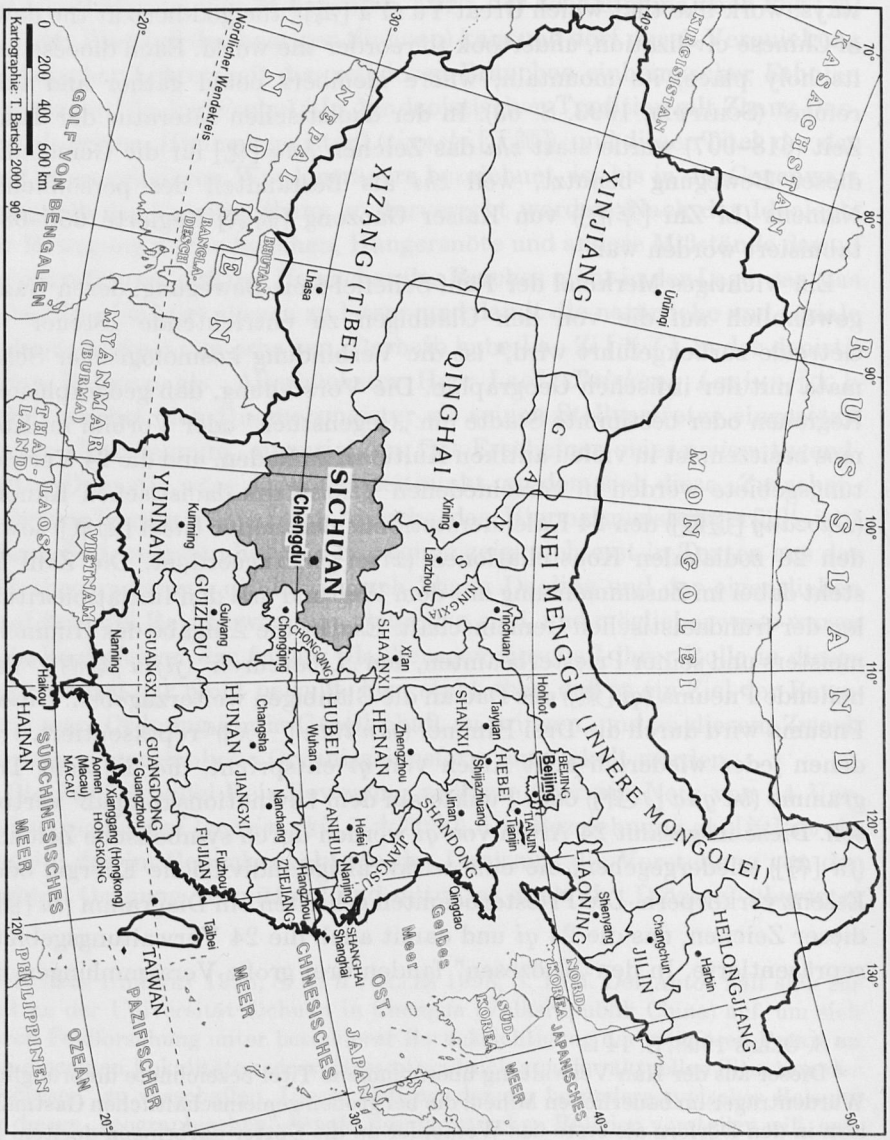
[4] S. OLLES 1998, S. 14 f.

[5] Dieser aus der Han-Verwaltung übernommene Titel bezeichnete ursprünglich Würdenträger im bäuerlichen Milieu, die bei großen gemeinschaftlichen Gastmählern in den Dörfern als erste das Weinopfer an die Götter darbringen durften. In der Fünf-Scheffel-Reis-Bewegung wurde das Amt des *jijiu* sowohl von Männern als auch von Frauen ausgeübt.

[6] S. OLLES 1998, S. 34.

[7] S. SCHIPPER 1993, S. 227 (Anm. 40).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000288



Lage der Provinz Sichuan und der Provinzhauptstadt Chengdu innerhalb der Volksrepublik China

Jahr (*san hui* [三會]) statt, auf denen im Rahmen von Initiationsritualen diese Symbole zusammen mit „Registern" (*lu* [籙]) von Schutzgottheiten an die Gläubigen weitergegeben wurden. Auf diese Weise wurden die Adepten, die nach den astrologischen Merkmalen ihrer Geburt jeweils einem Verwaltungsgebiet zugeteilt wurden, in die kosmische Ordnung der Fünf-Scheffel-Reis-Bewegung integriert.[8]

Damit die 24 „Diözesen" mit den 28 zodiakalen Konstellationen übereinstimmen, wurde nach dem Werk *Dongtian fudi yuedu mingshan ji* [洞天福地嶽瀆名山記] (Kap. *Linghua ershisi* [靈化二十四])[9] von Du Guangting [杜光庭] (850–933) folgender „Kunstgriff" angewandt: Zwei Gebieten wurden jeweils zwei Konstellationen und einem Gebiet sogar drei zugeordnet, wodurch die übrigen 21 „Diözesen" dann problemlos den verbleibenden 21 Konstellationen zugeteilt werden konnten.[10] Doch die Angaben im daoistischen Kanon sind keineswegs einheitlich. Das Sammelwerk *Yunji qiqian* [雲笈七籤] (zusammengestellt von Zhang Junfang [張君房] zwischen 1017 und 1021) berichtet im Kapitel 28, daß der Himmelsmeister den Gebieten noch vier „Diözesen" hinzufügte und seinem Sohn Zhang Heng [張衡], dem zweiten Himmelsmeister, unterstellte, damit jedes Gebiet genau einer Konstellation entsprach.[11] Die gleiche Information bieten noch zwei daoistische Sammelwerke, die zahlreiche vor der Tang-Zeit entstandene Texte enthalten: *Wushang biyao* [無上秘要] (Kap. 23) und *Sandong zhunang* [三洞珠囊] (Kap. 7).[12] Nach *Dongtian fudi* wurde jedem Gebiet ferner eine der fünf Wandlungsphasen (*wu xing* [五行]) zugeordnet.[13]

Diese ganze Systematik scheint das Werk späterer Daoisten zu sein und hat sicherlich zur Zeit der Fünf-Scheffel-Reis-Bewegung in dieser Form noch nicht existiert. Außerdem wurden die Verwaltungsgebiete nach einigen Quellen in drei Kategorien eingeteilt, was möglicherweise einen Hinweis auf die Reihenfolge der Gründungen darstellt.[14] Die Ausbreitung des Einflusses der Fünf-Scheffel-Reis-Bewegung durch die Gründung der *zhi*-Bezirke müssen wir uns als einen langsamen, zähen Prozeß der Missionierung vorstellen, der mit dem Wirken Zhang Daolings oder früher begann. Dabei existierten die Grundstrukturen der Organisa-

[8] S. Schipper 1993, S. 62 ff.; Robinet 1995, S. 89 ff.; Olles 1998, S. 35 ff.
[9] Im folgenden abgekürzt als *Dongtian fudi*.
[10] S. DZYJ, Bd. 7, S. 191.
[11] S. DZYJ, Bd. 1, S. 210c, S. 212ab.
[12] S. DZYJ, Bd. 10, S. 67ab bzw. S. 334bc, S. 335c, S. 338c.
[13] S. DZYJ, Bd. 7, S. 191 f.
[14] Eine gute Übersicht bietet Wang 1996, S. 72.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000290

tion wohl schon zur Zeit des ersten Himmelsmeisters, dessen Anhänger zum großen Teil verschiedenen Ethnien, den Vorfahren heutiger „nationaler Minderheiten", angehörten.[15] Nach der daoistischen Überlieferung soll Zhang Daoling im Jahre 142 oder 143[16] mit der Errichtung der „Diözesen", die sich schließlich über Teile der heutigen Provinzen Sichuan, Shaanxi [陝西] und Henan [河南] erstreckten, begonnen haben. *Yunji qiqian* (Kap. 28) zitiert das „Diagramm der 24 Verwaltungsgebiete von Himmelsmeister Zhang" (*Zhang Tianshi ershisi zhi tu* [張天師二十四治圖]): „Zur Mittagszeit am siebten Tag des ersten Monats im zweiten Jahr [der Regierungsdevise] Han'an [漢安] (143) erließ der Allerhöchste [Herr Lao den Befehl zur Errichtung der] 24 Verwaltungsgebiete; acht obere, acht mittlere und acht untere Gebiete; entsprechend den 24 *qi* des Himmels, in Übereinstimmung mit den 28 Konstellationen. [Die Gebiete] unterstellte er dem Himmelsmeister Zhang Daoling, damit dieser dem Befehl entsprechend die Verwandlung (*hua* [化], d. i. die Zirkulation des wahren Dao) verbreite" (DZYJ, Bd. 1, S. 206b). Es wird deutlich, daß Zhang Daoling, wie bereits oben erwähnt, von *Taishang Laojun* quasi das Mandat des Himmels erhielt, um eine eigene Verwaltung aufzubauen. Tatsächlich scheinen die Gemeinden, begünstigt durch die Schwäche des Staats am Ende der Östlichen Han-Dynastie, weitgehende Unabhängigkeit genossen zu haben: "certain regions possessed true autonomous theocratic structures; the communes were administered by ordained masters, guarantors of freedom within the area and equal partners with the heads of neighboring communities. It was a democracy in some way comparable to that of ancient Greece" (SCHIPPER 1993, S. 9). Die Zentren der Verwaltungsgebiete befanden sich in den meisten Fällen auf Bergen, die von landwirtschaftlich nutzbarem Land umgeben waren und in der Nähe von wichtigen Verkehrswegen und Flüssen lagen. Zur Zeit der Fünf-Scheffel-Reis-Bewegung handelte es sich wohl nur um eine Ansammlung von Hütten, die um einen Erdaltar gruppiert waren; von Tempeln und Statuen, die der Daoismus im Laufe seiner Geschichte nach buddhistischem Vorbild entwickelte, konnte noch nicht die Rede sein.[17] Es waren sicher nicht nur strategische Erwägungen, die dazu führten, daß Berge zu den Zentren dieser daoistischen Bewegung wurden. Der Berg verkörpert in der Religiosität Chinas den heiligen Raum schlechthin, er ist für die Daoisten ein Mikrokosmos, und sein Netz von Höhlen entspricht den

[15] S. dazu OLLES 1998, S. 89 ff., besonders S. 98–104.
[16] S. WANG 1996, S. 72.
[17] S. WANG 1996, S. 73 f.; YAN 1996, S. 59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000291

Leitbahnen des *qi* im menschlichen Körper. Die Wahl der Standorte für die *zhi*-Bezirke läßt deutlich die daoistische Tradition erkennen, für die nur Berge als Orte der religiösen Selbstkultivierung in Frage kommen.[18]

In der Spätphase der Fünf-Scheffel-Reis-Bewegung am Ende des 2. Jahrhunderts gab es insgesamt 44 Verwaltungsgebiete. So soll der zweite Himmelsmeister, Zhang Daolings Sohn Zhang Heng, acht „untergeordnete Gebiete" (*peizhi* [配治]) gegründet haben. Unter dem dritten Himmelsmeister, Zhang Daolings Enkel Zhang Lu [張魯], erreichte die Macht der Bewegung schließlich ihren Höhepunkt, wobei sich das Zentrum ihrer Aktivitäten in die Region von Hanzhong [漢中] im Süden der heutigen Provinz Shaanxi verlagerte. Infolgedessen wechselten einige „Diözesen" ihren Standort, und Zhang Lu gründete wiederum acht „wandernde Gebiete" (*youzhi* [遊治]), um eine Verbindung zwischen dem alten Zentrum der Bewegung in Sichuan und der neuen Einflußsphäre herzustellen.[19] Im Jahre 215 ergab sich Zhang Lu dem mächtigen Heerführer Cao Cao [曹操] (155–220), worauf die Lehre der Himmelsmeister unter staatliche Kontrolle geriet und den Charakter einer Volksbewegung verlor. Die Nachkommen Cao Caos, die Herrscher des Wei-Reiches (220–265), wurden schließlich von den Daoisten als rechtmäßige Empfänger des himmlischen Mandats anerkannt.[20]

Die Verwaltungsgebiete der Fünf-Scheffel-Reis-Bewegung verloren nach dem Tod Zhang Lus (216)[21] allmählich ihre ursprüngliche Funktion, obwohl die Namen der Lokalitäten weiterhin benutzt wurden. Die Glaubensgemeinschaft der Himmelsmeister zerfiel in viele lokale Untergruppen, und vor allem durch eine großangelegte Umsiedlung der Anhänger Zhang Lus ins chinesische Zentralland erfuhr die Lehre eine so große geographische Ausdehnung, daß die ursprünglichen Bezirke nicht mehr als Wohn- oder Rückzugsgebiete der Gläubigen fungierten, sondern allmählich abstrahiert wurden. So wurden auch noch in späteren Zeiten daoistische Priester nach den astrologischen Merkmalen ihrer Geburt einem *zhi*-Gebiet zugeteilt, das aber nicht mehr als konkrete Lokalität zu verstehen war, sondern als abstrakte Kategorie: "The twenty-four dioceses no longer have a direct relation to the localities of northern Sze-

[18] S. Schipper 1993, S. 170–174; Olles 1998, S. 43 f.

[19] S. Wang 1996, S. 73; DZYJ, Bd. 1, S. 212b; Bd. 10, S. 67bc, S. 338c.

[20] Zur historischen Entwicklung der Bewegung unter Zhang Lu s. Olles 1998, S. 24–26.

[21] Manche Quellen geben das Jahr 245 an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000292

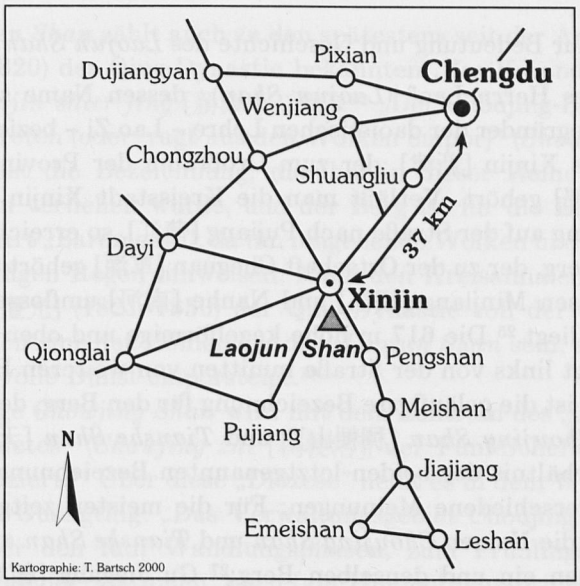
chwan [Sichuan], but became, a long time ago, cosmological categories. Today, the dioceses are located in the stars, for the local religious organizations of the earlier Heavenly Masters, with their democratic control, have long since disappeared, defeated by the imperial governments" (SCHIPPER 1993, S. 66).

Doch auch die konkreten Standorte der Verwaltungsgebiete sind nicht völlig vergessen worden. Ihre geographische Lage wurde in den Schriften des daoistischen Kanons überliefert, und viele ehemalige „Diözesen" wurden zu Standorten von Tempeln, zu heiligen Bergen, von denen einige sogar die Zerstörungswut der „Kulturrevolution" (1966–1976) überdauerten. Allerdings sind die Quellentexte im *Daozang* voller Widersprüche und Fehler, und die frühesten Beschreibungen der Gebiete entstanden über 400 Jahre nach der traditionellen Gründung der „Diözesen" durch Zhang Daoling.[22] Trotzdem lassen sich viele Stätten mit einiger Sicherheit identifizieren, wobei auch Steleninschriften, Hinweise in Lokalchroniken und die religiöse Tradition der jeweiligen Tempel selbst häufig auf die alten Verwaltungsgebiete Bezug nehmen. Eine systematische und ausführliche Beschreibung der ursprünglichen 24 *zhi* bietet das Werk *Dongtian fudi*. Dort werden die „Diözesen" der Himmelsmeister zusammen mit anderen Kategorien der religiösen Geographie, zu denen sie vielleicht anfangs in Konkurrenz standen,[23] aufgeführt. Somit haben die 24 Verwaltungsgebiete in der daoistischen Tradition einen ähnlichen Stellenwert wie die „zehn großen Höhlenhimmel" (*shi da dongtian* [十大洞天]) und andere Systeme heiliger Lokalitäten.[24]

Die Verhältnisse an den Stätten, die heute als ehemalige Zentren der von Zhang Daoling gegründeten „Diözesen" betrachtet werden, sind von Ort zu Ort verschieden; jede Lokalität hat eine eigene Geschichte zu erzählen. An manchen Plätzen und auf einigen Bergen findet man immer noch aktive daoistische Tempel. Häufig wurden diese während der „Kulturrevolution" zerstört und jüngst wieder aufgebaut oder befinden sich noch im Wiederaufbau. In diesen Fällen kann von einer direkten Fortsetzung der Tradition gesprochen werden, obgleich die im Zölibat lebenden Bewohner der heutigen Tempel nicht zur *Zhengyi*-Richtung des Daoismus gehören, sondern zur „Drachentor-Schule" (*Longmen Pai* [龍門派]), die von Qiu Chuji [丘處機] (1148–1227) gegründet wurde. Qiu war einer der sieben Schüler von Wang Chongyang [王重陽] (1112–1170), und die Dra-

[22] S. WANG 1996, S. 68–70, S. 74.
[23] S. VERELLEN 1995, S. 276 (Anm. 48).
[24] S. DZYJ, Bd. 7, S. 187c–192b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000293



Lage der Stadt Xinjin und des Berges Laojun Shan

chentor-Schule versteht sich als Zweig der von Wang begründeten „Lehre der Vollkommenen Verwirklichung" (*Quanzhen Dao* [全真道]). Andere ehemalige „Diözesen" sind nun Standorte von buddhistischen Klöstern, haben also auch den Charakter eines religiösen Zentrums behalten. Auf manchen Tempelbergen befinden sich sowohl daoistische als auch buddhistische Institutionen, die, genau wie zur Zeit des Kaiserreiches, in Konkurrenz zueinander stehen. Und außerdem gibt es Stätten, an denen die religiöse Aktivität erlosch, was wiederum in vielen Fällen eine Folge der „Kulturrevolution" ist. Nach den bisherigen Nachforschungen des Autors gibt es gegenwärtig an dreizehn Lokalitäten religiöse Einrichtungen, wogegen in elf ehemaligen „Diözesen" keine aktiven Tempel mehr stehen. Doch diese Situation kann sich jederzeit ändern, da vor allem auf dem Land in der Provinz Sichuan wieder mehr und mehr Tempel gebaut bzw. wiederaufgebaut werden. Die Wahrscheinlichkeit von weiteren „Wiederbelebungen" (*huifu* [恢復]) in ehemaligen „Diözesen" ist hoch, obgleich auch nicht in allen Fällen nur religiöse Gründe dahinter stehen dürften. Auch der Aufbau des lokalen Tourismus, oft mit zweifelhaften Erfolgsaussichten, spielt dabei eine Rolle. Als Beispiel für die Gruppe von *zhi*-Gebieten, deren daoistische Tradition bis heute fortbesteht, kann der „Berg des Laojun" (*Laojun Shan* [老君山]) gelten, der im folgenden vorgestellt werden soll.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000294

Zur Bedeutung und Geschichte des *Laojun Shan*

Der „Berg des Herrn Lao" (*Laojun Shan*), dessen Name sich auf den legendären Begründer der daoistischen Lehre – Lao Zi – bezieht, befindet sich im Kreis Xinjin [新津], der zum Großraum der Provinzhauptstadt Chengdu [成都] gehört. Verläßt man die Kreisstadt Xinjin in südwestlicher Richtung auf der Straße nach Pujiang [蒲江], so erreicht man nach 2,5 km den Berg, der zu der Ortschaft Cheguan [車灌] gehört und in einer von den Flüssen Minjiang [岷江] und Nanhe [南河] umflossenen fruchtbaren Ebene liegt.[25] Die 617 m hohe kegelförmige und oben abgeflachte Erhebung liegt links von der Straße inmitten von weiteren Hügelketten. *Laojun Shan* ist die geläufigste Bezeichnung für den Berg, der auch noch die Namen *Choujing Shan* [稠粳山][26] und *Tianshe Shan* [天社山] trägt. Über das Verhältnis der beiden letztgenannten Bezeichnungen zueinander gibt es verschiedene Meinungen: Für die meisten zeitgenössischen Autoren sind die Namen *Choujing Shan* und *Tianshe Shan* austauschbar und bezeichnen ein und denselben Berg;[27] Gu Jiegang [顧頡剛] (1893–1980), der 1940 den Berg besuchte, nannte ihn nur *Tianshe Shan*.[28] In anderen Abhandlungen heißt es, der *Choujing Shan* liege am Fuß des *Tianshe Shan*,[29] oder daß ein einzelner Gipfel der *Tianshe-Shan*-Bergkette *Choujing Shan* heiße.[30] Wang Chunwu [王純五] weist darauf hin, daß in dem zwischen 1225 und 1264 verfaßten geographischen Werk *Fangyu shenglan* [方輿勝覽] *Tianshe Shan* und *Choujing Shan* als zwei verschiedene Berge aufgeführt werden, und seiner Meinung nach ist nur der *Choujing Shan* Standort der alten „Diözese".[31] Dennoch werden alle drei Bezeichnungen für den hier behandelten Berg benutzt.

[25] S. SCSD, S. 19. Besuche des Autors im Juni 1998 und Februar 1999 sind Grundlage der aktuellen Informationen.

[26] Form und Aussprache des zweiten Zeichens folgen hier dem lexikalischen Standard; 粳 [*jing*] wird in den meisten Texten mit dem Radikal 禾 [*he*] geschrieben, und die Aussprache des Zeichens lautet gewöhnlich *geng*.

[27] So bei YAN 1990, S. 15; YAN 1996, S. 58; BAI 1992, S. 1.

[28] S. GU 1994, S. 9.

[29] So bei LU 1994, S. 65.

[30] S. ZHOU 1996, S. 13.

[31] S. WANG 1996, S. 187. Nach *Fangyu shenglan* (Kap. 52: Verwaltungsbezirk Chongqing [崇慶], Kreis Xinjin) ist der *Tianshe Shan* drei *Li*, der *Choujing Shan* dagegen acht *Li* von der Kreisstadt entfernt; s. SKQS, Bd. 471, S. 949. Auch in den Kreisannalen aus der Ära *Daoguang* der Qing-Dynastie (Kap. 5: Berge und Flüsse) werden *Tianshe Shan* und *Choujing Shan* getrennt aufgelistet; letzterer trägt bereits auch den Namen *Laojun Shan*, und seine Entfernung zur Kreisstadt wird mit sechs *Li* angegeben; s. DGXJ, Kap. 5, S. 1b, S. 3a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000295

Der *Laojun Shan* zählt auch zu den spätestens seit der Ära *Jiaqing* [嘉慶] (1796–1820) der Qing-Dynastie bekannten „Zwölf Landschaften von Xinjin" (*Xinjin shier jing* [新津十二景]).[32] „Der Choujing-Berg läßt Wolken hervortreten (oder: ragt aus den Wolken empor)" (*Choujing chu yun* [稠粳出雲]) ist die Bezeichnung, die ihm in dieser Reihe von Sehenswürdigkeiten verliehen wurde, und der Berg ist für die Einwohner von Xinjin eine Art „Barometer", da ihn umgebende Wolken und Nebel angeblich auf baldigen Regen hinweisen. Nach den Kreisannalen aus der Ära *Daoguang* [道光] (1821–1850) der Qing-Dynastie soll der Ursprungsort dieser Wolken eine der Höhlen auf dem *Laojun Shan* sein, aus der dieser verheißungsvolle Dunst emporsteigt.[33]

Der heutige *Choujing Shan* wird mit dem Zentrum des „Choujing-Verwaltungsgebietes" (*Choujing zhi* [稠粳治]) der Fünf-Scheffel-Reis-Bewegung identifiziert.[34] Über diese „Diözese" heißt es in dem Werk *Dongtian fudi* von Du Guangting: „Das Verwaltungsgebiet Choujing [gehört] zum Wasser unter den fünf Wandlungsphasen, zum Frühlingsäquinoktium unter den Kalenderstationen; oben [am Himmel] entspricht es der Konstellation *kui* [奎]; die [unter den Zeichen] *ren-zi* [壬子] oder *ren-wu* [壬午] geborenen Menschen gehören [zu diesem Gebiet].[35] [Es liegt] im Kreis Xinjin des Bezirks Shu [蜀], zehn *Li* (also ca. 5 km) südlich [der Kreisstadt]. Der Gelbe Kaiser (*Huangdi* [黃帝]) läuterte dort den Zinnober.[36] Auf dem Berg gibt es einen Himmelsteich, auch ein Gedenkstein und ein Zinnoberofen befinden sich dort" (DZYJ, Bd. 7, S. 191c). Du Guangting hat sein *Dongtian fudi* im Jahre 901 in Chengdu vollendet,[37] und er scheint den Standort der beschriebenen „Diözese" selbst besucht zu haben. Die von ihm beschriebene Position richtet sich nach den Verwaltungseinheiten der Tang-Dynastie, und der damalige Kreis Xinjin ent-

[32] S. Zhou 1996, S. 5, S. 13 f.; Wang Chunwu gibt fälschlicherweise „acht Landschaften" an, s. Wang 1996, a. a. O.

[33] S. Zhou 1996, S. 14; DGXJ, Kap. 5, S. 3a.

[34] S. Wang 1996, a. a. O.; Bai 1992, S. 2; Yan 1990, S. 15; Yan 1994, S. 8; Yan 1996, S. 58 f.; DCBG, S. 97; XJXZ, S. 912 f.

[35] Das erste Zeichen in diesen Kombinationen gehört zu den zehn Himmelsstämmen (*tiangan* [天干]), das zweite zu den zwölf Erdzweigen (*dizhi* [地支]). Es gibt insgesamt 60 Kombinationen, die als Ordnungszahlen zur Kennzeichnung von Jahren, Monaten, Tagen und Stunden dienen.

[36] Damit können sowohl alchemistische Praktiken als auch meditative Übungen gemeint sein. Auch die am Ende dieses Passus erwähnten Relikte weisen auf die Selbstkultivierung daoistischer Heiliger hin.

[37] S. Vorwort zu *Dongtian fudi*, DZYJ, Bd. 7, S. 187ab.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000296

spricht der heutigen Region.[38] Andere Werke des *Daozang* richten sich in ihren Beschreibungen offensichtlich nach älteren Gebietseinteilungen, die sich möglicherweise auf die Gründungszeit der „Diözesen" beziehen. So liegt *Choujing zhi* z. B. nach *Sandong zhunang* im Kreis Nan'an [南安] der Präfektur Qianwei [犍為].[39] Xinjin gehörte zwar zur Präfektur Qianwei, aber die Zuordnung zum Kreis Nan'an kann nach Wang Chunwu nur ein Fehler sein; die heutige Region von Xinjin gehörte zum Kreis Wuyang [武陽].[40] Die Quellentexte des daoistischen Kanons sind in ihren Angaben weder präzise noch einheitlich,[41] doch die Beschreibung der Umgebung der „Diözese" paßt auf den heutigen *Laojun Shan*. So erwähnen einige Werke, daß sich nordwestlich des Berges ein Fluß namens Weijiang [味江] befindet;[42] dieser Strom trägt auch den Namen Xihe [西河],[43] und sein Quellgebiet befindet sich in der Region des *Tianguo Shan* [天國山], der nach Wang Chunwu der ursprüngliche Standort einer weiteren wichtigen „Diözese" der Himmelsmeister ist.[44] Ferner ist die Rede von zusammenhängenden Hügeln, die den Berg umgeben,[45] und auch diese Beschreibung trifft auf den heutigen *Laojun Shan* zu. Das geographische Werk *Shu zhong mingsheng ji* [蜀中名勝記] aus der Ming-Zeit (1368–1644) zitiert im 7. Kapitel unter der Rubrik „Verwaltungsbezirk Chengdu, Kreis Xinjin" folgende Stelle aus *Fangyu shenglan*: „Der Choujing-Berg befindet sich acht *Li* (ca. 4 km) südlich von der Kreis[stadt] Xinjin. Dort gibt es ein Kraut, das den Namen *choujing* [稠粳] trägt, und wenn man es einnimmt, dann wird man unsterblich. Oben [auf dem Berg] gibt es einen Zinnoberofen, einen antiken Gedenkstein, einen Palastturm und einen Himmelsteich; der Kaiser Xuanyuan [軒轅] (d. i. der Gelbe Kaiser) erlangte dort die Unsterblichkeit. [Dieser Ort] ist *Choujing zhi*, das vierte Verwaltungsgebiet der mittleren [Kategorie in den daoistischen Schriften], oben [am Himmel] entspricht es der Konstellation *wei* [危]" (SZMS, S. 99)[46]. Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß der Standort der „Diözese"

[38] S. ZGLS, Bd. 5, S. 65–66 (besonders den kleinen Ausschnitt mit der Region von Chengdu auf S. 65).

[39] S. DZYJ, Bd. 10, S. 337b.

[40] S. WANG 1996, S. 186; ZGLS, Bd. 2, S. 53–54.

[41] So wird *Choujing zhi* in *Sandong zhunang* und anderen Werken z. B. auch einer anderen Konstellation als bei DU GUANGTING zugeordnet; s. DZYJ, a. a. O.

[42] *Wushang biyao* (DZYJ, Bd. 10, S. 66c); *Sandong zhunang* (a. a. O.); *Yunji qiqian* (DZYJ, Bd. 1, S. 209a).

[43] S. SCSD, S. 19.

[44] S. WANG 1996, a. a. O. und S. 107–120.

[45] S. die in Anm. 42 angegebenen Stellen in DZYJ.

[46] S. auch WANG 1996, S. 187; vgl. *Fangyu shenglan*, SKQS, Bd. 471, S. 949).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000297

Choujing zhi mit sehr großer Wahrscheinlichkeit der heutige *Laojun Shan* (*Choujing Shan*, *Tianshe Shan*) in Xinjin ist, und im Gegensatz zu anderen ehemaligen Verwaltungsgebieten der Himmelsmeister ist die Position des Zentrums von *Choujing zhi* in chinesischen Gelehrtenkreisen nicht umstritten.

Unklar hingegen bleibt die Bedeutung des Namens *choujing* oder *chougeng*. Nach dem Lexikon bedeutet das Zeichen *chou* [稠] 'dicht' oder 'dickflüssig', ferner war es Bestandteil eines Familiennamens aus der Han-Zeit.[47] Das Zeichen *jing* (*geng*) [粳] bezeichnet eine Reissorte.[48] Doch die vagen Erklärungen, die man für den Namen findet, weisen in eine andere, der heiligen Stätte angemessenere Richtung. Nach klassischen Quellen wird *choujing* gewöhnlich als „Unsterblichen-Kraut" (*xiancao* [仙草]), welches auf dem Berg wächst, bezeichnet,[49] und auch die oben zitierte Textstelle aus *Shu zhong mingsheng ji* schreibt diesem Kraut eine Wunderwirkung zu. Schon der Kreisvorsteher von Xinjin in der Ära *Jiaqing* (1796–1820) äußerte in einem Gedicht mit anschließendem Kommentar seine Zweifel an der Existenz des „Unsterblichen-Krautes" und erklärte *choujing* mit „Lotosteichen und *jing*-Reisfeldern", was durchaus auf die Umgebung des Berges zutrifft, aber den Bezug zur Bedeutung des ersten Zeichens nicht erkennen läßt.[50] In anderen zeitgenössischen Abhandlungen findet man noch die Erklärungen, *choujing* sei ein eßbares, duftendes Kraut[51] oder eine Arzneipflanze.[52] Auch im *Daozang* heißt es, daß auf dem Berg eine als *zhicao* [芝草] bezeichnete Pflanze wächst, die medizinische und daoistischen Praktiken zuträgliche Wirkungen habe.[53] Dabei kann es sich um Engelwurz (*baizhi* [白芷], *Angelica dahurica*) oder um eine Pilzart (*lingzhi* [靈芝], *Ganoderma lucidum*) handeln;[54] beide Gewächse finden in der chinesischen Medizin Verwendung, doch gemeint ist hier sicher die Pilzart, die mit Langlebigkeit in Verbindung gebracht wird und in vielen Bergregionen Sichuans zu finden ist. Allerdings wird in keinem der Texte *zhicao* mit *choujing* identifiziert, so daß die Bedeutung letzterer Bezeichnung im Dunkeln bleibt. Es scheint, daß einheimische

[47] S. *Cihai* 1990, S. 1976.

[48] S. *Cihai* 1990, S. 2175.

[49] S. Yan 1990, S. 15; Yan 1996, S. 58; Zhou 1996, S. 14; DGXJ, Kap. 5, S. 3a.

[50] S. Zhou 1996, a. a. O.

[51] Bai 1992, S. 1.

[52] DCBG, S. 96.

[53] *Wushang biyao* (a. a. O.); *Sandong zhunang* (a. a. O.); *Yunji qiqian* (a. a. O.).

[54] S. GHYC, S. 376 (*zhi* [芝]); *Cihai* 1990, S. 1201 (*lingzhi*), S. 1982 (*baizhi*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000298

Chronisten von dem Hinweis des *Daozang* auf die lebensverlängernde Pflanze wußten und schließlich den Namen *choujing*, dessen Herkunft unbekannt war und ist, damit erklärten.

Der *Laojun Shan* ist durch drei Persönlichkeiten fest in der daoistischen Mythologie und Geschichte verankert. Nach den Angaben im *Daozang* und in vielen anderen Quellen soll der Gelbe Kaiser (*Huangdi*) sich auf dem Berg seiner Selbstkultivierung gewidmet oder gar die Unsterblichkeit erlangt haben (s. o.). Dieser legendäre Kulturheros wird von den Daoisten an den Beginn ihrer Lehre gestellt und als „Ahne des Ursprungs" (*Shizu* [始祖]) verehrt.[55] Nicht weniger wichtig für den heiligen Berg ist die Legende, nach der sich auch Lao Zi bzw. *Taishang Laojun* dort aufgehalten haben soll. Der höchste Weise und Heilige des Daoismus soll in der Höhle gelebt und praktiziert haben, aus der die Regen ankündigenden Wolken (s. o.) herausquellen.[56] Die Höhle, die sich innerhalb des Tempelkomplexes befindet und die man heute noch besichtigen kann, ist unter den Namen *Laojun Dong* [老君洞] und *Boling Xiandong* [伯伶仙洞] bekannt, und in ihrem Inneren wird eine Statue von Lao Zi, der einen schwarzen Büffel reitet, verehrt. Links von der *Laojun Dong*[57] befindet sich eine Grotte namens *Guanyin Dong* [觀音洞]; dem buddhistischen Bodhisattwa der Barmherzigkeit, der in Ostasien meist als Frau dargestellt wird, wird hier – wie auch in vielen anderen daoistischen Tempeln – gehuldigt. Bei der *Guanyin Dong* handelt es sich ursprünglich um eine Felsengrabkammer aus der Han-Zeit, und auf der linken Seite der Kammer, in der heute eine Statue von *Guanyin* steht, kann man deutlich eine horizontale, in den Felsen gehauene Höhlung erkennen, die einer verstorbenen Person einst als letzte Ruhestätte gedient hat.[58] Es könnte sich auch bei der *Laojun Dong* um die Reste eines Han-Grabes handeln,[59] und diese Höhle wird in einer Abhandlung über den *Laojun Shan* als Relikt des Zentrums der „Diözese" *Choujing zhi* bezeichnet.[60] Es wird vielen

[55] S. DJWH, S. 156 (*Huangdi*).

[56] S. WANG 1996, S. 189; BAI 1992, S. 1 f.; YAN 1996, S. 58.

[57] Bei Richtungsangaben wird in diesem Beitrag immer von der Blickrichtung des Betrachters ausgegangen.

[58] S. GU 1994, S. 9 f.; DCBG, S. 97. Relikte von Felsengräbern aus der Han-Zeit sind in der Region von Xinjin sehr zahlreich. Am östlichen Fuß des *Laojun Shan* wurde in einer solchen Grabanlage ein Steinrelief ausgegraben, das Konfuzius zeigt, wie er Lao Zi um Belehrung über die Riten bittet; s. WANG 1996, S. 187 und die Abbildung auf S. IX.

[59] GU JIEGANG bezeichnet sie allerdings als natürliche Felsenhöhle; s. GU 1994, S. 9.

[60] S. DCBG, a. a. O.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000299

Daoisten nachgesagt, daß sie in Höhlen gelebt hätten, und Yan Kaiming [顏開明] erklärt, daß Zhang Daoling in der Gründungszeit von *Choujing zhi* eine Felsengrabkammer als Aufenthaltsort wählte und daß diese – der Standort der „Diözese" – bis heute erhalten sei.[61] Yan gibt aber keinen konkreten Namen an, und es kann nur vermutet werden, daß er die *Laojun Dong* meint. Der heutige Tempelkomplex, zu dem auch die Höhlen gehören, gilt allgemein als Standort von *Choujing zhi*, aber was die obigen Angaben über die Funktion der *Laojun Dong* betrifft, so müssen sie dem Bereich der Spekulation zugeordnet werden.

Zwischen *Laojun Dong* und *Guanyin Dong* soll es noch eine weitere, inzwischen verschlossene Höhle geben, über die eine Legende berichtet, sie sei verbunden mit den heiligen Bergen *Qingcheng Shan* [青城山] und *Emei Shan* [峨眉山].[62] Gerade Mythen und Legenden sind es, die die „Legitimation" eines solchen Ortes ausmachen, und in diesem Fall sind es der Gelbe Kaiser, Lao Zi und Zhang Daoling, die dem *Laojun Shan* einen perfekten daoistischen „Stammbaum" verleihen. So wie *Huangdi* als „Ahne des Ursprungs" (*Shizu*) gilt, so wird Lao Zi von den Daoisten als „Ahne des Dao" (*Daozu* [道祖]) und Zhang Daoling als „Ahne der Lehre" (*Jiaozu* [教祖]) verehrt.[63] Der *Laojun Shan* nimmt alle „drei Ahnen" (*san zu* [三祖]) der daoistischen Religion in Anspruch, wobei die ersten beiden der Mythologie bzw. Legende zuzurechnen sind. Erst das Wirken von Zhang Daoling in der Östlichen Han-Dynastie ist als historische Tatsache zu betrachten,[64] und in dieser Zeit muß auch die Geschichte des Berges als heilige Stätte des Daoismus begonnen haben.

Der heutige Tempel ist als *Laozi Miao* [老子廟] oder *Laojun Miao* [老君廟] bekannt, und der Name *Laojun Shan* für den Berg stammt wahrscheinlich davon ab. Wann mit dem Bau der Tempelanlage begonnen wurde, ist nicht genau bekannt; im allgemeinen geht man davon aus, daß in der Tang-Zeit die ersten größeren sakralen Gebäude auf dem Standort der ehemaligen „Diözese" errichtet wurden.[65] Aus der Inschrift auf einer eisernen Glocke im *Laozi Miao*, die im Jahre 1796 gegossen wurde, geht hervor, daß die Anfänge des Tempelbaus in der Han- und Tang-Zeit lie-

[61] S. Yan 1990, S. 15; Yan 1996, S. 59.
[62] S. Gu 1994, S. 10; DCBG, a. a. O.
[63] S. Bai 1992, S. 13 f.
[64] S. Olles 1998, S. 54–73.
[65] S. Wang 1996, S. 187; Bai 1992, S. 2. Noch in den Kreisannalen der Ära *Daoguang* heißt es, es sei „nicht nachprüfbar", wann mit dem Bau des *Laozi Miao* begonnen wurde; s. DGXJ, Kap. 12 (Klöster und Tempel), S. 4a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000300

gen,[66] wobei mit der Han-Zeit sicher die Aktivitäten der Fünf-Scheffel-Reis-Bewegung gemeint sind. Die Beschreibungen der 24 Verwaltungsgebiete im daoistischen Kanon zeigen, daß Namen und Standorte dieser Lokalitäten auch nach dem Ende der Bewegung bekannt blieben. Der Daoismus wurde in der Tang-Dynastie, deren Herrscher ihre Abstammung auf Lao Zi zurückführten, vom Staat gefördert, was zum Bau von zahlreichen daoistischen Tempeln – auch in den ehemaligen „Diözesen" – führte. So ist die auf der Glocke angegebene Zeit des Baubeginns durchaus glaubwürdig, auch wenn die Angabe von zwei Dynastien, zwischen denen fast 400 Jahre liegen, recht ungenau ist.

In der Epoche *Hongwu* [洪武] (1368–1398) der Ming-Dynastie wurde der *Laozi Miao* neu aufgebaut, und in den Kriegswirren am Ende der Dynastie (1644) wurde der Tempel völlig zerstört. Im Jahre 1663, während der Qing-Zeit, wurde mit dem Wiederaufbau begonnen, und im folgenden kam es zu mehreren Renovierungen und Erweiterungen.[67] Ihr heutiges Aussehen erhielten die Gebäude auf dem *Laojun Shan* in der Republikzeit (1912–1949) zwischen den Jahren 1926 und 1944,[68] nachdem im Jahre 1923 ein Feuer fast die gesamte Anlage zerstört hatte.[69] Der Wiederaufbau wurde von Nachkommen und Anhängern des in Sichuan bekannten Gelehrten Liu Yuan [劉沅] (Großjährigkeitsname: Zhitang [止唐], 1768–1855) organisiert und finanziert. Schon nach der Ära *Qianlong* [乾隆] (1736–1795) der Qing-Dynastie wurde der *Laozi Miao* wiederholt von Liu Yuan und seiner Familie unterstützt,[70] und auf dem *Laojun Shan* ist bis heute ein kleiner Ahnentempel (*Liujia Citang* [劉家祠堂] oder *Gongde Ci* [功德祠] genannt) dieser Sippe erhalten. Es handelt sich dabei um einen Hof, in dem die Familie und die Anhänger der auf Liu Yuan zurückgehenden „Liu-Sekte" (*Liumen* [劉門]) häufig daoistische Rituale abhielten. Die auf der Basis von konfuzianischer Ethik und daoistischer „spiritueller Alchemie" (*neidan* [内丹])[71] entwickelte Lehre wurde nach dem Wohnhaus von Liu Yuan auch „Schnurbaumgalerie-Lehre" (*Huaixuan Dao* [槐軒道]) genannt. Liu interpretierte zahlreiche klassische Schriften neu, und durch seine Initiative wurde kostbares daoi-

[66] S. YAN 1990, a. a. O.; XJXZ, S. 901.

[67] S. WANG 1996, S. 188; BAI 1992, a. a. O.; YAN 1990, S. 15, S. 67; YAN 1996, S. 60; DGXJ, a. a. O.; XJXZ, a. a. O. Die Angaben der Autoren sind zum Teil nicht einheitlich.

[68] S. WANG 1996, a. a. O.; BAI 1992, S. 3.

[69] S. YAN 1990, S. 67; YAN 1996, S. 61; XJXZ, a. a. O.

[70] S. WANG 1996, a. a. O.; BAI 1992, S. 2.

[71] Dabei handelt es sich um physiologische und meditative Praktiken, durch die spirituelle Unsterblichkeit erreicht werden soll.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000301

stisches Kulturgut bewahrt. So blieb der *Laozi Miao* ein Zentrum der „Liu-Sekte", bis diese nach der Gründung der Volksrepublik China (1949) als „Aberglaube" stigmatisiert wurde, worauf die Gemeinschaft ihre Aktivitäten einstellte.[72]

Nach 1949 verließen die letzten dort lebenden Daoisten den *Laojun Shan*. Das Tempelgelände wurde 1961 unter Denkmalschutz gestellt, was aber nicht verhindern konnte, daß zur Zeit der „Kulturrevolution" sämtliche Statuen, zwei Hallen und das Eingangstor zerstört und die restlichen Gebäude in einem beklagenswerten Zustand zurückgelassen wurden. 1985 wurde die Anlage erneut unter Denkmalschutz gestellt, und im Jahr darauf wurde der Tempel wieder als religiöse Einrichtung eröffnet. Seit 1989 leitet die daoistische Nonne Zhang Zhirong [張至容] den *Laozi Miao*. Die Daoistische Gesellschaft des Kreises Xinjin (*Xinjin xian Daojiao Xiehui* [新津縣道教協會]) wurde gegründet, und seitdem hat sich der *Laojun Shan* wieder zu einem aktiven Zentrum des Daoismus entwickelt.[73]

Das Erscheinungsbild in der Gegenwart

Heute führt eine Straße den *Laojun Shan* hinauf, über die man auf halber Höhe das erst vor kurzem neu gebaute „Bergtor" (*shanmen* [山門]) und einen von profanen Gebäuden umgebenen Parkplatz erreicht. Von dort aus steigt man einen Treppenweg hinauf, dessen Endpunkt eine Terrasse bildet, auf der sich eine „Schutzmauer" (*zhaobi* [照壁]) mit dem Namen des Berges und ein Kessel zum Verbrennen von symbolischem Opfergeld und Räucherwerk befinden. Der eigentliche Tempelkomplex beginnt erst in Gipfelnähe und wird über eine steile, gerade Treppe hinter der Terrasse erreicht. Die Umgebung des heiligen Berges ist von intensiver landwirtschaftlicher Nutzung geprägt; alten Baumbestand findet man nur in unmittelbarer Nähe der Tempelhallen: die dort stehenden Zypressen stammen aus den Ming- und Qing-Dynastien,[74] wogegen die großflächige Bepflanzung von Teilen des *Laojun Shan* mit Bäumen dieser Art das Ergebnis von Bemühungen der jüngsten Vergangenheit ist. Die wichtigsten Hallen des *Laozi Miao* liegen hintereinander auf einer Achse, die bis

[72] Zur Rolle von Liu Yuan und der *Liumen* s. Wang 1996, S. 191; Yan 1996, S. 60–62.

[73] Zur neueren Geschichte s. Yan 1990, a. a. O.; Yan 1996, S. 62; Wang 1996, S. 188; Bai 1992, S. 3 f.

[74] Es soll dort insgesamt noch 233 alte Zypressen geben; s. Lu 1994, S. 66.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000302

zum Gipfel steil ansteigt, und die Eingänge der Gebäude sind nach Norden ausgerichtet.

Die erste Halle, die man über die Treppe von der Terrasse aus erreicht, trägt den Namen *Lingzu Lou* [靈祖樓] und beherbergt eine Statue des *Wang Lingguan* [王靈官], der als Schutzgottheit im Eingangsbereich vieler daoistischer Tempel zu finden ist.[75] Viel beachtet von seiten der Pilger wird hinter *Wang Lingguan* eine Figur von Zhao Lang [趙朗] (auch: Zhao Gongming [趙公明]), der dem als Tyrann bekannten letzten Herrscher der Shang-Dynastie (wird auf das 16.–11. Jh. v. Chr. geschätzt) – Zhou Wang [紂王] – gedient haben soll und im Volk als „Gott des Reichtums" (*Caishen* [財神]) verehrt wird.[76] Die Halle *Lingzu Lou* war während der „Kulturrevolution" zerstört worden; mit dem Bau des inzwischen fertiggestellten neuen Gebäudes, das dem Architekturtyp *xieshan* [歇山] 'ruhender Berg'[77] entspricht, wurde im Jahre 1992 begonnen. Verkaufsstände in der Halle bieten neben Devotionalien und Andenken auch klassische Schriften des Daoismus sowie Bücher über Astrologie, Geomantik etc. an. Hinter dem Gebäude führt eine gerade Treppe direkt den Berg hinauf. Ihre 64 Stufen entsprechen den 64 Hexagrammen, die sich aus der Kombination der acht Grundsymbole aus dem „Buch der Wandlungen" (*Yijing* [易經]) ergeben.

Den Endpunkt der Treppe bildet der von zwei einfachen Seitentoren begrenzte Vorplatz der „Halle des ungeteilten Ursprungs" (*Hunyuan Dian* [混元殿]). Wie fast alle Gebäude des *Laozi Miao* wurde diese relativ schlichte Halle mit einfacher Traufe, die zum Architekturtyp *yingshan* [硬山] 'harter Berg'[78] gehört, in der Republikzeit erbaut. Die Breite der *Hunyuan Dian* und der anderen Hauptgebäude auf dem Berg wird mit fünf *kaijian* [開間] angegeben.[79] Verehrt wird im Inneren der Halle *Taishang Laojun* unter dem Namen „Erhabener Herrscher des ungeteilten Ursprungs" (*Hunyuan Huangdi* [混元皇帝]), der den Anfang aller Dinge

[75] Zu den einzelnen Hallen des *Laozi Miao* s. WANG 1996, S. 188–190; BAI 1992, S. 3, S. 7–9; YAN 1994, S. 8–10; YAN 1996, S. 64 f.; LU 1994, S. 66–68; DCBG, S. 96 f.

[76] Zum Begriff des *Caishen* s. DJWH, S. 335.

[77] Kennzeichen des Typs *xieshan* ist eine relativ aufwendige Dachkonstruktion; eine Abbildung findet sich unter dem Stichwort *xieshan* im *Cihai* 1990, S. 1723.

[78] S. dazu die Abbildung unter dem Stichwort *yingshan* im *Cihai* 1990, S. 1852.

[79] S. YAN 1994, S. 9. Für die *Hunyuan Dian* wird an anderer Stelle eine Breite von drei *kaijian* angegeben; s. LU 1994, S. 66. Ein *kaijian* ist die Standardbreite eines Wohnraumes in der traditionellen Architektur und entspricht ca. 3,33 m.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000303

im gestaltlosen Urchaos repräsentiert.[80] Flankiert wird die Statue des *Hunyuan Huangdi* von zwei kosmischen Gottheiten: der „Göttliche Herr über den Sonnenpalast des brennenden Glanzes und des höchsten Yang" (*Rigong Yanguang Taiyang Dijun* [日宮炎光太陽帝君]) wird als Mann dargestellt und verkörpert die Sonne, während die „Erhabene Herrin über die Mondresidenz des weißen Lichtes und höchsten Yin" (*Yuefu Suyao Taiyin Huangjun* [月府素曜太陰皇君]) in weiblicher Gestalt für den Mond steht, womit das bipolare Weltbild des chinesischen Denkens in seiner astralen Dimension gegenwärtig ist.

Verläßt man den Vorplatz der *Hunyuan Dian* durch das linke Seitentor, so gelangt man auf eine Ebene, die ein großer Opferofen in Form eines Flaschenkürbisses ziert. Ein Berghang bildet die natürliche Begrenzung dieser Freifläche, und dort befinden sich neben einem Treppenaufgang und einigen kleineren Grotten die beiden Höhlen *Laojun Dong* und *Guanyin Dong* (s. o.). Ein überdachter Anbau vor der *Guanyin Dong* ermöglicht es, daß Pilger dort Öllämpchen als Opfer aufstellen können; die Standorte der Lichter sind nach Gottheiten, die für bestimmte Anliegen zuständig sind, aufgeteilt. Links von den Höhlen am Rand der Ebene befindet sich eine kleine Halle namens *Cihang Dian* [慈航殿]; auch sie war während der „Kulturrevolution" abgerissen worden, das jetzige Gebäude ist ein Neubau. Die Statue darin stellt *Guanyin*, den buddhistischen Bodhisattwa der Barmherzigkeit, dar, der von den Daoisten als *Guanyin Dashi* [觀音大士] oder *Cihang Zhenren* [慈航真人] in das eigene System von Gottheiten und Unsterblichen integriert wurde.[81] Geht man an den Höhlen vorbei nach rechts, so gelangt man zu einer sehr steilen Treppe hinter der *Hunyuan Dian*, die auf die nächste Ebene des Tempelkomplexes führt. Die 36 Stufen der im Volksmund so genannten „Treppe zum Aufstieg in den Himmel" (*Shangtian Ti* [上天梯]) versinnbildlichen die 36 daoistischen Himmelsregionen[82] bzw. die „36 kleinen Höhlenhimmel" (*sanshiliu xiao dongtian* [三十六小洞天]), ein System, das wie die „zehn großen Höhlenhimmel" (s. o.) von Unsterblichen beherrschte Enklaven im Inneren heiliger Berge lokalisiert.[83] Es sei daran erinnert, daß die 24 Verwaltungsgebiete des Himmelsmeisters, zu denen der *Laojun*

[80] Eine Beschreibung des Zeitalters von *Hunyuan Huangdi* findet man in *Yunji qiqian* (Kap. 102); s. DZYJ, Bd. 1, S. 691c–693b.

[81] S. DJWH, S. 333 (*Guanyin Dashi*); Bai 1992, S. 12 f.

[82] S. DJWH, S. 95 (*sanshiliu tian* [三十六天]); *Yunji qiqian*, Kap. 21, DZYJ, Bd. 1, S. 161a–167a.

[83] S. DJWH, S. 1201 (*sanshiliu dongtian*); *Yunji qiqian*, Kap. 27, DZYJ, Bd. 1, S. 200c–203b; *Dongtian fudi*, DZYJ, Bd. 7, S. 188bc, S. 189b–190a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000304

Shan zählt, in den Texten des daoistischen Kanons eine ähnliche Rolle wie diese „Höhlenhimmel" spielen, deren Standorte in der Regel auch mit realen Lokalitäten identifiziert werden.

Die „Treppe zum Aufstieg in den Himmel" führt auf den Gipfel des Berges und endet unmittelbar vor dem herausragendsten Gebäude des *Laojun Shan*. Der „Pavillon der acht Trigramme" (*Bagua Ting* [八卦亭]) wurde in der Republikzeit nach dem Vorbild einer gleichnamigen Konstruktion im daoistischen Tempel *Qingyang Gong* [青羊宫] in Chengdu gebaut. Es handelt sich um ein Oktogon mit Doppelwalmdach (zweifacher Regentraufe) und kegelförmigem Dachabschluß, das eine Statue von Lao Zi, der einen schwarzen Büffel reitet, beherbergt. Beide Traufen werden von jeweils acht im Kreis angeordneten hölzernen Säulen getragen, deren Kapitelle mit aufwendigen Schnitzereien verziert sind. Auf den acht Seiten der Außenwand des zweiten Stockwerks (also zwischen den beiden Dachtraufen) findet man die Darstellung der acht Grundsymbole bzw. Trigramme aus dem *Yijing*, die als Abbilder der gesamten Wirklichkeit Kräfte und Entwicklungstendenzen sowohl im Kosmos als auch im konkreten menschlichen Alltag repräsentieren. Die Umfriedung und der Sokkel des Pavillons, die aus rötlichem Stein gefertigt sind, stellen auf eine für die daoistische Architektur typische Weise das gesamte traditionelle Weltbild Chinas dar. Die Umfriedung bildet ein Quadrat. In ihrer Mitte trägt ein achteckiger Sockel die Säulen, die die untere Dachtraufe stützen, und auf diesem Sockel befindet sich die kreisrunde Basis des eigentlichen Gebäudes. Das Quadrat steht für die Erde, während der Kreis den Himmel repräsentiert; dazwischen symbolisiert das Achteck die Sphäre der Menschen, die durch die in den acht Trigrammen offenbarten Gesetze des Kosmos geordnet ist. Himmel, Erde und der Mensch, dessen Position sich zwischen diesen beiden Sphären befindet, bilden zusammen die „drei Potenzen" (*san cai* [三才]) des traditionellen Weltbildes.[84] Vor dem *Bagua Ting* zeigt ein rundes Steinrelief von ca. einem Meter Durchmesser das „Diagramm des Allerhöchsten Absoluten" (*Taiji Tu* [太極圖]), in dem sich die acht Trigramme um die kreisförmige Darstellung der ineinander verschlungenen Urkräfte Yin und Yang gruppieren.

Hinter dem *Bagua Ting* befindet sich der Vorplatz der Haupthalle auf dem *Laojun Shan*, der „Halle der Drei Reinen" (*Sanqing Dian* [三清殿]). Genau zwischen *Bagua Ting* und der Mauer des Vorplatzes sind auf einem

[84] Ein ähnlich konstruiertes Monument und eine emblematische Darstellung der drei Sphären aus dem daoistischen Kanon werden ausführlich beschrieben bei REITER 1993, S. 85 f., S. 90, S. 92, S. 97 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000305

weiteren runden Steinrelief die zwölf Tierkreiszeichen (*shengxiao* [生肖]), die den zwölf Erdzweigen entsprechen, in kreisförmiger Anordnung um das Symbol des *Taiji* abgebildet. Die *Sanqing Dian* mit einfacher Traufe entspricht dem Architekturtyp *yingshan*, auch sie wurde in der Republikzeit errichtet. Ihre fünf Meter hohen Hauptstatuen stellen die drei höchsten Gottheiten der daoistischen Religion dar: den „Himmmlischen Ehrwürdigen des Uranfangs" (*Yuanshi Tianzun* [元始天尊]), den „Himmlischen Ehrwürdigen des Magischen Juwels" (*Lingbao Tianzun* [靈寶天尊]) und den „Himmlischen Ehrwürdigen des Dao und seiner Kraft" (*Daode Tianzun* [道德天尊]), der mit *Taishang Laojun* bzw. Lao Zi identisch ist. Rechts und links an den Seitenwänden der Halle befinden sich die lebensgroßen Figuren von zwölf „Goldenen Unsterblichen" (*jinxian* [金仙]) bzw. „Wahren Menschen" (*zhenren* [真人]). Zu dieser Gruppe gehören sowohl bekannte daoistische Unsterbliche wie Guangcheng Zi [廣成子], der in *Lishi zhenxian tidao tongjian* [歷世真仙體道通鑒] (Kap. 2) und anderen Werken als Lehrmeister des Gelben Kaisers beschrieben wird,[85] als auch buddhistische Bodhisattwas wie *Puxian* [普賢] (sanskr. *Samantabhadra*), der auf dem *Emei Shan* erschienen sein soll.[86] In der *Sanqing Dian* finden die Morgen- und Abendandachten statt und unter Einbeziehung des Vorplatzes auch größere Liturgien zu besonderen Festen. Auf der Rückseite der Halle stehen in einer verglasten Nische sieben Figuren, die die auf Kranichen reitenden sieben Schüler des Wang Chongyang (s. o.), auch als „Sieben Wahre" (*Qi Zhen* [七真]) bekannt, darstellen. Auf einen der Schüler, Qiu Chuji, geht die Richtung des *Quanzhen*-Daoismus zurück, in deren Tradition die heutigen Bewohner des *Laozi Miao* stehen. Ein außergewöhnliches Ereignis soll der Anlaß zur Aufstellung dieser Figuren gewesen sein. Es wird berichtet, daß im Jahre 1931, als die *Sanqing Dian* wiederaufgebaut wurde, in einer Mondnacht plötzlich sieben weiße Kraniche erschienen, die sich, ununterbrochen rufend, auf den Zweigen der alten Zypressen des Tempels niederließen und erst im Morgengrauen weiterflogen. Dieser nächtliche Besuch wurde als „die Sieben Wahren erweisen dem Allerhöchsten [Herrn Lao, d. i. Lao Zi] ihre Reverenz" (*Qi Zhen chao Taishang* [七真朝太上]) gedeutet, und zum Andenken wurde die Nische errichtet, die auch separat den Namen „Halle der Sieben Wahren" (*Qizhen Dian* [七真殿]) trägt.[87]

[85] S. DZYJ, Bd. 6, S. 16c–17a.
[86] Alle zwölf Namen sind aufgelistet bei Bai 1992, S. 7; Wang 1996, S. 189 f.
[87] S. DCBG, S. 97.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000306

Ein kleiner Hof (*tianjing* [天井]) trennt die *Qizhen Dian* bzw. die Rückseite der *Sanqing Dian* von der „Halle der Drei Ursprünge" (*Sanyuan Dian* [三元殿]). Dieses Gebäude, dessen oberes Stockwerk „Haus der Mutter des Scheffelsternbilds" (*Doumu Lou* [斗姥樓]) heißt, stammt auch aus der Republikzeit und entspricht dem Architekturtyp *xieshan*.[88] Die zentralen Standbilder der *Sanyuan Dian* stellen die „Drei Beamten" (*San Guan* [三官]) von Himmel, Erde und Wasser dar, die zum frühesten Pantheon der daoistischen Religion gehören,[89] und mit den legendären Herrschern Yao [堯], Shun [舜] und Yu [禹] oder anderen Kulturheroen identifiziert werden. Die Festtage der Drei Beamten spielen auch heute noch im *Laozi Miao* eine wichtige Rolle und ziehen viele Pilger an. So gewährt der Himmelsbeamte am „Fest des Oberen Ursprungs" (*Shangyuan Jie* [上元節]) Glück, der Erdbeamte vergibt am „Fest des Mittleren Ursprungs" (*Zhongyuan Jie* [中元節]) die Sünden, und der Wasserbeamte beseitigt am „Fest des Unteren Ursprungs" (*Xiayuan Jie* [下元節]) Unheil.[90] Rechts von den Drei Beamten befinden sich die Statuen von Zhang Daoling, dem ersten Himmelsmeister, und Ge Hong [葛洪] (283 – ca. 363), dem berühmten Gelehrten und Unsterblichkeitssucher, dessen Hauptwerk unter seinem selbstgewählten Titel „der Meister, der die Schlichtheit umfaßt" (*Baopu Zi* [抱樸子]) bekannt ist.[91] Links von den *San Guan* stehen die Figuren der Gottheiten *Wenchang Dijun* [文昌帝君] und *Guansheng Dijun* [關聖帝君], die zwei Grundwerte der traditionellen Kultur Chinas, nämlich Literatur (*wen* [文]) und Kriegskunst (*wu* [武]), verkörpern.[92] Das obere Stockwerk der Halle (*Doumu Lou*) enthielt früher eine Statue der „Himmlischen Ehrwürdigen Mutter des Scheffelsternbilds" (*Doumu Tianzun* [斗姥天尊]), die während der „Kulturrevolution" zerstört wurde und inzwischen durch ein gemaltes Abbild der Gottheit ersetzt worden ist. Diese auch *Doumu Yuanjun* [斗姆元君] genannte Göttin gilt als Mutter der sieben Sterne des „nördlichen Scheffels" (*beidou* [北斗], d. i. das Sternbild Großer Wagen), der in der daoistischen Liturgie eine wichtige Rolle

[88] YAN KAIMING ordnet dieses Gebäude dem Typ *yingshan* zu, was nicht nachvollziehbar ist; s. YAN 1994, S. 9; YAN 1996, S. 62. Vgl. BAI 1992, S. 3.

[89] S. OLLES 1998, S. 23 f.

[90] Nach dem chinesischen Kalender findet das *Shangyuan Jie* am 15. Tag des 1. Monats (im Februar oder März), das *Zhongyuan Jie* am 15. Tag des 7. Monats (im August oder September) und das *Xiayuan Jie* am 15. Tag des 10. Monats (im November oder Dezember) statt.

[91] Zu Ge Hong s. OLLES 1998, S. 61 f.

[92] Zur Genese und Funktion der beiden Gottheiten s. REITER 1993, S. 118–125.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000307

spielt.[93] *Doumu* wird mit „vier Köpfen (Gesichtern) und acht Armen" (*si tou ba bi* [四頭八臂]) dargestellt, was wiederum grundlegenden Symbolen aus dem *Yijing* entspricht: den „vier Emblemen" (*si xiang* [四象]), die für die Jahreszeiten stehen, und den acht Trigrammen.[94]

Wendet man sich (Blickrichtung *Sanyuan Dian/Doumu Lou*) nach links, so führt dort eine Tür in den Wohnbereich der Mönche und Nonnen. Rechter Hand gelangt man über einen Seitenhof in die „Speisehalle" (*zhaitang* [齋堂]), die hier ein Atrium ist, in dessen überdachtem Wandelgang die Mahlzeiten eingenommen werden. Betritt man die „Speisehalle" vom Hof aus, so führt ein Durchgang auf der rechten Seite in den „Ahnentempel der Familie Liu" (*Liujia Citang*, s. o.), der aus einem ummauerten Hof besteht. Ein Teil des *Liujia Citang*, wo sich der Durchgang zur „Speisehalle" befindet, ist überdacht, und dort stehen, auf mehreren Ebenen aufgereiht, die hölzernen Ahnentafeln (*shenwei* [神位]) der Sippe.[95]

Inzwischen wurden auf dem *Laojun Shan* auch einige neue Gebäude, die zum großen Teil dem Tourismus dienen, gebaut, aber leider passen viele davon stilistisch überhaupt nicht zu der ursprünglichen Tempelanlage. Neben Spenden zählt der Verkauf von Tee, Speisen und Andenken an einheimische Touristen zu den wichtigsten Einnahmequellen von Tempeln, und auch die Durchführung von Kulthandlungen für Privatpersonen will entlohnt sein. Dies hat vielerorts zu einer starken Kommerzialisierung der Tempel geführt, die die religiöse Praxis, die im Gegensatz zur Entwicklung des Tourismus von der offiziellen Ideologie nicht gefördert wird, zu verdrängen droht. Der *Laojun Shan* gehört zu den Lokalitäten, wo zwischen Tourismus und Religion ein relatives Gleichgewicht besteht. So liegen die touristischen Einrichtungen etwas abseits vom Tempelgelände, so daß die religiösen Aktivitäten keinen Störungen ausgesetzt sind. Der *Laozi Miao* ist fest in das soziale Leben der Bevölkerung von Xinjin integriert. Viele Menschen kommen gleichzeitig als Besucher und Pilger auf den Berg, und an Festtagen, besonders am Geburtstag von *Taishang*

[93] Zu *Doumu* s. DJWH, S. 290 (*Doumu* und *Doumu Tianzun*); zum Begriff des „Scheffels" s. Olles 1998, S. 15.

[94] S. DJWH, S. 295 (*si tou ba bi*).

[95] Wie dem Autor im August 1999 mitgeteilt wurde, enthält der „Ahnentempel der Familie Liu" (*Liujia Citang* [劉家祠堂]) auf dem *Laojun Shan* inzwischen nicht mehr die Ahnentafeln der Liu-Sippe, sondern hölzerne Gedenktafeln für andere Gläubige, deren Standorte durch Spenden erworben worden sind. Auch hier zeigt sich wiederum eine typische Form des Zusammenwirkens von religiöser Tradition und wirtschaftlichen Erfordernissen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000308

Laojun (*Laojun Shengdan* [老君聖誕]),[96] werden sämtliche Wege und Plätze des *Laojun Shan* von Pilgermassen gefüllt.

Zur Zeit leben 22 Daoisten, 14 Mönche und acht Nonnen, sowie einige Novizen und Laien im *Laozi Miao*. Die Äbtissin Zhang Zhirong empfing die Weihen zur daoistischen Nonne 1989 im „Tempel der Weißen Wolken" (*Baiyun Guan* [白雲觀]) in Peking, dem wichtigsten Zentrum des *Quanzhen*-Daoismus im heutigen China. Unter ihrer Leitung hat sich der *Laojun Shan* wieder zu einer Stätte daoistischer Religiosität auf relativ hohem Niveau entwickelt, und auch mehrtägige Zeremonien werden von den Bewohnern des Tempels selbständig durchgeführt.[97] Die Atmosphäre unter den zum größten Teil jungen Daoisten ist von Aktivität geprägt, und im Gegensatz zur Praxis in vielen anderen daoistischen Tempeln nehmen stets alle Mönche und Nonnen an den Morgen- und Abendandachten teil. Einige Daoisten beschäftigen sich in ihrer Freizeit mit dem Spielen traditioneller Musikinstrumente oder mit Kampfkünsten. Neben daoistischer Gelehrsamkeit gibt es auch genügend Freiraum für die Bedürfnisse der Volksfrömmigkeit im *Laozi Miao*. So ist vor sämtlichen Hallen die Möglichkeit zum Darbringen von Kerzen und Räucherstäbchen gegeben; vor der *Guanyin*-Höhle (s. o.) können die Gläubigen Opferlichter aufstellen, und an mehreren Stellen werden Talismane und religiöse Schriften zum Kauf angeboten. In der *Sanyuan Dian* kann man gegen einen Obolus auch das Orakel befragen, indem man einen Behälter mit Bambusstäbchen (*qian* [簽]) schüttelt, bis ein Stäbchen herausfällt, dessen Nummer dann auf den entsprechenden Orakelspruch verweist, der von einem Mönch gedeutet wird. Sicherlich aufgrund der Erinnerung an den verheerenden Brand in der Republikzeit (s. o.) wird dem Feuerschutz im *Laozi Miao* besondere Aufmerksamkeit zuteil; zum Verbrennen von symbolischem Opfergeld wurden mehrere Öfen aufgestellt, und überall warnen große Schrifttafeln vor den Gefahren des Feuers.

Zusammenfassung

Der *Laojun Shan* hat als religiöser Bedeutungsträger und landschaftliche Sehenswürdigkeit einen festen Platz in der Geschichte und Gegenwart des Kreises Xinjin. Darüber hinaus ist er ein besonders typisches Beispiel für das ehemalige Zentrum eines Verwaltungsgebietes der frühen daoisti-

[96] *Laojun Shengdan* wurde auf den 15. Tag des 2. Monats (im März oder April) festgelegt.

[97] S. BAI 1992, S. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000309

schen Religion. Es kann in diesem Fall von einer direkten Fortführung der Tradition der Himmelsmeister gesprochen werden, da der *Laozi Miao* auch heute noch ein daoistisches Heiligtum ist, dessen Bewohner sich der Ursprünge ihrer Lehre und der früheren Funktion des *Laojun Shan* durchaus bewußt sind. Die überlieferte Gründung durch Zhang Daoling, dessen Autorität von keiner bestehenden Lehrrichtung dieser Religion in Frage gestellt wird, spielt eine wichtige Rolle im Traditionsbewußtsein der heutigen Daoisten. Der sich direkt auf die Linie der Himmelsmeister berufende *Zhengyi*-Daoismus verlor in der Region von Sichuan nach der Ming-Zeit an Einfluß und wurde von daoistischen Meistern, die im Volk praktizieren (*huoju daoshi* [火居道士]), bis in die Gegenwart weitergeführt. Doch auch für die *Quanzhen*-Daoisten, die heute den *Laojun Shan* sowie viele andere nach der Überlieferung von Zhang Daoling gegründete Stätten bewohnen, ist der erste Himmelsmeister der Begründer des organisierten Daoismus und ein mächtiger Schutzpatron, auf den man sich gerne beruft. Im Falle des *Laojun Shan* ist die Einbindung in Mythologie und Geschichte dieser Religion besonders umfassend; durch die Berufung auf den Gelben Kaiser, Lao Zi und Zhang Daoling erhält der Berg eine weit über die Region Xinjin hinausreichende Bedeutung als Heiligtum. Der Gelbe Kaiser und auch Lao Zi sind eigentlich keine „Persönlichkeiten", deren Legende und Wirken mit dem Gebiet von Sichuan in Verbindung gebracht werden kann. Dadurch, daß die lokale Überlieferung mit dem *Laojun Shan* eine Stätte vorzuweisen hatte, wo sich diese Heiligen aufgehalten haben sollen, ist quasi eine Verbindung zu den zentralen Gebieten Chinas, dem kulturellen Mittelpunkt, hergestellt worden, wodurch auch die eigene, bodenständige Tradition zweifellos eine Aufwertung erfuhr. Diese Tendenz wurde auch von der Familie und den Anhängern des Liu Yuan beibehalten, deren Andenken der Ahnentempel *Liujia Citang* und von Liu selbst oder seinen Nachfahren verfaßte Aufschriften in einigen Hallen des *Laozi Miao* bewahren. Durch den akademischen Hintergrund der Familie und die Einbeziehung konfuzianischer Moral in das Gedankengebäude von Liu Yuan waren die Aktivitäten der „Liu-Sekte" sicherlich mit der staatlichen Orthodoxie vereinbar. Der *Laozi Miao* profitierte von der Verbindung und war durch diese Protektion nicht in Gefahr, nur dem Bereich der bäuerlichen Frömmigkeit zugerechnet zu werden. Mit dem Inkrafttreten der neuen Staatsorthodoxie im Jahre 1949, die keine Sekten und ähnliche Vereinigungen duldet, verlor der Tempel diesen Beistand.

Geblieben ist dem *Laojun Shan* seine Ausstrahlung und Bedeutung, die trotz der gewaltsamen Unterbrechung des religiösen Lebens während

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000310

der „Kulturrevolution" inzwischen wieder Besucher und Pilger in großen Mengen anzieht. Innerhalb der daoistischen Tradition und ebenso für jeden Pilger ist ein Berg wie der *Laojun Shan* heiliger Raum, so wie ihn MIRCEA ELIADE z.B. in *Das Heilige und das Profane* (dt.: Frankfurt a. M. 1990) beschreibt. Die Verwaltungsgebiete des frühen Daoismus, von denen viele noch heute in veränderter Form religiöse Stätten sind, lassen sich letztendlich nur als heiliger Raum definieren, da sowohl die präzise geographische Festlegung als auch die Überprüfung historischer Tatsachen in vielen Fällen nur zu unbefriedigenden Ergebnissen oder zu Spekulationen führt. Die Aufzeichnungen im daoistischen Kanon, die lange nach dem historisch belegbaren Wirken von Zhang Daoling entstanden, und Hinweise in Lokalchroniken und Ortsnamen weisen konkrete Lokalitäten als Standorte von Zentren der alten Verwaltungsgebiete aus, wobei sich Irrtümer und Ungenauigkeiten häufen. Erschwert wird die Identifizierung solcher Stätten ferner durch mehrfach vorkommende Namen. Allein in der Provinz Sichuan kommt der Name „Berg des Kranichrufs" (*Heming Shan* [鶴鳴山]) mindestens an drei verschiedenen Orten vor, so daß der Standort der gleichnamigen „Diözese" der Himmelsmeister äußerst umstritten ist.[98] Dennoch ist es heute nur ein Berg im Kreis Dayi [大邑], der als früherer Aufenthaltsort von Zhang Daoling offiziell anerkannt wird und inzwischen die während der „Kulturrevolution" unterbrochene Tempeltradition fortsetzt. Auch die Bezeichnung *Laojun Shan* für heilige Berge der Daoisten kommt sehr häufig vor, doch in Xinjin ist die Identifizierung des Berges *Choujing Shan* mit dem Verwaltungsgebiet *Choujing zhi* allein durch diesen rätselhaften Namen naheliegend.

Es soll hier nur betont werden, daß für einen religiös denkenden Menschen letztlich nur das Vorhandensein der jeweiligen Tradition und nicht die historische Belegbarkeit derselben ausschlaggebend für seine Beurteilung bestimmter Lokalitäten ist. Als heiliger Raum werden Stätten wie die 24 Verwaltungsgebiete der Himmelsmeister durch die Mythen und Unsterblichen-Legenden, die für jeden dieser Orte überliefert werden, legitimiert und erhalten erst so ihre spezifische Bedeutung. Allein die Existenz des Heiligen bedeutet für den religiösen Menschen Realität. Vor diesem Hintergrund kann man davon sprechen, daß die 24 Verwaltungsgebiete von Zhang Daoling auch noch in der Gegenwart bestehen. Plätze wie der *Laojun Shan* berufen sich auf die Tradition der Himmelsmeister und setzen sie fort, und dies gilt mit Einschränkungen

[98] S. WANG 1996, S. 107–128, besonders S. 120, S. 125.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000311

auch für solche Standorte der alten „Diözesen", wo sich heute buddhistische Klöster oder als Denkmal gepflegte Relikte früherer Tempel befinden, die ebenso von Pilgern besucht werden. Natürlich kann von einer bewußten Fortsetzung der Tradition nur beim Vorhandensein von aktiven daoistischen Tempeln gesprochen werden.

Wichtig für die weitere Erforschung der 24 Verwaltungsgebiete sind sicherlich archäologische Funde in den betreffenden Regionen. Grabkammern und Relikte aus der Han-Zeit wurden auch am *Laojun Shan* gefunden, darunter ein Steinrelief daoistischen Inhalts (s. Anm. 58). Nur wurde aber meines Wissens noch kein aus der Han-Zeit stammender Gegenstand entdeckt, der eindeutig auf die Aktivitäten der Fünf-Scheffel-Reis-Bewegung hinwiese, und die Sekundärliteratur der Volksrepublik China zieht aus manchen Funden voreilige und von Spekulation geprägte Schlüsse.[99] Ferner besteht in den Abhandlungen chinesischer Wissenschaftler die Tendenz, sämtliche Aussagen und Bezeichnungen in den Quellentexten des daoistischen Kanons auf historische Ereignisse und materielle Gegebenheiten zurückzuführen, und diese Betrachtungsweise führt in der Regel an der eigentlichen Bedeutung der religiösen Tradition vorbei. So sind es neben den schriftlichen Quellen die alten und neuen Tempel an den jeweiligen Standorten und auch die von „aufgeklärten" Menschen gerne belächelte Volksfrömmigkeit, die uns heute noch die Relevanz von heiligen Stätten wie den 24 „Diözesen" vor Augen führen.

Bibliographie

Bai 1992 Bai Ding / Wei Xin [白丁/衛新]: *Tianshe weiwei*: *Laozi Miao daoguan jianjie* [天社巍巍 - 老子廟道觀簡介] (Erhaben steht der Tianshe-Berg: kurzer Führer durch den daoistischen Laozi-Tempel), Xinjin 1992.

Cihai 1990 Redaktionskollegium für das Cihai [辭海編輯委員會] (Hrsg.): *Cihai* [辭海] (Das Meer der Wörter). Kleindruck der Ausgabe 1989. Shanghai 1990 (Neudruck von 1997).

DCBG Politische Konsultativkonferenz des Kreises Xinjin [新津縣政協]: *Guanyu woxian lüyou ziyuan de diaocha baogao* [關于我縣旅游資源的調查報告] (Untersuchungsbericht über die touristischen Ressourcen unseres Kreises). In: Behörden für Bildung und kulturelle Angelegenheiten (Hrsg.): Fengyan wang Wujin [風烟望五津]. Xinjin 1994, S. 90–109.

[99] S. dazu die Ausführungen von Wang Chunwu zu antiken Siegeln mit daoistischem Text: Wang 1996, S. 117f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000312

DGXJ [*Daoguang*] *Xinjin xianzhi* [(道光)新津縣志] (Die Annalen des Kreises Xinjin aus der Ära Daoguang). 6 Bde., o. O. Holzplattendruckausgabe von 1829.

DJWH ZHANG ZHIZHE [張志哲] (Hrsg.): *Daojiao wenhua cidian* [道教文化辭典] (Wörterbuch zur Kultur des Daoismus). Nanjing 1994.

DZYJ HU DAOJING [胡道静] u. a. (Komp.): *Daozang yaoji xuankan* [道藏要籍選刊] (Anthologie der Hauptwerke aus dem daoistischen Kanon). 10 Bde., Shanghai 1989 (Neudruck von 1995).

GHYC *Gu Hanyu changyong zi zidian* [古漢語常用字字典] (Lexikon häufig gebrauchter Zeichen im klassischen Chinesisch). Peking 1993 (Neudruck von 1998).

GU 1994 GU JIEGANG [顧頡剛]: *Xinjin youji* [新津游記] (Aufzeichnungen über eine Reise nach Xinjin). In: Fengyan wang Wujin [風烟望五津]. Xinjin 1994, S. 3–10.

LU 1994 LU MINGLUN [魯明倫]: *Xi zou Laojun Miao* [喜走老君廟] (Gern besuche ich den Laojun-Tempel). In: Fengyan wang Wujin [風烟望五津]. Xinjin 1994, S. 65–69.

OLLES 1998 VOLKER OLLES: *Spuren des Himmelsmeisters: Zur Rolle von Zhang Daoling in der frühen daoistischen Religion*. Münster 1998 (Religionswissenschaft 2).

REITER 1993 FLORIAN C. REITER: *Der Tempelberg Ch'i-ch'ü in der Provinz Szechwan, im China der Gegenwart*. Würzburg 1993.

ROBINET 1995 ISABELLE ROBINET: *Geschichte des Taoismus*. München 1995 (Diederichs Gelbe Reihe 118; China).

SCHIPPER 1993 KRISTOFER M. SCHIPPER: *The Taoist Body*. Berkeley u. a. 1993.

SCSD SUN NONGZHAI [孫農齋] (Hrsg.): *Sichuan sheng dituce* [四川省地圖册] (Atlas der Provinz Sichuan). Chengdu 1997 (Neudruck von 1998).

SKQS *Yingyin Wenyuan Ge Siku Quanshu* [影印文淵閣四庫全書] (Fotodruckausgabe der kaiserlichen Enzyklopädie in vier Teilen aus dem Wenyuan-Pavillon). o. O., o. J.

SZMS [MING] CAO XUEQUAN [(明)曹學佺]: *Shu zhong mingsheng ji* [蜀中名勝記] (Aufzeichnungen über Sehenswürdigkeiten in der Region von Shu). Chongqing 1984.

VERELLEN 1995 FRANCISCUS VERELLEN: *The Beyond Within: Grotto-Heavens (dongtian* 洞天*) in Taoist Ritual and Cosmology*. In: Cahiers d'Extrême-Asie 8 (1995), S. 265–290.

WANG 1996 WANG CHUNWU [王純五]: *Tianshi Dao ershisi zhi kao* [天師道二十四治考] (Kritische Studie über die 24 Verwaltungsgebiete des Daoismus der Himmelsmeister), Chengdu 1996.

XJXZ Redaktionskollegium für die Kreisannalen von Xinjin [新津縣志編纂委員會] (Hrsg.): *Xinjin xianzhi* [新津縣志] (Die Kreisannalen von Xinjin). Chengdu 1989.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000313

Yan 1990 Yan Kaiming [顏開明]: *Choujing zhi suozai di – Choujing Shan Laozi Miao* [稠粳治所在地 – 稠粳山老子廟] (Der Laozi-Tempel auf dem Choujing-Berg – Standort des Choujing-Verwaltungsgebietes). In: Zongjiaoxue yanjiu [宗教學研究] 1–2 (1990), S. 15 und S. 67.

Yan 1994 Yan Kaiming [顏開明]: *Xinjin Laozi Miao de jianzhu tedian* [新津老子廟的建築特點] (Architektonische Merkmale des Laozi-Tempels in Xinjin). In: Zongjiaoxue yanjiu [宗教學研究] 1 (1994), S. 8–10.

Yan 1996 Yan Kaiming [顏開明]: *Danzao yan fu tou jiu tian – Laojun Shan de yuan he liu* [丹竈烟浮透九天 – 老君山的源和流] (Der Rauch des Zinnober-Ofens durchdringt die neun Himmel – Ursprung und Entwicklung des Laojun-Berges). In: Behörden für Bildung und kulturelle Angelegenheiten (Hrsg.): Wujin fengwu [五津風物]. Xinjin 1996, S. 58–67.

ZGLS Tan Qixiang [譚其驤] (Hrsg.): *Zhongguo lishi dituji* [中國歷史地圖集] (Historischer Atlas von China). 8 Bde., Peking 1982 (Neudruck von 1996).

Zhou 1996 Zhou Mingsheng [周明生]: *Xinjin shier jing huimou* [新津十二景回眸] (Ein Blick zurück auf die zwölf Landschaften von Xinjin). In: Wujin fengwu [五津風物]. Xinjin 1996, S. 5–17.

Das Erbe des Himmelsmeisters: der „Berg des Laojun" in der Provinz Sichuan und seine Bedeutung als daoistisches Heiligtum vom 2. Jahrhundert n. Chr. bis in die Gegenwart

Volker Olles, Chengdu (V.R. China)

Zur Zeit der Östlichen Han-Dynastie (25–220) entstand in Südwest-China eine Volksbewegung, die als Frühform der daoistischen Religion gelten kann und bereits über ein Netz von Verwaltungsgebieten oder „Diözesen" verfügte. Diese Lokalitäten, deren Funktionen sowohl profaner als auch religiöser Natur waren, verloren zwar schnell ihre administrative und organisierende Rolle, nachdem die ursprüngliche Bewegung sich aufgelöst bzw. zu einer von der Staatsmacht weitgehend tolerierten Religion entwickelt hatte. Doch die Zentren der ehemaligen „Diözesen", zumeist Berge, verloren nie die Aura des Heiligen und sind zum Teil bis heute als Stätten religiöser Aktivität bekannt.

Die 24 Verwaltungsgebiete des Himmelsmeisters

Die letzten hundert Jahre der Han-Dynastie (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) waren geprägt von einer schwachen Zentralregierung und zahlreichen Aufständen. Die berühmteste dieser Volkserhebungen war der 184 in Ostchina ausgebrochene Aufstand der „Gelben Turbane" (*Huangjin* [黄巾]), dessen daoistisch inspirierte Ideologie den Namen „Lehre vom Höchsten Frieden" (*Taiping Dao* [太平道]) trug und von dessen Folgen sich das Han-Reich nie wieder erholen sollte. Die Anhänger dieser Bewegung waren straff organisiert, ihre religiöse Praxis war durchsetzt von kollektiven Bußritualen und Krankenheilungen, Texte wie das *Daodejing* [道德經] und das *Taipingjing* [太平經] waren ihnen heilig. Für die Fünf-Scheffel-Reis-Bewegung (*Wudoumi Dao* [五斗米道]), die sich in der Östlichen Han-Dynastie zunächst auf dem Gebiet der heutigen Provinz Sichuan [四川] formierte, galten die gleichen Merkmale. Doch während der Aufstand der „Gelben Turbane" blutig niedergeschlagen wurde, gelang es der weniger kriegerisch orientierten Fünf-Scheffel-Reis-Bewegung, sich von einer lokal begrenzten bäuerlichen Glaubensgemeinschaft zu einer regelrech-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000316

Austro-Hungarian Archival Sources of Korean History (1884–1910)

Károly Fendler, Budapest

The decades preceeding the 1910 Japanese annexation of Korea have a unique place in the past 120 years of Korea's turbulent history. Even though the events of 1876–1910 have been researched thoroughly and in detail by Korean and foreign researchers, documents casting a light on contemporary developments and the roles of historical figures continue to surface. Generally speaking, these documents can contribute to the better understanding of contemporary trends in both Korea and the Far East.

Austro-Hungarian and, to some extent, Hungarian archives can provide interesting and convincing examples. I am speaking primarily of the Haus-, Hof- und Staatsarchiv of the Austro-Hungarian Monarchy located in Vienna and the Hungarian National Archives in Budapest. Reports and telegramms sent by the Monarchy's embassies in Tokyo and Peking from 1880 until the 1900s can be found in the archives mentioned above, but those of Austro-Hungarian missions in Saint Petersburg, Washington, London, the Hague and other capitals also deserve the attention of researchers on Korea and the Far East. As Japan annexed Korea in 1910 and the Monarchy disintegrated in 1918, the materials related to Korea were either disregarded or forgotten by researchers.[1]

Prevailing circumstances of the age should be taken into consideration. As one of the great powers of Europe, the Monarchy was represented in distant countries which appeared to have no great significance through its diplomatic missions for reasons of prestige. As a consequence of this policy, the Monarchy established embassies in Tokyo in 1871 and in

[1] Haus-, Hof- und Staatsarchiv (HHSA), Vienna, and the Hungarian National Archives (MOL), Budapest. According to the 1927 Treaty of Baden, signed by Austria and Hungary, the archival materials of the Austro-Hungarian Monarchy that can be found in Austria form the "indivisible and unalienable intellectual property" of the two states and there is a permanent Hungarian archival representation in Vienna. The research and processing of and access to documents is regulated by the two states.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000317

Peking in 1883. Furthermore, it had consulates in Yokohama, Shanghai and other South East Asian cities. According to press reports, the Monarchy initiated the establishment of a consular mission in Vladivostok in 1909, which eventually did not take place.[2] Even though the Monarchy and Korea signed a Treaty of Friendship, Commerce and Maritime Navigation through their representatives in Tokyo on 23 June 1892, no embassies were opened in Seoul and Vienna.[3] Formal relations were maintained through Tokyo and, to a lesser extent, Berlin. According to the treaty, the Monarchy recognized the Korean Kingdom as an independent state (in 1892) and the same fact was emphasized in King Kojong's letter sent to Franz Joseph I. through our head of mission in Tokyo.[4]

Despite the fact that no real relationship was forged between the two states, the Monarchy's embassy in the Japanese capital had closely monitored the situation and events in Korea, including the policy and activities of great powers, that is the mixture of interests and activities, actions and counter-actions that are being referred to as the Far Eastern "balance of intrigue" of great powers[5] since then.

Besides Japan's situation and activities, our embassy in Tokyo focused its attention on the policy of czarist Russia since the Monarchy had common borders with Russia in Eastern Europe and a conflict of interests in the Balkans. As a result of this increased attention, our mission in Tokyo forwarded more than 350 political reports and telegramms, altogether 3,000 pages, about the Korean situation to Vienna between 1884 and 1912, most of which were discovered by the author of this article in the archives of Vienna and Budapest during the past 10 years.[6]

[2] Pesti Hirlap, November 6, 1909, p. 16.

[3] The Hungarian Parliament ratified the treaty on 20 April 1893 and the ratification instruments were forwarded to Seoul through a captain from Tokyo.

[4] HHSA, P. A. XXX. Japan Ber. 1892–93, Weis., Var. 1893, Tokio, 9 März 1892, No. 16. Minister Coudenhove urged that – similarly to other states – the Monarchy opened a diplomatic mission in Seoul, but Vienna refused that. See P. A. XXX. Japan Ber. 1894. I–IX. No. 132. Tokio, 8 November 1894.

[5] G. A. LENSEN: *Balance of Intrigue. International Rivalry in Korea and Manchuria 1884–1899*. Vol. I., II. Tallahassee 1982.

[6] Of them, the copies of nearly 250 documents (with their transcripts to German, as they were originally written in Gothic) were handed over by the author to the Korea Research Foundation in 1991. Seoul National University had them translated to Korean and published in 1992, but unfortunately without the necessary commentaries and footnotes, without mentioning where and by whom they were found (*Ostria-Hangari Cheguk Wegyo Pogosho 1885–1913*, Seoul, 1992).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000318

As it has already been mentioned, the Monarchy had no direct political and other interests in the Far East, including Korea (apart from keeping an eye on Russia). Such lack of interest was clearly mentioned by von Szilassy, the embassy's (Hungarian) chargé d'affaires ad interim, in his 25 February 1909 report "The situation of the Austro-Hungarian Monarchy in the Far East" sent to the Minister of Foreign Affairs. He wrote about the Monarchy's "lack of vital interests" in the region, and thought that "the resultant unbiased approach could provide us with a very special role in both Tokyo and Peking". von Szilassy recommends "active passivity" in Far Eastern affairs (which in fact was the Monarchy's policy in the past 20–30 years). His conclusions and recommendations were underlined by the minister by red ink.[7]

Because of their status as an unbiased and neutral observers, the diplomats of the Austro-Hungarian Monarchy could analyze the Korean situation and developments, their domestic and international relationship with proper political sense and competence. At the same time, their reports are characterized by the factual and sometimes dramatic description of the events in Korea. One more remark: even though they criticize the shortsightedness and incapacity of the Korean ruling elite from time to time, most reports condemn Japan's policy towards and its activities in Korea. In their reports, the diplomats describe the faith and suffering of the Korean nation, the great power policies and "poker parties" the country became a victim of due to the incompetence of its leaders with a sympathy and personal compassion hardly ever present in diplomatic reports.

Each and every report written by the Monarchy's embassies in Tokyo, Peking and other capitals cannot be reviewed in this article, the framework of this work is restricted to pointing to some important events that are reflected in the archival materials. Let us see some of them in a chronological order.

Minister Count Karl Zaluski (1883–1888) paid proper attention to the internal developments of Korea and the Korean policy of great powers, which he often called as the "Korean question" ("die Koreanische Frage"). Especially interesting are his reports dealing with the plot of the Kaspin year (1884) and its consequences, the visit by Count Inonue, Japan's Minister of Foreign Affairs, to Korea, the local impacts of the Sino-French conflict and Japanese activities in the region. His reports focusing on the

[7] HHSA, P. A. XXX. Ber. Japan. Var. 1909. Tokio, 25. Februar 1909. No. 13. Notiz "Die Stellung Oesterreich-Ungarns in Ost-Asien".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000319

deployment of the Russian and English naval forces in the Far East and the emergence of Russian and English rivalry in Korea deserve our attention as well. He sends reports about the political situation and unrest in Korea, Russia's and China's role and other matters on a regular basis.[8] Minister Freiherr Rüdiger von Biegeleben (1888–1893), one of the signatories of the Treaty of Friendship mentioned above, also monitored the developments in Korea. He wrote a substantial report about Korea's international position ("Zur äusseren Lage Koreas") and the debate on the "Korean question" in the Japanese Diet.[9]

Minister Count Henri Coudenhove-Kalergi (1892–1895) wrote especially interesting reports about Kim Ok-Kyun's assassination, a personal aquintance of the minister who visited the Monarchy's embassy in Tokyo several times. Coudenhove held the then ruling Ming-clan of the Seoul royal court responsible for the murder and was convinced that China's ambassador to Tokyo played an essential role in the preparations for the killing of Kim Ok-Kyun. His reports mention that official celebrations were held in Seoul on the ocassion of the assassination and the assasin was awarded a "high military rank". Li Hung-chang, China's omnipotent minister extended his congratulation to the king of Korea in a telegramm. Coudenhove raises the question: "would Korea have been bold enough to create such a scandal without China's silent consent?" In addition to these, the Japanese interpreter of the Korean embassy also confirmed Chinese involvement in the assassination of Kim Ok-Kyun. (Gamasaki, the Japanese interpreter in question was referred to in many of Coudenhove's reports as a confidential informant.) At the same time, Tevongun, with whom Kim Ok-Kyun had secret ties, and Russian Bishop of Tokyo, Nikolai were shocked by the news of the assassination in Shanghai.[10]

Minister Count Coudenhove made two interesting remarks with respect to the assassination of Kim Ok-Kyun. Since Kim's 10-year asylum in Japan and Japan's refusal to extradite him was a source of "alienation" between Korea and Japan, his "disappearance" from the political arena may induce changes in the relationship of the two countries.[11] On the other hand, Coudenhove believes that the assassination is the foreplay of

[8] HHSA, P. A. XXX. Ber. 1885–1889. Weis. 1. 1885–1887. Var. 1885, 1889. No. 3., No. 4B., No. 8B., No. 12B., No. 23A–B., No. 9.

[9] Ibidem, No. 47, 4. Juli 1890, No. 7, 30. Jänner 1891, 6. März 1891.

[10] P. A. XXX. Japan, Ber. 1894. I–IX., No. 23., No. 24., 20. April 1894, No. 31, 10. Mai 1894.

[11] Ibidem.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000320

the Korean Peasant Rebellion of 1894–1895, which he consistently considers as a "revolution" ("Die Revolution in Korea").[12]

Count Coudenhove wrote approximately 20 reports and telegramms to the minister of foreign affairs about the turbulent events in Korea in the second half of 1894. He was capable of synthetizing and analyzing internal and external trends and their correlation in his reports – namely the "Tonhak Revolution" and the beginning and the course of the Sino-Japanese War. His report of 31 May 1894 is as follows: "Korea is buried in the flames of revolution. The party of rebel forces, called Togaku, has more and more members, its influence is on the rise and is increasingly popular among the population. ... Rebels treat the population well, they refrain from violence, but do everything to deprive the treasury of its holdings" (treasury means corn storage facilities in this context). And a noteworthy remark: "there are Japanese citizens among the rebels."[13]

In his report of 16 June 1894, Minister Coudenhove wrote: "There is revolution in Korea. China and Japan have deployed forces there. Obtaining information has become more difficult, therefore travelling to Korea would be advantageous. I am waiting for an urgent response." Unfortunately, Minister of Foreign Affairs Count Kálnoky (a Hungarian aristocrat) did not approve Coudenhove's visit to Seoul, depriving us of an authentic report of a witness.

Minister Coudenhove continued to inform the Ministry of Foreign Affairs in Vienna about the forthcoming Sino-Japanese War, which was fought on Korean soil for the possession of Korea, and Western diplomatic efforts aimed at preventing the war. He sent information about the June 1894 Russian and British mediation between Tokyo and Peking, the undecided behaviour of the Korean government, which wanted to gain time and then lost everything. In the very last moment, England recommended to the Russian, German, French and Italian governments that the Japanese government be pushed into a deal according to which Japan would occupy the southern and China would occupy the northern parts of Korea. Japan refused the deal and war became inevitable. Count Coudenhove also reported that Japan made a final decision about the obtaining of Korea, which was to be carried out before the extension of the Russian Trans-Siberian railway until Vladivostok, scheduled for completion by 1905, in order to avoid direct confrontation with Russia. Analyzing the developments of Korea and the Far East, Coudenhove often referred to

[12] Ibidem, No. 31, 10. Mai 1894, No. 36, 31. Mai 1894.
[13] Ibidem, No. 36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000321

the role of czarist Russia, due to which "problems may arise in Europe as well".[14] Later he suggested the opening of an embassy in Seoul as "we do not have to wait to see the faith of the (Korean) Kingdom following the confusion" (he hinted at the outcome of the Sino-Japanese War and the fact that other great powers were represented in Seoul). Vienna refused Coudenhove's initiative (the 1892 Treaty of Friendship did not lay down the opening of diplomatic missions and the accreditation of representatives).[15]

Without going into further details, we refer to the main events of Korean history which were reported of on a regular basis to the Ministry of Foreign Affairs in Vienna by the Monarchy's embassies in Tokyo and Peking and its consulate in Yokohama. For instance, a great number of documents deal with the problems of Russian-Japanese relationship, the treaties of 1894 and 1896, the Russian interests in Korea and so forth (reports No. 34 of 20 July 1894, No. 80 of 30 May 1895, report of 30 January 1896 and a number of others).[16] The policy of "active passive monitoring" were followed by ministers Count Wydenbruck (1895–1899) and von Ambro (1899–1908) as well. Reading their reports nearly a hundred years later, the reader becomes a direct observer of contemporary events and is confronted with the most important players. It is similar to watching a movie, we receive a vivid and emotional description of the dramatic events, we perceive how events are "prepared" behind the scenes by great powers. Thanks to the competent and informative reports written by the Monarchy's diplomats, we can read with great excitement the well known stories of Queen Ming's assassination, King Kojong's escape to the Russian embassy, Tevongun's death even 90–100 years later.

It is worth mentioning materials dealing with railway constructions in Korea, Mandzhuria and the Russian Far East. Reading these documents, researchers and those interested in the topic receive a sense of the political and military-strategic importance of these works for the contemporary great powers concerned. (It must be added that two Hungarian engineers had also worked on these railways. One of them was Karoly Gubanyi, who summarized his experiences and observations in his long work "Five

[14] Ibidem, No. 41, 21. Juni 1894.

[15] Ibidem, No.132, 8. November 1894 "Verhältnis dieser k.u.k. Mission zur Coreanischen Regierung".

[16] P. A. XXX. Japan, Ber. 1895. V.–XII., 1896, 1897, Weis. 1895. Var. 1895–1896.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000322

years in Manchuria, 1898–1903". A great number of Koreans have also worked there.)

Reports describing repeated efforts aimed at the neutralization of the Korean Peninsula also deserve the attention of researchers. The first report on these efforts came from Minister von Ambro on 21 September 1900 ("Korea strebt eine völkerrechtlich garantierte Neutralisierung an"). According to information obtained by him, the newly appointed Minister Cho Byong-Shik of Korea requested the support of the Japanese Minister of Foreign Affairs for the Belgian or Swiss-type neutralization of Korea on his government's behalf. "Korea's request, as it was expected, met with an emphatic Japanese refusal. Most great powers are not interested in Korea's existence or non-existence. Of some of the great powers concerned, Japan has every reason not to bind herself by the neutralization of the Korean Peninsula."[17]

A few years later, on the eve of the Russian-Japanese War, Minister Ambro returns to the question. Referring to the Japanese press, he wrote that the Japanese government recommended to the czarist government of Russia the creation of a 25-kilometer wide neutral zone on both sides of the Korean border. Russia demanded, however, that the neutral zone left untouched Mandzhuria and comprised the area between the 39th paralell and the Yalu-Tuman border rivers, that is one-third of Korea. Japanese Foreign Minister Baron Komura informed Minister Ambro that the proposal did not come from Japan, it originated from Russia and was unacceptable for Japan. According to Ambro, Komura also noted that "as a sign of love of peace and conciliatory spirit", the Japanese government recommended that the neutral zone contain both Korean and Mandzhurian territories (no size was defined), but the proposal was refused by Russia. Ambro also points to the fact that "Japan devotes substantial resources to continued military preparations ... and the political situation has not improved".[18]

The neutralization of Korea was mentioned once more in Ambro's notes, but only in Summer 1908, following the introduction of Japanese protectorate. In response to a series of articles in the Russian magazine Новое Время which revealed the Korean activities of Colonisation Company, an infamous Japanese organization, the Japanese press started reporting of Russia's desire to see Korea as a "Pufferstaat" (buffer-

[17] Ibidem, Tokio Ber. 1900. No. 66.

[18] Ibidem, Ber. 1904. I.–VII., No. 20. Tokio, 23. Januar 1904 "Betreffend die neutrale Zone in Korea".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000323

state).[19] Ambro did not consider this convincing, as "this has happened between India (Britain) and Russia in the case of Afganistan" (it is noteworthy that the British minister to Tokyo found Korea's situation similar to that of Afganistan in his earlier discussions with Ambro).

The 1904–1905 Russian-Japanese War had far-reaching impacts, the war gave a final answer to the "Korean question" and determined the fate of the Korean people. Austro-Hungarian and Hungarian archives have a lot of diplomatic and other documents about the relationship between Russia and Japan, the events of the war and the peace negotiations between the two countries. With a few exceptions, all documents mention Korea: similarly to the events ten years ago, the war was going on (partly) in Korea for Korea. As the impacts of the Russian-Japanese War on Korea are well-known, let me refer to only one interesting document. The diary and notes of Béla Dányi, the Monarchy's military attaché in Tokyo (he is of Hungarian nationality and after the disintegration of the Monarchy, he served as a general in the Hungarian armed forces), can be found in the Hungarian Institute of Military History. His diary, written in German language and consisting of eight 100-page long parts, describes the events and operations of the war, deals with the state of affairs within the Japanese armed forces and the war economics of Japan. He was well-positioned to write his notes since he and his foreign colleagues were invited by the Japanese General Staff to visit the frontlines, including Korea, and, as a result, he witnessed all the events he mentiones in his diary.[20]

What concerns the consequences of the Russian-Japanese War for Korea, which resulted in the introduction of protectorate in 1905 and the annexation of Korea in 1910, the least expected and most interesting "finding", according to the author, is a German diplomatic report outlining the circumstances of "signing" the protectorate between Korea and Japan. The lengthy hand-written report (18 pages) was found by the author in Spring 1992 among the documents of the Monarchy's embassy in Peking and is the authentic copy of the 20 November 1905 report written by the German chargé d'affaires ad interim von Saldern in Seoul.[21] The origination of the report can be reconstructed as follows:

[19] Ibidem, Ber. Weis. Var. 1908. No. 58. 2 Juli 1908 "Die Nowoje Wremja über die Colonisation Company Korea ..."

[20] The Archive of the Hungarian Military History Institute, Budapest. Personalia, Boxes 10 – 11 – 12. Documents of Béla Dányi.

[21] HHSA, 8. P. A. XXIX. China, Ber., Weis. 1905–1907. Peking Berichte, 1906.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000324

As it has already been mentioned, the Monarchy had no diplomatic mission in Seoul, its interests in Korea were represented by Germany. As a result, the copies of some of the reports written by the German embassy in Seoul were handed over to the Austro-Hungarian Ministry of Foreign Affairs. This was the case with chargé d'affaires ad interim von Saldern's report. The copy of the report in question was forwarded to Vienna through the Monarchy's embassy in Peking and it remained there unnoticed for 90 years.[22] Germany's embassy in Seoul was in the vicinity of the Imperial Palace and persons closely affiliated with the emperor and high-ranking officials did frequently visit the German embassy, where they talked about the pieces of information they knew. As a consequence, von Saldern could follow the events going on in the Imperial Palace and Japanese activities every hour in these tumultuous days, therefore he was a witness to the final act of the Korean drama.

As it is well-known, the original of the Treaty of Protectorate was discovered in the Kyujangak, the Seoul National Archives in 1992, and the Korean Emperor's seal on the document was found to be a Japanese counterfeit, which meant that the treaty was null and void. Emperor Kojong continued to stress that he did not sign and seal the treaty, but nobody believed him. German chargé d'affaires ad interim von Saldern proved the words of the emperor that, despite serious Japanese threats and pressure from Ito Hirobumi, he did never approve the protectorate and did not authorize Foreign Minister Pak Che-Shoon, leading the negotiations with the Japanese, to sign the treaty. von Saldern gives a detailed account of talks between the Korean Emperor Kojong and Ito Hirobumi, after which Kojong was "crying all the night". von Saldern makes his views clear: "Der Kaiser ist Marquis Ito gegenüber fest geblieben und sagt fortwährend 'Nein'. Die Audienzen dauern fast jeden Tag von Nachmittags bis spät in die Nacht ... Der Palast wimmelt von japanischen Gendarmen und bei einigen Siegelabdrücken sollen die japanischen Gendarmen mitgehol-

XXIX. 8. No. 1. 5. Januar 1906. "Geschaftsträger D. von Rosthorn legt Abschrift eines vertraulichen Berichtes über Corea vor." Beilage: Kaiserlich Deutsche Minister-Residentur Soul, den 20. November 1905, an Seine Durchlaucht den Herrn Reichskanzler von Bülow.

[22] Note that the most important diplomatic documents of the German Empire were published in Berlin in 1926–1927, in 50 volumes, but no document related to the protectorate can be found here or elsewhere. See: *Die Grosse Politik der Europäischen Kabinette 1871–1914. Sammlung der Diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes. Band 32. Die Mächte und Ostasien 1909–1914*, Kapitel CCLII., pp. *Die Annexion Koreas durch Japan.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000325

fen haben. ... Die Urkunde deren sich Japan der Oeffentlichkeit gegenüber bedienen wird, ist der Ausfluss einer blanken Gewaltthat."[23]

In his reports, von Saldern describes the mood of Korean people and the embittered attitude of each of the social classes of Korean society, that of those belonging to the court, Confucian scientists, *wybyong* fighters and other patriotic movements. Even though he sometimes seems to look down on the incompetence and incapacity of the ruling elite, he unveils and condemns Japan's policy and the brutal and merciless behaviour of the Japanese towards the Koreans.[24]

The Monarchy's embassy in Tokyo continues to send detailed reports about the Korean situation after 1905 until the 1910 annexation. We can find reports about Emperor Kojong's attempt of 1907 when he secretely (and quite naively) turned for help to the Peace Conference in the Hague against the Japanese occupation. The letter sent by the head of the Korean delegation to the head of the Austro-Hungarian delegation participating in the conference has also been found. Following this desparate and hopeless attempt, Ito Hirobumi forced Emperor Kojong to resign in June 1907. Embassy reports unveil every detail of the dramatic discussion between the emperor and the Japanese resident. Several reports from Tokyo and Peking deal with the murdering of Ito Hirobumi at the Harbin Railway Station in October 1907 and the trial and behaviour of the Korean patriot An Chung-Gun.[25]

Beginning with the end of 1908, Minister von Call (1908–1911) started to pay increased attention to Japanese preparations for the complete annexation of Korea and the possible impacts of this action. According to von Call, Ito Hirobumi's appointment as Governor of Korea (General Rezident) was revoked due to his opinion that the annexation was premature. von Call considered the appointment of his successor, Terauchi, as a direct preparation for the annexation.[26] von Call agreed with Minister

[23] See: footnote 20, Beilage.

[24] von Saldern's report was made public by the author at the 16th Conference of Association for Korean Studies in Europe (AKSE) in Berlin in April 1993. The whole report was published in the 1993.3. issue of the magazine KOREANA (Magazin der Deutsch-Koreanischen Gesellschaft e.V.), No. 3, 1993, and in English in *Korean Studies*, Vol. 20, 1996. Center for Korean Studies, University of Hawaii. The abstract was published in Seoul, too: The Korea Herald, July 14, 1992; Korea Newsreview, June 20, 1992; Donga Ilbo, February 21, 1994.

[25] P. A. XXX. Japan, Var. 1909, No. 42, A–C., 29. Oktober 1909, etc.

[26] Ibidem, No. 29B, 21. Juni 1909; No. 20, 13. Juni 1910; No. 47, 15. Dezember 1909, etc.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000326

Mumm, Germany's representative in Tokyo, that the annexation of Korea "will not result in a protest by any of the foreign powers". The American envoy to Japan shared their opinion as well. At the same time, von Call condemns in a sharp voice the Japanese policy of annexation: "... It is perhaps unprecendented in the modern history of states that the emperor of the Peninsula renounces of his rights in favour of a foreign dynasty under peaceful conditions and without visible external reasons." As a result, "Japan has become a continental power in East Asia".[27]

Finally, let me refer to the Hungarian government's approach to the Japanese annexation of Korea. The Monarchy's Minister of Foreign Affairs informed the Hungarian Prime Minister about Japan's diplomatic note concerning the annexation on 21 September 1910 and requested the opinion in connection with the planned response to the diplomatic note. After asking the expert opinions of the ministers responsible for commerce, industry and agriculture, in his response of 9 October 1910 he pointed out that, as a result of the annexation, "in the field of commerce, no country will be in a position to compete with Japan" and "we may have to give up our plans in connection with the Korean market".[28] At the same time, he was in favour of obtaining more information about the concerns, reservations and demands for reparation of other countries concerned before giving a response. Anyhow, we do not know whether the annexation of Korea was recognized by the Monarchy.

Pursuant to the annexation, our embassy in Tokyo wrote some reports about the Japanese colonial rule in Korea and the resistance movements, including armed rebellions, of Korean people during 1911–1912. At the beginning of World War I, the staff of our embassy in Tokyo was ordered to leave.[29]

[27] P. A. XXX. Japan. 1910, No. 27 D, 3. September 1910; No. 28, A–E, 25. September 1910.

[28] Hungarian National Archives, Documents of the Prime Minister's Office, 1910, 2599. M. E., 7224. M. E., 5455. M. E.

[29] The 6 July 1912 report of Neue Freie Presse (Vienna) sounds as a tragicomic epilogue: "... Die Budapester Korrespondenz meldet: Der Präsident des Obersten Gerichtshofen in Korea Watanabe und der Ministerialrat im Koreanischer Kriegsministerium Akinama, die sich auf einer europäischen Reise befinden, sind zum Studium der Verwaltung Bosniens und Herzegowina über Fiume, Ragusa und Mostar nach Sarajewo gereist, wo sie sich gegenwärtig aufhalten. Nach einwöchentlichem Aufenthalt kommt die Japanische Mission nach Budapest um die Organisation der ungarischen höchsten Gerichtshöfe kennen zu lernen." Vienna, HHSA, Zeitungs-Archiv, Karton 36. Dep. Fasc. Japan, 1910. Korea (Annexion).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000327

This brief rewiev of the materials of the Austro-Hungarian Monarchy dealing with Korea and partly with the Far East aims to draw the attention of historians and researchers to the various barely known or still unknown materials that can be found in the Austro-Hungarian and Hungarian archives. It could be a common task with our Korean colleagues to make these documents accessible for research on Korea. In the meantime, according to the author, the rewiev of these materials could also prove useful for those doing research on the Far East policy of czarist Russia. As it was mentioned on a number of occasions, the Monarchy was primarily looking at the developments in Korea and the Far East through the "Russian prism". In conformity with its policy of "active passivity", the Monarchy's main goal was to better understand the opportunities and the limitations of czarist Russia in the region and to recognize the impact of these factors on European politics. The archives of Vienna and Budapest are noteworthy in this respect as well.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000328

MISZELLEN

Über das Wort *šwlm* in Burzōes Einleitung

Bijan Gheiby, Bielefeld

In Burzōes Einleitung zu dem Buch *Kalīla wa Dimna* finden wir die folgende Geschichte:[1]

Einst ging ein Dieb bei Nacht aus und stieg mit seinen Genossen auf das Dach eines reichen Mannes. Von ihrem Tritt erwachte der Besitzer, merkte sie und sah ein, daß sie zu der Stunde in böser Absicht oben auf dem Dache waren. Da weckte er seine Frau und sprach leise zu ihr: „Ich merke, daß oben auf unserem Dache Einbrecher sind. Nun stelle ich mich schlafend; wecke mich daher so laut auf, daß die auf dem Dache es hören, und sprich dann: ‚Mann, sage mir doch, wie du zu all dem vielen Geld und Gut gekommen bist! Wenn ich dir's dann nicht sagen will, so frage mich nur recht zudringlich.' So tat denn die Frau und fragte ihn, wie er sie geheißen, so daß die Einbrecher es hörten. Der Mann erwiderte: ‚Frau, das Geschick hat dich zu großer Wohlhabenheit geführt; so iß und trink, sei ruhig und frage nicht danach, denn wenn ich dir das mitteile, könnte es leicht einer hören und könnte etwas davon kommen, das uns beiden unlieb wäre.' Doch sie fuhr fort: ‚Mann sag es mir doch; es ist ja wahrhaftig keiner in der Nähe, der unsere Worte hören könnte.' ‚So will ich dir denn sagen, daß ich zu all diesem Geld und Gut durch Diebstahl gekommen bin.' ‚Wie hast du das angestellt, während du doch in den Augen der Leute tadellos rechtschaffen bist und niemand dich im geringsten beargwohnt?' ‚Mit einem Kunstgriff aus der Diebeswissenschaft. Die Sache war so bequem und leicht, als daß einer irgend hätte Verdacht schöpfen können.' ‚Wieso?' ‚Ich pflegte es so zu machen: in einer Mondnacht ging ich mit meinen Genossen aus, stieg dann auf das Dach des Hauses, dessen Bewohner ich bestehlen wollte, bis an die Dachluke, durch welche der Mond hineinschien, sprach darauf siebenmal den Zauberspruch *schōlam, schōlam*, umarmte den Lichtstrahl und ließ mich ins Hause hinab, ohne daß jemand etwas von meinem Eindringen merkte. Dann sprach ich am Ende des Strahls wieder siebenmal das Zauberwort, da wurden mir alles Geld und alle Kleinode im Hause sichtbar; ich konnte davon nehmen, was ich wollte. Sodann umarmte ich abermals den Strahl,

[1] *Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla waDimna*, übersetzt und erläutert von Theodor Nöldeke. Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, 12. Heft, Straßburg 1912, S. 15 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000329

sprach wieder siebenmal das Zauberwort, stieg zu meinen Genossen hinauf und belud sie mit dem, was ich hatte. Darauf schlichen wir uns ungefährdet weg.' Als die Einbrecher das hörten, freuten sie sich sehr und sprachen: „In diesem Hause haben wir etwas erbeutet, das uns mehr wert ist als das Gold, das wir da kriegen werden; wir haben ein Mittel erfahren, wodurch uns Gott von aller Furcht befreit und wir vor der Obrigkeit sicher sind.' So warteten sie erst noch lange; als sie aber fest davon überzeugt waren, daß der Hausherr und seine Frau eingeschlafen seien, begab sich der Anführer an die Stelle, wo das Licht durch die Luke drang, sprach siebenmal *schōlam*, *schōlam*, umarmte den Strahl in der Meinung, daran herunterzufahren, und fiel kopfüber auf den Boden. Der Mann aber sprang mit einem Knittel auf, prügelte ihn windelweich, und fragte dann: ‚Wer bist du?' Da antwortete er: ‚Der betrogene Glaubende; das ist die Frucht des (blinden) Glaubens.'"

So weit ich weiß, hat keiner sich bis jetzt mit dem Zauberspruch, der in dieser Geschichte vorkommt, beschäftigt außer NÖLDEKE, der darüber schreibt: „Ich möchte fast glauben, daß der Zauberspruch eigentlich das leicht entstellte hebräische *Schālōm* 'Wohlsein', 'Unversehrtheit' ist."[2] Es ist wohl anzunehmen, daß es sich hier um ein aramäisches Wort handelt, hinter dem ich lieber das arabische *sullam* 'Leiter' sehe.[3] Diese Vermutung von mir[4] wurde aber auf einmal und sehr überraschend bestätigt, als ich das Lesen von Qomīs Tārīḫ al-Vuzarā vornahm.[5] Unter den unzähligen Sprichwörtern, die das Buch enthält, fand ich das folgende:[6]

از مهتاب که از روزن درمی‌آمد نردبان نمی‌توانست ساختن.

Von dem Mondschein, der aus der Dachluke hineinkam, konnte er keine Leiter machen.

Hier ist die Rede von einen gewissen Mu'īn al-Dīn, einem schlauen Politiker, der wußte, woher er Vorteile und woher er keine Vorteile gewinnen konnte. Es ist aber gar nicht ausgeschlossen, daß Qomī gleichzeitig seinen Blick auch auf unsere Geschichte in der Einleitung Burzōes gerichtet hatte. Ein Gelehrter wie er kannte *Kalīla wa Dimna* ohne Zweifel. Wichtig für unsere Untersuchung ist jedoch die Zusammenstellung von Mondschein – Dachluke – Leiter, der wir hier nochmal begegnen.

[2] Ebenda, S. 16, Anm. 2.

[3] Über dieses Wort und seine Herkunft s. ARTHUR JEFFERY: *The foreign vocabulary of the Qur'ān*. Gaekwad's Oriental Series, No. LXXIX, Baroda 1938, S. 177.

[4] Geäußert zuerst in meinem *Khorde Maqālāt*, Heft 1, Bielefeld 1993, Nr. 1.

[5] Die einzige bis jetzt bekannt gewordene Handschrift dieses Buches wurde zum ersten Mal von K. A. LUTHER, in: Der Islam 45 (1969), S. 117–128, vorgestellt und von M. T. DANESHPAJUH 1363/1984 in Teheran veröffentlicht. Für eine knappe literarisch-stilistische Untersuchung des Werkes s. *Khorde Maqālāt*, Heft 3, Bielefeld 1995, Nr. 27.

[6] Handschrift 168r/Teheraner Ausgabe, S. 194.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000330

Um die Unmöglichkeit oder Zwecklosigkeit einer Tat darzustellen, bietet die persische Literatur viele Ausdrücke an, darunter *mahtāb peymudan*. Ein gutes Beispiel davon befindet sich im Maṣnavī:[7]

ساحران مهتاب پیمایند زود پیش بازرگان و زر گیرند سود
این جهان جادوست ما آن تاجریم که ازو مهتابِ پیموده خریم
گز کند کرباس پانصد گز شتاب ساحرانه او ز نورِ ماهتاب

Hexenmeister messen den Mondschein schnell aus
vor dem Kaufmann, und nehmen Gold als Profit.
Diese Welt ist die Hexe, wir derjenige Kaufmann,
der von ihr ausgemessenen Mondschein kauft.
Mit dem Meßstab mißt sie Leinen fünf hundert Meter rasch,
durch Hexerei aus dem Lichte des Mondscheins.

In einer anderen Stelle seines Buches verwendet Qomī einen Ausdruck, in dem der Mondschein eine ähnliche Rolle spielt:[8]

گمان بردند که از ستاره‌ها آتش باز شاید گرفتن و از مهتاب جامه شاید دوختن.

Sie dachten, daß es möglich wäre, von den Sternen das Feuer zurückzugewinnen und aus dem Mondschein Kleider zu machen.

Der aufmerksamer Leser könnte vielleicht in unserer Geschichte der Einleitung Burzōes auf einen technischen Fehler hinweisen und zwar auf die Unpassendheit einer Mondnacht zum Einbrechen. Darauf hat Qomī schon hingewiesen, vielleicht wieder mit Blick auf unserer Geschichte:[9]

دزد را مهتاب موافق نیاید.

Dem Dieb ist der Mondschein nicht geeignet.

Es ist in dem Sinne aber kein Fehler, wenn wir uns daran erinnern, daß der Verfasser die Unfaßbarkeit des Mondscheins oder die Unmöglichkeit seiner Verwandlung als Mittel benutzt, um die Pointe der Geschichte zu verdeutlichen; nämlich, daß blinder Glaube in die Irre führt und Schaden bringt.

Gerade diese Erörterung über die Unsicherheit der Religionen, die in Burzōes Einleitung vorkommt, findet Nöldeke mehr zu einer Persönlichkeit wie Ibn al-Muqaffa' (gest. ca. 756), dem Übersetzer des Buches *Kalīla wa Dimna* ins Arabische, passend als zu Burzōe.[10] Mit anderen Worten, Ibn al-Muqaffa' fand beim Übersetzen der Einleitung Burzōes auch Platz, z. B. in

[7] Edition R. A. Nicholson, Buch 5, Verse 1037, 1039, 1040. Für andere Beispiele s. Dehkhodas *Amṣāl o ḥekam*.

[8] Handschrift 11v/Teheraner Ausgabe, S. 11.

[9] Handschrift 74r/Teheraner Ausgabe, S. 81.

[10] Nöldeke, ebenda, S. 3 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000331

dieser Diebesgeschichte, für die Äußerung seiner eigenen Gedanken. Um seine Meinung zu bekräftigen, vergleicht NÖLDEKE drei ähnliche Geschichten, die in Ibn al-Muqaffa's Vorrede vorkommen.[11]

Schon glaubte Bīrūnī († 1050) fest daran, daß Burzōes Einleitung nicht von ihm sondern von Ibn al-Muqaffa' stammt.[12] Nun hat man die Korrektheit dieser Behauptung Bīrūnīs in Frage gestellt.[13] Es gibt in der Tat gewisse Züge in der Einleitung Burzōes – abgesehen von welchen, die autobiographisch wirken –, die ihren sasanidischen Ursprung verraten. Z. B. die Stelle, in der die Entstehung und Entwicklung eines Föten und sein Gebären beschrieben werden,[14] hat ZAEHNER mit einer Stelle in Kap. 1 des Bundahišn verglichen, die dasselbe Thema behandelt.[15] Oder der düstere Pessimismus und Glaube an das Schicksal, welche die Grundstimmung der Einleitung bilden, finden CHRISTENSEN und WIDENGREN zu der Zeit des Chusraw I. (reg. 531–579) passend, an dessen Hof Burzōe Chefarzt war.[16]

In einem Brief vom Juni 1994 schrieb mir Dr. SHAKI aus Prag, daß das Wort *Schōlam*, laut eines gewissen persischen Gelehrten, Sanskrit sei. Das würde also bedeuten, daß unser Wort ursprünglich *cauram* (< *cur-* 'stehlen') sein müßte[17]. Die äußere Ähnlichkeit des Wortes (mit der üblichen Entwicklung von *c* in *š* und von *r* in *l*) ist überzeugend, der Sinn davon paßt zu unserer Geschichte aber nicht, auch wenn es eine Diebesgeschichte ist, während „Leiter" dazu gut passt.[18] Das Buch *Kalīla wa Dimna* hat Burzōe bekanntlich aus dem Sanskrit ins Pahlavi übersetzt, aber seine Einleitung wurde von ihm selbst geschrieben, selbstverständlich auf Pahlavi, und zum Teil von Ibn

[11] Ebenda, S. 15, Anm. 3.

[12] Er schreibt: „Ibn al-Muqaffa' hat in seine arabische Übersetzung des Buches *Kalīla wa Dimna* das Kapitel Burzōes hinzugefügt, um im Verstand der schwachgläubigen Menschen Zweifel zu erwecken, und sie zur Bekehrung in den Manichäismus vorzubereiten", s. *Al-Bīrūnī's India*, edited in the Arabic Original by E. SACHAU, London 1887, S. 76. Was Ibn al-Muqaffa's wirkliche Absicht in Bezug auf Burzōes Einleitung und ihre Zufügung in seine arabische Fassung des *Kalīla wa Dimna* war, liegt außerhalb unserer Untersuchung. Über seinen Manichäismus s. B. SPULER: *Iran in früh-islamischer Zeit*. Wiesbaden 1952, S. 233 und Anm. 7 dazu.

[13] A. CHRISTENSEN: *L'Iran sous les Sassanides*. Kopenhagen ²1944, S. 423, Anm. 1.

[14] NÖLDEKE, ebenda, S. 22 f.

[15] R. C. ZAEHNER: *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*. Oxford 1955, S. 305.

[16] A. CHRISTENSEN, ebenda, S. 439, Anm. 2; G. WIDENGREN: *Iranische Geisteswelt*. Baden-Baden 1961, S. 94 f.

[17] Da mir die Kenntnis des Sanskrit fehlt, überlasse ich die weitere grammatische Erklärung des Wortes den Kennern dieser Sprache.

[18] Die Vorstellung einer Leiter wird lebendiger, wenn wir uns daran erinnern, daß der Anführer den Lichtstrahl des Mondes „umarmte", oder in Naṣrollāhs persischer Fassung (s. u.) der Hausherr sagte „ich faßte den Mondschein mit den Händen" und der Anführer „stellte den Fuß in die Dachluke".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000332

al-Muqaffa', auf Arabisch. Außerdem läßt das, was wir oben aus den persischen Quellen zitiert haben, kaum Zweifel über die Herkunft und den Sinn dieses Zauberspruchs.

*

An der Stelle, wo der reiche Mann von seiner Diebeswissenschaft erzählt, sagt er seiner Frau, daß er bei jedem Diebstahl insgesamt an drei Stellen den Zauberspruch benutzte. Die Erwähnung des Zauberspruchs an der zweiten Stelle – dadurch werden die Schätze im Haus sichtbar – halte ich für eine Abweichung, die vielleicht später hineingeführt wurde. Hier verursacht der Zauberspruch eine neue Wirkung, in der der Mondschein keine Rolle mehr spielt.[19] Diese unnötige Ergänzung stört den Aufbau und die Entwicklung der Geschichte. In Naṣrollāhs persischer Fassung benutzt der reiche Mann den Zauberspruch gar viermal; zum allerersten Mal, wenn er den Mondschein greift, um auf die Mauer hinaufsteigen zu können.[20] Dieses erzählt er, obwohl die Diebe schon auf seinem Dach waren.[21] Es ist außerdem schwieriger gewesen, ins Haus hinabzusteigen als von der Straße her aufs Dach zu klettern. Sam'āni erzählt von einem Muezzin, der sich in eine christliche Frau verliebt hatte. Eines Tages beabsichtigte er, der jetzt Zunnār trug und Wein trank, zu ihr zu gehen. Die Frau lief weg ins Haus. „Der Sünder ging aufs Dach, um sich durch einen Kunstgriff ins Haus zu werfen."[22]

Nachtrag

Bei der Untersuchung des oben genannten Zauberspruchs hatte ich S. Shakeds Beitrag übersehen. In *From Iran to Islam: notes on some themes in transmission*, Jerusalem Studies in Arabic and Islam IV (1984), S. 31–67,

[19] Wenigstens keine aktive Rolle. Bei der zweiten Erwähnung des Zauberwortes stand der Mann einfach am Ende des Mondstrahls.

[20] Edition von M. Minovi, Publikation der Teheraner Universität 1343/1964, S. 49.

[21] Im Orient, wo in vielen Gebieten die Dächer der Häuser flach sind, war es üblich, vom Dach ins Haus einzubrechen. 'Attār erzählt die folgende Geschichte über Dāvūd Tāī, einen Mystiker: „In einer Mondnacht ging er aufs Dach. Er schaute den Himmel an und dachte über die himmlische Welt nach und weinte, bis er ins Entzücken geriet und aufs Dach des Nachbarn fiel, der dachte, daß ein Dieb auf dem Dache sei. Er stieg mit einem Schwert in der Hand aufs Dach und sah Dāvūd da", s. *Taḏkirat al-Awliyā*, hrsg. v. R. A. Nicholson, Bd. 1, London/Leiden 1905, S. 221. Laut Ghazzālī, der dieselbe Geschichte in *Kīmīyā-ye Sa'ādat* erzählt (s. die Ed. v. H. Khadivjam, Teheran ³1364/1985, Bd. 2, S. 504), fiel Dāvūd von seinem Dach direkt ins Haus des Nachbarn.

[22] *Rawḥ al-Arwāḥ fī Šarḥ Asmā' al-Malik al-Fattāḥ*, hrsg. von N. Mayel Heravi, Teheran 1368/1989, S. 30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000333

schlägt er vor, „Syriac šōlīm 'complition, end', in which an additional ironic hint may have been intended" als eine alternative Lesart für šūlīm (sic) zu nehmen (S. 52, Anm. 13). Obwohl F. DE BLOIS in *Burzōy's voyage to India and the origin of the Book of Kalīla wa Dimna*, Royal Asiatic Society 1990, sich mit dem Zauberspruch nicht befaßt, bekräftigt er die Annahme, daß Burzōes Einleitung von ihm selber stamme und die Geschichten, die in ihr vorkommen, indischen Ursprungs seien. Die semitische Herkunft unseres Zauberspruchs ist aber Beweis genug, daß wenigstens die Diebesgeschichte nicht aus Indien sondern aus Mesopotamien stammt. Der Grundgedanke, den Ursprung vieler literarischer Erzeugnisse des Morgenlandes in Indien zu suchen und nicht etwa in Persien oder dem Nahen Osten, ist schon längst von B. E. PERRY in *The Origin of the Book of Sindbad*, Fabula III (Berlin 1960), S. 1–94, beurteilt und als haltlos erklärt worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000334

Griechisches und semitisches Alphabet: Buchstabennamen und Sibilantenentsprechungen

Josef Tropper, Berlin

In dem aufschlußreichen Beitrag *La date de la création de l'alphabet grec et celle de l'épopée homérique* hat C. J. Ruijgh (1997) kürzlich die Entstehung des griechischen Alphabets nachgezeichnet und sämtliche relevanten Detailfragen diskutiert. Der Verf. dieses Artikels stimmt mit dem Autor in vielen wesentlichen Punkten überein und unterstützt insbesondere dessen Hauptthese, nämlich die relativ frühe Übernahme des griechischen Alphabets (entschieden vor 800 v. Chr.). Gleichwohl möchte er zum oben genannten Beitrag einige spezifisch semitistische Anmerkungen hinzufügen, die sachgemäßere und zugleich einfachere Erklärungen für bestimmte von Ruijgh diskutierte Phänomene bieten.

1. Griechische Buchstabennamen mit Endung *-a*

Gut die Hälfte der aus dem Nordwestsemitischen, konkret aus dem Phönizischen, entlehnten Buchstabennamen des griechischen Alphabets weist bekanntlich eine vokalische Endung *-a* auf (*Alpha*, *Bēta*, *Gamma* [etc.]). Ruijgh (1997, S. 557 f.) vermutete zu Recht, daß diese Endung einen semitischen Ursprung besitzt und als Kasusendung betrachtet werden kann. Seine konkrete Erklärung, wonach das betreffende *-a* als Relikt einer obsolet gewordenen Kasusflexion anzusehen ist, ist aber dennoch sehr wahrscheinlich nicht korrekt. Nach Ruijgh ist die nominale Kasusflexion mit den ursprünglichen Endungen *-u* (Nominativ), *-i* (Genitiv) und *-a* (Akkusativ) im Nordwestsemitischen um 1000 v. Chr. bereits weitgehend zusammengebrochen. Von den ursprünglichen Kasusendungen hätte sich nur der offenste der Vokale, nämlich *-a*, in der Aussprache gehalten. Er läge den Buchstabennamen des griechischen Alphabets zugrunde.

Es gibt jedoch eine einfachere Erklärung der *-a*-Endungen der Buchstabennamen, die zugleich grammatisch leichter zu begründen ist. Die Endung *-a* ist im Semitischen – wie insbesondere jüngere semitistische Untersuchungen zeigen[1] – nicht nur als Marker des Akkusativkasus, sondern auch als Marker des sogenannten Absolutivkasus nachzuweisen, der unter anderem als Prädikativendung und als gewöhnliche Zitierform von Nomina und Eigennamen dient. So

[1] Siehe insbesondere Lipiński (1997, S. 257–259) und Tropper (1999).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000335

wurden etwa akkadische Nomina, die früh ins Sumerische wanderten, in der Regel mit einer Nominalendung *-a* übernommen, z. B. DAM-ḪA-RA 'Schlacht' (von akkadisch *tamḫār-*) oder MA-DA 'Land' (von akkadisch *māt-*). Vom gleichen Phänomen zeugen etwa 70% der semitischen Lehnwörter in ägyptischen Quellen des Neuen Reichs[2] und der Großteil westsemitischer Eigennamen der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr., die in syllabischer Keilschrift überliefert sind. Es liegt auf der Hand, daß auch die Endung *-a* der Buchstabennamen des griechischen Alphabets als Absolutivendung und somit als grammatisch korrekte semitische Kasusendung zu betrachten ist. Mit anderen Worten: Viele der Buchstabennamen des phönizischen Alphabets scheinen um 1000 v. Chr. mit der betreffenden Endung zitiert worden zu sein. Dies gilt zum einen mit Sicherheit für alle Namen, deren Stamm auf Doppelkonsonanz bzw. Konsonantengemination endet, nämlich /'Alpa/, /Gamla/, /Dalta/, /Kappa/, /Lamda/, /Samka/ und /Šinna/[3], zum anderen offenbar auch für Namen, deren Stamm auf einen Okklusiv auslautet, nämlich /Bēta/, /Ḥēta/, /Ṭēta/, /Yōda/ und wahrscheinlich /Qōpa/(?). Der Abfall der betreffenden Endung, von dem etwa die Namen der hebräischen Alphabetzeichen zeugen (Aleph, Beth, Gimel), ist späteren Datums.[4]

Semitische Nomina und Eigennamen wurden jedoch nicht durchgehend mit einer Absolutivendung *-a* zitiert. Es gibt zwei sichere Ausnahmen: Zum einen wird diese Endung im Plural nicht gebraucht. Aus diesem Grund hat der phönizische Buchstabenname, der griechischem μῦ zugrundeliegt, um 1000 v. Chr. /Mēm/ (< **mayīm* 'Wasser' [= Plural]) und nicht *Mēma gelautet.[5] Zum anderen findet sich bei (singularischen) Nomina mit vokalischem bzw. diphthongischem Auslaut ebenfalls nie eine Absolutivendung *-a*. Folglich sind vier phönizische Buchstabennamen ohne eine solche Endung anzusetzen: /Hē/, /Wau/, /Ṣadē/ und /Tau/.

Schließlich ist in diesem Zusammenhang aber auch zu beachten, daß semitische Nomina und Eigennamen im Absolutivkasus bzw. in der Zitierform anstelle einer Endung *-a* häufig eine *Ø*-Endung aufweisen. Die Ursachen dafür sind noch weitgehend unerforscht. Entweder sind *-a* und *-Ø* Morphemvarianten, oder aber *-Ø* resultiert aus einem Schwund von *-a* im Auslaut. So läßt sich beispielsweise in amurritischen Personennamen beobachten, daß der sogenannte *Ø*-Kasus (endungsloses Nomen) und der sogenannte *a*-Kasus (Nomen

[2] Siehe HOCH (1994, 454). HOCH interpretiert die Formen freilich als Akkusative.

[3] /Šinna/ > *Siŋma = σίγμα.

[4] Damit erledigt sich auch eine von ROSÉN (1995, S. 212) gebotene Erklärung, wonach die betreffenden *-a*-Endungen bei der Übernahme der kanaanäischen Buchstabennamen in die ägäische Welt zur Vermeidung „ ‚unzulässiger' konsonantischer Wortausgänge" sekundär hinzugefügt worden wären.

[5] In älterer Zeit lautete das Wort zwar tatsächlich /Mayūma/ (Nominativ) und /Mayīma/ (Kasus Obliquus). Die Endung *-a* ist jedoch keine Kasusendung und nicht mit der Absolutivendung gleichzusetzen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000336

mit Endung -*a*) vollkommen funktionsgleich sind, so daß Formen mit -*a* gleichsam als phonetische Varianten zu endungslosen Formen fungieren.[6] Aus diesem Grund ist damit zu rechnen, daß gewisse weitere Buchstabennamen des phönizischen Alphabets endungslos zitiert wurden. Dies könnte für /Nūn/ und /Rōš/ (< **Ra'š*) einerseits sowie für /Zēn/ und /ʿĒn/ andererseits gelten, Namen, deren Stamm mit (nicht geminiertem) Nasal oder Sibilant endet. Bei der Übernahme ins Griechische dürften die Auslautphoneme – weil durch keinen folgenden Vokal geschützt – ersatzlos geschwunden sein: /Nūn/ > νῦ, /Rōš/ > ρῶ[7], /Zēn/ > *ζῆ (später aus Analogiegründen mit einer sekundären Endung -τα versehen) und /ʿĒn/ > *Ē.

2. Die Phonementsprechungen der semitischen Sibilanten

Ruijghs (1997, S. 561–567) Überlegungen hinsichtlich der griechischen Entsprechungen semitischer Alphabetzeichen, die für sibilantische bzw. sibilantenähnliche Phoneme stehen, führten zu keinem überzeugenden Ergebnis, da Ruijgh von inkorrekten Lautwerten der betreffenden semitischen Phoneme ausging. Ruijgh nahm neuere semitistische Untersuchungen nicht zur Kenntnis, die überzeugend nachweisen, daß die Mehrzahl der sogenannten Sibilanten des Nordwestsemitischen um 1000 v. Chr. als Affrikaten artikuliert wurden.

Zu den Sibilanten (im engeren Sinn) werden im Semitischen traditionell folgende vier Phoneme gezählt: /s/ (Samech), /ṣ/ (Ṣade), /z/ (Zayn) und /š/ (Šin).[8] Die ersten drei dieser Phoneme liegen phonetisch auf einer Ebene und lassen sich zu einer triadischen Phonemreihe zusammenfassen (stimmlose, stimmlos-emphatische und stimmhafte Artikulationsart). Der fundamentale Artikulationsunterschied zwischen der Sibilantentriade /s – ṣ – z/ einerseits und /š/ andererseits liegt neueren komparatistischen Studien[9] zufolge darin, daß die sogenannte Sibilantentriade in allen früh bezeugten semitischen Sprachen (einschließlich der nordwestsemitischen Sprachen der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr.) affriziert war und etwa als [ts – ts' – dz] realisiert wurde. Demgegenüber ist /š/ der einzige genuin frikative (stimmlose) Sibilant des Semitischen. Die Artikulationsstelle des /š/ schwankt in den verschiedenen

[6] Siehe Streck (1997, S. 139–142 [§§ 3.39; 3.40; 3.43]). Auffällig ist etwa, daß Wurzeln *mediae geminatae* (z. B. *Hadda*, *Yamma*, *ḥanna*) überhaupt keinen *Ø*-Kasus bilden und daß der *Ø*-Kasus vor enklitischem *-ma* nie begegnet.

[7] Zu einer anderen, m. E. weniger wahrscheinlichen Erklärung des Wegfalls des Auslautsibilanten siehe Powell (1991, S. 37), die auch von Ruijgh (1997, S. 558) als „explication satisfaisante" übernommen wurde (Sequenz „ρῶς-σίγμα" vereinfacht zu „ρῶσίγμα").

[8] In sprachvergleichenden Darstellungen wird /s³/ anstelle von /s/ und /s¹/ anstelle von /š/ verwendet.

[9] Faber (1985), Steiner (1982) und Bomhard (1988, S. 123–128).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000337

semitischen Sprachen. Das betreffende Phonem kann alveolar oder palato-alveolar artikuliert werden.

Dieser Befund läßt die Entsprechungen griechischer und nordwestsemitischer Sibilanten (im weiteren Sinn) unter neuem Licht erscheinen. Da alle nordwestsemitischen Sibilanten außer /š/ zur Entstehungszeit des griechischen Alphabets affriziert artikuliert wurden, kam für griechisches /s/ nur semitisches /š/ in Frage. Auf der anderen Seite erklärt die Affrizierung von nordwestsemitisch /s – ṣ – z/, warum die entsprechenden Schriftzeichen im griechischen Sprachraum allesamt wieder für Affrikaten verwendet werden konnten: Nordwestsemitisches /z/ mit der Artikulation [dz] war bestens geeignet, griechisches [dz] wiederzugeben. Nordwestsemitisches /ṣ/ mit der ungefähren Artikulation [ts'] (= emphatisch artikuliertes [ts]) konnte für griechisches [ts] (Buchstabenname *Tsan)[10] verwendet werden. Damit aber war der Weg frei, um nordwestsemitisches /s/, das – anders als das Transliterationssymbol es vermuten läßt – als [ts] gesprochen wurde, für die Wiedergabe einer anderen Konsonantenverbindung, nämlich [k^{h}s] (Buchstabenname *ξεῖ, ξῖ) zu benutzen. Es läßt sich auch ein Grund dafür wahrscheinlich machen, warum nordwestsemitisches /ṣ/ und /s/ in dieser Weise und nicht umgekehrt verwendet wurden: Emphatisch artikulierte Verschlußlaute des Semitischen sind durch Nicht-Aspiration gekennzeichnet, während nicht-emphatische Verschlußlaute durchweg aspiriert ausgesprochen wurden. Es ist folglich sehr wahrscheinlich, daß der dentale Verschluß von /ṣ/ ohne Aspiration, der von /s/ aber mit Aspiration, d. h. genaugenommen als [t^{h}s] artikuliert wurde. Somit eignete sich nordwestsemitisches /ṣ/ = [ts] besser als /s/ = [t^{h}s] für die Wiedergabe von griechischem nicht-aspiriertem [ts], während nordwestsemitisches /s/ = [t^{h}s] griechischem [k^{h}s] phonetisch nahe kam.

Bibliographie

A. R. BOMHARD, 1988: *The Reconstruction of the Proto-Semitic Consonant System.* In: Y. L. Arbeitman (ed.), Fucus: A Semitic/Afrasian Gathering in Remembrance of Albert Ehrman, Amsterdam/Philadelphia, S. 113–140.

A. FABER, 1985: *Akkadian Evidence for Proto-Semitic Affricates.* In: Journal of Cuneiform Studies 37, S. 101–107.

J. E. HOCH, 1994: *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period.* Princeton.

E. LIPIŃSKI, 1997: *Semitic Languages. Outline of a Comparative Grammar* (Orientalia Lovaniensia Analecta 80). Leuven.

B. B. POWELL, 1991: *Homer and the Origin of the Greek Alphabet.* Cambridge.

H. B. ROSÉN, 1995: *Lat. rete.* In: Indogermanische Forschungen 100, S. 210–212.

C. J. RUIJGH, 1997: *La date de la création de l'alphabet grec et celle de l'épopée homérique.* In: Bibliotheca Orientalis 54, Sp. 533–603.

[10] Siehe dazu RUIJGH (1997, S. 563–565).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000338

W. von Soden, 1995: *Grundriß der akkadischen Grammatik* (Analecta Orientalia 33). ³Rom.

R. C. Steiner, 1982: *Affricated* ṣade *in Semitic Languages*. New York.

M. P. Streck, 1997: *Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit. Grammatische, lexikalische und religionshistorische Untersuchungen* (Habilitationsschrift Universität München [unpubliziert]).

J. Tropper, 1999: *Die Endungen der semitischen Suffixkonjugation und der Absolutivkasus*. In: Journal of Semitic Studies 44 [im Druck].

Jakob Philipp Fallmerayers Rückkehr in die Heimat

Hermann Ekkehard Lauschmann, Brixen

Der für den folgenden Versuch gewählte Titel zeigt, daß nicht die Absicht besteht, der überaus reichen Literatur über den berühmten Orientalisten eine weitere wissenschaftliche Untersuchung hinzuzufügen[1].

Der weltberühmte Orientalist und Mitbegründer der modernen Byzantinistik, Jakob Philipp Fallmerayer, ist immer mehr und mehr in Vergessenheit geraten und fristet nur mehr ein – wenn auch sehr umfangreiches – lexikalisches Dasein. Dennoch hat gerade er viele entscheidene Entwicklungen, die uns heute unmittelbar berühren, scharfsichtig vorausgesagt, z. B. die schicksalsträchtige Bedeutung des südosteuropäischen Raumes „ungeheueres illyrischer Länderdreieck" ... und „Keime zu politischen Verwicklungen der ernsthaftesten Natur"[2], oder die Bedeutung Rußlands und den Niedergang Preußens und Österreichs „Das große Oesterreich wird dann in die Kreise des neuen Weltreiches gezogen werden, und zugleich aller Regierungssorgen über Galizien, Ungarn und Zubehör, früher als es denkt, enthoben sein. Das eigentliche Preußen dagegen, das altpolnische Lehen, kehrt wieder in das frühere Dienstverhältniß zurück, und Danzig mit Graudenz und Thorn werden Grenzfestungen eines Reiches sein, größer und furchtbarer als je eines nach dem Fall der Römerwelt die Sonne beschienen hat"[3].

Freilich hat er als maßgebender Mitbegründer einer historischen Wissenschaft zahlreiche Irrtümer begangen und Entwicklungen angekündigt, die niemals eingetreten sind, und gilt heute infolgedessen als veraltet, aber hierhin teilt er das Schicksal aller bedeutenden Wegbereiter. Ein sehr wesentlicher Bestandteil seines Werkes ist die journalistische Tätigkeit – vor allem

[1] Zu allgemeiner Orientierung über Leben und Werk sei verwiesen auf: *Deutsches biographisches Archiv*, Microfiche-Ausg. München 1982–1986, Fiche 307, Verz. 235–249; *Deutsches biographisches Archiv*, N. F., Microfiche-Ausg. München 1987, Fiche 352, Verz. 377–395; *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 6, Berlin 1877, S. 558–566; *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 5, Berlin 1961, S. 19–20; *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südeuropas*, Bd. 1, München 1974, S. 488–490; *Tausend Jahre Österreich*, Bd. 2, Wien – München 1973, S. 22–26.

[2] *Jakob Philipp Fallmerayer*: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von G. M. Thomas. Bd 2, Leipzig 1861, Blick auf die unteren Donauländer (1839), S. 18.

[3] *Jakob Philipp Fallmerayer*: *Gesammelte Werke*, Bd 2, Leipzig 1861, Czar, Byzanz, Occident, S. 94.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000341

für die Allgemeine Augsburger Zeitung, damals eines der bedeutendsten Nachrichtenblätter Europas mit klug ausgewogener Linie zwischen Konservativismus und Liberalität, in die er sich nicht immer einzufügen wußte[4]. Man könnte Fallmerayer mit seiner Methode, überwiegend aus dem unmittelbaren Augenschein zu berichten und wichtige Persönlichkeiten zu „interviewen", als ersten modernen Journalisten bezeichnen. Wegen seiner wortgewaltigen Treffsicherheit und stilistischen Brillianz spielte er eine bedeutende Rolle in der damaligen deutschen und Weltliteratur. Als eindruckvolles Beispiel dafür folgendes aktuelles Zitat: „Der überaus lebhafte und nuancenreiche Proastil des liberalen Gelehrten hat literarischen Rang, und seine reizvollen Beschreibungen anatolischer und türkischer Landschaften halten durchaus den Vergleich mit den besten Beispielen aus der Tradition der im 19. Jahrhundert geschätzten ‚Reisebilder' aus."[5]

Lange Zeit war Fallmerayer nirgendwo so wenig geschätzt und bekannt wie in seinem Heimatland Tirol. Seit einiger Zeit jedoch kann man auch hier ein stärkeres Interesse an ihm beobachten. Ein frühes Zeugnis hierfür ist ein Fallmerayer anläßlich seines 60. Todestages 1921 gewidmetes Sonderheft der Südtiroler Kulturzeitschrift *Der Schlern*. Später folgten weitere Aufsätze, u. a.: A. KOLLAUTZ: *Fallmerayers Antrittsvorlesung über Universalgeschichte, gehalten zu Landshut am 20. November 1826*. Einleitung und Edition[6] – PAUL MARSONER: *Jakob Philipp Fallmerayer und das andere Tirol. Zu seinem 120. Todestag*[7], mit klarem Bezug auf Tirol – A. KOLLAUTZ: *J. Ph. Fallmerayer Kaiser Phokas, König Don Miguel, Johannes der Hungerleider und Papst Gregor. Orient und Okkzident am Ausgang des 6. Jh.s*[8] – A. KOLLAUTZ: *Fallmerayers historisches und publizistisches Werk in Zustimmung, Widerspruch und Wirkung auf Zeitgenossen und Nachwelt*[9].

Als Buchveröffentlichungen: *Jakob Philipp Fallmerayer. Wissenschaftler, Politiker, Schriftsteller*. Hrsg. von E. THURNHER. Innsbruck 1993 (Schlern-Schriften, Bd. 292), ein Sammelband mit reichen bibliographischen und archivalischen Angaben – EUGEN THURNHER: *Jakob Philipp Fallmerayers Krisenjahre 1846 bis 1854. Auf Grund der Briefe an Joseph und Anna Streiter in Bozen*. Wien 1987 (Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, Bd. 494 – *Jakob Philipp Fallmerayer: Europa zwischen Rom und Byzanz*. Eingel. und hrsg. von E. THURNHER. Bozen 1990.

Wie man sieht, hat an dieser Renaissance der Innsbrucker Germanist, Prof. EUGEN THURNHER, einen wesentlichen Anteil.

[4] MYRA R. JESSEN: *Fallmerayer und die Augsburger Allgemeine Zeitung*. In: Modern Language Quarterly, Bd. 11 (1950), S. 332–346 und S. 450–461.

[5] *Kindlers Neues Literatur-Lexikon*, Bd. 5, München 1989, S. 377–388.

[6] *Der Schlern*, Jg. 52, Heft 3. Bozen 1978, S. 123–129.

[7] *Der Schlern*, Jg. 55, Heft 5. Bozen 1981, S. 259–266.

[8] *Der Schlern*, Jg. 55, Heft 10. Bozen 1981, S. 519–527.

[9] *Der Schlern*, Jg. 64, Heft 7/8. Bozen 1990, S. 429–445.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000342

Hier soll nun eine weitere Entwicklung dargestellt werden. Prof. Walter Heissig, Verfasser und Herausgeber zahlreicher Werke zur Geschichte und Kultur der Mongolen, hatte in den 70er und 80er Jahren einen Ferienssitz in Velturns bei Brixen, in unmittelbarer Nähe des Weilers Pairdorf, in dem Fallmerayer am 10. 12. 1790 als Sohn eines unbegüterten Bauern geboren worden war. Aus unmittelbarem Augenschein kannte Prof. Heissig den baufälligen Zustand des Fallmerayer-Geburtshauses. Er äußerte gegenüber Freunden und Bekannten, vor allem Dr. Othmar Brunner, Zahnarzt in Brixen, Dr. Ludwig Walther Regele, Landesverband für Heimatpflege in Südtirol, Dr. Siegfried de Rachewiltz, Brunnenburg bei Meran, und auch dem Verfasser dieser Zeilen den lebhaften Wunsch, man möge Fallmerayers Geburtshaus wiederherstellen und zu einer würdigen Gedenkstätte für diesen wohl bedeutendsten Tiroler Kulturhistoriker des 19. Jahrhunderts ausbauen. Dieser Ansicht konnte man nur beipflichten – aber es blieb im wesentlichen bei der Zustimmung.

1985 erfuhr Dr. O. Brunner eher zufällig von der Absicht, das Haus abzureißen und an seiner Stelle einen Neubau – angeblich einen Reitstall – zu errichten. Eine sofortige Recherche des Verfassers ergab, daß das Haus nicht denkmalgeschützt war. Er konnte jedoch beim Denkmalamt in Bozen die sofortige Unterschutzstellung erreichen, welche sogleich durch einen Brief des Denkmalpflegers Dr. Helmuth Stampfer der zuständigen Gemeinde Brixen mitgeteilt wurde. In der Folge wandte sich der damalige Bürgermeister der Stadt Brixen, Dr. Zeno Giacomuzzi, in einem Schreiben vom 2. 9. 1985 mit der Bitte um Unterstützung zur Errichtung einer Fallmerayer-Gedenkstätte an Prof. Heissig. Dieser schaltete die Bayerische Akademie der Wissenschaften ein, die sich über ihre Syndika, Monika Stoermer, zwar bereit erklärte, das Projekt Gedenkstätte zu unterstützen, aber aus rechtlichen Gründen für den Ankauf eines Objektes im Ausland kein Geld freimachen konnte. In der Zwischenzeit wurde die Öffentlichkeit auch in der Presse mit der Idee einer Fallmerayer-Gedenkstätte bekanntgemacht. So erschien in der Zeitschrift *Tiroler Volkskultur* ein Artikel unter dem Titel *Zur Rettung des Fallmerayer-Hauses* aus der Feder von Prof. Walter Heissig und Dr. Ludwig Walther Regele[10]. Am 13. 11 1986 richtete Dr. Regele als Obmann des Landesverbandes für Heimatpflege in Südtirol an den Bürgermeister der Gemeinde Brixen ein Schreiben, in dem er die Gründung einer Genossenschaft oder eines Kuratoriums vorschlug, das die Aufgabe hätte, die nötigen Geldmittel zu beschaffen, und erklärte die volle Unterstützung des Landesverbandes für das Projekt.

Die Beschaffung der notwendigen Mittel erwies sich als schwierig, da weder die Gemeinde Brixen noch die verschiedenen kulturellen Organisationen größere Beiträge leisten konnten. Frau Syndika Stoermer wandte sich in dieser Situation an den Kulturhistoriker und Essayisten Dr. Franz Hieronymus Riedl, der als ständiger Mitarbeiter der Südtiroler Tageszeitung *Dolo-*

[10] *Tiroler Volkskultur*, Bozen, Juni 1986, S. 151–152.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000343

miten und als Verfasser zahlreicher Werke landeskundlichen und kulturellen Inhalts einem breiten Publikum bestens bekannt war. So kam es schließlich am 4. 12. 1989 zur Errichtung des „Kuratoriums Jakob Philipp Fallmerayer" mit den statutenmäßig festgelegten Zielen:
1. Erwerb des Geburtshauses von Jakob Philipp Fallmerayer,
2. dessen Erhaltung und notwendige Restaurierung,
3. die Nutzung zu kulturellen Zwecken,
4. kulturelle und wissenschaftliche Veranstaltungen.

Im Amtsblatt der Region Trentino-Südtirol vom 3. 4. 1990, Nr. 17, S. 1455, wurde die Anerkennung des Kuratoriums als juristische Person des Privatrechts ausgesprochen. Dem Geschäftsführer, Rechtsanwalt Dr. Volker Lutz, Brixen, gelang es in unermüdlicher Tätigkeit und langwierigen Verhandlungen, die notwendigen Geldmittel für den Ankauf des Hauses und dessen Restaurierung aufzutreiben. Insbesondere sollen die großzügigen Zuwendungen der Messerschmitt-Stiftung und das unermüdliche Engagement ihres Vorstandmitglieds, Dr. Hans Heinrich von Srbik, erwähnt werden, sowie die der Südtiroler Landessparkasse, des Kulturreferats der Südtiroler Landesregierung, der Gemeinde Brixen wie auch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Vereins Südtiroler Museen in München. Der Obmann des Kuratoriums, Dr. Walter Dorfmann, leistete intensive Aufklärungsarbeit, um die Anliegen des Kuratoriums und vor allem auch die überragende Persönlichkeit Jakob Philipp Fallmerayers einer breiteren Öffentlichkeit bekanntzumachen. Diese Tätigkeit fand ihren Niederschlag in zahlreichen Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln in der lokalen Presse, und man kann ruhigen Gewissens behaupten, daß sie ihr Ziel voll und ganz erreicht hat. In diesen Zusammenhang gehört auch der bereits zitierte Sammelband *Jakob Philipp Fallmerayer*, den Prof. EUGEN THURNHER als Ergebnis eines von ihm im Jahre 1990 in Neustift bei Brixen veranstalteten Symposions veröffentlichte.

Die Sanierung und Restaurierung des Hauses erfolgte unter sorgfältiger und verständnisvoller Aufsicht des Südtiroler Landesdenkmalamtes in Bozen. Die direkte Bauaufsicht führte in vorbildlicher Weise Hansjörg Walcher, Brixen. Leitgedanke war, den Charakter des Hauses zu erhalten und, wenn möglich und notwendig, wiederherzustellen, wobei aber dennoch die notwendigen Ein- und Umbauten durchgeführt wurden, um eine zweckmäßige Nutzung zu ermöglichen.

Gedacht wird an die Abhaltung kultureller und wissenschaftlicher Veranstaltungen in kleinerem Rahmen, an Vortragstätigkeit im Sinne der Statuten und an kostengünstige Studienaufenthalte, die der ungestörten Durchführung wissenschaftlicher Projekte dienen sollen. Hier wird vor allem eine Zusammenarbeit mit der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München angestrebt, in der Fallmerayer ja eine langjährige und intensive Tätigkeit ausübte.

Das Haus bietet Übernachtungsmöglichkeiten für 4–5 Personen. Für Stipendiaten steht auch eine Küche zur Verfügung. Es wird auch an eine

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000344

Bibliothek gedacht, die die erfaßbaren Werke von und über Fallmerayer im Original oder in Kopien beinhalten soll sowie das Archiv des Kuratoriums. Frau Monika Stoermer, Syndika der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, übersandte mit Schreiben vom 8. 11. 1994 als Musterbeispiel für eine zukünftige Nutzung des Fallmerayer-Hauses eine Broschüre von Peter André Bloch: *Nietzsche-Haus in Sils Maria*. Eine Tätigkeit in diesem Rahmen wäre durchaus vorstellbar.

Einige Wünsche in bezug auf editorische Tätigkeit wären wohl zu äußern, wenn auch deren Realisierung die Möglichkeiten des Kuratoriums bei weitem überschreiten würde.

Es gibt bis heute keine vollständige Ausgabe der Tagebücher Fallmerayers. Sie umfassen die Periode von 1831–1861 und enthalten eine Fülle von hochinteressantem kulturhistorischem und wissenschaftlichem Material. Außerdem zeigen sie die komplexe Persönlichkeit Fallmerayers, die ständig zwischen kraftvollem Selbstbewußtsein und tiefster Melancholie – ja Depression – schwankte, in aller Deutlichkeit. Die einzige derzeitige Ausgabe umfaßt nur die Jahre 1842–1861 in höchst willkürlichen und lückenhaften Auszügen.[11] Die Handschrift befindet sich im Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum. Es gab ein Forschungsprojekt der Universität Innsbruck „Edition der Tagebücher Jakob Philipp Fallmerayer", das aber nicht abgeschlossen wurde[12].

Ein weiteres Desideratum wäre eine vollständige Ausgabe der verschiedenen Artikel und Essays Fallmerayers vor allem für die „Augsburger Allgemeine Zeitung" in den ursprünglichen Fassungen, die ja beim Druck oft wesentlich verändert wurden. In eine solche Ausgabe sollten auch die abgelehnten Beiträge Fallmerayers aufgenommen werden. Es handelt sich um ein hochinteressantes Material zur Geschichte Südosteuropas und Vorderasiens im 19. Jahrhundert, das für uns gerade heute von erstaunlicher Aktualität ist. Das Material befindet sich hauptsächlich im Staatsarchiv Nürnberg, Kopien von unterschiedlicher Qualität sind im Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum in Innsbruck vorhanden[13]. An eine historisch kritische Gesamtausgabe ist wohl ohne größere Subventionen nicht zu denken – es ist auch fraglich, ob sie erforderlich wäre, weil die größeren Werke wenigstens teilweise überholt sind. Wohl aber wäre eine vollständige Bibliographie der gesamten Literatur von und über Fallmerayer vonnöten, was aber nur in internationaler Zusammenarbeit machbar ist.

[11] *Jakob Philipp Fallmerayer: Schriften und Tagebücher*. In: Auswahl hrsg. und eingeleitet von Hans Feigl und Ernst Molden. Bd. 2. München – Leipzig 1913. *Die Tagebücher*, S. 281–366.

[12] Ellen Hastaba: *Die archivalischen Fallmerayer-Bestände im Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum in Innsbruck*. In: Jakob Philipp Fallmerayer, 1993, S. 171.

[13] Ellen Hastaba: *Ibid.*, S. 172–209.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000345

Zusammenfassend kann man wohl sagen, daß nun der große Orientalist und Byzantinologe in seiner Heimat, aus der er 1809 „geflohen" ist[14], eine würdige Gedenkstätte gefunden hat. Möge sie bald von neuem Leben erhellt werden, damit es nicht bei der letzten, uns überlieferten Tagebuchaufzeichnung bleibt: „Montag 22. April, fahle Sonne ..."[15].

[14] *J. Ph. Fallmerayer*: *Schriften und Tagebücher*. Bd. 2, 1913. Mittwoch, 28. 10. 1846. Jahrtag meiner Flucht aus Brixen anno 1809 ..., S. 308.
[15] *Ibid.*, Montag, 22. April 1861, S. 366.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000346

BUCHBESPRECHUNGEN

VERENA BÖLL: *‚Unsere Herrin Maria.' Die traditionelle äthiopische Exegese der Marienanaphora des Cyriacus von Behnesa.* Wiesbaden: Harrassowitz 1998. XVIII u. 336 S. 8° (Äthiopistische Forschungen. Bd. 48). ISBN 3-447-04020-3.

Die äthiopische Kirche hat eine reichhaltige Anaphorenliteratur hervorgebracht. Innerhalb dieser sind die Marienanaphoren, die in großem Umfange apokryphes, hagiographisches und hymnisches Material in die eucharistische Liturgie einarbeiten, von besonderem Interesse. Eine dieser Marienanaphoren, den *Qəddase zä-əgzə'ətənä Maryam wäladitä Amlak*, hatte SEBASTIAN EURINGER[1] 1937 herausgegeben und übersetzt. VERENA BÖLL nimmt jetzt in ihrer Bonner Dissertation von 1996 eine quellen- und dogmengeschichtliche Auswertung dieser Anaphora vor. Sie beschränkt sich dabei nicht auf den Gə'əz-Text, sondern bezieht auch den amharischen *andəmta*-Kommentar mit ein, den sie in Faksimile mit einer annotierten deutschen Übersetzung vorlegt. Damit leistet sie auch einen Beitrag zur Erforschung einer Literaturgattung, an die sich vor ihr nur zwei Europäer gewagt haben: ROGER W. COWLEY[2] und KIRSTEN STOFFREGEN PEDERSEN[3], die eigentlich auch die einzigen wären, die diesen Teil des Buches kompetent besprechen könnten.

BÖLL geht zunächst auf Inhalt, Lesarten, Autor, Datierung und Titel der Anaphora ein. Wichtigstes Ergebnis ist, daß die Anaphora zwischen 1382 und 1425 in Äthiopien entstanden sein muß. Es handelt sich demnach nicht, wie EURINGER noch annahm, um eine Übersetzung aus dem Arabischen. Auch muß die Zuschreibung an Cyriacus von al-Bahnasā falsch sein. Möglicher Verfasser ist der Mönch Samuel von Waldəbba, der um die Wende vom 14. zum 15. Jh. lebte.

[1] *Die äthiopische Anaphora unserer Herrin Maria.* In: Oriens Christianus 34 (1937), S. 63–102, S. 248–262.

[2] *The Traditional Interpretation of the Apocalypse of St. John in the Ethiopian Orthodox Church.* Cambridge: Univ. Press 1983 (University of Cambridge Oriental Publications. No. 33); *Ethiopian Biblical Interpretation. A Study in Exegetical Tradition and Hermeneutics.* Cambridge: Univ. Press 1988 (University of Cambridge Oriental Publications. No. 38); *Preliminary Notes on the balä-andəm Commentaries.* In: Journal of Ethiopian Studies 9, 1 (1971), S. 9–20; *Patristic Introduction in the Ethiopian andəmta Commentary Tradition.* In: Ostkirchliche Studien 29 (1980), 39–49.

[3] *Traditional Ethiopian Exegesis of the Book of Psalms.* Wiesbaden: Harrassowitz 1995 (Äthiopistische Forschungen. Bd. 36).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000347

Es folgt eine ausführliche Quellenanalyse, eingeteilt nach Marienliteratur, patristischer Literatur und Apokryphen. Auch hier zeigt sich, daß sich der Autor auf typisch äthiopische Quellen stützt und somit Äthiopier gewesen sein muß. Außerdem wird Samuel von Waldəbba im *Maḫletä ṣəge* 'Blumenlied' und den *Ta'ammərä Maryam* 'Marienwunder', die beide ganz oder teilweise nach der Marienanaphora verfaßt sein müssen, im Zusammenhang mit letzterer erwähnt, was die Vermutung seiner Verfasserschaft bestärkt.

Die Anaphora weist an zwei Stellen dogmatisch wichtige Varianten auf. In der offensichtlich ursprünglichen Fassung werden drei göttliche Attribute auf die drei Personen der Trinität verteilt, in der heute offiziellen Version werden jeder einzelnen Person gleichermaßen alle drei Attribute zugeschrieben. Vor allem diese beiden Stellen dienen Böll als Ausgangspunkt, um in einem weiteren Kapitel die Anaphora in die äthiopische Dogmen- und damit auch in die äthiopische Kirchengeschichte einzuordnen. Es zeigt sich eine gewisse Übereinstimmung mit den Schriften des Rətu'a Haymanot (um 1375), was auf einer gemeinsamen Abhängigkeit vom *Qälemənțos* (nach Clemens von Rom benannte Schrift) beruhen kann und nicht unbedingt auf unmittelbare Beziehungen hindeuten muß. Dagegen sind Beziehungen zu den Stephaniten wegen dogmatischer Differenzen auszuschließen. Beziehungen zu den Eustathianern hinwiederum sind möglich, nicht aufgrund des Inhalts der Anaphora, sondern weil ein Treffen zwischen Abba Filləpos, dem Gründer des eustathianischen Klosters Däbrä Bizän, und Samuel von Waldəbba überliefert wird. Ein wichtiges Ergebnis des Kapitels ist ferner die Feststellung Bölls, daß die Anaphora in der späteren Literatur vor allem wegen ihrer Aussagen zur Trinität, weniger wegen ihrer marianischen Inhalte zitiert wird. Das läßt darauf schließen, daß bereits der Autor einen Beitrag zu den innerkirchlichen Auseinandersetzungen über die Trinität liefern wollte.

Die zweite Hälfte des Buches ist dem *andəmta*-Kommentar gewidmet. Böll gibt zunächst eine Einführung in die äthiopische Kommentar-Literatur. In einem traditionellen äthiopischen Kommentar folgt auf den zu kommentierenden Gə'əz-Text zunächst eine amharische Übersetzung (*tərgwame*), dann Erklärungen von ungewöhnlichen Wortbedeutungen, Gebräuchen (*hatäta*) usw., dann eventuell den Text illustrierende Erzählungen (*tarik*) und schließlich der eigentliche Kommentar, zusammengesetzt aus einzelnen sich ergänzenden, gelegentlich aber auch widersprechenden Elementen, jeweils eingeführt durch ein *andəm* 'und eins', d. h. „und (außerdem gibt es noch) eine (Erklärung dazu)". Hiervon ist das Abstraktum *andəmta* abgeleitet. Statt *andəm* kann auch *bo* 'es gibt (noch eine Erklärung dazu)' stehen.

Die *andəmta*-Kommentare sind in der Gondar-Zeit (16.–18. Jh.) innerhalb der noch heute existierenden Kirchenschulen (*mäṣḥaf bet*) entstanden. Sie sind in der Regel anonym und wurden und werden mündlich weiter tradiert, wobei wohl schon immer schriftliche Notizen gemacht wurden. Dieser informelle Charakter erklärt einerseits den konzentrierten Stil, der in der Übersetzung nur durch zahlreiche Klammerergänzungen verständlich gemacht werden kann, und andererseits das seltene Vorkommen dieser ausgesprochenen Gebrauchsliteratur in den westlichen Handschriftensammlungen. Heute liegen die meisten *andəmta*-Kommentare in einheimischen Drucken vor.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000348

Bei den von Cowley und Stoffregen Pedersen bearbeiteten *andəmta*-Texten handelte es sich um Kommentare zu Teilen der Bibel (Genesis, Psalmen, Hebräerbrief und Apokalypse des Johannes), Böll übersetzt zum ersten Mal einen Kommentar zu einem liturgischen Text. In diesem speziellen Bereich betritt sie also völliges Neuland. Wenn der allgemeine Aufbau der Kommentare auch der gleiche ist, so scheinen mir doch gewisse stilistische Unterschiede zu bestehen, die die Arbeit des Übersetzens nicht erleichtern.[4] Man muß Böll danken, daß sie sich der schwierigen Aufgabe unterzogen hat.

Auf die Übersetzung folgt die Auswertung des Kommentars. Obwohl der Kommentar nur selten seine Quellen nennt, kann Böll zahlreiche Werke aus den Apokryphen, der Patristik, der hagiographischen und vor allem natürlich aus der Marienliteratur als Quellen namhaft machen. Allerdings brauchen sie den Kommentatoren nicht immer direkt vorgelegen zu haben, sondern können auch aus anderen *andəmta*-Kommentaren übernommen worden sein. In der Mariologie und in der Trinitätslehre macht der Kommentar keine von der Anaphora abweichenden Aussagen, die Dogmatik der Anaphora wird vielmehr durch Erläuterungen und Ergänzungen gestützt. Bei dem oben erwähnten Problem der Attribute interpretiert der *andəmta*-Kommentar den offiziellen Text, zitiert aber auch den ursprünglichen (wohl nicht aus älteren Handschriften, sondern aus dem *Qälemənțos*), ohne den dogmatischen Unterschied zu thematisieren.

Das Buch von Böll hat uns einen wichtigen Text der äthiopischen Liturgie erschlossen und gleichzeitig die Erforschung der *andəmta*-Kommentare in einem neuen Teilgebiet weitergeführt. Möge die Arbeit, wie es Siegbert Uhlig, der Herausgeber der Reihe, in seinem Geleitwort zum Ausdruck bringt, Anregung zur weiteren Erforschung der eucharistischen Texte und der Kommentarliteratur der Äthiopier sein!

Ewald Wagner, Gießen

[4] So scheint mir *bəlo* (im normalen Amharischen als Ausleitung der direkten Rede vor einem Verb des Sagens wie arab. *yaqūlu* gebraucht), das bei Cowley sehr häufig richtig mit „if it is objected" übersetzt wird, hier nicht immer „wenn eingewendet wird" zu bedeuten, so z. B. S. 128, nr. 16, statt „Wenn eingewendet wird: Dies ist mein Sohn, den ich liebe, so schickte er zu dir seinen Sohn" eher „Indem er (Gott) sagte: ‚Dies ist mein Sohn, den ich liebe', schickte er seinen Sohn zu dir (Maria)". Auch sonst ergibt der deutsche Text nicht immer einen mir verständlichen Sinn oder scheint mir nicht mit der amharischen Vorlage übereinzustimmen. Aber das mag auf meiner eigenen sachlichen und sprachlichen Inkompetenz auf diesem Spezialgebiet liegen. Wegen meiner Unsicherheit möchte ich auf die Anführung von Stellen verzichten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000349

YAKOBO LUMWE: *Eine Reise nach Bukoba*, übersetzt und bearbeitet von ERNST DAMMANN. München: Wilhelm Fink Verlag 1996, 114 S. (Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft Nr. 25).

ERNST DAMMANN ist die Veröffentlichung von Handschriften in afrikanischen Sprachen ein wichtiges Anliegen seiner wissenschaftlichen Arbeit, wovon besonders der von ihm herausgegebene Band *Afrikanische Handschriften* (Stuttgart 1993) zeugt. Nun legte er eine neue Publikation vor: das Reisetagebuch von YAKOBO LUMWE, der Anfang 1930 den Missionsinspektor Curt Ronicke, Leiter der damaligen Bethel-Mission, auf dessen Visitationsreise nach Bukoba (im NW des ehemaligen Tanganyika am Victoria-See) begleitete. Das Buch enthält das gut lesbare Faksimile des handschriftlichen Tagebuchs von LUMWE in Swahili, DAMMANNS Übersetzung ins Deutsche mit umfangreichen Anmerkungen und drei Karten, deren Qualität leider zu wünschen übrig läßt.

YAKOBO LUMWE gehörte zur ersten Generation von afrikanischen Pastoren, die in den zwanziger Jahren die von deutschen evangelischen Missionaren begonnene Arbeit in Usambara fortführten.[1] Zur damaligen Zeit war es eine große Seltenheit, daß ein einheimischer Pfarrer die Gelegenheit erhielt, über die Grenzen seines eigenen Gebietes hinauszuschauen. Daher ist sein Tagebuch ein interessantes historisches Dokument aus der Sicht eines Afrikaners. LUMWE hält auf der Reise von Tanga über Moshi, Nairobi, Kisumu, Jinja, Kampala, Entebbe nach Bukoba und zurück vor allem Eindrücke von der kirchlichen Arbeit fest, die er unterwegs antrifft, in Kirchen, Schulen und Krankenhäusern; er berichtet von der Begegnung mit Menschen verschiedener Völker und schildert sein gutes Verhältnis zu den europäischen Missionaren. Wir erfahren etwas über das Reisen mit der Eisenbahn, dem Schiff und dem Auto zur damaligen Zeit, zur Landschaft und zur Landwirtschaft der bereisten Länder. Weitere Ergänzungen zu „Land und Leuten", zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche im damaligen Tanganyika und nicht zuletzt zur Swahili-Sprache enthalten DAMMANNS zahlreiche Anmerkungen. Die Übersetzung des Swahili-Textes ins Deutsche ist sehr wörtlich gehalten und enthält einige Ungenauigkeiten.

Schon damals war überall unterwegs die Swahili-Sprache das Verständigungsmittel zwischen Angehörigen verschiedener Völker. LUMWE schreibt in einem klaren, gut lesbaren Stil in Standard-Swahili. Interessant sind einige eigenwillige Bildungen. Beispielsweise ordnet er das Lehnwort *motokaa* 'Auto' (von LUMWE manchmal *mtukaa* geschrieben) teilweise in Klasse 3 ein und bildet einen Swahili-Plural von eingestreuten deutschen Wörtern (*maschwestern*, *Waevangelische*). Weitere Beispiele für Abweichungen von heutiger Schreibweise sind:
Einige Substantive (*darasa*, *kanisa*, *soko*) gehen bei ihm nach Klasse 9. Die in arabischen Lehnwörtern vorkommenden Laute *dh* und *gh* schreibt er *z* (*forozani*, *zarau*) bzw. *h* (*shuhulika*). Für „Sprache" verwendet er nicht *lugha*, sondern *msemo*. Gelegentlich tauchen Doppelvokale auf (*jumaa pili* und *jumaa apili* für *Jumapili*; *kuzunguuka*, *boonde*, *kiisha*).

[1] Weitere Informationen zu Leben und Werk YAKOBO LUMWES (1888–1976) finden sich in dem oben erwähnten Band *Afrikanische Handschriften*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000350

So ist LUMWES Bericht auch ein sprachliches Dokument. Er ist aber vor allem eine Quelle zur Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tansania, die nicht nur europäische Missionswissenschaftler und Historiker, sondern auch die Tansanier selbst interessieren wird.

IRMTRAUD HERMS, Leipzig

A. R. GEORGE: *House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia.* Winona Lake IN 46590: Eisenbrauns 1993 (Mesopotamian Civilisations 5). ISBN 0-931464-80-3.

Kernstück des Bandes ist die Edition der babylonischen und assyrischen Tempellisten (Part One, S. 1–58 mit den Kopien Pl. 1–16 = S. 194–209). In der Einführung klassifiziert Verf. die Tempellisten anhand der Prinzipien, nach denen sie organisiert sind. Er unterscheidet

1. *Lexikalische Tempellisten*: Sie sind eng verwandt mit den lexikalischen Listen, denn ihre Ursprünge gehen auf Gruppen von Zeichenverbindungen zurück, die mit é beginnen. Die altbabylonischen Vorläufer zu Hh XXI–XXII (MSL 11, 129 ff.) und Proto-Kagal (MSL 13, 63 ff.) sowie die Boghazköy-Rezension davon (MSL 13, 148 ff.) wurden nicht erneut bearbeitet.

2. *Theologische Tempellisten*: Dieser Kategorie gehört das Hauptwerk dieses Genres an, die kanonische Tempelliste (CTL), die bisher nur in drei Abschriften aus der Bibliothek Assurbanipals in Ninive bekannt wurde. Sie enthält in ca. 650 Zeilen hauptsächlich die Namen der Heiligtümer in den babylonischen Kultzentren und ist demnach wohl in Babylonien entstanden. Ihre Entstehungszeit ist nach Verf. jedoch wesentlich älter, da einige jüngere Heiligtümer fehlen, die in der „Stadtbeschreibung von Babylon" (Tin-Tir IV) enthalten sind (vor allem auch É-temen-an-ki). Demnach dürfte die CTL vor dem 12. Jh. entstanden sein, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte der Kassiten-Zeit (S. 6).

Wie schon LANDSBERGER und MORAN gesehen haben (s. S. 6.), folgt die Anordnung der Heiligtümer im wesentlichen der Reihenfolge der Gottheiten, die in der großen Götterliste An = *Anum* vorgegeben ist. Somit kann die CTL als eine Art theologisch-topographisches Seitenstück zu An = *Anum* angesehen werden: es sind die Zeremonialnamen der Tempel aufgeführt, die zu den in An = *Anum* genannten Gottheiten gehören. Diese zumeist sumerischen Zeremonialnamen werden durch die normalsprachlichen akkadischen Äquivalente erläutert, die gewöhnlich nach dem Typ *bīt* GN gebildet sind.

3. *Hierarchische Tempellisten*: Dieser Typus wird durch ein unvollständig erhaltenes Exemplar repräsentiert, das ebenfalls aus Ninive stammt. Es ordnet die Heiligtümer nach dem Rang der in ihnen verehrten Gottheiten an (S. 39). Es sind die Zeremonialnamen, die akkadischen Namen und die Orte angegeben.

4. *Geographische Tempellisten*: In diesen Listen sind die Heiligtümer verschiedener Städte innerhalb einer Region aufgelistet, oder es sind nur die Heiligtümer eines bestimmten Ortes verzeichnet. Die Anlage kann zweispaltig (Zeremonialname und akkadischer Name) oder auch dreispaltig sein (der Ortsname ist hinzugefügt). Einige Tempellisten für einzelne Städte hat Verf. bereits in sei-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000351

nen *Babylonian Topographical Texts* (Leuven 1992) bearbeitet; sie wurden hier nicht wiederholt (s. die Verweise S. 40, Anm. 41). In dieser Gruppe finden sich auch Listen mit kommentierenden Zusätzen zu den Tempelnamen (Nr. 6, S. 49–56, und vgl. S. 49, Anm. 50).

Einige Fragmente, die sich dieser Klassifizierung entziehen, hat Verf. ebenfalls bearbeitet (S. 56–58).

Der zweite Teil (S. 59–171) macht dieses Buch zu einem unentbehrlichen Nachschlagewerk, denn er enthält eine komplette Liste aller Zeremonialnamen von Tempeln, die in sumerischen oder akkadischen Quellen bezeugt sind. Diese sind in erster Linie natürlich die Tempel- und andere Listen, doch auch religiöse, literarische und historische Texte wurden sorgfältig ausgewertet. Vollständigkeit der Belege wurde nicht angestrebt, sondern es wird eine repräsentative Auswahl geboten, die auch durch weiterführende Literaturangaben ergänzt wird. Dieses 1 267 Einträge umfassende Verzeichnis wird durch eine nach Götternamen geordnete Liste von Tempeln komplettiert, deren Zeremonialnamen nicht bekannt sind (172 Einträge). Auch eine kurze Liste der Zeremonialnamen königlicher Paläste ist angefügt.

Diese Verzeichnisse sind sehr wichtige Nachschlagewerke zur Kulttopographie Mesopotamiens und zugleich auch zur (meist sumerischen) Nomenklatur kultischer Bauwerke, die übrigens bisher noch nie untersucht wurde. Für seine sehr sorgfältige, materialreiche (und durchaus mühevolle) Arbeit gebührt dem Verfasser Dank und Anerkennung.

Wolfgang Schramm, Göttingen

Eva Dombradi: *Die Darstellung des Rechtsaustrags in den altbabylonischen Prozessurkunden.* Halbband I: *Die Gestaltung der altbabylonischen Prozessurkunden. Der altbabylonische Zivilprozess.* Halbband II: *Appendix: Die Organe der Rechtsprechung. Anmerkungen – Exkurse – Indices.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1996. XXVIII, 378 u. 391 S. (Freiburger Altorientalische Studien Band 20). ISBN 3-515-05513-4.

Diese umfangreiche Untersuchung ist die gedruckte Fassung der Freiburger Dissertation der Verfasserin von 1989 und soll, gewissermaßen als Prolegomenon, eine geplante Edition der altbabylonischen Prozeßurkunden einleiten. Es handelt sich um 334 Urkunden (davon 136 aus Sippar), die ausgewertet wurden; andere Quellen, wie Codices, Vokabulare oder Briefe, wurden fallweise berücksichtigt (S. 2 f.).

Die aB Prozeßurkunden sind Aufzeichnungen über die Austragung und die Beilegung eines Rechtsstreites (S. 9), auch im vorprozessualen Stadium. Als private Beweisurkunden dienten sie zum Schutz der erstrittenen Rechte (S. 10); in dieser Funktion unterscheiden sie sich deutlich von den neusumerischen Gerichtsurkunden. Ihre Sprache ist das Akkadische; nur vereinzelt wird noch sumerisch geschrieben (S. 18, § 21). Inwieweit überhaupt sumerische Traditionen wirksam sind, wird von der Verfasserin von Fall zu Fall diskutiert (z. B. S. 36 zum Urkundenformular).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000352

Im ersten Halbband untersucht die Verfasserin zunächst (d. h. im ersten Teil) die Gestaltung der altbabylonischen Prozeßurkunden. Sie zeigt, daß diese keineswegs frei stilisiert wurden, wie man früher annahm, sondern eine Reihe von „mehr oder minder streng normierten Klauseln" (S. 4, § 8) aufweisen. Somit konstituieren wiederkehrende Klauselkombinationen verschiedene Urkundentypen. Daher nimmt die Darstellung des Klauselbestandes breiten Raum ein (S. 33–158). Daran schließt eine Typologie der Prozeßurkunden an (S. 161–203), die sowohl den gesamten Rechtsstreit schildern können (Typ: Prozeßverfahren) als auch nur einen Abschnitt des Rechtsaustrags oder eine wichtige Prozeßhandlung (Typ: Prozeßhandlungen, vgl. S. 10 f.). Die gesamte, wesentlich komplexere Typologie wird in Tabelle 23 (S. 168) dargestellt.

Der zweite Teil des 1. Halbbandes widmet sich einer Darstellung des altbabylonischen Zivilprozesses. Lesenswert sind hier vor allem die Abschnitte über die Organe der Rechtsprechung (S. 211–257) und über die Parteien (S. 258–261). Der dritte Abschnitt schildert die Darstellung des Rechtsganges in den altbabylonischen Prozeßurkunden (S. 262–378). Diese Ausführungen überschneiden sich des öfteren mit der Diskussion des Klauselbestandes im ersten Teil, da natürlich die in den Prozeßurkunden verwendeten Klauseln die Hauptquelle für die Rekonstruktion des Rechtsganges darstellen.

Der zweite Halbband enthält vor allem die (leider durchnumerierten!) Anmerkungen, diverse Exkurse zu Einzelfragen und die Indices. Unter den Exkursen ist der über „Eid und Modus in den akkadischen Verzichtsklauseln" (S. 342–347) erwähnenswert. Die Verfasserin sieht hier in der Verwendung von *lā* mit Subjunktiv (anders als von Soden, GAG, § 185e) keinen negativen promissorischen Eid, sondern einen negierten subordinierten Satz und erklärt dies als Übertragung aus einer sumerischen Konstruktion.

Insgesamt ist diese Arbeit eine sehr gründliche, vielseitige und fundierte Darstellung des altbabylonischen Rechtswesens, die auf der Grundlage einer sicheren Beherrschung der Quellen erarbeitet wurde. Bedauerlich ist nur, daß die Lektüre durch einige Unzulänglichkeiten getrübt wird, die bei etwas mehr Sorgfalt hätten vermieden werden können. Dies sind z. B. die Häufung sprachlicher Fehler gegen Ende der Arbeit (Genusfehler!), lästige Druckfehler (z. B. in dem englischen Zitat in Anm. 1794), typographische Greuel (der Gebrauch von „ß" in Kapitälchen-Text S. 238 u. ö.) und vor allem die ärgerlichen Unstimmigkeiten in der Verwaltung der Anmerkungen. Deren Zählung springt von 1829 auf 1930; wohin Anm. 2105a (II, S. 262) und 2215a (II, S. 278) gehören, ist unbekannt; Anm. 2216 bezicht sich auf die Stelle, die im Text (I, S. 334) mit „2219" markiert ist; statt „2023" ist in I, S. 335, vielmehr „2223" zu lesen, dafür fehlt dann in II, S. 279, der Text der Anmerkungen 2221 und 2222; der Text von Anm. 2274a (I, S. 340) ist nicht vorhanden, ebensowenig wie der von Anm. 2560a; die Anmerkungen 2584–2598 (abgedruckt in II, S. 318 f.) kommen andererseits im Text von Bd. I gar nicht vor. Es wäre sehr zu wünschen, daß diese Versäumnisse in der angekündigten Edition der Prozessurkunden korrigiert werden könnten.

Wolfgang Schramm, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000353

Silvin Košak: *Konkordanz der Keilschrifttafeln III/1. Die Texte der Grabung 1933: 1/c–1300/c.* Wiesbaden: Harrassowitz 1998. XII u. 281 S. (Studien zu den Boğazköy-Texten, Heft 42). ISBN 3-447-04052-1.

Nach den Tontafeln, die in Boğazköy während der Grabungskampagnen 1931 und 1932 gefunden wurden, werden von demselben Verf. im vorliegenden Band die Tafelfunde der Grabungskapagne 1933 in Form einer Konkordanz registriert. Die rund 2600 Tafelfragmente werden auf zwei Konkordanzbände aufgeteilt; dieser Band umfaßt demnach die (nach Fundnummern) erste Hälfte.

Die Konkordanz nimmt die Fundnummern als Ausgangspunkt und verzeichnet neben dem Fundort vor allem die Publikationsstelle (Kbo, KUB und CTH) und die Textzusammenschlüsse (Joins). Diese sind in den meisten Fällen durch Skizzen verdeutlicht (S. 95–245), die somit den Hauptteil des Bandes einnehmen. Eine stärkere Verkleinerung wäre wohl ohne Verlust an Information möglich gewesen und hätte zu einer erheblichen Raumersparnis führen können. Gleichwohl sind Skizzen dieser Art für den Philologen sehr nützlich, da sie eine rasche Orientierung über den derzeitigen Zustand des Textes erlauben und dadurch auch die Benutzung älterer Kopien ermöglichen. Insgesamt ist die Konkordanz ein sehr wertvolles Hilfsmittel für die editorische und philologische Arbeit an den hethitischen Texten.

Wolfgang Schramm, Göttingen

Bezalel Porten et al.: *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change.* Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1996. XVIII u. 621 S. mit 11 Tafeln (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 22). ISBN 90-04-10197-7.

Die benachbarten Siedlungen Elephantine und Aswan an der Südgrenze des antiken Ägypten sind seit jeher bedeutende Handelsplätze und ein Sammelpunkt für Angehörige unterschiedlichsten ethno-kulturellen Hintergrundes gewesen. In diesem Gebiet sind Hunderte von Papyri und Ostraka in mehreren Sprachen und Schriften zutage getreten, die ein erhebliches kulturhistorisches Interesse beanspruchen dürfen.

Im vorliegenden Werk, das aus der Kooperation von Fachleuten aus verschiedenen Einzeldisziplinen hervorgegangen ist, werden nun 175 solcher Dokumente in Übersetzung mit philologischem und inhaltlichem Kommentar vorgelegt. Auf eine Wiedergabe des Originaltextes wird in der Regel verzichtet; allerdings sind 11 der Texte (2 demotische, 3 aramäische, 5 griechische und 1 arabischer) in qualitätvollen Photographien wiedergegeben.

Die vorgestellten Texte stammen aus dem Zeitraum von ca. 2200 v. Chr. bis 948 n. Chr. Sie sind in folgenden Sprachen verfaßt: Ägyptisch 67 Stück (davon Alt-, Mittel- und Neomittelägyptisch 4, Neuägyptisch 6, Demotisch 37, Koptisch 20), Aramäisch (52), Griechisch (52), Latein (2), Arabisch (2).

Es handelt sich durchweg um Texte, die man entweder im Bereich von Elephantine gefunden hat oder deren Inhalt ihre Provenienz aus Elephantine erweist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000354

Neben dieser geographischen Beschränkung sind folgende weitere Kriterien für die Textauswahl erkennbar: 1. Das Beschreibmaterial: Es handelt sich, wie es auch schon im Titel des Werkes zum Ausdruck kommt, vorwiegend um auf Papyrus geschriebene Dokumente; nur in begrenztem Umfang wurden auch Texte auf Ostraka (E 4-20) und Leder (F 2) aufgenommen. 2. Die Textsorte: Der Band umfaßt vorwiegend private und geschäftliche Briefe, Wirtschafts-, Verwaltungs- und Rechtsdokumente, ferner zwei Texte im Zusammenhang mit Orakelanfragen (C 25 f.), ein Lied (D 1) sowie einen medizinischen Fachtext (A 10). Dagegen wurden literarische Werke nicht und rein listenförmige Texte nur sehr begrenzt aufgenommen (vgl. S. 7). 3. Der Publikationszustand: Mit der Ausnahme zweier koptischer Ostraka (E 17, E 19) sind die Texte schon publiziert und in den allermeisten Fällen auch übersetzt gewesen, wenn auch nicht immer ins Englische. Es handelt sich also im wesentlichen um Neu-, nicht um Erstbearbeitungen. 4. Der Erhaltungszustand: Die Aufnahme allzu fragmentarischer Texte wurde vermieden (vgl. S. 7, S. 407).

Das vorliegende Werk ermöglicht es einem weiten Publikum, vielfältige Einblicke in das Leben im antiken Elephantine aus der Perspektive unterschiedlicher kultureller Traditionen zu gewinnen. An vielen Stellen wird auf die zahlreichen Gemeinsamkeiten hingewiesen, welche die Texte bei all ihrer sprachlichen Diversität in Form und Inhalt miteinander verbinden. Detaillierte thematische und prosopographische Indizes runden das Buch ab.

Carsten Peust, Göttingen

Dionisius Agius/Ian Richard Netton (Hrsg.): *Across the Mediterranean frontiers: Trade, politics and religion. Selected proceedings of the international medieval congress. University of Leeds, 10–13 July 1995, 8–11 July 1996*. Turnhout: Brepols 1997. XIV u. 422 S. (International Medieval Research, 1). ISBN 2-503-50600-3.

Die Themen des vorliegenden Sammelbandes sind weit gespannt. David Abulafia behandelt in einem längeren Aufsatz die wirtschaftlichen Beziehungen, die sich im Mittelmeerhandel auffinden lassen. Die Bedeutung der Baumwolle und vieler anderer Güter wird untersucht, wobei in hohem Maße Steuer- bzw. Zollisten als Quelle dienen. Er kann seine lesenswerte Analyse dahingehend resümieren, daß sich im 13. Jahrhundert ein Wandel in den Beziehungen zwischen dem östlichen und westlichen Mittelmeer abzuzeichnen begann. Die Nachfrage nach Textilprodukten aus dem Osten ließ nach, während die nach Rohprodukten, insbesondere eben Baumwolle, anstieg. Insgesamt scheint für einige Sektoren der beginnenden Industrie der europäischen Mittelmeerregionen der Import von Gütern aus dem Orient in bestimmten Phasen von entscheidender Wichtigkeit gewesen zu sein, wobei sich die politischen, kulturellen und religiösen Trennungslinien als durchaus durchlässig erwiesen. Auch John E. Dotson kommt in seiner auf drei Handelshandbüchern aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts basierenden Studie zu ähnlichen Ergebnissen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000355

Marvin S. Mills geht der These nach, die grundlegenden Strukturen der Konstruktion der großen andalusischen Moscheen wie der in Córdoba oder der Alhambra hätten ihre Ursprünge in phönizischer Zeit. Jorge L. Quiroga und Mónica R. Lovelle beschäftigen sich mit der Anfangsphase der Reconquista in den ersten beiden Jahrhunderten nach der arabisch- berberischen Eroberung, wobei sie die vorliegenden Quellen und Interpretationen kritisch betrachten und gewisse Schwächen des traditionellen Verständnisses dieser Periode feststellen.

Konstanze von Hohenstaufen (van Landingham), die Beziehungen zwischen Pisa und Katalonien (Orvietani Busch), die Spiritualität im *house of Barcelona* (Jaspert), die Schriftstücke des Francesco di Marco Datini (Congdon), die Bedeutung der Kriegsführung für die Entwicklung Genuas (Airaldi), die Piraterie und ihre Auswirkungen auf den Außenhandel Kastiliens (Bello León) sind Gegenstand weiterer Aufsätze.

Einige Betrachtungen zu Averroes' Bearbeitung von Platons *Republik* steuert Oliver Leaman bei. Vermissen müssen wir an dieser Stelle allerdings Hinweise darauf, wie gerade diese Schrift zur Politik z. B. von al-Ǧābirī aktuell neu interpretiert wird (s. zuletzt beispielsweise *al-Muṭaqqafūn fī 'l-ḥaḍārat al-'arabīya*, erschienen 1995). In seinem Beitrag zum Begriff der Metapher und zur Logik bei al-Ġazālī verweist Salim Kemal auf die Bedeutung der Vernunft im Werk al-Ġazālīs und grenzt dies gegen die Zuschreibung eines bloßen Mystizismus ab. Den Einfluß des arabischen Pseudo-Empedokles auf die mittelalterliche europäishe Philosophie untersucht Daniel de Smet. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Rekonstruktion dieses Einflusses durch Asín y Palacios nicht zutreffend ist. Eine islamische sakrale Geographie von Städten analog christlichen Vorstellungen umreißt kurz van Reeth. Spuren des Sufismus in der Dichtung von Yūnus Ernre geht Xenia Celnarova nach. Den Aljamiado *Hadith de Yuçuf* aus dem 15. Jahrhundert behandelt Esther M. Martínez und die unterschiedlichen Ansichten zur Übersetzungstätigkeit bei al-Ǧāḥiẓ und Ḥunain b. Ishāq Myriam Salama Carr.

Die in Muqaddasīs geographischem Werk *Aḥsan at-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm* enthaltenen Informationen über Schiffstypen werden in dem Aufsatz von Agius detailliert untersucht. Eine tabellarische Darstellung der einzelnen gefundenen Namen mit weiteren Informationen schließt diesen Aufsatz. Über die Bezeichnungen für Kleidungsstücke im *Ġarīb al-muṣannaf* des Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām (gest. 838) handelt Serrano-Niza.

Arcas Campoy beschäftigt sich mit den Informationen über die Rechtsschulen, die der *Riḥla* Ibn Baṭṭūṭas über Kadis und andere Rechtsgelehrte in der arabischen Welt zu entnehmen sind. Stoyanka Kenderova gibt im letzten Aufsatz des Bandes einen Überblick über die in bulgarischen *waqf*-Bibliotheken des 19. Jahrhunderts vorhandenen arabischen Handschriften.

Rüdiger Lohlker, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000356

IGNACE DICK: *Les Melkites. Grecs-Orthodoxes et Grecs-Catholiques des Patriacarts d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem.* Turnhout: Brepols 1994. 222 S. und 16 Fotos (Fils d'Abraham).

Das Werk ist in der Reihe „Fils d'Abraham" aufgenommen, die, für ein größeres Lesepublikum konzipiert, Judentum, Christentum und Islam und ihre jeweiligen Konfessionen behandelt. Andere orientalische Kirchen wurden in ihr schon vorgestellt, weitere werden folgen. Der Titel „Les Melkites" in Verbindung mit dem Autor mag erstaunen, die Redaktion verweist deshalb darauf, daß er von ihr ist. Der Untertitel des Werkes beschreibt korrekt den Inhalt des Werkes. Der Autor, griechisch- katholischer Archimandrit von Aleppo, bekannt für sein Engagement für eine Wiedervereinigung der griechisch-orthodoxen und griechisch-katholischen Kirche in den drei in dem Untertitel aufgeführten Patriarchaten, stellt mit großer Objektivität die Spaltung von 1724 dar. Gleichzeitig tritt das Problem der Union mit Rom als Grund für die Spaltung dermaßen in den Vordergrund, daß andere Aspekte in der Geschichte der beiden Konfessionen zu stark in den Hintergrund treten. Dies zeigt sich vor allem in den ersten beiden Kapiteln des Werkes über die Geschichte und die Lehre der beiden Kirchen. Auch in der Anthologie überwiegen die Texte, die sich mit der Union mit Rom auseinandersetzen. Aber es wird eine interessante Auswahl von Leseproben aus Texten vor der Zeit der Spaltung geboten. Im Kapitel über die sakrale Kunst nimmt neben der Architektur naturgemäß die Ikone einen großen Platz ein. Im Kapitel über das spirituelle Leben der beiden Kirchen stellt er gut die Geschichte der Byzantinisierung der Liturgie dar und vermittelt einen Überblick über die Liturgie und das monastische Leben. Der Darstellung des sozialen Profils der Kirche folgt die Beschreibung ihrer Organisation. Hier werden in erster Linie die aktuelle rechtliche und hierarchische Strukturen beider Kirchen vorgestellt. Einer ausführlichen Bibliographie folgen eine Statistik und Listen der Patriarchen sowie die jeweilige Hierarchie in den Jahren 1994 bzw. 1992. Insgesamt ist das Werk in aller Kürze eine gelungene Einführung in die Geschichte und des Lebens der beiden Konfessionen.

HARALD SUERMANN, Aachen/Bonn

WERNER DIEM: *fa-waylun li-l-qāsiyati qulūbuhum. Studien zum arabischen adjektivischen Satz.* Wiesbaden: Harrassowitz 1998. XII u. 203 Seiten. ISBN 3-447-04043-2.

Thema des Buches ist ein Syntagma, das die arabischen Grammatiker unter dem Begriff *an-na't as-sababī* 'indirektes Attribut' beschrieben haben und das seit Reckendorf und Brockelmann allgemein als „relativische Attraktion" beschrieben wird. Ein Beispiel dafür bildet der Satz Sure 39,22/23, den DIEM zum Titel seines Buches gemacht hat.

Der Verfasser stellt die verschiedenen Theorien dar, durch die das Syntagma bei den arabischen Grammatikern und den modernen Arabisten erklärt worden ist, und geht insbesondere auf die neuen Ansätze von J. BLAU (1976), A. F. L. BEESTON (1978) und H. J. POLOTSKY (1978) ein. Als Belegmaterial verwendet DIEM

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000357

nicht nur die Poesie und Prosa aus der älteren Periode des klassischen Arabisch, sondern auch mittelalterliche Urkunden und moderne Gesetzestexte mit einer abstrakten Juristensprache, in der die alten Strukturen der „Attraktion" weiterentwickelt worden sind. Mit Argumentationen, deren Subtilität nicht mehr zu überbieten ist, hat der Verfasser ein Erklärungsmodell entworfen, für das er den Begriff „adjektivischer Satz" vorschlägt. Er will damit sagen, daß diese Konstruktionen Sätzen entsprechen, syntaktisch aber wie Adjektive behandelt werden.

Bei den Materialien unterscheidet Diem konsequent zwischen „Beispielen", d. h. den künstlichen, konstruierten Sätzen der arabischen Grammatiker, und „Belegen", d. h. den echten, literarisch überlieferten Versen und Prosapassagen. Für das ältere Arabisch beschränkt er sich auf die Fälle, die in der Sekundärliteratur schon früher behandelt worden sind. Unter ihnen befinden sich aber auch problematische Belege, die in der Diskussion nicht berücksichtigt werden sollten:

S. 40, nr. 15a: Der Satz ist zu streichen. Lies *ba'ḍihā* gemäß der Konstruktion *ḍamma* c. acc. r. et *ilā* r. 'etw. einer Sache angliedern'. Der Rezensent bedauert, Anlaß zu diesem Irrtum gegeben zu haben. S. 64, nr. 31a: Der Vers 'Urwa b. al-Ward 3,12 ist zu streichen. Zu übersetzen ist: „Ich denke an einen Bittsteller, dessen Ahn Zaid ist; deshalb (d. h. weil der Bittsteller durch den gemeinsamen Ahn mit mir verwandt ist) sehe ich keine Möglichkeit, ihn abzuweisen." Vgl. das Scholion und Nöldekes Übersetzung. S. 75, nr. 33c (= S. 147, nr. 84, und S. 189): Der Vers Nābiġa Ḏ. 3,8/(Faiṣal) 6,23 ist nicht beweiskräftig. Als Verbalrektion wäre vorauszusetzen: *ṭalā l-qāra 'alaihi*. Daher ist zu übersetzen: „... als wäre ich, wenn ich zu anderen Menschen trete, ein räudiges, eingeschmiertes [Kamel], an dem das Pech klebt." S. 86, nr. 40b: Die Lesung *muḫāliṭihā* in dem Vers des b. Mayyāda 34,5 ist von den Grammatikern forciert (Schaw. Ind. 53a 3). Ungezwungen kann *muḫāliṭuhā s-saqāmu* vokalisiert werden, vgl. Aġ. 2,113,9/323,1 = Ḫālid. Ašbāh II 298,9. Die Var. *yuḫāliṭuhā s-saqāmu* hat Ṣafadī Ġaiṯ II 28,11. S. 118, nr. 61 f. (= S. 147, nr. 85a): Der Satz ist zu streichen, denn der Text lautet: *aṣbaḥta li-l-mu'minīna ṭiqatan wa-mustarāḥan; ilaika yaqṣidūna fī maẓālimihim* '... dich suchen sie auf, wenn ihnen Unrecht geschehen ist': Aġ. 2,35,24/137,4 f. S. 135, nr. 71: Der Vers des Aiman b. Ḥuraim ist nicht eindeutig. Die Überlieferung bei b. Qut. Ši'r 346,11 und Dīnaw. Aḫbār 206,19 hat *fa-laisa binā fi'ī*. S. 38, nr. 13: Statt *bi-muṭarridin* lies *bi-muṭṭaridin*, vgl. WKAS II 457 b 2 ff. S. 76, Anm. 103: Der Spruch des abū d-Dardā' *waǧadtu n-nāsa/u ḫbur taqlih* ist kein Vers, sondern Prosa, vgl. b. Qut. 'Uyūn II 1,7. S. 99, nr. 52b: Lies *bi-finā'i ahlī*.

Manfred Ullmann, Tübingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000358

Mikael Persenius: *The Manuscripts of Parts 1 and 2 of Shams al-ʿulūm by Nashwān al-Ḥimyarī. A Study of their Relationship.* Uppsala: Univ. Library 1997. 278 S. 8° (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensia. 13). ISBN 91-554-4047-9.

Die Uppsalaer Dissertation von 1997 ist eine detaillierte Vorstudie zu einer kritischen Edition von Našwān al-Ḥimyarīs (gest. 1178 n. Chr.) Wörterbuch *Šams al-ʿulūm wa-dawāʾ kalām al-ʿArab min al-kulūm.* K. V. Zetterstéen hatte 1951 eine solche Edition begonnen. Wegen des Todes Zetterstéens im Jahre 1953 gelangte die Ausgabe aber nur bis zum 2. Faszikel des 1. Bandes (Leiden 1951–1953), das bis zum Ende des Buchstabens *ǧīm* reicht. Gleichzeitig mit und nach dem Zetterstéenschen Fragment sind zwei orientalische Drucke erschienen (Ed. ʿAbdallāh al-Ǧarāfī, Kairo 1951 [Nachdruck Beirut 1982] und Maskat 1983), die aber nicht als kritisch bezeichnet werden können und außerdem auch nur die beiden ersten Bände des vierbändigen Werkes enthalten (bis *šīn*). Zuvor waren bereits *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-ʿulūm* von ʿAẓīmaddīn Aḥmad aufgrund mehrerer Handschriften herausgegeben worden (Leiden, London 1916).

Bei diesem Forschungsstand war die von Tryggve Kronholm, dem Doktorvater von Persenius, ins Auge gefaßte Wiederaufnahme der Zetterstéenschen Arbeit also durchaus wünschenswert. Allerdings hatte sich die Situation insofern geändert, als inzwischen zahlreiche neue Handschriften entdeckt und auch katalogmäßig erfaßt worden waren. Die Edition mußte auf eine völlig neue handschriftliche Grundlage gestellt werden. Diese festzulegen ist das letztliche Ziel der vorliegenden Arbeit.

Persenius gibt zunächst die nötigen Daten zu Našwāns Biographie und seinen übrigen Werken und bespricht Inhalt, Aufbau, bisherige Editionen sowie die *muḫtaṣar-* und Kommentarliteratur zum *Šams al-ʿulūm.* Von den Auszügen sind die *Ḍiyāʾ al-ḥulūm* am wichtigsten, da sie von Našwāns Sohn Muḥammad (gest. 1212/13) stammen. Die Handschriften dieser einheimischen Sekundärliteratur (knapp 40) werden kurz beschrieben. Dann folgt eine ausführliche Beschreibung aller bekannten 54 Handschriften des *Šams al-ʿulūm* aufgrund von Fotokopien und Mikrofilmen sowie den Angaben der Kataloge, und zwar auch derjenigen Handschriften, die nur den 3. und 4. Teil des Werkes enthalten.

Als Hauptteil der Arbeit bietet Persenius eine Analyse der gegenseitigen Abhängigkeiten der Handschriften der beiden ersten Bände anhand von sechs ausgewählten Beispieltexten, darunter der Einleitung Našwāns. Dabei vergleicht er die Varianten und Korrekturzusätze von jeweils etwa 20 Handschriften und stellt, für jedes Beispiel gesondert, ein Stemma auf. In den Hauptzügen stimmen die sechs Stemmata überein: Es gibt zwei getrennte Überlieferungsstränge, A und B, von denen der A-Strang insgesamt von der bereits kollationierten Handschrift Escorial MS Árabe 34 (geschrieben 1229 n. Chr.) abhängt. Zetterstéen u. a. glaubten, daß die Kollation dieser Handschrift mit dem Autograph erfolgt sei. Persenius kann anhand von fehlerhaften „Korrekturen" jedoch nachweisen, daß der *aṣl* der Kollation nicht das Autograph gewesen sein kann. Der B-Strang ist im Gegensatz zum A-Strang nicht von einer einzigen erhaltenen Handschrift abhängig. Obwohl die Trennung in A- und B-Strang im

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000359

allgemeinen klar ist, gibt es doch Handschriften, die bei den einzelnen Beispieltexten verschiedenen Strängen folgen, so die Handschrift Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna, MS H. L. 1694, obwohl es sich um eine vollständige, von einem einzigen Schreiber stammende Handschrift handelt. Das heißt, daß man sich bereits 1673, wenigstens im fernen Delhi (Zeit und Ort der Abschrift), mehrere Teilhandschriften zusammensuchen mußte, um einen vollständigen Text zu kopieren.

Als Ergebnis wählt Persenius elf Handschriften aus, die einer zukünftigen Edition der beiden ersten Bände des *Šams al-ʿulūm* zugrunde gelegt werden sollten, vier aus dem A-Strang und sieben aus dem B-Strang. Drei von den Handschriften, darunter dic Escorial-Handschrift, wurden bereits von Zetterstéen benutzt.

Die Arbeit von Persenius bietet alle notwendigen Informationen, ist klar aufgebaut und – meiner Meinung nach – in ihrer Beweisführung schlüssig.

Als Anhang ediert Persenius die von ihm zuvor untersuchten sechs Beispieltexte nach den von ihm ausgewählten elf Handschriften. Der Variantenapparat steht unter dem Text; Koranstellen-, *ḥadīṯ*- und Versnachweise finden sich in einem gesonderten Abschnitt. Auch die Edition wird allen Erfordernissen gerecht. Es ist nur schade, daß sie wegen der vom Alphabet her zufälligen Textauswahl ihrer Funktion als Wörterbuch kaum gerecht wird. Über 100 Seiten werden deshalb bei der endgültigen Edition noch einmal gedruckt werden müssen.

Mehrere Indices und elf Tafeln, die zumeist die Titelblätter der in der Edition verwendeten Handschriften reproduzieren, schließen das Buch ab.

Ewald Wagner, Gießen

Navid Kermani: *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept* waḥy *in Naṣr Ḥāmid*[1] *Abū Zayds Mafhūm an-naṣṣ*. Frankfurt a. M. – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien: Lang 1996. XI u. 138 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 27, Asiatische und Afrikanische Studien. Bd. 58). ISBN 3-631-30241-X.

Die Affäre Naṣr Abū Zaid hat durch zwei Gerichtsurteile international Empörung ausgelöst. Im Juni 1995 erklärte die 4. Kammer des Kairiner Appellationsgerichtes die Klage auf Trennung der Ehe zwischen Naṣr Abū Zaid und seiner Ehefrau für zulässig, weil der Autor der Apostasie schuldig sei. Gegen ihn verwendet wurden in der Urteilsbegründung vor allem Äußerungen, die seinem Werk *Kritik des religiösen Diskurses* (*Naqd al-ḫiṭāb ad-dīnī*, 2. Aufl. Kairo 1994) entnommen sind.[2] Das Urteil wurde ein Jahr später – der Autor hatte inzwischen das Land verlassen – vom höchsten ägyptischen Berufungsgericht bestätigt.

[1] Auf Titelblatt und Innentitel fälschlich „Hāmid".

[2] Jetzt auch auf Deutsch, übersetzt von Cherifa Magdi: *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*. Frankfurt/M. 1996. Das Buch enthält eine Dokumentation der Affäre Abū Zaid von Navid Kermani.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000360

Anlaß für den Vorwurf, die Grundlagen des islamischen Glaubens aufgegeben zu haben, gab bereits sein Werk *Mafhūm an-naṣṣ* (1. Aufl. Kairo 1990) – zu übersetzen etwa mit: „Der Begriff vom Text." Die vorliegende Studie, welche auf eine 1994 vorgelegte Magisterarbeit zurückgeht, befaßt sich mit der zentralen, im ersten Teil jenes Werkes behandelten Frage nach Natur und Bedeutung der Kommunikation Gottes mit seinen Geschöpfen durch die Sendung des Propheten (*waḥy*). Die Teile zwei und drei von *Mafhūm an-naṣṣ*, die sich mit der inneren Struktur des Korans und ihrer Behandlung durch die gelehrten Autoritäten, sowie mit der Herausbildung des in der islamischen Tradition vorherrschenden Textkonzepts befassen, bleiben in Kermanis Studie unberücksichtigt.

Der Verfasser ist nach Kräften – und mit gutem Erfolg – bemüht, die recht sprunghafte und oftmals wenig luzide Argumentation Abū Zaids und die Eigentümlichkeiten seines von eigenen Wortschöpfungen und kantiger Syntax gezeichneten Stils zu durchdringen, die Gedankenführung zu verdeutlichen und diese einer vorsichtigen Kritik zu unterziehen. Der einleitende Teil seiner Arbeit vermittelt einen guten Eindruck von dem Hauptanliegen Abū Zaids, das sich in der Bemühung zusammenfassen läßt, die Notwendigkeit einer sich stetig wandelnden Interpretation gegen den Glauben an ein für alle Zeiten gültiges Verständnis des Korans zu verteidigen. Unter Verweis auf sein *Naqd al-ḫiṭāb ad-dīnī* und auf Interviews – darunter ein vom Verfasser mit dem Autor geführtes Interview – kommen verschiedene Facetten dieser Haltung zu Wort. Nach kurzem Eingehen auf die Einflüsse Amīn al-Ḫūlīs und vor allem Toshihiko Izutsus auf Abū Zaids Denken folgt eine knapp gehaltene Einführung in den Begriff *waḥy*, welche die anschließende Auseinandersetzung mit Abū Zaids Konzeption vorbereiten soll. Der Hauptteil der Studie ist gekennzeichnet durch eine Darstellungsform, die sich vom Aufbau der Ausführungen in der Vorlage löst, um eine eigene Systematik zu versuchen, die notwendigweise selektiv ist; zudem lassen sich Referat und Kommentar oft nicht leicht unterscheiden. Verf. nennt das Verfahren etwas euphemistisch „produzierendes Lesen". Doch selbst wenn dies gelegentlich Unbehagen bereitet, erweisen sich die Ausführungen bei Stichproben an Hand des Originals doch als tragfähige Interpretationen. Eine andere Frage, die hier nicht entschieden werden kann, ist, ob das gewählte Verfahren für eine kritische, objektivierende Würdigung der Arbeit von Abū Zaid geeignet ist.

Abū Zaids Anliegen besteht in dem Nachweis, daß die menschliche Sprache, welche als Medium der Offenbarung dient, verbiete, den Text, auch wenn er der Sprache eine neue Prägung gibt, losgelöst von den Bedingungen der „Kultur und (materiellen) Wirklichkeit" zu betrachten. Im Gegenteil verlange die Tatsache, daß Gott im Koran in einer dem Menschen zugänglichen Sprache spreche, daß der Interpret die Mittel in Anspruch nehmen dürfe und müsse, die er auch für andere menschliche Texte verwende. Dies bedeutet aber nicht, daß er äußere Einflüsse auf die Quelle des Textes, also Gott, gelten ließe. Er möchte vielmehr alle Aspekte der Offenbarung konsequent als eine von Gott an die historische Situation angepaßte Kommunikation erklären. Der vorislamische Glaube an *Ǧinn* und *Kuhhān* gehört in diesem Sinne zu den kulturellen Rahmenbedingungen für die Offenbarung. In der heiklen Frage nach der Natur des geoffenbarten Wortes wendet sich Abū Zaid gegen die Vorstellung der urewigen Existenz des Korantextes, ohne aber, wie N. Kermani interpretiert, den Glauben an die Inverbation Gottes im

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000361

Koran aufzugeben. Das Verständnis des Offenbarungsgeschehens zentriert sich für Abū Zaid – nach Ibn Ḫaldūn – im Erlebnis der *ru'ya*, welche als eine Kommunikation zwischen der Seele und der geistigen Welt auch den vorislamischen Arabern bekannt gewesen sei. Schließlich wird aus der Tatsache, daß für die koranische Rede ein sprachliches Bedeutungssystem Verwendung findet, welches in der damaligen Zeit sich ganz dem Angesprochenen, nicht aber dem Redner zuwende, wie Abū Zaid etwas enigmatisch formuliert, gefolgert, daß dieser Text deshalb nicht in erster Linie als eine Aussage über seine Herkunft zu lesen sei, sondern nur darüber, wie KERMANI folgert, was Gott für uns ist.

In einem Anhang erörtert Verf. die Frage, warum Abū Zaids Thesen, obgleich in der Hervorhebung der Geschichtlichkeit der Offenbarung nicht so neu und unerhört, wie es zunächst scheinen mag, wütende, geradezu militante Ablehnung provoziert hat. Abū Zaids Darstellung ist ganz wesentlich von der Kritik an den erstarrten Formen der Exegese getragen und richtet sich erbittert gegen die in seinen Augen verknöcherte und verengende Behandlung religiöser Themen. Diese betrachtet er als einen Verrat an der Vielfalt der islamischen Tradition, die er gegen ihre heutigen Anhänger zu verteidigen sucht. Diese Haltung hat, wie Verf. vorschlägt, neben dem hermetischen Stil Abū Zaids die heftigen Reaktionen ausgelöst. Ohne das Erscheinen seines polemischen *Naqd al-ḫiṭāb ad-dīnī*, so ist zu ergänzen, hätte die Affäre möglicherweise nicht dramatische Dimensionen angenommen. Verdienstvoll ist, daß Verf. im Anhang einen Hinweis auf die politischen und hochschulpolitischen Positionen Abū Zaids aufgenommen hat, die ihn als Verfechter von Selbstverwaltung und Demokratie auch an der Hochschule ausweisen. Die Orientierung seines Denkens erscheint so auch in einem gesellschaftspolitischen Kontext. Unberücksichtigt bleibt bei dieser Wertung aber ein historisch tiefer liegendes und auch strukturell gewichtiges Konfliktpotential, das sich aus Abū Zaids Traditions- und Ḥadīṯskeptizismus ergibt. Denn gegen seine Auffassung von der Berechtigung und Notwendigkeit einer sich wandelnden Textinterpretation auf der Grundlage von Analyse und Erkenntnis steht die Haltung der Verfechter der Sunna, für welche die Suche nach neuem Wissen über die Offenbarung kaum statthaft sein kann, da dieses schon in vollkommener Weise vorhanden und lediglich aus der Tradition beständig zu korrigieren und vervollständigen ist.

N. KERMANIS Arbeit bietet eine gute Einführung in das Thema. Eine Reihe von Druckfehlern erschüttern diesen Eindruck des Rez. nicht; störend wirkt, daß die Genitivverbindungen in arabischen Eigennamen nicht, wie es der Konvention entspricht, in Pausalform transkribiert sind, so daß durchweg 'Abdullāh statt 'Abdallāh etc. erscheint.

STEFAN LEDER, Halle/Saale

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000362

Aktualisierte Beiträge zum 1. Internationalen Symposion SÜDARABIEN INTERDISCIPLINÄR an der Universität Graz, mit kurzen Einführungen zu Sprach- und Kulturgeschichte. In Memoriam Maria Höfer. Hrsgg. von R. G. Stiegner. Graz: Leykam Buchverlagsgesellschaft 1997. XVIII u. 381 S. ISBN 3-7011-7329-X.

Der vorliegende Band sollte eigentlich die erste Blüte einer wieder zu errichtenden Orientalistik in Graz werden. Tatsächlich ist er nun ihr schöner, das tragische Ende einer langen Tradition dokumentierender Grabstein geworden. Dies ist umso bedauerlicher, als sich kein anderes Land so große Verdienste um die Erforschung Südarabiens erworben hat wie Österreich – man denke nur an die Südarabien-Expedition der Kaiserlichen Akdademie der Wissenschaften zu Wien mit ihrem reichen wissenschaftlichen Ertrag. Roswitha Stiegner spricht in ihrem einführenden *Plädoyer für ein Orchideenfach* von „gegengerichteten Kräften", die „die Hoffnungen auf eine Grazer Orientalistik" für immer (?) zunichte gemacht haben.

Der Anlaß des Südarabien-Symposions war eigentlich ein fröhlicher, nämlich der 90. Geburtstag der Sabäistin Maria Höfner. Ihr gelten die *Worte der Würdigung und Erinnerung* von ihrem Schüler W. W. Müller am Anfang des Bandes. Anschließend folgt jedoch sogleich der Nachruf von Roswitha Stiegner für die am 5. 11. 1992 verstorbene „Königin von Saba".

Die einzelnen Beiträge beschäftigen sich hauptsächlich mit Sprache und Kultur des alten Südarabien. Im einzelnen sind zu nennen: A. F. L. Beeston: *YMN 19: A Sabean Divorce Case*, Erika Bleibtreu: *Zur großen Tempelanlage von Ṣirwāḥ (Ḥaulān)*, Fawwaz Al-Khraysheh: *Safaïtische Inschriften mit Jahresangaben*, Walter W. Müller: *Das Statut des Gottes Ta'lab von Riyām für seinen Stamm Sum'ay*, Norbert Nebes: *Stand und Aufgaben einer Grammatik des Altsüdarabischen*, Holger Preissler: *Das kulturelle Niveau von Abhängigen in mittelsabäischen Inschriften*, Christian Julien Robin: *Sumhūriyām, fils de Karib'īl le Grand, et le mukarribat*, und J. Ryckmans/A. G. Lundin: *Un pétiole de palme inscrit en minéen*. Daneben enthält der Band vor allem Beiträge zur Ethnographie: W. Dostal/A. Gingrich: *Cultural historical problems related to the findings of the Ethnographic Atlas of the Southwestern provinces of the Kingdom of Saudi Arabia*, Walter Dostal: *The cultural-historical significance of craft's production centres and the legal prescriptions of craftsmen activities in tribal areas of southern Ḥijaz*, sowie Lothar und Heidi Stein: *Suquṭrā. Ethnographische Aspekte einer Inselkultur*. Die übrigen Beiträge sind: Peter Behnstedt: *Anmerkungen zum Jemenitisch-Arabischen*, Johann Heiss: *Die Landnahme der Ḥawlān nach al-Hamdānī*, Birgit Mershen: *Museen im Südjemen: Bestandsaufnahme – Perspektiven. Möglichkeiten der Entwicklungszusammenarbeit*, und Walter Raunig: *Terrassenfeldbau in Nordostafrika und im Jemen*.

Im Anhang finden sich elf kurze Einführungen zu Sprach- und Kulturgeschichte Süd-Arabiens, beispielsweise über die alte jemenitische Religion (Beeston), über die Beduinen Südarabiens (Dostal), über das altsüdarabische Alphabet (Lundin) u. a. sowie ein Überblick über den Stand der Forschung und die Rolle Südarabiens als Bindeglied zwischen Afrika und Asien von Rowitha Stiegner.

Die einzelnen Beiträge geben einen guten Einblick in den gegenwärtigen Stand

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000363

der Erforschung des Jemen. Sie zeigen, daß die Forschung in vielen Bereichen ein großes Stück vorangekommen ist, daß viele Erkenntnisse, die man über die alte Kultur des Jemen gewonnen zu haben glaubte, heute überholt sind, und daß noch viel zu entdecken und erforschen bleibt. Der Herausgeberin sei für Ihr Engangement gedankt. Vielleicht wird es eines Tages doch noch mit einem Institut für Orientalistik in Graz belohnt.

Werner Arnold, Erlangen

Beate Andelshauser: *Schlachten im Einklang mit der Scharia. Die Schlachtung von Tieren nach islamischem Recht im Lichte moderner Verhältnisse.* Sinzheim: Pro Universitate 1996. 195 S. (Uni-Schriften; Kulturwissenschaften). ISBN 3-930747-52-9.

Die Schlachtung von Tieren nach islamischem Recht ist immer wieder Gegenstand von Entscheidungen deutscher Gerichte, die sich in ihren Urteilen häufig nur auf einzelne gutachterliche Stellungnahmen, Fatwas usw. stützen können, da kaum einschlägige Literatur in europäischen Sprachen vorliegt. Die sehr umfangreiche Magisterarbeit von A. zieht dagegen eine Vielzahl von Fatwas hauptsächlich aus dem arabischen Raum (Ägypten, Saudi-Arabien) und der Türkei sowie die die betreffenden Themen behandelnden Werke des islamischen Rechts aus neuerer Zeit heran.

Die Einleitung klärt neben anderen Fragen die Begriffe *ḏabḥ*, übersetzt mit '(Schlachten durch) Kehl-/Hals-/Schächtschnitt', *naḥr* '(Schlachten durch) Bruststich' und *'aqr* 'Verletzung'. Die türkische Begrifflichkeit (*kesmek*, *boğlazmak*) wird dabei als nicht so differenziert wie die arabische beschrieben.

Im folgenden ordnete die Verfasserin die Schlachtung in den Zusammenhang des islamischen Rechts ein und untersucht ausführlich die einzelnen Elemente des Schlachtens wie Schlachttier, Schlächter, Schlachtinstrument und die Schlachthandlung selber nach den erfaßten Fatwas.

Das aus nichtmuslimischen Ländern stammende Fleisch und die von dort importierten Fleischprodukte sowie die auf sie anzuwendenden Beurteilungskriterien werden im Anschluß behandelt. Besonders umstritten sind bekanntermaßen die Schlachtverfahren und die Betäubungsmethoden im Westen. A. stellt diese Schlachtpraxis und die muslimische Kritik daran unter Eischluß der Tierschutzdiskussion dar. Die Behandlung der islamrechtlichen Schlachtmethode in der Bundesrepublik Deutschland und in anderen europäischen Ländern sowie in Neuseeland sowie einige weitere abschließende Überlegungen bilden die Schlußkapitel der Arbeit.

Ein Anhang gibt einschlägige Urteile deutscher Gerichte zum betäubungslosen Schlachten, einen Querschnitt durch den Hals eines Schafes, eine *ḥalāl*-Bescheinigung für den Export von Fleischwaren aus den Vereinigten Arabischen Emiraten, Daten zum Fleischimport und -export sowie eine Fatwa im arabischen Original und in Übersetzung wieder. Abkürzungsverzeichnis und eine ausführliche Bibliographie schließen diesen Teil ab.

So erfreulich die ausführliche Behandlung der nicht einfachen Rechtsmaterie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000364

ist, die ohne Zweifel auch hilfreich für die Rechtsprechung sein kann, wirft doch die quasi-positivrechtliche Aufreihung von Rechtsmeinungen Probleme auf, die allerdings wohl kaum im Rahmen einer Magisterarbeit gelöst werden können, aber Beachtung verdienen. Deshalb sei eine kurze Anmerkung erlaubt.

Das islamische Recht ist in der Gegenwart Gegenstand und Mittel der Auseinandersetzung um die Legitimität „des Rechtes, Recht zu sprechen' (Bourdieu), geworden. Um die Produktion rechtlicher Normen in muslimischen Ländern wie auch die Debatte darum unter muslimischen Minderheiten in nichtmuslimischen Ländern zu verstehen, erscheint deshalb eine Analyse dieser Deutungskämpfe erforderlich, die eine möglichst umfassende Beschreibung des Feldes der islamrechtlichen Diskussion auf internationaler wie nationaler Ebene erfordert. Unter diesem Gesichtspunkt ist es z. B. nicht hinreichend, u. a. die Lehrmeinungen ägyptischer (Groß-)Muftis neben Erklärungen der Islamischen Weltliga zu stellen. Soweit dies nicht möglich ist, ist eine detaillierte Darstellung der differenzierten Meinungsbildung innerhalb der muslimischen Diskussion aber nur zu notwendig, um den ideologisierten Vorstellungen, die sich um „den Islam" ranken, entgegenzuwirken und einen Überblick über die vertretenen Rechtsmeinungen zu erhalten.

Auf ein neues Werk, das in einem weiteren Rahmen sich auch mit der Schlachtung von Tieren nach islamischem Recht befaßt, sei als bibliographische Ergänzung noch hingewiesen: E. Francesca: *Introduzione alle regole alimentari islamiche*. Rom 1995.

Rüdiger Lohlker, Göttingen

Roswitha Badry: *Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (šūrā) unter dem besonderen Aspekt ideengeschichtlicher Kontinuitäten und Diskontinuitäten*. Stuttgart: Franz Steiner 1998. 654 S. (Freiburger Islamstudien. XIX). ISBN 3-515-07048-6.

Die Beratung (*šūrā*) ist eines der wichtigsten Themen der modernen islamischen Diskussion und wird auch in der älteren islamischen Literatur – wenn auch nicht systematisch – immer wieder behandelt. Um so verwunderlicher, daß bis jetzt eine umfassende Untersuchung in europäischer Sprache noch nicht erfolgt ist. Diese Lücke ist durch Badrys Werk jetzt geschlossen.

Auch wenn die Autorin in aller Bescheidenheit ihre Untersuchung nicht als umfassende Monographie zum Thema verstehen mag (S. 35) und auch nur ansatzweise die Bandbreite des islamischen Beratungsgedankens erfaßt zu haben beansprucht (S. 51), wird doch ihre Studie für längere Zeit die umfassendste und materialreichste Darstellung der um den Begriff *šūrā* kreisenden Diskussion bleiben und gleichzeitig auch einen wichtigen Beitrag zur Kenntnis des modernen Islams bilden.

Im ersten Kapitel stellt Badry die Fragestellung vor, geht auf Gründe der Wiederbelebung des *šūrā*-Gedankens ein und behandelt den Forschungsstand.

Im zweiten Kapitel stellt Badry anhand ausgewählter Werke der Hadith-, Rechts-, Geschichts-, *adab*-, herrschaftstheoretischer und häresiographischer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000365

Literatur und insbesondere auch der einschlägigen sunnitischen und schi'itischen Korankommentare die Behandlung des Beratungsgedankens in der älteren islamischen Literatur dar.

Gerade die Bezugnahme auf die ältere Literatur in der zeitgenössischen islamischen Diskussion, die wir immer wieder finden, macht, dies betont BADRY nur zu Recht, „eine unabhängige Kenntnis der frühen Quellen" (S. 48) notwendig.

Im dritten Kapitel, dem umfangreichsten der Untersuchung, werden die zeitgenössischen Stellungnahmen zur *šūrā* systematisch untersucht. Dabei werden zwölferschi'itische Positionen nur in einem Exkurs dargestellt. Gesondert behandelt wird die Umsetzung der *šūrā* in neuzeitlichen „islamischen" Staaten. Inhaltlich ist die Arbeit im wesentlichen mit dem Jahre 1994 abgeschlossen.

Es erscheint kaum möglich, im Detail auf das umfangreiche Material einzugehen, das in BADRYS Werk verarbeitet wird. Deshalb seien lediglich einige konzeptuelle Anmerkungen angefügt.

Schon die Fragestellung zu Beginn der Untersuchung, die die *šūrā* u.a. unter dem Gesichtspunkt sieht, ob die mit diesem Begriff operierenden Theoretisierungen das Aufbrechen gesellschaftlicher Strukturen ermöglichen, die den Weg zu einem demokratischen politischen System behinderten, oder die Erhaltung des *status quo* bzw. die Rückkehr zum *status quo ante* anstrebten (S. 13), zeigt eine modernisierungstheoretische Grundhaltung, die unbefragt „westliche" Modelle als Orientierung übernimmt.

Gleichfalls wenig befriedigen mag das Referieren der einschlägigen Versuche, die Wandlungen des Islams in der Neuzeit zu verstehen bzw. wohl eher zu kategorisieren. Ob hier nun der Vorzug der Identitäts-, Legitimitäts-, Legitimations- oder Partizipationskrise gegeben wird, erscheint angesichts des doch immer recht beschränkten Erklärungswertes der einzelnen Ansätze müßig und eher zweitrangig. Auch die Einteilung (S. 46 ff.) muslimischer Stellungnahmen in Traditionalisten, Reformisten, Modernisten, Säkularisten, Islamisten, Fundamentalisten – und was es der Bezeichnungen mehr geben mag – ist nicht nur nicht vollauf befriedigend (S. 46), es stellt sich mittlerweile die Frage, ob derartige Kategorien nicht inzwischen eher erkenntnishindernd denn erkenntnisfördernd sind. Rez. erscheinen sie nurmehr nach radikaler Begriffskritik wieder verwendungsfähig. Eine Beschreibung des Feldes der islamischen Diskussion, der sich BADRY ja in so verzüglicher Weise in den meisten Teilen ihrer Arbeit widmet, ist um vieles hilfreicher.

Wer sich mit zeitgenössischem islamischem Denken beschäftigt, wird in Zukunft gerne zu BADRYS Werk greifen und immer wieder mit einer Vielzahl von Informationen belohnt werden. Zugleich zeigt sie in sorgfältiger Untersuchung die Vielfältigkeit zeitgenössischen islamischen Denkens, die nur zu oft in der pauschalen Verurteilung „des Islams" untergeht. Es ist zu hoffen, daß ein solch sorgfältiges Vorgehen zu einem von Kenntnis getragenen Dialog mit der muslimischen Welt beiträgt.

RÜDIGER LOHLKER, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000366

Roswitha Badry: *Ausweg aus der „demographischen Falle" oder „Verschwörung gegen den Islam"?* Hamburg: Deutsches Orient-Institut 1999. 73 S. (Mitteilungen/Deutsches Orient-Institut. 56).

Die Abtreibung ist auch in den sogenannten entwickelten Ländern immer noch ein umstrittenes Thema. Dies zeigen nicht zuletzt die Probleme, die die katholische Kirche mit der deutschen Beratungsregelung immer wieder hat.

In den sog. Entwicklungsländern der arabisch-islamischen Welt ist die Abtreibung gleichfalls umstritten. Dies haben zuletzt in aller Deutlichkeit die Debatten um die Kairoer Weltbevölkerungskonferenz gezeigt.

Badry nimmt nun eine Fatwa, die ʿAbdalḥalīm Maḥmūd, in den 70er Jahren Rektor der al-Azhar, zu diesem Thema verfaßt hat, zum Anlaß, um verschiedene Positionen der Diskussion um Abtreibung und um die damit verbundene Frage der Geburtenkontrolle darzustellen.

Die Literatur zum Thema wird von ihr akribisch erfaßt und dargestellt – insbesondere auch die Sekundärliteratur –, so daß der Diskussionsstand zum Thema Geburtenkontrolle/Familienplanung deutlich erkennbar ist.

Problematisch erscheint der Versuch, die Beiträge muslimischer Gelehrter und Autoren unbedingt in Schemata wie „progressiv", „konservativ", „traditionalistisch", „liberal" – und wie sie alle heißen – einzuordnen. Dies ist inzwischen kaum mehr als erkenntnisfördernd anzusehen.

Ein Aspekt, der in der Untersuchung Badrys eine größere Beachtung verdient hätte, ist die Bezugnahme auf die Abhängigkeit der Entwicklungsländer von den„entwickelten" Staaten, eine Abhängigkeit, die beispielsweise im Zusammenhang der Kairoer Konferenz unter Begriffen wie „Imperialismus", „Kolonialismus" etc. thematisiert wurde.

Insgesamt ist die Untersuchung Badrys gewiß ein guter Ausgangspunkt für alle, die sich in Zukunft mit der Frage der Geburtenkontrolle in der muslimisch-arabischen Welt befassen wollen.

Rüdiger Lohlker, Göttingen

Nina Berman: *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne. Zum Bild des Orients in der deutschsprachigen Kultur um 1900.* Stuttgart: M und P, Verlag für Wissenschaft und Forschung 1997. 378 S. ISBN 3-476-45162-3.

Diese wichtige und interessante Studie beschreitet neue Wege in der analytischen Verbindung von europäischer Literaurgeschichte und orientalischer Emanzipation. Verf. zeigt, wie mit der „hybriden Wissenschaft" zwischen den beiden Kulturwelten des Orients und Okzidents fruchtbar umgegangen werden kann. Meine Kritik macht sich an dem m. E. zu einfachen Einstieg fest, mit dem die Verf. den deutschen literarischen Orientalismus einseitig nur als Kolonialismus und Imperialismus der Tat verstanden wissen will.

Die deutschen Geschichts- und Sozialphilosophen des endenden 19. Jahrhunderts stellten sich den Okzident als die entzauberte Welt instrumenteller Rationalität und bürokratischer Herrschaft vor. Das „stählerne Gehäuse" kennt keine

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000367

orientalische Verzauberung. Die Verf. zeigt dagegen überzeugend, mit reichen Belegen ausgestattet und auf verblüffend erfrischende Weise, wie sehr die deutsche bürgerliche Kultur des *fin de siècle* der Wunderwelt des Orients erlegen war.

Von kulturkritischer Seite her wäre anzunehmen, daß die deutschsprachige Kultur um 1900 sich den Eros des Orients erschließt, indem sie vor der Unwirtlichkeit der Moderne flieht. Orientalisierung könnte als kulturkritische Lösung der Moderne und – wie im Fall Hugo von Hofmannsthal angedeutet – als spezifische Lagerung des deutschen Intellektualismus erklärt werden. Der unterstellte Zusammenhang zwischen imaginärer Flucht und Kolonialismus/Imperialismus ließe sich produktiv gegen die „schreckliche Vereinfachung" wenden, Orientalismus sei die Kreation des Imperialismus. Der empathische Erfahrungscharakter des Orientalismus, der zugleich zu empathischen Öffnungen in den kolonialen Kulturen führte, wird zu Unrecht ausgeblendet.

In aller Einfachheit lautet dagegen die Hauptthese der Verf., daß der deutsche Orientalismus „strukturelle und funktionale Ähnlichkeiten zu der Art des kolonialistischen Orientdiskurses, den Said analysiert", aufweise (S. 18). Wichtige Fragen des kulturellen Wechselspiels werden so erst gar nicht mehr gestellt: Warum etwa sich das „Eigene" in Geschmack und Kultur so unverblümt der Fremdheit des Orients anheimgeben könne, während der Kern des bürgerlichen Selbstverständnisses doch weiterhin sich den Regimen und Modulationen der mäßigenden Vernunft unterwirft? Warum waren die orientalischen Sichten des Westens aus dieser Zeit – wie etwa bei al-Afghani, aber eben nicht nur bei ihm – so rein nur auf das Bild der ungetrübten Macht der Vernunft abgestellt? Warum war al-Afghani aber keineswegs, wie die Verf. „verständlicherweise" unterstellt, „seiner eigenen Kultur" entfremdet, sondern ein empathischer Reformator derselben? (S. 155).

Die Verf. will mit ihrer Hauptthese zeigen, daß die tiefreichend orientalisierte Imaginationswelt bürgerlicher Kulturproduktion um 1900 nur mit dem Zug zur kolonialistischen und imperialistischen Beherrschung zu erklären ist. Meine Vorbehalte richten sich gegen die Generalthese, nicht gegen die lobenswerte und interessante Ausführung. Ich frage mich, warum es heute für einen Literaturwissenschaftler eine Selbstverständlichkeit sein kann, daß „die Expansion und (der) Konsolidierung der Herrschaft Europas über andere Länder" (S. 48) so einseitig deprivierend und kulturzerstörend gewirkt haben soll. Warum nur deprivierend? Ist das Hervorheben der Deprivation etwa bei Fanon nicht selbst ein europäisches Kulturwerkzeug? Theorie und Praxis der Kolonialliteratur haben einen solchen Reichtum hervorgebracht, daß es schwer fällt, nur noch von den „Verdammten" zu reden. Neben der moralisch-politischen Eindimensionalität zielt die Studie methodisch jedoch auf Vieldeutigkeit und Vielschichtigkeit ab. Es ergibt sich – durchaus dem Zug der Zeit folgend –, daß die Neigung zur „hybriden Wissenschaft", die Vieldeutigkeit und Vielschichtigkeit der Bedeutung des Orients „in der deutschsprachigen Kultur um 1900 in ihrem Bezug zu Kolonialismus und Imperialismus, aber auch zu Modernisierungsprozessen, der Konstruktion moderner Identitäten und Fragen der nationalen Identität" (S. 36) zu untersuchen, in einen methodisch fruchtbaren Weg der exemplarischen Analyse mündet. Dies ist der Gewinn dieser Studie.

Drei in der Tat einschlägige Textkomplexe, die dazugehörigen Arenen bio-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000368

grafischer Verwicklung und der wirtschafts- und sozialgeschichtliche Kontext des deutschen Kolonialismus bilden den vielschichtigen Gegenstand: Erstens, der Orientzyklus Karl Mays; zweitens, *Das Märchen der 672. Nacht* von Hugo von Hofmannsthal; drittens, Else Lasker-Schülers *Die Nächte Tino von Bagdads* und *Der Prinz von Theben*.

Daß diese Texte Fluchtpunkte des deutschen literischen Orientalismus der Jahrhundertwende sind (Flucht zu Abenteuer und Exotismus; Flucht vor den neuen Zwängen der Modernisierung; Flucht vor verweigerter bürgerlicher Emanzipation des Judentums), wird hinreichend gezeigt. Doch beharrt Verf. auch hier zu einseitig auf ihrer These, daß „literarische (und nichtliterische) Texte Kolonialismus und Imperialismus nicht nur reflektieren, sondern auch mitbegründen" (S. 48), und weist auf die enorme Popularität der Texte hin (S. 50). Die kolonialistische Hauptthese wird mit eingeschobenen zeitgeschichtlichen Repliken zu erhärten versucht. Karl May wird mit einer kurzen Studie über den kolonialen „Ausbau des deutschen Einflusses" im Osmanischen Reich (S. 51–60), Hugo von Hofmannsthal mit einer Skizze der inneren, im Zeichen der „Modernisierung" stehenden, „umfassenden sozialen und politischen Veränderungen" der deutschen Gesellschaft (S. 171–175), Else Lasker-Schüler mit einem Essay über das Erwachen der orientalischen jüdischen Identität und „Abkehr von Europa" (S. 260–291) eingeführt. Dies zeigt die Vielschichtigkeit des Kontexts, erhärtet aber nicht die von Said übernommene einfache Gleichsetzung von Orientalismus und Imperialismus.

Die Verf. bietet über eine Fülle wichtiger sensitiver literaturtheoretischer und soziologischer Themen, wie etwa Feminisierung des Fremden, Modernität, Melancholie und Langweile, das moderne Bedürfnis nach Ästhetisierung der Lebenswelt, wie überhaupt die verblüffende Orientalisierung der Kulturkritik, eine Reihe wichtiger, in einer erfrischend neuen Perspektive vorgetragene Literaturauswahl und Ideenfelder an, mit ergiebigen Abbildungen unterlegt. Daß die Verf., in exemplarisch abgestuften Dosen, quasi ein offenes und in der Tat vielschichtiges Zeugnis der Orientalisierung des imaginären, modernen, deutschen, bürgerlichen Lebenswillens niederlegt, ist eine Bereicherung der Orientalismus-Diskussion. Die Ambiguität des Verhältnisses zwischen Orientalismus (der Literatur) und Kolonialismus und Imperialismus (der Tat) – nicht zuletzt auch in den imaginären Gegenwelten der Germanisierung und in den in den zwanziger Jahren noch einsetzenden Reflektionen zum Mittelalter „und wir" präsent – versucht die Autorin jedoch wenig überzeugend zu neutralisieren.

Georg Stauth, Bielefeld

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000369

Börte Sagaster: *„Herren und Sklaven." Der Wandel im Sklavenbild der türkischen Literatur in der Spätzeit des Osmanischen Reiches.* Wiesbaden: Harrassowitz 1997 (Mîzân. Studien und Texte zur Literatur des Orients 7). ISBN 3-447-03911-6.

Studien zu sozialgeschichtlichen Aspekten der orientalischen Literaturen haben seit dem Ende der sechziger Jahre Konjunktur und uns zu wichtigen Einblicken in das geistige Koordinatensytem nahöstlicher Intellektueller verholfen. Einen neuen Markierungspunkt in diesem Koordinatensytem verdankt die Forschung der vorliegenden Arbeit von Börte Sagaster. Ihr Thema, die Spiegelung der Sklaverei in der spätosmanischen Literatur, verspricht nicht allein Kunde von einem zentralen Punkt in der mentalen Auseinandersetzung mit dem Westen. Ausgehend von der Frage der Sklaverei behandeln die osmanischen Autoren nämlich ein ganzes Bündel anderer Themen wie die Stellung der Frau oder das Problem der politischen Freiheit, das ja in der Epoche ʿAbd ül-Ḥamîds auf direktem Wege kaum angesprochen werden konnte.

Die Autorin unterscheidet in ihrer Behandlung der Fragestellung drei Epochen, die sie als traditionell (vor allem Aḥmed Midḥat), als im Umbruch begriffen (vor allem Sâmî Pašazâde Sezâ'î, auch Nâmik Kemâl) und endlich als modern auffasst (Ḫâlid Żiyâ).

Die Autoren der ersten Epoche schildern die Sklaverei im osmanischen Reich als eine paternalistische Idylle, in der Herren und Sklaven in symbiotischer Beziehung zusammenleben. Wenn diese Beziehung gestört wird und den Sklaven daraus Leid erwächst, ist dies nicht die Schuld der Herrschaft sondern dritter, sei es ein böser Sklavenhändler, sei es die Eifersucht anderer Sklaven. Wenn die Autoren der ersten Epoche das Sklaventhema aufgreifen, dann meist zur Verteidigung traditionell osmanischer Werte gegen ungerechte Angriffe des Westens auf eine Institution, deren humanen Charakter man im Westen verkennt. Daneben dient die – weiße, gebildete – Sklavin[1] als Sinnbild des in dieser Welt notwendigerweise nach außen hin unfreien Menschen, der sich aber, indem er seine äußere Unfreiheit akzeptiert, seine innere Freiheit und Würde erhält.

Die Autoren der zweiten Epoche erkennen, daß das Ideal der symbiotischen Beziehung von Herrn und Sklaven in der harten Realität des späten 19. Jh.s keinen Bestand mehr haben kann. Aus Europa importierter Egoismus und neues Standesdenken lassen die alte Form der Sklaverei nicht mehr zu. Sie ist nach dem, mit dem Aufbrechen der alten, paternalistischen Gesellschaft verbundenen Wertewandel, unerträglich geworden.

In der letzten Epoche endlich erscheint die Sklaverei bereits als Überbleibsel einer vergangenen, endgültig zu Grabe getragenen Zeit. Das alte paternalistische Ideal wird mit scharfem Skalpell seziert und als von vornherein unrealistisch entlarvt.

[1] Schwarze Sklaven, die im Hause die niederen Dienste zu verrichten hatten, kommen in den Romanen meist nur am Rande vor. Sich in sie, im Gegensatz zu den als Idealbilder osmanischer Damen geschilderten weißen Sklavinnen, hineinzuversetzen war den der Sklavenhalterschicht entstammenden Autoren offenkundig unmöglich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000370

Alles in allem eine sehr lesenswerte, mit feinen Analysen der Romane und sicherem Blick für die Verhältnisse in der spätosmanischen Zeit geschriebene Studie.

Lutz Berger, Tübingen

Bruno Öhrig: *Meinungen und Materialien zur Geschichte der Karakeçili Anatoliens.* München: Akademischer Verlag 1998. 355 S. (Münchner Ethnologische Abhandlungen. 20). ISBN 3-932965-10-8.

Der Autor widmet sich hier einem besonders komplexen Problem der türkischen Geschichte, nämlich der Geschichte von Stämmen. Dabei beschränkt er sich notwendigerweise auf „tribale Gruppen" (vom Autor benutzter Terminus), die den im Titel erwähnten Namen *Karakeçili* tragen und die auf dem Boden des Osmanischen Reiches leben und lebten, der heute die moderne Türkei ausmacht. Das Hauptanliegen des Autors wird von ihm in der Einleitung formuliert: nicht so wichtig ist eine möglichst vollständige Rekonstruktion der Geschichte dieser Gruppe(n), sondern die Verdeutlichung und Veranschaulichung der Problematik einer solchen Rekonstruktion.

So vollzieht er auch den wichtigen ersten Schritt dorthin, indem er versucht, Klarheit in die soziale und politische Terminologie zu bringen, die das Beschreiben und Begreifen der tribalen Organisationsformen auf verschiedenen Ebenen erleichtern sollen. Dies ist zweifellos jedem willkommen, der sich selbst bei der Lektüre oder eigenem Schreiben in den verschlungenen und überschneidenden Beziehungen nomadischer Organisationen verfangen hat.

Öhrig diskutiert die Darstellung einer ganzen Reihe von Autoren, die sich mit Gruppen, die den Namen *Karakeçili* tragen, befaßt haben und formuliert anschließend Antworten, vor allem aber Fragen, die diese Darstellungen aufwerfen.

In einem anschließenden langen Kapitel erörtert der Autor Stellen in osmanischen – durchweg edierten – Texten, in denen soziale Gruppen dieses Namens vorkommen. Zu diesem Zweck werden auch die osmanischen Termini diskutiert, die in diesen Texten verwendet werden.

Die Arbeit hat das große Verdienst, die Komplexität eines bedeutenden Teils der modernen Türkei zu beschreiben, der sich in einem solchen Maße von den gesellschaftlichen Gegebenheiten Westeuropas unterscheidet, daß er sich einer Darstellung nach altgewohntem Muster entzieht.

Wolfgang Scharlipp, Kopenhagen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000371

HARALD SCHÜLER: *Die türkischen Parteien und ihre Mitglieder.* Hamburg: Deutsches Orient-Institut 1998. 449 S. (Schriften des Deutschen Orient-Instituts; zugl. Bamberg, Univ., Diss., 1998). ISBN 3-89173-049-7.

Während in den beiden letzten Jahrzehnten der türkischen Innenpolitik im allgemeinen und der Parteienlandschaft im besonderen, vor allem außerhalb der Türkei, ausgesprochen wenig Aufmerksamkeit zuteil wurde – sieht man einmal von der Kurdenfrage oder dem Problem der Militärregierung ab – trat spätestens mit der Beteiligung Necmettin Erbakans islamistischer „Refah Partisi" an der Regierungsbildung im Juni 1996 eine Wende ein. Die türkische Innenpolitik gelangte vor dem Hintergrund der NATO-Mitgliedschaft und des angestrebten EU-Beitritts innerhalb weniger Wochen in das Zentrum des öffentlichen Interesses und der Berichterstattung. An der Frage der ideologischen Ausrichtung der türkischen Parteien bestand nun ein ebenso großes Interesse wie an ihrer Wählerschaft, ihren Mitgliedern oder ihrer Verankerung in der Bevölkerung.

Die bis dahin vorliegende Literatur zum türkischen Parteienspektrum in den vergangenen zwei Jahrzehnten war, wie H. SCHÜLER in der von ihm vorgelegten Dissertation zu Recht bemerkt, ausgesprochen dürftig. Die wenigen Schriften, die bis etwa 1990 zu den „neuen", d. h. seit 1983 entstandenen Parteien vorlagen (etwa die Arbeiten von İ. SOYSAL, M. HEPER, Ü. ERGÜDER, E. ÖZBUDUN, U. STEINBACH u. a.), waren an eine breite Leserschaft gerichtet und können kaum als wissenschaftliche Beiträge zur türkischen Parteienforschung gelten. Angesichts dieses Mangels hat der Verfasser, wie zum Teil schon aus dem Titel der Arbeit zu entnehmen, die „neuen" politischen Parteien in der Türkei („neu" hier in Abgrenzung zu den alten Parteien, die nach dem Staatsstreich von 1980 aufgelöst wurden), unter besonderer Berücksichtigung ihre Mitglieder, zum Thema seiner Arbeit gewählt. Der Autor geht hierbei den Fragen nach, welche Faktoren einer Demokratisierung der politischen Parteien entgegenstehen und welche parteipolitischen Traditionen und Kräfte für die Tendenz der Restitution des „alten" Parteiengefüges der 70er Jahre, die sich besonders in den Jahren von 1986 bis 1992 beobachten läßt, zu erkennen sind. Ein weiteres zentrales Thema der Arbeit ist die Frage nach der Bedeutung von Verstädterung und Binnenmigration sowie deren Einfluß auf die Parteien. Der Verfasser versucht dies am Beispiel der sozialdemokratischen SHP zu verdeutlichen. Der in der Arbeit behandelte Zeitraum umfaßt die Jahre von 1980 bis 1995. Den „Schlußpunkt" seiner Untersuchung bilden die Parlamentswahlen vom 24. 12. 1995.

Im Eingangskapitel seiner Arbeit (Kap. 2, S. 27–115) verschafft der Verfasser dem Leser zunächst einen Überblick über das türkische Parteienspektrum seit 1983 und stellt die verschiedenen Parteien kurz dar. Im dritten Kapitel (S. 117–157) geht der Verfasser der Frage nach, ob und inwieweit die jeweiligen Parteiführungen über die Zahl der Mitglieder ihrer Parteien im Bilde waren. Der Autor zeigt an dieser Stelle auf, daß der Grad der Organisation der türkischen Parteien, gemessen an den Bedingungen der Massenmitgliedschaft in der CHP der 30er Jahre, schon vor 1960 deutlich zurückging. Darüber hinaus untersucht er an dieser Stelle auch das Problem der Scheinmitgliedschaft sowie die Manipulationsmöglichkeiten der Parteieliten.

Anhand einer Befragung der Mitglieder der Istanbuler Provinzorganisation der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000372

SHP (Kap. 9, S. 341–412), die auf postalischem Wege erfolgte, versucht der Verfasser Aufschluß darüber zu erhalten, wie groß die Zahl der aktiven und passiven Mitglieder der türkischen Parteien ist, wer diese Mitglieder eigentlich sind, was sie an die jeweilige Partei bindet und was diese für und in ihrer Partei leisten.

Der Verfasser kommt zu dem Schluß, daß eine Demokratisierung der Parteien von verschiedenen Faktoren abhängt. Genannt wird hier vor allem die ungleiche Entwicklung in vielen Teilen des Landes sowie die Unterentwicklung in bestimmten Regionen. Die Parteien profitieren von diesen Bedingungen, indem sie den Benachteiligten eine Verbesserung ihrer Lage in Aussicht stellen und diese somit zu mobilisieren vermögen. Ein weiterer wichtiger Faktor ist die „Kurdenproblematik", die die türkische Innenpolitik seit den frühen 80er Jahren bestimmt bzw. andere Fragen überlagert. Die Ursachen hängen nach Ansicht des Autors eng mit dem erstgenannten Faktor zusammen.

Den Einfluß der armutsbedingten Binnenmigration auf die Parteien, dem in der Arbeit anhand des Beispiels der SHP-Provinzorganisation Istanbul nachgegangen wird, bewertet der Verfasser als weitreichend. Die Wahlen in den Jahren von 1983 bis 1995 haben, so Schüler, gezeigt, daß diejenigen Parteien, die sich als Hoffnungsträger der armen Stadtbevölkerung profilierten, auch die Wahlen für sich entscheiden konnten. Die „Landflüchtlinge" werden von den politischen Parteien benutzt und sind für die Parteien auch einfacher zu erreichen als die eingesessene städtische Mittelschicht.

Obgleich die Arbeit beim Leser gelegentlich einen etwas „uneinheitlichen" Eindruck hinterläßt, was unter Umständen auf das Fehlen systematischer Forschungsansätze, die der Autor hätte fortführen können, wie er auch einräumt (S. 21), zurückzuführen ist, leistet er mit seiner Dissertation einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der türkischen Parteienlandschaft in den 80er und 90er Jahren. Daß er dabei die bislang vollkommen vernachlässigte Frage nach den Mitgliedern der „neuen" Parteien aufgreift, ist ein Glücksfall für all diejenigen, deren Interesse der türkischen Innenpolitik gilt.

Die Studie zeichnet sich besonders durch das Heranziehen zahlreicher Schriften türkischer Politikwissenschaftler und Soziologen aus, die im einschlägigen Schrifttum bislang wenig oder gar keine Beachtung fanden. Dasselbe gilt auch in Hinblick auf die Veröffentlichungen aus dem Umfeld der verschiedenen Parteien (bis 1995). Auch wenn der Verfasser bei der Erfassung dieser Grauen Literatur nach eigenem Bekunden keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, so ist der Umfang dieses für die Arbeit ausgewerteten Materials dennoch hervorzuheben. Es ist abschließend zu bemerken, daß die Arbeit H. Schülers eine Fülle von Ansätzen liefert, die lohnen, aufgegriffen und weiterentwickelt zu werden.

Michael Knüppel, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000373

Peter Behnstedt: *Sprachatlas von Syrien*. Wiesbaden: Harrassowitz 1997. Kartenband 1037 S. = 518 Karten. Beiheft 242 S. (Semitica viva. 17) ISBN 3-447-03856-X.

Das in der Tat gewaltige Werk trägt, da es, obzwar in erster Linie auf die Dokumentation der arabischen Dialekte Syriens ausgerichtet, denn doch auch zumindest auf lexikalischem Feld (s. aber etwa Karte 122) die Minoritätensprachen des Untersuchungsraumes berücksichtigt – Neuwestaramäisch, Ṭūrōyō, Assyrisch, Kildāni, Türkisch, Kurdisch, Tscherkessisch, Tschetschenisch, Armenisch, Griechisch –, seinen Namen (*Sprach*atlas) durchaus zu Recht. Die Karten sind im allgemeinen keine Isoglossenkarten, bedienen sich vielmehr gewöhnlich eines durch synthetische Symbole deutbaren Punktesystems, das, mit Ausnahme der allerbedeutendsten, die Ortsnamen hinter Zahlen verschlüsselt, was zwar zur häufigen Dekodierung nötigt, andererseits jedoch erheblich größere Übersichtlichkeit gewährleistet. Die Legung tentativer Isoglossen steht der Benutzerschaft ja grundsätzlich frei.

Im Rahmen der Phonologie befassen sich Karten 1–30 mit dem Konsonantismus (einige, wie auch im folgenden, willkürlich herausgegriffene Beispiele: dentale oder alveolare Realisierung von *Dāl*; Reflexe von *q*; Emphase von *Lām*; Reflexe von türk. *çöl* u. v. a.), 31–115 mit dem Vokalismus (z. B.: Reflexe von **ay* und **aw*; Imāla von **ā*; *i*-Umlaut von **ā* in verschiedenenen Wörtern; Imāla im III. Verbstamm; analogische Imāla im VI. Verbstamm; Realisierung von /*i*/ und /*u*/ in geschlossener Auslautsilbe; Pausaldiphthongierung; Pausalglottalisierung; Akzent beim VII. und VIII. Verbstamm; Behandlung unbetonter kurzer Vokale [72–92]; /*i*/ – /*u*/-Vokalismus [93–106]; /*a*/ – /*i*/-Vokalismus [107–115]). Mit guten Gründen – „damit nicht etwa der Dialektologe den Dialekt mache" – verzichtet der Verf. in einigen Fällen auf mögliche Phonemisierung, die dann gegebenenfalls eben späterer Systematisierung vorbehalten bleibt, sondern schreibt, wie gehört. Karten 116–131 – 3. Sg. f. bei Suffigierung von -vK; Nomen im Constructus –, etwas freischwebend zwischen Vokalismus und Morphologie eingefügt, hätten natürlich ebensogut an jeweils geeigneter Stelle in die letztere aufgenommen werden können. Diese erstreckt sich, mit dem regelmäßigen Verb beginnend (Perfekt *a*-Typ; Perfekt *i*-Typ; Flexionsendungen Perfekt; Imperfektvokalisierungen; Lang- und Kurzformen des Imperfekts, Imperativ; Verbalmodifikatoren; erweiterte Verbstämme [einen besonderen Hinweis verdient Nr. 163: IV. Stamm]), über das unregelmäßige („schwache") und das stark abweichlerische „kommen" (209–224), über Negation und negativen Existenzausdruck, Nomen, Pronomen, Numeralia und Partikeln bis einschließlich Karte 308. Es folgen die lexikalischen Karten (bis 497), für die hier nur die – verkürzte – Grobeinteilung gebracht sei: Menschlicher Körper; verschiedene Nomina („Schwester", „Kinder", „Gast", „Metzger", „Friseur" usw.); verschiedene Adjektive („dick", „alt", „gut", „schön" usw.); verschiedene Verben („wollen", „schau!", „geben", „machen" usw.); Kleidung; Haus und Hausrat; Tiernamen; Pflanzen; Landwirtschaft (für die sich noch das spezielle Problem ergibt, daß mit der Einführung neuer und dem Schwinden alter Techniken auch die diesen eigentümlichen Gerätschaften zusamt ihren Bezeichnungen vielfach in Vergessenheit geraten). Nr. 498 ist eine Sprachenkarte Syriens; die verbleibenden zwanzig Karten führen anhand von ausgewählten, charakteristi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000374

schen Zügen die verschiedenen arabischen Dialektgruppierungen des Landes vor.

Das Beiheft bietet zunächst die schwierige und nicht ganz unvalentineske (Karl; man vgl. etwa S. 11 f.) Entstehungsgeschichte des Werkes, um dieses sodann mittels Erläuterungen zur Vorgehensweise, Karten- und teilweise kommentierten Ortsnamenverzeichnisses sowie Anmerkungen zu einzelnen Blättern und Glossaren zu sämtlichen aufgenommenen Sprachen erstzuerschließen. Die Note zu Nr. 54 (S. 78) – viele Dialekte mit sonst ausgeprägter Imāla hätten in Reflexen von *Kāyik (Part. akt. I, med. inf.) zuweilen sogar Kayyik, Beispiel *nayyim* statt *nēyim* 'eingeschlafen, schlafend' – läßt an durchaus klassisch-arabische Resultativbildungen des Typs Fayyil von med. inf. denken: *ǧayyid*, *ṭayyib*, *mayyit*, wohl auch *sayyid*.

Wie gesagt, ein gewaltiges Werk, das, wie es steht, bereits eine Fülle an dialektologisch hochrelevanter Information bietet. Die endgültige, umfassende Auswertung steht freilich noch aus, ist jedoch bereits in Angriff genommen. Man darf gespannt sein!

Christoph Correll, Konstanz

Wilfried Buchta: *Die iranische Schia und die islamische Einheit 1979–1996*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut 1997. 427 S. (Schriften des Deutschen Orient-Instituts). ISBN 3-89173-046-2.

Die Bestrebungen der Annäherung zwischen Schi'a und Sunna (*taqrīb*) im zwanzigsten Jahrhundert finden in den letzten Jahren verstärktes Interesse. Als ein Beispiel sei die Untersuchung Brunners zu entsprechenden Bestrebungen im Umfeld der al-Azhar genannt.

Aber auch gerade nach dem Sturz des Schahs im Iran im Jahre 1979 haben sich führende Kreise der neugegründeten Islamischen Republik einem „islamischen Internationalismus" verschrieben bzw. eine Politik der islamischen Einheit propagiert. Der Darstellung dieser Bestrebungen und der Positionen der Protagonisten innerhalb der islamischen politischen Landschaft des Iran ist die Arbeit Buchtas gewidmet.

Das einleitende Kapitel stellt die Rahmenbedingungen der *taqrīb*-Bestrebungen dar und gibt auch einen kurzen Überblick über ihre Geschichte. Der erste Teil ist dann der Entwicklung der islamischen Einheitsidee unter Ayatollah Ḫomeinī und Ayatollah Montaẓerī gewidmet, der der Autor in einfühlsamer Darstellung nachgeht. Tendenzen der Schi'itisierung der Islamischen Revolution und damit eine Einschränkung der Wirksamkeit der iranischen Propaganda nach außen werden im zweiten Teil behandelt. Der dritte Teil beschäftigt sich mit den Wandlungen des Einheitsgedankens nach dem Tode Ayatollah Ḫomeinīs. Besonders eingegangen wird dabei auf zwei Organisationen: *al-maǧmaʿ al-ʿālamī li-taqrīb baina 'l-maḏāhib al-islāmīya* und die Konkurrenzorganisation *al-maǧmaʿ al-ʿālamī li-ahl al-bait* und Positionen islamischer Kritiker im Iran – u. a. natürlich ʿAbdolkarīm Sorūš.

Buchta stellt eindringlich die Fraktionierung innerhalb der iranischen Füh-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000375

rungselite dar, die er als Hindernis einer effektiven Politik versteht. An diesem Punkt haben zweifelsohne Reflexionen über den Charakter des iranischen Regimes einzusetzen, NEUMANNS „Behemoth" kommt einem unwillkürlich in den Sinn. BUCHTA unterscheidet – analog dem inneriranischen Sprachgebrauch – zwischen einer islamisch-linken, einer rechtstraditionalistischen und einer rechtsmodernistischen Strömung. Weiterhin konstatiert er eine zunehmende schi'itisierende und iranisierende Tendenz, die einen Abschied von „internationalistischen" Positionen begünstigte. BUCHTAS Anmerkungen zu ähnlichen Entwicklungen in der Sowjetunion insbesondere der vierziger Jahre laden zum Weiterdenken über die nationalstaatliche Konstitution von Entwicklungsregimen und deren Folgen ein. Für die neuere Zeit geht BUCHTA von einer eher „ökumenischen" Ausrichtung der einschlägigen iranischen Politik aus, die am Ausgleich mit sunnitischen Positionen und Institutionen interessiert ist und nicht mehr – zumindest zum jetzigen Zeitpunkt – an politischem Aktivismus.

Daß es mit der zuweilen beschworenen „islamischen Internationale" auch nicht so weit her ist, sei den immer wieder ihre Stimme erhebenden Alarmrufern ins Stammbuch geschrieben.

Die Untersuchung schließt mit einem Anhang, der u. a. eine Übersetzung des Statutes der *maǧma' al-'ālamī li-taqrīb baina 'l-maḏāhib al-islāmīya* und eine Zeittafel enthält.

Bei der Lektüre der Studie wird ein weiteres Mal deutlich, in welch hohem Maße die Vorstellung eines antimodernen, monolithischen Islams hinfällig ist – wie sie es auch immer schon war – und daß Äußerungen, die diese Auffassung vertreten, immer wieder nach den Gründen für diese systematische Verkennung zu befragen sind. Detaillierte und von Quellenkenntnis getragene Studien sind doch immer um vieles fruchtbarer als noch so ausgedehnte „Konzeptualisierungen", die nur zu häufig dem Bestätigen von Vorurteilen dienen.

Die Arbeit BUCHTAS bietet in hervorragender Weise Material zur inneriranischen islamischen Diskussion am Beispiel des Themas der islamischen Einheit und erschließt bisher unbeachtetes Material. Ein Manko ist allerdings die weitgehende Aussparung der theoretischen Durchdringung dieses Feldes der zeitgenössischen islamischen Diskussion, die – jenseits der reinen Deskription – ein Verständnis der Dynamik der Entwicklung dieses Feldes erschwert und den Leser auf die Kenntnisnahme außengeleiteter Faktoren wie die Auswirkungen des politischen Machtspiels im Irans – bzw. den Verweis auf Insiderkenntnisse – zurückwirft und damit etwas unbefriedigend bleibt. Auch ein Anknüpfen an Konzepte wie Mythen als Begründung für das Handeln einer Wir-Gruppe (S. 42), will sagen der Politik der islamischen Einheit, bleiben recht blaß und knüpfen kaum an den Stand der Nationalismusdiskussion an. Hier sei nur auf BENEDICT ANDERSONS einschlägige Konzepte verwiesen.

Nichtsdestotrotz: Mit der vorliegenden Studie werden unsere Kenntnisse über die islamische Diskussion im Iran erweitert, und wir dürfen hoffen, daß die intime Kenntnis dieses Gebiet des zeitgenössischen Islams in weiterer Forschung nutzbar gemacht wird.

RÜDIGER LOHLKER, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000376

WERNER SUNDERMANN: *Der Sermon von der Seele. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus.* Edition der parthischen und soghdischen Version mit einem Anhang von PETER ZIEME: *Die türkischen Fragmente des „Sermons von der Seele".* Mit 98 Abbildungen auf 47 Tafeln. Brepols: Turnhout 1997 (Berliner Turfantexte XIX). ISBN 2-503-50635-6.

Dieses Buch von W. SUNDERMANN setzt seine Arbeit an den Turfantexten fort und liefert nach dem „Sermon vom Licht-Nous" einen zweiten aus mehreren Fragmenten zusammengesetzen homilienartigen Text („Traktat" oder „Sermon") des östlichen Manichäismus. Das Buch enthält eine ausführliche Einleitung mit Beschreibung des Textes, der darin enthaltenen Begriffe und der Fragmente; eine kritische synoptische Edition der identifizierten parthischen und soghdischen Fragmente sowie einen kompilierten Text mit gegenüberliegender Übersetzung; eine Edition einiger verwandter Texte (auf Mittelpersisch, Parthisch und Soghdisch) mit Übersetzung; ausführliche Anmerkungen zu den Texten und Übersetzungen; vollständige Wörterverzeichnisse (parthisch, mittelpersisch und soghdisch); Bibliographie; einen Anhang von P. ZIEME über ein zugehöriges türkisches Fragment; und ausgezeichnete schwarz-weiß Reproduktionen aller hier veröffentlichten Fragmente (mit Ausnahme von zwei schon veröffentlichten Fragmente). Insgesamt werden hier 62 Fragmente veröffentlicht, fast alle aus der Turfansammlung in Berlin. Diese Edition schließt eine Lücke in M. BOYCE: *Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*, die wegen einer beabsichtigten aber nie zustande gekommenen Bearbeitung durch BOYCE und HENNING viele Fragmente dieses Textes als veröffentlicht verbucht (die sog. *išnōhr*-Texte).

Im Vergleich zu der Edition des „Sermons vom Licht-Nous" fällt in dieser Arbeit auf, daß die meisten identifizierten Fragmente relativ groß sind, aber die genaue Gestalt des Gesamttextes unklar bleibt. Die Ursache hierfür ist, wie SUNDERMANN sagt (S. 7 und 42), daß, im Gegensatz zum „Sermon vom Licht-Nous", wo eine umfangreiche und vollständig erhaltene chinesische Version des Textes die Identifizierung der parthischen und soghdischen Fragmente ermöglichte, hier keine derartige Hilfe vorliegt. Zwar sind Fragmente von soghdischen und alttürkischen Übersetzungen vorhanden, aber sie sind weniger umfangreich als die parthischen, und die soghdischen Fragmente überschneiden sich mit den parthischen nicht. Also konnten nur überlappende Fragmente oder solche, die große inhaltliche Ähnlichkeit (u. a. das Stichwort *išnōhr* 'Gnadengabe') oder die Überschrift *gyān wifrās* (deren Vorhandensein auch für die Zugehörigkeit der soghdischen Fragmente zum Text entscheidend ist) aufweisen, identifiziert werden. Eine chinesische Bearbeitung in Hymnenform zumindest eines Teils des Stoffes ist überliefert, sie spielt keine Rolle bei der Identifizierung der Textfragmente, kann aber schon auf den ungefähren Verlauf des Textes hinweisen: Auf dieser Grundlage vermutet SUNDERMANN (S. 27), daß das größte soghdische Textfragment (§§ 108–129 der Ausgabe) zwischen den parthischen Fragmenten (§§ 10–69 und §§ 70–84 der Ausgabe) zu stehen hat. Durch die Behandlung der Textpartien nach Sprachen getrennt geht diese Erwägung im kompilierten Text unter.

Daß dieser Text ebenso weit verbreitet war wie der „Sermon vom Licht-Nous", zeigt die Anzahl von unterschiedlichen Handschriften, zu denen die Fragmente

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000377

gehören: SUNDERMANN zählt 25 parthische Handschriften, 1 soghdische (und 1 türkische – bei einigen davon ist die Zuordnung zum Text nicht ganz sicher); hinzu kommen 1 mittelpersische, 2 parthische und 2 soghdische Handschriften mit Texten verwandten Inhalts.

Man kann davon ausgehen, daß der parthische Text die Quelle der soghdischen und alttürkischen Versionen ist. Über das Alter des pa. Textes läßt sich nur so viel sagen, daß er keine Merkmale später Texte aufweist, also schon vor dem 6. Jh. n. Chr. verfaßt wurde. Er könnte durchaus ins 4. Jh. datieren. SUNDERMANN führt auch einige Indizien an, die für eine Übersetzung aus dem Aramäischen sprechen könnten, aber nicht zwingend sind (S. 115 [Anm. 35,1], S. 119 [Anm. 47,1] und S. 126 [Anm. 74,1]). Die soghd. Übersetzung läßt sich durch ein darin enthaltenes türkisches Lehnwort *čapiš* 'General' nicht vor das 6. Jh. datieren (S. 140 [Anm. 115,2]).

Bemerkenswert ist, daß das in diesem Text so wichtige Wort *gyān* 'Seele' der Form nach ein mittelpersisches Lehnwort im Parthischen sein muß. SUNDERMANN (S. 12 und Anm. 27) schließt sich der von ANDREAS-WACKERNAGEL 1931 vorgeschlagenen Herleitung aus altiran. **an* 'atmen' mit dem Präverb *vi* an. Dort wird aw. *viiānā-* mit „Turfan gy'n älter *viyān* und neupers. *ǰān*' gleichgesetzt. Das Verhältnis ist wie mp. *gyāg* (> np. *ǰāy*) zu pa. *wyāg* 'Ort'; aber leider fehlt das parthische **wyān* (und ist wohl kaum im mir unklaren <wy'nm'nwm> im nicht veröffentlichten Text M283/II/V/4/ zu finden). Überhaupt ist anlautendes *gy* selten: Im Parthischen begegnet es nur in diesem Wort, im Mittelpersischen nur in *gyān*, *gyāg* und zumindest ähnlich mpT *giyāw* <gy'w> und mpB *giyā(h)* <gy'h> 'Gras' mit der parthischen Entsprechung *guyā* <gwy'[>. Auf Grund einiger Schreibungen mit doppeltem <y> vermutet SUNDERMANN (S. 96, Anm. 1,1) auch für *gyān* eine mögliche Lesung *giyān*. Dennoch kann man *gyān* nicht einfach dem zoroastrischem Umfeld des Textes zurechnen, da das Wort auch sonst im PaT vorkommt (im manichäischen Material scheint die Ableitung *gyānīg* sogar nur pa. belegt zu sein, und die Ableitung *gyānēn* ist stärker pa. als mp. vertreten).

In der umfangreichen Einleitung geht SUNDERMANN insbesondere auf das Gedankengut und die „Gedankenführung" des Textes ein, erläutert die darin enthaltene Theologie (im weitesten Sinn) und ihre Verankerung in der Gnosis und der Stoa, und weist auch auf eine Ähnlichkeit mit einer Stelle im zoroastrischen *Wizīdagīhā ī Zādspram*, einem Text des 9. Jh.s, hin, für die er die Auswirkung manichäischen Einflusses annimmt. Er macht (S. 108 [Anm. 20,4], S. 120 [Anm. 51,2]) auch auf die Verwendung einiger Vergleiche aufmerksam, die eine für den Manichäismus eher untypische positive Betrachtungsweise der matieriellen Umwelt enthalten. In den 62 Seiten Anmerkungen zu den Texten geht SUNDERMANN auf zahlreiche Probleme aus den Bereichen Lesung, Wortdeutung, Vokabular, Bedeutung und Intention des Textes ein. Diese Anmerkungen enthalten eine Fülle von Beobachtungen zur Morphologie und Syntax vor allem des Parthischen und des Soghdischen; einzelne Beobachtungen werden wiederum in einen größeren Kontext gestellt, z. B. um Aufmerksamkeit auf die wiederkehrende Verwendung zoroastrischer Termini und auf die spärlichen Hinweise für eine Übersetzung aus dem Aramäischen zu lenken. Desöfteren weist er auch auf Ähnlichkeiten zu Passagen in den koptischen Manichäica hin.

Ich greife im folgenden nur einige wichtige Punkte heraus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000378

Zu parthischen Verb *wyn'r-* 'hinstellen, in Ordnung bringen' merkt SUNDERMANN (S. 106 [Anm. 19,2]) mit Recht an, daß man bei einer Lesung *winnār-* (unter Herleitung von **wi-ni- dār-*) eine mittelpersische Lautentwicklung *nd* > *nn* für das Parthische bemühen muß (allenfalls Indiz für ein mp. Lehnwort) und auch, daß zwei Präfixe angenommen werden. Zwei Präfixe sind in der Tat selten (im manichäischem Material sind nur *ab-ā-*, *fr-ā-*, *par-ā-* und *wy-ā-* belegt und weisen immer *-ā-* als zweites Präfix auf), die Abfolge *wi-ni-* wäre aber einmalig. Die aw. Wurzel *dar* weist zwar sowohl *vi* als *ni* auf, aber nicht beide zusammen; nur Skt. *dhar* weist eine seltene und späte kausative Bildung mit *vi-ni-* in der Bedeutung „(den Blick) richten" auf (BÖHTLINGK, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*, 3. Theil, S. 145). So ist SUNDERMANNS Vorschlag, die von GHILAIN vorgeschlagene Herleitung von **wi-nar-* wieder aufzugreifen, ganz sinnvoll. Auf die gleiche Wurzel **nar* hat SIMS-WILLIAMS kürzlich zurückgegriffen, um das leider unvollständige ναρα[im Baktrischen zu deuten (SIMS-WILLIAMS: *Further Notes on the Bactrian Inscription of Rabatak*. In: Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies, Part 1, 1998, S. 87). Gegen eine Ableitung von **dar-* spricht auch das PP wyn'rd, da das PP zu *dār- dāšt* lautet.

SUNDERMANN geht mehrmals auf die Verwendung zoroastrischer Termini in diesem Text ein. Von besonderem Interesse sind die mehrfache Erwähnung des zoroastrischen Nask [zweimal <nsk>, einmal <(n)s(g)> geschrieben] und die Titel einiger awestischer Gathas in diesem Text. Die fünf manichäischen Lichtelemente werden mit den fünf altawestischen *gāh* (*gāthā-*), die mit je einem Namen die 17 *hāiti-* (die einzelnen Hymnenglieder, die wir fälschlicherweise auch Gāthā nennen) zu Gruppen zusammenfassen (s. S. 114 [Anm. 32,2]). Die Namen dreier *gāh*s sind im parthischen Text (§ 32 'whnwyt */uhanawait* (?)/ für aw. *ahunauuaitī-*, § 46 'wyš[unvollständig und mit unerklärtem <y> für aw. *uštauuaitī-*, § 65]tr unvollständig für aw. *vohuxšaϑrā-*) enthalten. SUNDERMANN weist darauf hin, daß die Fünfzahl für diese Gleichsetzung ausschlaggebend gewesen sein muß und daß die Gāthās auch im zoroastrischen „Ritus selbst wie Gottheiten angerufen wurden". Kann es sein, daß der lautliche Zusammenfall der westmitteliranischen Wörter *gāh* 'Thron, Ort' < ap. *gāϑu-* und *gāh* < aw. *gāϑā-* die Gleichsetzung auch begünstigte, und so einen Hinweis darauf gibt, daß zumindestens der Autor des parthischen Textes das aramäische *šḵīnāṭā* (Pl.) im konkreten Sinn als 'Sitz, Wohnort' verstanden hat? Zoroastrisch ist wohl auch die ausdrückliche Erwähnung der Auferstehung des Leibes in § 137 (S. 147 [Anm. 137,2]).

In allen zoroastrischen Elementen ist nunmehr die Bereitschaft der Manichäer, die Gegebenheiten anderer Religionen für ihre eigene zu reklamieren, deutlich sichtbar. Ihre Verwendung läßt darauf deuten, daß der Text in einem zoroastrischen Kontext entstanden ist; dazu paßt wohl auch die Erwähnung (§ 80) des Barden, „der die Mannestugenden der alten Herrscher und Helden verkündet" und wohl auch das Fehlen eindeutig nicht-zoroastrischer manichäischer Figuren wie Jesus aus dem christlichen oder Maitreya aus dem buddhistischen Bereich. Jesus spielt bekanntlich im mittelpersischen *Šābuhragān*, das dem Titel nach dem König Šābuhr I. in irgendeiner Form vorgelegt wurde, eine prominente Rolle. Man könnte daraus folgern, daß das parthischsprachige Gebiet, dem eine der frühesten manichäischen Missionen galt, mehr vom Zoroastrismus geprägt war als (zumindesten zeitweilig) Šābuhrs Hof. Allerdings, angesichts der Unsicherheit über den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000379

eigentlichen Umfang des Textes des Sermons, lassen sich solche kategorischen Aussagen kaum machen. Sicher ist nur, daß der Text einen starken zoroastrischen Einfluß enthält, also entweder überhaupt in einem solchem Milieu entstand oder dort zumindest übersetzt und überarbeitet wurde. Die soghdische Übersetzung enthält auch Merkmale, die dafür sprechen, daß hier nochmals eine stark zoroastrisch geprägte Umwelt auf den Übersetzer einwirkte, der möglicherweise sogar ein awestisches Wort benutzte (s. S. 154 [Anm. 157,4]).

Auf der anderen Seite findet SUNDERMANN (S. 156 [Anm. 161,2]) in der Idee der Läuterung durch die Sonne, die auch in einem jungawestischen Text zu finden ist, und (S. 158 oben) in der Sündenvergebung durch die Sonne, die an einer zweiten Stelle im gleichen jungawestischen Text auch begegnet, zwei Übereinstimmung zwischen manichäischen und zoroastrischen Vorstellungen.

Dieses beeindruckende Buch bietet viel Ausschlußreiches auf den Gebieten des Manichäismus, der Gnosisforschung, des Zoroastrismus und der Iranistik.

DESMOND DURKIN-MEISTERERNST, Münster i. W.

HELMUT EIMER (Hrsg.): *Transmission of the Tibetan Canon.* Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. General Editor: ERNST STEINKELLNER. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1997. XIV u. 176 S. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften, 257. Band. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Nr. 22). ISBN 3-7001-2658-1.

Der Band enthält sechs Beiträge von P. HARRISSON, J. BRAARVIG, H. EIMER, A. SAITO, P. SKILLING und V. L. USPENSKY zu verschiedenen Aspekten der Überlieferungsgeschichte des tibetischen buddhistischen Kanons, die der Herausgeber in seiner Einleitung zusammenfaßt. Dabei werden neben speziellen Problemen, etwa BRAARVIG zum Akṣayamatinirdeśa, auch allgemeinere Fragen wie die Quelle des Narthang Kanjur vom Herausgeber oder in dem sehr kenntnisreichen und wichtigen Beitrag von SKILLING die Frühgeschichte der Übersetzung buddhistischer Texte behandelt. Gemeinsam machen HARRISON und EIMER den hoffentlich erfolgreichen Versuch, der Verwilderung der Abkürzungen bei der Zitierung verschiedener Kanjur- und Tanjur-Ausgaben durch Vereinheitlichungsvorschläge Herr zu werden. Mit der Herausgabe dieser Abhandlungen ist es dem verdienten Herausgeber wiederum gelungen, einen wichtigen Beitrag zur Überlieferung des tibetischen Schrifttums zu leisten.

OSKAR V. HINÜBER

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000380

Klaus Mylius: *Wörterbuch des altindischen Rituals.* Wichtrach: Institut für Indologie 1995. 149 S. u. 1 Plan. ISBN 3-7187-0017-4.

Verläßliche Spezialwörterbücher zu den technischen Texten des alten Indien gehören zu den großen Desiderata nicht nur im Bereich der indischen Philologie, sondern auch der Religions- und Kulturgeschichte. Mit dem vorliegenden Wörterbuch wird also durchaus ein Schritt in die richtige Richtung getan, doch bleibt der Versuch gleichsam auf halbem Weg stehen. Dies zeigt sich bereits in der Einleitung, die das Opferritual in einer Weise umreißt, die dem Indologen zu wenig gibt, aber gleichzeitig beispielsweise für einen Religionshistoriker zu viel voraussetzt. Entsprechendes gilt für die einzelnen Einträge. Auf Übersetzungen der Termini wird meist verzichtet und nur eine Beschreibung der Funktion mitgeteilt. Dabei sind Aussagen wie *kāṇḍavīnā* 'eine Arte Laute oder Rohrflöte' wenig hilfreich, wenn sie ohne weitere Erklärung so unterschiedliche Bedeutungen nebeneinander setzen. Hier wie öfter würde man sich einen der recht sparsamen Hinweise auf die Sekundärliteratur wünschen, die meist nur wenige Standardwerke einbeziehen. So hält sich der Wert des Wörterbuches in sehr engen Grenzen, auf die die ausführliche und kritische Besprechung von Th. Oberlies, WZKS 42 (1998), S. 199–202, nachdrücklich aufmerksam macht.

Oskar v. Hinüber

Hermann Grassmann: *Wörterbuch zum Rig-Veda.* 6., überarbeitete und ergänzte Auflage von Monika Kozianka. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1996. X u. 1743 S., Zahlenkonkordanz als Beilage. ISBN 3-447-03223-5.

Das unentbehrlich und daher immer wieder nachgedruckte Werk von H. G. hat sich im Laufe der Zeit von einem Wörterbuch immer mehr zu einem Index zum RV entwickelt, da die Bedeutungsansätze der Wörter seit der Fassung von 1872 vielfach von der Forschung überholt sind. Eine Neubearbeitung gerade des semantischen Teiles wäre daher wünschenswert. Dennoch ist die Bearbeiterin bedauerlicher-, wenngleich verständlicherweise vor dieser, wohl nur in einem Jahrzehnt zu bewältigenden Aufgabe zurückgeschreckt, vgl. R. Schmitt, Kratylos 43 (1993), S. 183 f. Einer Anregung B. Forssmans folgend, sind vielmehr am Rande der nun einspaltig gedruckten Ausgabe allein fehlende Formen oder Belegstellen nachgetragen, die bereits H. G. selbst am Endes seines Buches zusammengestellt hatte, oder die aus den Handexemplaren von K. F. Geldner, K. Hoffmann oder J. Narten gewonnen werden konnten. Ferner ist eine sehr nützliche Konkordanz der verschiedenen Verszählungen des RV bei H. G. und Th. Aufrecht beigegeben. Möge diese bescheidene Verbesserung nur ein erster Schritt zu einer durchgreifenden Neugestaltung sein!

Oskar v. Hinüber

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000381

GREG BAILEY: *Gaṇeśapurāṇa*. Part I: *Upāsanākhaṇḍa*. Introduction, Translation, Notes and Index. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1995. XV u. 639 S. (Purāṇa Research Publications Tübingen, Volume 4, part 1). ISBN 3-447-03647-8.

Das GnP gehört zu den bisher kaum beachteten späten *Upapurāṇas*, das nur in wenigen schwer zugänglichen Textausgaben und einer Marāṭhī-Übersetzung vorliegt. Die hier vorgelegte Übersetzung macht mit etwa 200 Seiten nur ein Drittel des Buches aus und stellt die erste Hälfte des wenig bekannten Werkes vor. Sie ist in eine ausführliche Einleitung und in eine umfangreiche Kommentierung eingebettet. Dieser erste Teil des ersten Bandes enthält wichtige Gedanken sehr grundsätzlicher Art zum Umgang mit den *Purāṇas* als Literaturwerken und bereichert damit die *Purāṇa*-Forschung, indem die textgeschichtlich orientierten Untersuchungen im Rahmen eines auf die Herausarbeitung der Gesamtstruktur der *Purāṇas* bedachten Ansatzes weitergedacht werden. Es geht dem Verf. dabei hauptsächlich um die Betonung des inneren Zusammenhaltes der Texte: Er stellt also, wenn man an die Homerforschung anknüpfen möchte, dem analytischen Ansatz einen unitarischen gegenüber. Ausgangspunkt sind dabei die Aussagen der *Purāṇas* selbst über ihren Inhalt, etwa die Aufzählung der Fragen in der *anukramaṇikā*, auf die sie Antwort zu geben gedenken (S. 9), wodurch nach dem Selbstverständnis der Verf. und Redaktoren der *Purāṇas* eine Einheit des Textes vorgegeben wird. Weitere Kapitel sind den Unterteilungen wie *khaṇḍa*, *mahātmya* usw. gewidmet. In einem langen Abschnitt wird sehr eingehend der innere Zusammenhang der Texte untersucht, wobei auch die Beziehungen zum Dharmaśāstra zur Sprache kommen. Hier vermißt man einen Hinweis auf F. LÁSZLÓ: *Die Parallelversion der Manusmṛti im Bhaviṣyapurāṇa*, 1971 (vgl. ZDMG 124 [1974], S. 425–427), und L. STERNBACH zu eben diesem Thema im Anhang zu Purāṇa 16 (1974), S. 1–121. Der zweite Teil der Einleitung ist den Besonderheiten des GnP gewidmet. Eine Untersuchung zur Entstehung des Textes und seines Sitzes im Leben wird für den zweiten Band angekündigt. Die Kommentierung enthält weniger die Klärung einzelner Probleme als vielmehr Hinweise auf die Entfaltung der im GnP behandelten Gegenstände. Vielleicht könnten in diesen eingehenden Anmerkungen die theoretischen Überlegungen der Einleitung im zweiten, angekündigten Teil stärker unmittelbar auf den Text des GnP angewandt und deutlicher hervorgehoben werden. Dieser Wunsch begleitet die Erwartung, möglichst bald den Abschluß des so überaus lehrreichen und wichtigen Werkes zu besitzen.

OSKAR V. HINÜBER

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000382

NALINI BALBIR: *Āvaśyaka-Studien. Introduction générale et traductions.* Mit einem Glossar von T. OBERLIES. Stuttgart: Steiner 1993.

Fast genau 100 Jahre nachdem der Indologe ERNST LEUMANN im Jahre 1897 in den „Abhandlungen für die Kultur des Morgenlandes"[1] eine Sammlung von Erzählstoffen aus der Kommentarliteratur der Jainas vorlegte (*Erzählungen*)[2] und damit erstmals die Aufmerksamkeit eines breiten Publikums auf einen bis dahin kaum beachteten Bereich der indologischen Forschung lenkte, hat nun NALINI BALBIR in den *Alt- und Neu-Indischen Studien*[3] eine in zwei Teile gegliederte Abhandlung vorgelegt (*Studien*), mit

- einer Sammlung von Studien über die Āvāśyaka-Kommentarliteratur – u. a. auf der Grundlage von LEUMANNS *Übersicht*[4] sowie drei indischen Textmanuskripten[5] – (= Teil 1: S. 33–197 = Première Partie: Introduction Générale) und

[1] E. LEUMANN: *Die Āvāśyaka-Erzählungen.* Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 10,2 (Leipzig 1897). Die Angabe L. (Seite.Zeile) bezieht sich jeweils auf bestimmte Textzeilen in LEUMANNS (= L.) *Erzählungen.*

[2] Die von LEUMANN veröffentlichten Prakrittexte entsprechen den auf C. 1.1–124 (mit insgesamt etwa 1700 Zeilen der Āv.-cūrṇi [s. u. Anm. 5]) verstreuten Erzählstoffen, umfassen also ca. 200 Zeilen und sind damit weit weniger repräsentativ als etwa der Schlußteil der Āv.-cūrṇi (1), wo wir verteilt auf C. 1.501–91 (mit etwa 1200 Zeilen – die sog. Namaskāra-niryukti) insgesamt ca. 720 Zeilen an Erzählstoffen vorfinden. Die Āv.-curni umfaßt insgesamt 2 Bände im Poṭhi-Format: C. 1.1–616 und C. 2.1–315. LEUMANNS *Erzählungen* reflektieren folgende Erzählstoffe (Band 1): C. 44.7-14; 79.9-12; 81.7-12; 81.12f.; 87.8–91.14; 96.1–4.5-10; 109.1-4; 109.7-12; 110.2-6; 110.9-11,11–111.8; 111.11-14; 111.14–112.4; 112.4-6; 112.6-10; 112.10–114.3; 114.4-10; 114.11–115.2; 117.6-12; 117.13–119.2; 119.3-13; 119.13–120.1; 120.1-3; 120.4-8; 121.7–122.1; 122.1-9; 122.10–123.1; 123.1-2; 123.2-3; 123.3-5; 123.6f.; 123.7; 123.8-10; 123.11f.; 123.13–124.3; 124.3-5; 124.6-13. Alle diese in Prakritprosa abgefaßten Beispielerzählungen bilden einen besonderen Abschnitt im Einleitungsteil der Kommentare zur Āv.-niryukti und sind offenbar der Kommentartradition zum BKS (1, s. unten Anm. 25) entlehnt, wie uns die Āvāśyaka-Kommentatoren mit dem Hinweis *jahā Kappa-peḍhitāe* (C. 1.790.1 f.) verraten. Die Beispielerzählungen der Namaskāra-niryukti (Text/Übersetzung) liegen vor von R. H. KOCH: *Die Namaskāra-vyākhyā der Āvaśyaka-Tradition.* Diss. München 1990.

[3] N. BALBIR: *Āvāśyaka-Studien.* Alt- und Neu-Indische Studien, 45. Stuttgart, 1993. Mit einem Glossar von T. OBERLIES.

[4] E. LEUMANN: *Übersicht über die Āvāśyaka-Literatur*, aus dem Nachlaß herausgegeben von W. SCHUBRING. Alt- und Neu-Indische Studien 4. Hamburg 1934.

[5] Śrīmaj-*Jinadāsa*-gaṇimahattara-kītayā sūtra-cūrṇyā sametaṃ śrīmad-Āvāśyaka-sūtram. 2 vols., ed. Ṛṣabha-devaji Keśarīmalajī Śvetāmbara Saṃsthā (= Āv.-cūrṇi [1/2], Indore 1928–1929); śrīmad-bhavaviraha-*Haribhadra*-sūri-sūtritavṛtty-alaṃkṛtaṃ śrī-Āvāśyaka-sūtram, 2 vols., Āgamodaya Samiti (= Āv.-ṭīkā [1/2 H], Bombay 1916–1917, repr. 1982) – umfaßt Haribhadras Kommentar nebst der im Textwortlaut vollständig zitierten Āvāśyaka-niyukti = Āv.-niryukti; śrīman-*Malayagiryācārya*-kṛta-vivāraṇa-yutaṃ śrī-Āvāśyaka-sūtram, 3 vols., Āgamodaya-Samiti, 56.60.85 (=Āv.-ṭīkā [1/2/3 M], Bombay 1928, 1932, 1936).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000383

- einer fotomechanischen Reproduktion von LEUMANNS Textausgabe der *Āvāśyaka-Erzählungen* – zusammengestellt auf der Grundlage verschiedener Handschriften[6] – (= Teil 2: S. 201–439 = Deuxième Partie: E. LEUMANN, *Die Āvāśyaka-Erzählungen*), ergänzt um eine leider unvollständige Auswahl von Lesarten aus den uns heute vorliegenden indischen Textmanuskripten (s. oben Anm. 5) sowie
- einem Glossar von T. OBERLIES mit einer viel zu eng gehaltenen Auswahl von Prakrit-Begriffen, die oftmals gar nicht der Āvaśyaka-Traditon zugeordnet werden können (vgl. unten Anm. 9 und 11), also nicht repräsentativ sind und die ferner oftmals nicht plausibel erklärt sind (= Band 2: Glossar ausgewählter Wörter zu E. LEUMANNS *Die Āvaśyaka-Erzählungen*).

Die Verfasserin, die ihre Āvāśyaka-Studien (Untertitel: „Introduction générale et Traductions") „as a tribute of admiration to a great scholar" verstanden wissen möchte, knüpft in ihren Ausführungen insbesondere an LEUMANNS Publikationen an und vermittelt hier und da auch einen Einblick in verschiedene noch unveröffentlichte Arbeiten aus dem vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens der Universität Hamburg verwahrten Nachlaß LEUMANNS.

Die sorgfältige Lektüre der hier beleuchteten Abhandlung macht deutlich, daß die Verfasserin umfassende Kleinarbeiten zu meistern verstand, wenn es etwa galt, zuverlässige Referenzen auf die zugrundegelegten Textmanuskripte zu bieten. Dort aber, wo größte Sorgfalt in der Deutung von Prakritbegriffen geboten ist, fallen infolge nicht weniger Mißverständnisse problematische Fehldeutungen ins Auge; und auch dort, wo Vollständigkeit in der Darstellung und Zuverlässigkeit in der Aushebung aller Quellen wünschenswert gewesen wäre (etwa in der Auflistung aller von den Āv.-Kommentatoren genannten Quellen oder im inhaltlichen Aufbau des kritischen Textapparats), klaffen schmerzhafte Lücken, die nur durch ein ständiges Nachschlagen in den jeweiligen Textmanuskripten geschlossen werden können. Die Konsultation dieser Manuskripte ist auch dann erforderlich, wenn sich eine dem Leser erschließende, konsequente methodische Vorgehensweise nicht ermitteln läßt (wie etwa bei der technischen Gestaltung des Textapparats, den Hinweisen auf bestimmte Referenzwerke oder auch im Kontext des Inhaltsüberblicks über die Erzählstoffe der Kommentare). Bevor alle diese Punkte nun etwas näher beleuchtet werden sollen, sei es erlaubt, an dieser Stelle die grundsätzliche Frage nach dem Nutzen einer unbearbeiteten Reproduktion eines ohnehin jedermann zugänglichen und bereits teilweise übersetzten Textes (s. unten Anm. 36) zu stellen, dessen Verfasser LEUMANN alle die uns heute zur Verfügung stehenden Hilfsmittel (das Prakrit/Sanskrit/Hindi-Wörterbuch PSM,[7] den zweibändigen Āgama-Index PrPN,[8] usw.) noch nicht berücksichtigen konnte

[6] Vgl. BALBIR (s. oben Anm. 3), S. 204–207. Die Angaben der Verfasserin zu den von LEUMANN verwendeten Handschriften bedürfen einer sorgfältigen Überprüfung.

[7] D. T. SHETH: *Pāia-sadda-mahaṇṇavo, a Comprehensive Prakrit-Hindi Dictionary with Sanskrit equivalents, quotations and complete references.* Prakrit Text Society Series 7 (Varanasi 1928, repr. 1963).

[8] M. L. MEHTA and K. R. CHANDRA: *Prakrit Proper Names.* 2 vols., L. D. Series, 28, 37. Ahmedabad 1970, 1972.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000384

und der bereits selbst einen neuen Weg zur Erschließung der noch unveröffentlichten Teile der *Erzählungen* eingeschlagen hatte, wenn er in Kenntnis der zu erwartenden indischen Textmanuskripte seine Arbeiten zunächst unterbrach[9] und dann mehr den zunächst weniger beachteten Kommentar des Jinadāsa (Āv.-cūrṇi) aushob und auch den mittlerweile veröffentlichten Kommentar des Malayagiri (Āv.-ṭīkā [M]) konsultierte.

Es sind also der allgemeine niedrige Stand des Wissens sowohl über die Inhalte der in Prakrit (und auch in Sanskrit) verfaßten Jaina-Quellen als auch über die Prakrit-Sprachen am Ende des vergangenen Jahrhunderts, der eher gegen eine bloße Reproduktion von LEUMANNS *Erzählungen* spricht. Ebenso unglücklich erscheint aus heutiger Sicht die Entscheidung LEUMANNS, seinen Textmaterialien den Kommentar des Haribhadra als erste Quelle zugrunde zu legen,[10] treffen wir doch mit Haribhadra auf einen unzuverlässigen Kommentator, der seine Erklärungen vermutlich infolge mangelnder Prakrit-Kenntnisse in Sanskrit verfaßte und dessen in Prakritzitaten dargebotenen Erzählstücke daher mit größter Vorsicht einzusehen sind. Wenn schließlich auch noch der von LEUMANN gelieferte kritische Apparat manche Mängel offenbart,[11] dann hätte man sich zuungunsten

[9] Für die ihm eine eng begrenzte Auswahl von Handschriften zur Verfügung stand (s. oben Anm. 6), so daß ihm die Hinzuziehung weiterer Kommentare erforderlich schien, wobei die dort jeweils überlieferten Fassungen bestimmter Erzählstücke nicht immer zeitlich und sprachlich der Āvāśyaka-Kommentartradition zugeordnet werden können. Eine Folge der Bemühungen LEUMANNS, den umfangreichen kritischen Apparats einzudämmen, ist die Angleichung bestimmter Wortformen etc., so daß schließlich wichtige Merkmale etwa der von Jinadāsa in der Āv.-cūrṇi bewahrten Prakritformen in den *Erzählungen* verloren gegangen sind (z. B. die Endung 3. sgl. °*ati*; part. perf. °*ta*; die Verwendung des innervokalischen *-d-* u. a.).

[10] Nach damaliger Quellenlage vielleicht verständlich: LEUMANN standen zwei einander sehr ähnliche Handschriften der Āvāśyaka-cūrṇi und drei weniger stark übereinstimmende Handschriften vom Kommentar des Haribhadra zur Verfügung. Ich habe in IIJ 41 (1998), p. 155 f. (*poyaya*), auf nur einen Fall hingewiesen, der den Kommentator Haribhadra in ein bedenkliches Licht rückt.

[11] So hat LEUMANN Lesarten aus den Kommentaren zum BKS (s. unten Anm. 25) in den Text gesetzt, die sich bei sorgfältiger Überprüfung als Überlieferungsfehler erweisen (vgl. hierzu den diese Besprechung beschließenden Hinweis auf die sich in einzelnen Handschriften nicht unterscheidende Gestaltung der Ligaturen *tth*/*cch*). Ein Beispiel hierzu in den *Studien* S. 310 (L 21.5): Während die verschiedenen Āvāśyaka-Quellen hier unzweideutig schreiben ... *atthāṇī-maṇḍaviyāe ṇicchūḍhaṃ*... (C. 1.109.8), hat LEUMANN die Lesart *nicchūḍham* in den Apparat und *nitthūḍhaṃ* in den Text gesetzt, und zwar unter Hinweis auf den Kommentar zum BKS. Werfen wir nun einen Blick in das BKS, so lesen wir auch dort ... *atthāṇiyamaṇḍiviyāe nicchūḍhaṃ*.... (1.52 vs. 171 – z. 24). Erst im Sanskrit-Kommentar (BKS 1.52 vs. 171 – z. 29) erscheint schließlich Skt. *niṣṭhyūtam* als Erklärung für Pkt. *nicchūḍhaṃ*. Offenbar wurde hier der Sanskrit-Kommentar zu dem (auch von LEUMANN?) verlesenen *nitthūḍhaṃ* verfaßt und blieb unangetastet, während vielleicht im Zuge einer späteren Redaktion des BKS das fehlerhafte *nitthūḍham*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000385

eines Abdruckes der *Erzählungen* einen für die indologische Forschung sinnvollen Beitrag gewünscht, nämlich eine Neubearbeitung der dort vorgestellten Beispielerzählungen auf der Grundlage der uns heute vorliegenden Textmanuskripte (s. oben Anm. 5).

Richten wir also unsere Aufmerksamkeit zunächst auf diesen Teil der Abhandlung mit der Wiedergabe von LEUMANNS *Erzählungen*. Der Entschluß der Verfasserin, an den Stand von 1897 anzuknüpfen, birgt weitreichende Folgen, die möglicherweise nicht in aller Konsequenz bedacht wurden, wie das Ergebnis dieser Arbeit zu vermuten Anlaß gibt: Die in den *Erzählungen* pro Seite dargebotenen Textstücke konnten infolge der neu hinzugekommenen Lesarten (aus den oben genannten indischen Textmanuskripten und anderen Quellen) in den *Studien* nicht mehr mit jeweils einer Seite bestritten werden, so daß eine Aufteilung der ursprünglich auf einer Seite dargebotenen Textpassagen über mehrere Buchseiten erforderlich wurde – ein hinsichtlich des überaus komplexen kritischen Apparates schwieriges Unterfangen, das die Verfasserin, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, zu meistern verstand.[12] Damit auch die nunmehr über mehrere Seiten verstreuten Teile eines Erzählstückes im Zusammenhang und in der ursprünglichen Abfolge lesbar bleiben, findet sich jeweils am Seitenrand eine fortlaufende Zählung, die Auskunft gibt, an welcher Position (Seite.Zeile) die einzelnen Textzeilen in den *Erzählungen* zu ermitteln sind. Werfen wir nun einen Blick in die *Studien*, um ein Erzählstück einzusehen, so wird unser Lesefluß rasch von einer weiteren Hürde unterbrochen, wenn nämlich auch die Angaben zu den Textpositionen nicht in der erwarteten Reihenfolge dargeboten sind: Beispielsweise schließt die Buchseite 354 mit der Positionsangabe 31.3 ab; die folgende Seite beginnt jedoch mit 29.48. Das Auffinden etwa der Zeile 31.4 ermöglicht schließlich eine das Gesamtwerk beschließende Konkordanz, die Auskunft darüber zu geben verspricht, auf welcher Buchseite jeweils eine bestimmte Textposition (aus den *Erzählungen*) zu ermitteln ist (S. 469–472 = Table de concordance). Während die Verfasserin auch diese Aufgabe fast fehlerlos erledigt hat,[13] so ist doch zu beklagen, daß sie den neu hinzugefügten Apparat in keiner Weise in das von LEUMANN gelieferte System eingefügt hat, ja selbst die Überschneidung in der Kennzeichnung bestimmter Quellen nicht vermeidet: So verweist etwa LEUMANN mit C auf die in der Kalpacūrṇi überlieferten Lesarten, während in dem von der Verfas-

durch *nicchūḍhaṃ* verbessert wurde. Wenn LEUMANN nun *nitthūḍham** in den Text setzt und den Originalwortlaut *nicchūḍhaṃ* im Apparat vermerkt, dann sind Zweifel an der Zuverlässigkeit von LEUMANNS *Erzählungen* erlaubt. Ganz gewiß aber hätte man sich eine Überprüfung von LEUMANNS Prakrittexten anhand der uns zur Verfügung stehenden Textausgaben des BKS von Seiten der Verfasser (*Studien/Glossar*) gewünscht. Unglücklicherweise haben nämlich solche ausschließlich in der Kommentartradition zum BKS überlieferten (und teilweise verlesenen) Wortformen auch Eingang in das *Glossar* gefunden. *Nicht plausibel erscheint die Erklärung der Verfasserin (*Studien*, S. 311) ... *atthāṇī-maṇḍaviyāe nitthūḍham*... '(Sālavāhaṇa) ... cracha en pleine salle d'audience'.

[12] So fehlt etwa S. 268 zu L. 13.20 Anm. 4; S. 318 zu L. 22.11, Anm. 3 usw.

[13] Vgl. den Hinweis in der Konkordanz für L. 14.31–38; L. 7.44 usw.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000386

serin zusammengestellten Apparat dieses Kürzel für die Āv.-cūrṇi steht. Mag diese kleine Nachlässigkeit noch hinnehmbar sein, so stellen sich spätestens dann grundsätzliche Bedenken über den Nutzen dieser Abhandlung ein, wenn die Verfasserin zahlreiche bereits von LEUMANN ausgehobene Lesarten aus dem Kommentar des Haribhadra nochmals vermerkt,[14] wenn also offenbar grundsätzlich nicht berücksichtigt ist, daß die bereits von LEUMANN eingesehene Handschrift des Haribhadra auch in die indischen Manuskripte eingeflossen ist. Die Bedenken werden stärker, wenn ein Vergleich mit den Textmanuskripten offenbar macht, daß die dort überlieferten abweichenden Formulierungen von der Verfasserin nur zu einem geringen Teil in dem neu hinzugefügten Apparat berücksichtigt sind und der wichtigste und früheste Text des Jinadāsa (Āv.-cūrṇi) ganz beliebig und selten genug eingesehen wurde, der von der Verfasserin ergänzte kritische Apparat also jeder Vollständigkeit entbehrt und selbst dort Lücken bleiben, wo abweichende Darstellungen den Sinnzusammenhang ganzer Erzählstücke berühren.[15]

Die Verfasserin hat es zudem versäumt, eine sich dem Leser erschließende und zuverlässige Technik in der Darbietung von Lesarten zu liefern, deren Sinn somit zu oft unverständlich bleibt[16] und daher die Hinzuziehung der Textmanuskripte erforderlich werden läßt, deren Konsultation geradezu geboten ist, wenn wir uns

[14] Beispiele, in denen die Verfasserin die bereits von LEUMANN angemerkten Lesarten Haribhadras nochmals vermerkt: 11.41; 21.1; 21.8; 21.11; 23.15; 24.18; 26.26; 28.22; 28.24; 29.2; 32.1; 32.27; 36.6; 37.27; 37.30; 40.21; 41.5 usw.

[15] Beispiele, in denen zu LEUMANNS Text (= L. Seite.Zeile) ein textkritischer Hinweis auf abweichende Lesarten der Āv.-cūrṇi (C. Band.Seite.Zeile) fehlt: L. 14.27 *ruyai/ruyasi* : *royati/parūyasi* C. 1.88.1; L. 14.28 *theri-kāruṇṇeṇaṃ* : C. *therikā-bhatteṇaṃ*; L. 14.29 f. *tumaṃ pi me putto kiṃ* : *tumaṃ kiṃ me putto* C. 1.88.2; L. 14.31 f. *ahayaṃ vattha-jugalaṃ pari°* : *ahata-vattha-jugala-pari°* C. 1.88.3; L. 14.34 f. *ṇhāṇettā* : *ṇhāṇittā* C. 1.88.4; L. 14.36 *pāya-* : *pāda-* C. 1.88.4; L. 15.1 f. *tāva ṭhiyaṃ* : *tāvaṭṭhitaṃ* C. 1.88.6; L. 16.10 f. *iṭṭagāo kīrau* : *iṭṭayāe daḍhaṃ kīrau* C. 1.89.7; L. 16.17 *dhannā ṇaṃ* : *dhannāṇaṃ* C. 1.89.9; L. 16.18 *sannivesā* : *saṃnivesa* C. 1.89.9; L. 16.20 *niggayāe* : *paniggayā* C. 1.89.10; L. 17.11/24 *ekkā/ekkaṃ-ekammi* : *egā/egaṃ-egaṃmi* C. 1.90.5/90.11; L. 17.19 *nicchiḍḍāiṃ dārāiṃ* : *-ṇicchiddāṇi dārāṇi* C. 1.90.8; L. 17.20 *ullambeuṃ* : *ollaṃbiu* C. 1.90.9; L. 17.31 *māyā-piīhiṃ* : *mātā-pitāhiṃ* C. 1.90.13; L. 18.3 *cora-sayāṇi* : *cora-sayāiṃ* C. 1.90.14; L. 18.3 *hiṇḍantī* : *hiḍaṃtī* C. 1.91.1; L. 18.6 *varāī* : *varākī* C. 1.91.2; L. 18.11 *giriṃ* : *giriṃ gatā* C. 1.91.4; L 18.25 *tae ṇaṃ*: fehlt in C. 1.91.8; L. 18.29 *mah'aimahāliyāe*: *mahatī mahāliyāe* C. 1.91.10; L. 22.10 f. *egammi gāme bahira-kuḍumbayaṃ parivasai. thero therī ya. tāṇaṃ putto. tassa bhajjā. so putto* : *bahiraullāvo gāmillao ya* C. 1.110.9; L. 38.8 *amuncai*: *āmuṃcati* C. 1.119.8; L 38.17 *ca evaṃ*: *vā, evaṃ* C. 1.119.12; L. 38.19 *geṇhiyavv°* : *giṇhiyavv°* C. 1.119.13; L. 39.5 *āvaṇenti* : *āvanaṃti* C. 1.120.6, usw.

[16] So vermerkt die Verfasserin etwa S. 402 unter Hinweis auf L. 39.6 die Lesart *virāvemi* Āv.-cū. Abgesehen davon, daß diese Seite mit der Zeile L. 39.7 beginnt, liefert auch die über die Konkordanz ermittelte S. 396 mit der Zeile L. 39.6 keine Möglichkeit, die vermerkte Lesart dem dort mitgeteilten Text gegenüberzustellen. Ähnlich unklar S. 272 zu L. 14.31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000387

an dieser Stelle dem Anfangsteil der *Studien* zuwenden und den dort von der Verfasserin gebotenen Darstellungen stets die Textmanuskripte zur Seite stellen.

In diesem Teil (Introduction Générale) folgen der Reihe nach zum Thema *Le corpus Āvāśyakéen* (S. 33–101) zunächst verschiedene Vorbemerkungen über den Begriff *āvāśyaka* (S. 33 = § 1 Préliminaires); dann Bemerkungen über das Āv.-sūtra und seine ursprünglichen sechs Teile (S. 33–38 = § 2 L'Āvāśyaka-sūtra); über die verschiedenen Redaktionen der Āv.-niryukti (S. 38–75 = § 3 L'Āvāśyaka-niryukti), mit einem Beitrag über die metrische Konstitution der Āv.-niryukti-Strophen[17] (S. 53–55 = § 3.7 Métre[s]); die Kommentare zur Niryukti (S. 75–81 = § 4 Les commentaires de la niryukti seule: ...) sowie über die Kommentare zum Sūtra/Niryukti (S. 81–90 = § 5 Les commentaires du sūtra et de la niryukti) usw.; ergänzt um die bisher nicht veröffentlichten Bemerkungen Leumanns über die Āvāśyaka-cūrṇi als Anhang 1 (S. 92–97 = Annexe 1) und die in der Āvāśyaka-cūrṇi erwähnten Quellen als Anhang 2 (S. 98–101 = Annexe 2).

Der Entschluß der Verfasserin, diesen ersten Teil im wesentlichen mit den aus dem Nachlaß bekannt gemachten Vorarbeiten Leumanns (*Übersicht*) zu bestreiten, ist grundsätzlich zu begrüßen, wobei es wünschenswert gewesen wäre, wenn die Verfasserin die von Leumann rekonstruierte und nirgendwo überlieferte Verszählung (vss. I.xx-XX.xx) an die fortlaufende Zählung der im Zitat dargebotenen Āv.-niryukti-Strophen im Kommentar des Haribhadra angeglichen hätte (Āv.-ṭīkā [H]: vss. 1–1623), handelt es sich doch hierbei um die früheste im vollen Textwortlaut mitgeteilte Āv.-niryukti, wenn wir die wenigen, jeweils nur mit ihren Anfangssilben angedeuteten Āv.-niryukti-Strophen in der früheren Āv.-cūrṇi außer Betracht lassen.

Dabei ist es der Verfasserin nicht gelungen, die in der *Übersicht* dargebotenen Informationen in eine dem Inhalt entsprechend gewichtende Kurzform zu übertragen. Die zu jedem Themenbereich gelieferten Punkte erscheinen beliebig und ohne inhaltliche Beziehung. Schmerzhaft bemerkbar macht sich schließlich, wenn die Verfasserin immer wieder fremde Interpretationen in den Text einstreut, deren Deutungen auf inhaltlich und zeitlich nicht mit der Āvāśyaka-Tradition in Verbindung stehenden Quellen beruhen und die selten genug quellenkritischen Überprüfungen standhalten: So erscheinen etwa die zahlreichen Hinweise auf eine Arbeit von Caillat höchst problematisch.[18] Um die ungewöhnliche Methode der Referenzangabe an einem Beispiel zu verdeutlichen: Die Verfasserin verweist zur Interpretation des Ausdrucks *icchāmi paḍikkamium* (S. 36, Anm. 14) auf die Interpretation von Caillat („[s. o. Anm. 18], p. 156") und anschließend auf Williams („[s. o. Anm. 18], p. 204"). Folgen wir nun dieser Referenz, dann ist festzustellen, daß Caillat selbst zur Deutung dieses Ausdrucks auf die im Zitat darge-

[17] Die zahlreichen bereits von Leumann aufgezeigten Ślokas sind offenbar allesamt nicht als solche erkannt worden. Vgl. Leumann (s. oben Anm. 4), S. 19 f.

[18] C. Caillat: *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina*. Paris 1965. Die Beispiele, in denen die Verfasserin Quellen mißverständlich aushebt, sind so zahlreich, daß dies der Leser praktisch zu einem beliebigen Thema feststellen kann. Die dort vorgestellten Deutungen sind in der Regel von W. Schubring: *Lehre der Jainas*, GIAPhA (Berlin 1935), und R. Williams: *Jaina Yoga, A Survey of the Mediaeval Srāvaka-acāras* (London 1963) u. a. übernommen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000388

botene Interpretation von Williams verweist ([s. o. Anm. 18], p. 204) und umsetzt, der Hinweis auf Caillat also in diesem wie in zahlreichen weiteren Fällen keinesfalls gerechtfertigt ist.

Es schließt an zum Thema *Le narratif Āvāśyakéen* (S. 103–197) ein Abschnitt, der die in den Āv.-Kommentaren überlieferten Beispielerzählungen aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet.

– So treffen wir etwa auf einen Unterabschnitt über die verschiedenen Illustrationstypen (S. 105–112 = § 9 Statut du narratif; § 10 Typologie du narratif, Distribution et mise en œuvre du narratif): Den größten Teil dieser Stücke, die gewöhnlich der Verdeutlichung eines vorangestellten Stichwortes dienen, bestreiten die Kommentatoren durch Zwischenschaltung von *diṭṭhantas* (Skt. *dṛṣṭānta*) (exemple en général, besser: „Beleg") und *udāharaṇas* (exemple du syllogisme).[19] Wenn nun die Verfasserin die Gültigkeit der aus dem *Nyāya-sūtra* bekannten Unterscheidung beider Begriffe für unsere Jaina-Quellen in Abrede stellt und deren unterschiedslose Anwendung zu erkennen glaubt (S. 106 = les deux termes sont totalement equivalents et interchangeables),[20] dann ist dies die Folge eines Mißverständnisses. Ganz ähnlich irrt die Verfasserin, wenn sie ihrer Annahme folgenden Strophenteil aus der Dāśavaikālika-niryukti dienstbar macht: *nāyam „āharaṇaṃ" ti ya diṭṭhantôvama-nidarisaṇaṃ c'eva eg'aṭṭhaṃ*.[21]

In diesem Zitat wird der Ausdruck *udāharaṇa* überhaupt nicht erwähnt[22] und auch in keiner Weise berührt. Es ist das Gleichnis (*nāya*)[23] vom Typ *āharaṇa*,[24]

[19] Entgangen ist der Verfasserin offenbar der oftmals genannte Begriff *kathānaka* (z. B. Āv.-ṭīkā [H], S. 408b.3 S. 409a.6, S. 411a.9, S. 412b.8 usw.).

[20] Daß die Verfasserin hier irrt, dies zeigt der Jaina-Theoretiker Jinabhadra, der beide Begriffe in fast wörtlicher Übereinstimmung mit der im Kommentar zum Nyāya-sūtra 1.1.36 überlieferten Definition unterscheidet: *udāharaṇaṃ sādharmyād vaidharmyād vā sādhya-sādhanaṃ sādhya-hetvanvaya-vyatirekadarśanam-āharaṇaṃ dṛṣṭānta ity-arthaḥ.* = *Viśeṣāvāśyakabhāṣya* (s. u. Anm. 34), 1, S. 204 (vs. 1074).

[21] Zitiert nach E. Leumann: *Dāśavaikālika-sūtra und -niryukti*, nach dem Erzählungsgehalt untersucht und herausgegeben. In: ZDMG 46 (1892), S. 645 vs. 52.

[22] Der Hinweis der Verfasserin, wonach *āharaṇa* eine Abkürzung von *udāharaṇa* sei, beruht offenbar auf der mißverstandenen Schreibweise „*(ud)āharaṇa*" in W. Schubring: *150 Strophen Niryukti*. Kleine Schriften, S. 301.

[23] Solche *nāyas* mit jeweils einer durch Zwischenschaltung von *jahā ... tahā ...* gekennzeichneten Allegorese sind uns etwa aus den kanonischen *Nāyādhammakahāo* bekannt.

[24] Die vier Arten von *nāyas* (1. *āharaṇa*, 2. *āharaṇa-tad-desa*, 3. *āharaṇa-taddosa* und 4. *uvannāsôvaṇaya*) werden sowohl in Dāśavaikālika-niryukti (s. o. Anm. 21), vs. 53, als auch unter den Viererreihen des kanonischen *Sthānāṅga-sūtra* genannt: *Suttāgame*, 2 vols., Critically edited by Phulchandji Maharaj. Bombay 1953–1954, 1, p. 247 = 4.3.429. Die in den Kommentaren zur Dāśavaikālika-niryukti zu jedem der vier Arten mitgeteilten Erzählbeispiele verdeutlichen, daß mit *āharaṇa* solche Stücke bezeichnet werden, die sich als Ganzes auf

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000389

das der Verfasser dieser Strophe gleichsetzt mit dem Begriff *diṭṭhanta*.[25] Ein Beispiel (*udāharaṇa*) wird etwa dann zum Beleg (*diṭṭhanta*), wenn die im *udāharaṇa* dargestellten Personen/Ereignisse in einen die Jaina-Lehre reflektierenden allegorischen Sinnzusammenhang gestellt werden, beispielsweise durch die aus den *nāya*s bekannte Form der Verknüpfung *jahā ... tahā ...* (z. B. wie der Karawanenführer so ist der Erhabene), oder auch °*ṭhāṇiya* (z. B. anstelle des Karawanenführers steht der Erhabene).[26] Auch in der Āvāśyaka-Kommentarliteratur kann demnach ein *diṭṭhanta* dem Zweck dienen, den Zuhörern ein zunächst von religiöser Dogmatik unberührtes Beispiel im Sinne der jinistischen Erlösungslehre zu erklären, ganz in Übereinstimmung mit der im Nyāya-sūtra allgemein formulierten Definition.[27] Von einer unterschiedslosen Anwendung der beiden Darstellungsformen *udāharaṇa* und *diṭṭhanta* kann daher keine Rede sein.[28]

- In einem weiteren Unterabschnitt macht die Verfasserin der *Studien* auf die zu bestimmten Episoden mitgeteilten abweichenden Überlieferungstraditionen aufmerksam (S. 115 f. = § 13.2 Variantes narratives). Unklar bleibt, zu welchem Zweck hier eine zwar umfangreiche, aber keineswegs vollständige Liste von Stellenangaben zu den beiden Wendungen *aṇṇe bhaṇanti/keī bhaṇanti*[29]

die Illustration eines Lehrbegriffes o. ä. beziehen, während beispielsweise die zu *āharaṇa-tad-desa* dargebotenen Ausführungen oftmals eine bestimmte kurze Episode aus bekannten Heldensagen o. ä. zum Inhalt haben. Vgl. hierzu Leumann (s. oben Anm. 21), S. 602 f.

[25] Zahlreiche Belege, in denen der Ausdruck Pkt. *āharaṇa* durch Skt. *dṛṣṭānta* erklärt wird, liefert das *Bṛhatkalpa-sūtra*: Pūjya-śrī-Bhadrabāhu-svāmi-vinirmita-svopajña-niryukty-upetaṃ *Bṛhatkalpa-sūtram*, JGRM 82 (Bhāvnagar 1933 = BKS), 1.1.95 vs. 143; 2.316 vs. 1003; 2.541 vs. 1845 usw.

[26] Vgl. Āv.-cūrṇi (s. oben Anm. 5), 2, S. 217.12 f.: *imo diṭṭhaṃtôvaṇate*: *jahā rāyā tahā titthagaro jathā jaṇavada-jaṇā tathā sādhū jathā āghosaṇaṃ tathā suttaṃ asajjhāie sajjhāita-paḍisehagaṃti ... savvaṃ uvasaṃhāretavvaṃ*; ebenda, S. 218.4 f.: *esa diṭṭhaṃto. imo uvasamhāro*: *jathā panca purisa tathā pancavihaṃ* ... Vgl. auch u. Anm. 28.

[27] Beispielsweise schließt der Abschnitt über die Erläuterung des Namaskāra-Gebetsspruches ab mit der Strophe Āvāśyaka-niryukti 1012: *iha-logammi tidaṇḍī sādivvaṃ māuliṅga-vaṇaṃ eva | para-loi Caṇḍapiṅgala Huṇḍia-jakkho ya diṭṭhantā* ||. Ein Blick in den Wortlaut der hier stichwortartig angedeuteten Erzählstücke verdeutlicht, daß es sich unzweideutig um illustrative Belege (*diṭṭhanta*) für die Frucht (*phala*) des *Namaskāra*-Gebets sowohl im Diesseits als auch im Jenseits handelt, da der Namaskāra selbst das Thema der Ausführungen bildet.

[28] Beispiele, in denen die Personen/Ereignisse eines Erzählstückes erst im abschließenden Teil mit der Jaina-Lehre in Verbindung gestellt werden: Āv.-cūrṇi (s. o. Anm. 5), 1.503.11–14 (Das Gleichnis vom armen Wandersmann); 1.511.3–10 (Das Gleichnis vom Karawanenführer Dhana) usw. Vgl. auch oben Anm. 26.

[29] Entgangen ist ihr dabei die Wendung *anne paḍhenti* = Āv.-cū. (s. o. Anm. 5), 1.237.13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000390

eingefügt ist, ohne auch nur den Inhalt der verschiedenen Traditionen anzudeuten.

- In einer knapp zwei Buchseiten umfassenden Darstellung behandelt die Verfasserin die Frage nach den spezifisch jinistischen Vorstellungen innerhalb der *Erzählungen* mit einem Hinweis auf den Begriff *paḍimā* (S. 116–118 = § 14 La religion dans le récit). Abgesehen davon, daß es sich hierbei um einen an vedische Vorstellungen anknüpfenden Ausdruck handelt, der zunächst zur Beschreibung des Musters für Naturzyklen dient (*canda-paḍimā* „das Fasten nach dem Muster des zu- und abnehmenden Mondes")[30], ist die Deutung als *kāussagga* unstimmig, verknüpfen doch die Jainas mit dem Begriff *paḍimā* ihr Fastengelübde, das in elf (für Laien) bzw. zwölf (für Mönche) Stufen gegliedert ist (s. unten Anm. 42). Die Folge eines Mißverständnisses ist daher die im *Glossar* (s. oben Anm. 3) zu *paḍimā* vermerkte Deutung „die körperliche Haltung des aufrechten, unbeweglichen Stehens".
- Der hierauf folgende Unterabschnitt behandelt mehrere bereits bekannte Listen von solchen Jaina-Quellen, in denen sich Hinweise auf die Āvāśyaka-Kommentare ermitteln lassen (S. 118–125 = § 15. Popularité du corpus narratif āvāśyakéen). Wünschenswert wäre ganz ohne Zweifel gewesen, wenn die Verfasserin ihr Augenmerk mehr auf die zahllosen noch nicht bekannt gemachten Hinweise auf die Āvāśyaka-Kommentare gelegt hätte und vollständigkeitshalber einen Hinweis auf die bereits vorliegenden und allesamt sorgfältig recherchierten Listen geboten hätte. Stattdessen aber beschränkt sich die Verfasserin darauf, die bereits bekannten Listen mit einer, für den in der Jaina-Literatur wenig gefestigten Leser unverständlichen Technik der Kennzeichnung, nochmals darzubieten. Der Leser ist daher gut beraten, die Originallisten einzusehen.[31]

Den ersten Teil beschließt Anhang 3 (Annexe 3) mit einem Inhaltsüberblick über die verschiedenen Erzählstoffe (S. 126–197 = Inventaire du narratif āvāśyakéen).

Gelungen ist die nahezu lückenlose Darstellung der zahlreichen Erzählstücke in diesem umfangreichen Anhang 3, was die Zuverlässigkeit der zu jedem Punkt korrespondierenden Referenzangabe betrifft, wenn auch der verständlicherweise an dieser Stelle nur grob angedeutete Inhalt der einzelnen Stücke nicht immer den Sinngehalt glücklich trifft. Problematisch erscheint freilich, wenn die Verfasserin die bei sorgfältiger Textlektüre ins Auge springenden redaktionellen Veränderungen außer Betracht läßt, die begleitet waren von einer Neuzuordnung verschiedener Erzählungen zu bestimmten (in den Āv.-niryukti-Strophen) überlieferten Lehrbegriffen. Es wäre auch zu überlegen gewesen, ob nicht unter Einschließung der von Leumanns in der *Übersicht* bekanntgemachten Vorarbeiten eine nach redaktionellen/inhaltlichen Kriterien orientierte Darstellung vorzuziehen gewesen wäre. Gleichwohl kann dieser Abschnitt für zukünftige Untersuchungen über die Erzählstoffe der Āv.-Kommentare zweifellos von Nutzen sein, vermittelt er doch ein eindrucksvolles Bild über den in den Āv.-Kommentaren verborgenen, überaus vielfältigen Erzählschatz. Dabei versteht es sich von selbst, daß hier Voll-

[30] Schubring (s. oben Anm. 18), S. 174, § 156.

[31] Etwa Leumann (s. oben Anm. 21), S. 592–595.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000391

ständigkeit nicht geboten werden konnte, wie wir es etwa in der Auflistung der von den Kommentatoren erwähnten Quellen erwarten sollten, die wir im Anhang 2 (S. 98–101) finden.

Da diese überaus wichtigen Hinweise auf bereits den Verfassern der Kommentare bekannte Literaturwerke, insbesondere kanonische Quellen, für die Beurteilung der Āvāśyaka-Kommentare von grundsätzlicher Bedeutung sind, hätte man sich gerade hier größere Sorgfalt von Seiten der Verfasserin gewünscht. Obgleich solche Hinweise in der Regel bereits von den Redakteuren der Textmanuskripte durch breite Schrift hervorgehoben und damit optisch auffallend ohne zeitraubende Recherche ermittelbar sind, sind der Verfasserin eine beträchtliche Anzahl von Hinweisen entgangen. Ganz besondere Beachtung ist unter den nicht aufgelisteten Hinweisen einer zwei Ślokas umfassenden Darstellung mit allen aus den kanonischen *Nāyādhammakahāo* bekannten 19 Gleichnissen zu schenken und natürlich auch dem Hinweis auf die *Nandī* in der Āv.-cūrṇi,[32] auf welchen bereits Leumann in seiner *Übersicht* aufmerksam gemacht hat.[33]

[32] (C. Band.Seite.Zeile = Āv.-cūrṇi) Nāyādhammakahāo: (Liste aller 19 *nāyas*) C. 2.137.14–138.2: *egūṇavīsāe ṇāajjhayaṇehiṃ* ||sū°|| *imāhiṃ dohiṃ gāhāhiṃ aṇugaṃtavvāṇi*: *ukkhittaṇāya 1 saṃghāḍe 2 aṃḍe 3 kuṃme ya 4 selae 5 | tuṃve ya 6 Rohiṇī 7 Mallī 8 Māyaṃdī 9 Caṃdimā iya 10* ||16|| dāvaddave 11 udagaṇāte 12 Maṃḍukke 13 Tetalī iya 14 | *Naṃdīphale 15 avarakaṃkā 16 āiṇṇe 17 suṃsumā 18 Puṃḍarīe 19* ||17||. Nandī: C. 1.33.8 *Nandīe*; 32 C. 1.67.10 *jathā Ābhiṇobohiyaṇāṇe*. Uttarajjhayaṇa: C. 1.35.3 *jahā Uttarajjhayaṇāṇi*; C. 1.535.12 *jahā vā Uttarajjhayaṇe*; C. 2.71.8 *jathā dasavidha-sāmāyārīe*; C. 2.71.8 *jathā dasavidha-sāmāyārīe*. Dasaveyāliya: C. 1.8.10 *Dasavetāliyam-ādi parūviyaṃ*; C. 2.48.6 *jathā Dasasu*; C. 1.126.4 *jahā Dumappupphiyām*. Nisīha: C. 1.600.8 *jathā Nisīhaṇāmaṃ*; C. 2.102.9 *jathā Nisīhe*. Paṇṇattī: C. 1.611.13 *Paṇṇattīe*; C. 2.45.3 *Paṇṇattīe*; C. 2.62.12 *jathā Paṇṇattīe ālāvago*; C. 2.6.11 *dīvāsāgara-Paṇṇattī*. Ohanijjutti: C. 2.110.13 f. *jathā Oghaṇijjuttīe*; C. 2.110.9 *jahā Ohaṇijjuttīe*; C. 2.112.1 *jathā Oghaṇijjuttīe gāthā uccāraṃ*; C. 2.157.14–158.1 *jathā oha-sāmāyārīe paya-vibhāga-sāmāyārīe ya vaṇṇitaṃ*. Sūyagaḍa: C. 1.126.3: *Sūyagaḍam vā evam-ādi*; C. 2.137.6 *Sutagaḍa-paḍhama-sutakkhaṃdha-ajjhayana*; C. 2.149.6 *jāṇi Sūyagaḍa bhaṇitāṇi*. Uvasagadāsao: C. 1.2460.10 f. *jahā Uvāsagadasāsu Kāmadeve*; C. 1.454.11 *jathā Uvāsagadasāsu*. Vijaya: C. 1.204.13 *jahā Vijayassa*; C. 1.205.12 *jahā Vijayassa*; C. 1.206.6/10 *jahā Vijayassa*; C. 1.256.10 *jahā Vijassa*; C. 1.256.10 *jahā Vijayassa*. Namokkāranijjutti: C. 1.601.12 *jahā Namokkāre*; C. 2.8.1 *jahā Namokkāranijjuttīe*; C. 2.9.1 *jahā Namokkāranijjuttīe*; C. 2.270.12 *jathā Namokkāre*; C. 2.271.3 *jathā Namokkāre Sodāsa*. Sāmāiyanijjutti: C. 2.70.3 *Sāmāie*; C. 1.87.8 *Sāmāiyaṇijjuttī*; C. 2.201.13 f. *jahā Sāmāiyanijjuttīe aṇukaṃpāe*; C. 2.253.1 *jathā Sāmāie arahaṃtā, jathā Namokkāre bhagavaṃto, jathā Peḍhiyāe*; C. 2.274.9 *Sāmāie Sulasa*; C. 2.45.7 f. *jahā Sāmāie*; C. 2.68.2 f.: *jathā Sāmāie*. Weitere Hinweise: C. 1.265.6 *jahā Abhisege*; C. 1.270.13 *jahā Usabhassa*; C. 1.256.3 *jahā Usabhasāmissa jammābhisege*; C. 1.221.10 *jahā Saṃparivuḍe*; C. 1.235.12 *jathā Vairanābho*; C. 1.154.9 *jahā Vītasogā*; C. 1.221.10 *jahā Jammaṇe*; C. 1.143.11 f. *jahā Usabhasāmissa*; C. 1.144.3 f. *jahā Vīrassa ṇikkamaṇe*; C. 1.488.11 *jathā Marudevāe*; C. 1.383.2 *Dasamabhadda*; C. 1.79.14 *jahā Aṇuogadāre*; C. 2.224.13 f. *Tandulaveyaliya, Candavejjhaga, Nandī, Anuyo-*

Es folgen hier noch einige das Gesamtwerk betreffende Beobachtungen mit einem abschließenden Blick in das *Glossar* von OBERLIES:

- Leider hat es die Verfasserin versäumt, die jeweils von LEUMANN genannten Strophen aus dem *Viśeṣāvāśyaka-bhāṣya* mit der abweichenden Verszählung der hier genannten und den *Studien* zugrunde gelegten Ausgabe (ViśĀvBh)[34] abzugleichen. Alle den Āv.-Erzählungen vorangestellten Strophen aus ViśĀvBh können somit nicht überprüft werden.[35]
- Beide Verfasser (*Studien/Glossar*) haben eine Überprüfung des von LEUMANN vorgestellten und der Kommentartradition zum BKS entlehnten Textwortlauts unterlassen (s. oben Anm. 11).
- Entgangen sind der Verfasserin die bereits von HERTEL in einer dreiteiligen Reihe vorgelegten Übersetzungen der von LEUMANN in den *Erzählungen* veröffentlichten Textstücke.[36]
- Unter den Werken, deren Verfasser sich der Āv.-Kommentare bedienten, darf natürlich Haribhadras Roman *Samarāicca Kahā* nicht fehlen.[37]
- Auch in den Hinweisen auf bestimmte Abhandlungen hätte man sich von der Verfasserin etwas mehr Sensibilität gewünscht.[38]
- Grundsätzlich ist zu beklagen, daß die Art und Weise der Darbietung der Originalquellen eine rasche Überprüfung durch den Leser auf eine nicht hinnehmbare Weise erschwert, sowohl im Hinblick auf die Zählung der Āv.-niryukti-

gadvāra; C. 1.79.3 *jahā ṇiyogadāre*; C. 2.272.4 *cattāri Niyogaddāra*; C. 1.246.4 *jahā Avahāradāre* ...

[33] LEUMANN (s. o. Anm. 4), S. 33, n. 1.

[34] JINABHADRA: *Viśeṣāvāyakabhāṣya*. Ed. PT. D. MALVANIA. 3 vols. Lalbhai Dalpatbhai Series 10, 14, 21. Ahmedabad 1966–1968 = ViśĀvBh.

[35] Vgl. etwa *Studien*, S. 237: „Viśesh. I, 861." Hier kann es sich aber nur um ViśĀvBh vs. 856 handeln.

[36] Und zwar jeweils nach der im *Upadeśapada* des HARIBHADRA (Baroda 1923) fixierten Fassung der Āv.-Erzählungen: J. HERTEL: *Die Erzählungsliteratur der Jainas*. In: Geist des Ostens (Leipzig 1913).

[37] HARIBHADRA: *Samarāicca Kahā. A Jaina Prakīta Work*. Ed. H. JACOBI. Calcutta 1926: Guṇaseṇa and Agniśarman (8.5–38.15) = Prince Sumangala and Amaccaputta Śreṇika (Āv.-cūrṇi 2.166.2–9); Amaragupta's tale (part 83.8–86.6) = The *Namaskāra* restores the love of a man towards his wife (*namokkāra-phala*: Āv.-cūrṇi 1. 589.8–14); Siṃha and Ānanda (121.3–132.6) = King Śreṇika and Prince Kūṇika (Āv.-cūrṇi 2.166.9–167.6/171.8–172.9 = *Niryāvalikā-sūtram*, paḍhama vagga); The Apologue of the two roads (391.10–395.6) = The caravan-leader Dhana (*aḍavī*: Āv.-cūrṇi 1.509.7–511.11); Dharaṇa and Lakṣmī (part 426.4) = Sukumālikā (*phās'indiya*: Āv.-cūrṇi 1.535.4 f. = vs. 1); Story of the lost necklace (501.15–514.6) = Sarvāṅgasundarī (*māyā*: Āv.-cūrṇi 1.526.3–528.8); Apologue of the Savage in the Royal Palace (796.18–805.3) = The Happiness of the Siddhas (*siddha*: Āv.-cūrṇi 1.584.9–13).

[38] Einer kritischen Überprüfung halten nicht stand die von ALSDORF (1928, 1936, 1974 [hierzu vgl. R. H. KOCH: *Subhūma in den Jaina-Versionen der Paraśurāma-Erzählung*. In: BIS 11/12 {1998}, S. 125, Anm. 7]), BRUHN (1981),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000393

Strophen als auch im Hinblick auf die Darbietung der Textstücke.[39] Dieser Mangel liegt zunächst an der lückenhaften Berücksichtigung der Lesarten (insbesondere fehlen die wichtigen und interessanten Lesarten aus der Āv.-cūrṇi) wie auch an der jeden Leser überfordernden technischen Gestaltung des kritischen Apparats. Nahezu unerträglich ist schließlich, daß die einzelnen Textzeilen einer Erzählung erst über eine Konkordanz ermittelbar und somit nicht im Zusammenhang einsehbar sind.

- Die in der Vorgehensweise der Verfasserin immer wieder ins Auge springende Inkonsistenz, der Wechsel in der Bezeichnung von Quellen, die zahlreichen unerklärten Abkürzungen usw. stellen jeden Leser auf eine schwere Probe.[40]
- Leider erfährt der Leser erst nach Konsultation des *Glossars*, daß einzelne dort von Oberlies vermerkte Begriffsdeutungen im Widerspruch zu den von der Verfasserin der *Studien* vorgeschlagenen Interpretationen stehen. Auf mehrere solche Fälle hat bereits De Jong in seiner Buchbesprechung der *Studien* hingewiesen.[41]
- Unklar bleibt, weshalb beide Verfasser (*Studien/Glossar*) im Rahmen der Interpretation schwieriger Begriffe auf die Konsultation der Āvāśyaka-Kommentare verzichten, versprechen doch gerade diese Quellen ein Nachschlagewerk der mittelalterlichen Jaina-Lehre zu sein. Von den problematischen Deutungen (vgl. *Glossar* s. v.) sei hier abschließend auf das bereits weiter oben erwähnte *paḍimā*[42] verwiesen, das ebensowenig zu *kāussagga* gestellt werden darf wie *jattā* 'Reise, Wallfahrt' zu Skt. *yatna*. Die unterschiedslose Interpretation von *pavvajjā* 'das Ergreifen des Mönchstums' und *pavvaiya* 'Eintritt in die Mönchs gemeinde' als „Mönchsweihe" (S. 116) ist problematisch, bietet uns doch die Jaina-Soteriologie hierfür den Ausdruck *uvaṭṭhāvaṇā* an, wie auch die Interpretation von *saḍḍha* 'Gläubiger im allgemeinen' als „Jaina-Laienanhänger"

Mette (1973) [hierzu vgl. R. H. Koch – s. oben Anm. 10], 1974) und Caillat (s. oben Anm. 18) zitierten Abhandlungen.

[39] Vgl. etwa die zahlreichen Hinweise auf bestimmte Erzählstücke (S. 112, n. 252–256), die allesamt infolge einer fehlenden Konkordanz für die Āv.-niryukti-Strophen (Leumann/Haribhadra) in den uns vorliegenden Textmanuskripten unauffindbar bleiben.

[40] Unklar sind etwa die Abkürzungen N (S. 50 f., n. 57/64), Bh (S. 52, n. 72), UttŚāntisūri (S. 50, n. 58), Viś (S. 117, n. 275); DHPJñ (S. 61, n. 96), usw.

[41] J. W. De Jong: *Āvāśyaka-Studien* (*Review*), IIJ 39 (1996), S. 275 ff. Wenn einerseits der Verfasser die beiden Begriffsdeutungen von *ahiṭṭhāṇa-juddham* 'un combat avec les fesses' (Balbir)/'combat au sol' (Oberlies) gegenüberstellt und mit einem Hinweis auf die Lesart *puya* (Skt. *pūta*) 'Hinterbacken' die Auffassung Balbirs hervorhebt, so könnte andererseits folgende Belegstelle der Erklärung von Oberlies mehr Gewicht verleihen: In einer Beispielerzählung über den Lehrmeister Ārya-Khaputa (Āv.-cūrṇi [s. oben Anm. 5], 1.542.3) wird berichtet, daß dieser seinen Körper unter einer Decke verbarg. Als die Leute die Decke entfernten, war der bloße Boden (des Tempels) zu sehen (*ahiṭṭhāṇa*). Vgl. noch die Besprechung des *Glossars* von K. R. Norman, JAOS 3,V (1995), S. 315–319.

[42] Āv.-cūrṇi (s. oben Anm. 5), 2.117.14–122.11 (elf *paḍimā* eines Laienanhängers), und 2. 122.12–127.3 (zwölf *paḍimā* eines Mönches).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000394

wohl mehr die Ausnahme ist (S. 117). Der in den Āv.-Erzählungen oftmals verwendete Ausdruck *nicchūḍha* bedeutet nicht 'ausgespuckt' sondern 'entfernt, verstoßen' (s. v. *nitthūḍha*); *raḍai* 'einen Schrei ausstoßen' (nicht „jammern, schimpfen"); *aṇuoga* 'Erforschung' (nicht „richtige Auslegung"); *vijjhāio* 'verglimmen' (nicht „löschen", s. v. *vijjhavijjai/vijjhāo*); *saṃvega* 'Frömmigkeit' (nicht „Weltekel") usw.

Zweifellos stellt die umfangreiche Āvāśyaka-Kommentarliteratur jeden Bearbeiter vor große Probleme. Die zahlreichen Hinweise auf ursprünglich separate Niryukti-Kommentare (z. B. die Kommentare zur Namaskāra-niryukti, zur Samāyika-niryukti usw.), die in den vorliegenden Textmanuskripten aneinandergereiht vorliegen, könnten es rechtfertigen, sich zunächst auf einen solchen Abschnitt zu beschränken, um dem Leser vielleicht auch einen Eindruck von dem eigentlichen Inhalt der Kommentare zu bieten, der ja erst die Hereinziehung der Illustrationen ermöglichte, von dem die Verfasserin der *Studien* nur ganz am Rande einen Eindruck vermittelt. Die Darbietung der Kommentare in den vorliegenden *Studien* jedenfalls kann nicht die gewünschte Lösung sein, da die Verfasserin auch die allemal gebotene Möglichkeit nicht zu nutzen wußte, eine die Lektüre dieser Kommentare ermunternde Darstellungsweise zu wählen. Wie sonst aber mag der interessierte Leser erfahren, daß die Āvāśyaka-Kommentarliteratur einen vollständigen Abriß der mittelalterlichen Jaina-Lehre liefert, interessante und aufregende Details über eine keineswegs übersteigerte Scholastik im Geflecht mit einer konsequent relativistischen Grundeinstellung offenbart und einen großenteils von Jaina-Dogmen unbeeinflußten Erzählschatz bewahrt hat?

Rolf Heinrich Koch, München

Hinweis zur Anmerkung 11:
Darstellung der Ligaturen *tth/cch* in einzelnen Prakrit-Handschriften[43]:



tattha tiricchu gacchijjā

[43] Ein Einblick in Leumanns Nachlaß wurde mir leider nicht gestattet. Die hier abgebildeten Beispiele habe ich einer in meinem Besitz befindlichen Handschrift der Daśavaikālika-niryukti entlehnt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000395

JAẎ'NĀL ĀBEDĪN: *Pārbatya caṭṭagrām: sbarūp sandhān.* Mir'pur, Ḍhākā: Āmenā Begam (Paribeśak: Buk Miujiẏām, Ḍhākā) 1997. 299 S.

Der Kleinkrieg in der bergigen bangladeschischen Grenzregion zu Indien und Birma/Myanmar („Chittagong Hill Tracts") ist angeblich mit der Vereinbarung vom 2. 12. 1997, durch die die Regierung Bangladeschs den Aufständischen weitgehende Sonderrechte zugesteht, beendet worden. Ob der Konflikt hiermit tatsächlich sein Ende gefunden hat, wird die Zukunft zeigen; ein großer Teil der bengalischen Bevölkerung des Landes ist jedenfalls mit diesem Vertrag offensichtlich nicht einverstanden.

In ZDMG 145 (1995), S. 453–454, wurde ein Werk vorgestellt, das den Konflikt aus indischer Perspektive darstellt. Das nun vorliegende Buch, das vor der Unterzeichnung des erwähnten Vertrags verfaßt wurde, gibt die Sichtweise eines bangladeschischen Nationalisten wieder. JAẎ'NĀL ĀBEDĪN gemäß ist es das Endziel Indiens, Bangladesch zu zerstückeln und sich einzuverleiben, nicht zuletzt deshalb, weil dadurch eine bessere Verbindung zwischen dem indischen Nordosten und dem Rest des Landes geschaffen würde, die es der indischen Regierung unter anderem erlaubte, die jahrzehntealten Aufstände verschiedener Ethnien („Stämme") in dieser Region besser zu bekämpfen; bereits 1971, als die indische Armee in Ostpakistan einmarschierte, habe diese nicht nur den Bengalen zur Freiheit verholfen, sondern gleichzeitig auch Basen der aufständischen Stämme auf bangladeschischem Boden zerstört (S. 95). Der Autor weist darauf hin, daß es sich bei diesen Ethnien größtenteils um Völker handelt, die schon immer in dieser Region ansässig waren, mit Gewalt unter die Kontrolle Indiens gebracht und nun in ihrer Heimat durch die Siedlungspolitik verschiedener Zentral- und Provinzregierungen zur immer kleineren Minderheit gemacht würden. Dagegen seien die Chittagong Hill Tracts immer ein integraler Bestandteil Bengalens/Bangladeschs gewesen; die gegen die Zentralregierung kämpfenden Ethnien („Stämme") seien allesamt Einwanderer.

Gemäß den Ausführungen von JAẎ'NĀL ĀBEDĪN sind es nicht alle in der genannten Region ansässigen Ethnien, die den Kampf gegen die Zentralregierung aufgenommen haben, sondern größtenteils nur die Chakmas, und unter diesen wiederum nur eine bestimmte Gruppe. Von dieser werde eine künstliche „Jumma"-Identität der Nichtbengalen dieser Region propagiert,[1] auf deren Basis dann die Forderung nach einer autonomen Region „Jummaland" erhoben werde. Der Autor meint, das Endziel dieser Forderung sei die vollständige Unabhängigkeit dieser Region; dieses Endziel werde nur nicht offen artikuliert. Dabei gehe es um nur 0,45% der Bevölkerung Bangladeschs, die 10% der Gesamtfläche des Landes für sich beanspruche (siehe z. B. S. 10).

Die treibende Kraft hinter allem ist für den Autor zweifelsfrei Indien: Indische Agenten schürten den Konflikt, die indische Politik setze die bangladeschische Regierung unter Druck und zwinge sie zum Nachgeben, Indien versorge die Aufständischen mit Waffen und Material. Dabei scheue sich der große Nachbar nicht

[1] Vgl. hierzu auch WILLEM VAN SCHENDEL: *The Invention of the 'Jummas': State Formation and Ethnicity in Southeastern Bangladesh.* In: Modern Asian Studies 26 (1992), S. 95–128.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000396

einmal, Aufständische aus Bangladesch, insbesondere Chakmas, aufzunehmen, während er gleichzeitig indische Chakmas aus dem Lande treibe. Durch gezielte Desinformationskampagnen würden ausländische Organisationen – darunter auch Amnesty International und die Gesellschaft für bedrohte Völker (S. 213) – in den Kampf gegen die territoriale Integrität Bangladeschs eingespannt; Greueltaten der bangladeschischen Regierung und der Bengalen würden kolportiert, unter anderem durch die Verwendung von „motivierten" Dolmetschern (S. 215), die den der Sprache unkundigen Ausländern tendenziöse „Übersetzungen" lieferten. Jaẏ'nāl Ābedīn ist davon überzeugt, daß ein autonomes oder gar selbständiges Jummaland letztendlich von Indien einverleibt würde.

Den einzigen Ausweg aus der Krise bildet für den Autor nicht Eingehen – und sei dies auch nur teilweise – auf die Forderungen der Aufständischen, sondern ihre konsequente Bekämpfung. Dazu müsse auch das gezielte Ansiedeln von Bengalen entlang der Grenze zu Indien und Birma/Myanmar gehören.

Daß der Autor mit seinen Thesen – zu deren Untermauerung er eine Fülle von Material ausbreitet – nicht allein steht, wird dadurch belegt, daß dem Werk ein Vorwort vorangestellt wird, das diese Thesen entschieden unterstützt und aus der Feder des bekannten Politologen Tāluk'dār Manirujjāmān stammt, der an der Universität Dhaka lehrt.

In diesem Zusammenhang darf auch auf ein älteres Werk aufmerksam gemacht werden, nämlich *Prasaṅga: pārbatya caṭṭagrām* von Siddhārtha Cāk'mā, das im Jahre 1392 (beng. Ära) in Indien erschienen ist,[2] mit einem Vorwort von Em. Kiu. Jāmān (M. Q. Zaman), der damals an der Universität Manitoba in Kanada Anthropologie und an der Universität Rajshahi in Bangladesch Politologie lehrte. In diesem Werk findet sich eine differenzierte Betrachtungsweise des Konflikts bis zur Mitte der achtziger Jahre; obwohl die Sympathien des Autors offenbar bei den Aufständischen liegen, werden auch sie, insbesondere die Chakma-Gruppierungen, kritisiert. Ihm gemäß versuchen neben den bekannteren Kräften sowohl China und die muslimischen Staaten als auch verschiedene, zum Teil bewaffnete (größtenteils, doch nicht nur, kommunistische) Organisationen in Bangladesch und Birma/Myanmar in diesem Konflikt ihr Süppchen zu kochen. Ein Hauptakteur seien die Vereinigten Staaten von Amerika, die schon lange versuchten, einen neuen Staat aus Teilen von Indien und Bangladesch zu kreieren (S. 130 f.); dazu wird unter anderem auch auf das „Project Brahmaputra" des State Department verwiesen. Des Autors Meinung gemäß spielt zudem die Möglichkeit, daß dieses Gebiet große Erdölvorkommen beherberge, eine wesentliche Rolle in diesem Konflikt (S. 131).

Rahul Peter Das, Quickborn

[2] Mallik'pur, 24 Par'gaṇā (Daḥ) (Paribeśak: Nāth Brādārs, Kal'kātā).

Toen jij de snaren spande. De Gitali *van* RABINDRANATH TAGORE uit het Bengaals vertaald en ingeleid door VICTOR A. VAN BIJLERT. Leiden: Kern Institute (Innentitelseite: Friends of the Kern Institute) 1996. 31 und [112] S. (Kern Institute miscellanea 9). ISBN 90-72181-07-7.

Diese Übersetzung der gesamten Gedichtssammlung, die 1914 unter dem Titel *Gītāli* erschien, ist die erste Direktübersetzung eines Teils des Werks von RABINDRANATH TAGORE (von RABĪNDRANĀTH ṬHĀKUR selbst verwendete anglisierte Form seines Namens) aus dem Bengalischen in das Niederländische; als Titel des Gesamtbandes wurde die erste Zeile von Gedicht 17 gewählt (*yakhan tumi bā̃dh'chile tār* 'als du die Saiten [beim Stimmen] spanntest'). Die drei Gedichtssammlungen *Gītāñjali*, *Gītimālya* und *Gītāli* werden oft als Einheit betrachtet, wobei sich allerdings das Hauptaugenmerk in der Regel auf das erstgenannte Werk gerichtet hat, während das letzte kaum beachtet, bisweilen sogar sozusagen als Abfallprodukt der beiden anderen bezeichnet worden ist – sehr zu Unrecht, gemäß dem Übersetzer VAN BIJLERT, der auch darauf aufmerksam macht, daß mehr als die Hälfte der Texte dieser Sammlung von TAGORE selbst in Musik gesetzt worden ist und daß einige einen wichtigen Platz in der Sammlung von Liedern für den Gottesdienst des Brāhma Samāj einnehmen (S. 17f.) (darunter bekanntlich auch das berühmte Gedicht Nr. 18: *āguner paraś'maṇi chõẏão prāṇe* 'Raak mijn hart aan met de vurige steen der wijzen'). Der Übersetzung selbst, der keine Seitenzahlen beigegeben wurden, geht eine Einleitung voraus, in der TAGORE, seine Stellung innerhalb der bengalischen Kultur und der Zustand dieser zur Zeit des Dichters kurz dargestellt werden. Danach folgt eine Würdigung des Werkes *Gītāli*, insbesondere seines religiösen Inhalts; dabei wird einerseits der Einfluß von *bhakti-* und Bāul-Lyrik hervorgehoben, andererseits aber auch die Andersartigkeit dieser Gedichte (S. 24: „Rabindranath heeft geprobeerd een moderne, haast imagistische, religieuze poëzie te maken die associaties met het verleden oproept maar er niet naadloos op aansluit"). Die Absicht des Übersetzers war es, dem Originaltext so getreu wie möglich in Wort und Bildern zu folgen (S. 30); in diesem Bestreben ist er erfolgreich gewesen, ohne dabei die Übersetzung für einen westlichen Leser allzu fremdartig zu gestalten. Der Originaltext wurde nicht mitgedruckt, bis auf den des einleitenden Gedichts, des *Āśīrbād*.

RAHUL PETER DAS, Quickborn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000398

MARGARETE PRÜCH: *Die Lacke der Westlichen Han-Zeit (206 v. – 6 n. Chr.), Bestand und Analyse.* Frankfurt/M. – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien: Peter Lang Verlag 1997. 617 S. mit 35 SW-Abb., 191 Umzeichnungen, Zeichenglossar, Tabellen, Karten, Literaturverzeichnis (Europäische Hochschulschriften: Reihe 28, Kunstgeschichte; Bd. 299). Zugleich: Heidelberg, Univ., Diss.1995. ISBN 3-631-30105-7.

In den letzten Jahrzehnten wurde die Weltöffentlichkeit immer wieder durch sensationelle Ausgrabungen in China in Erstaunen versetzt. Voraussetzungen dafür sind systematische Grabungen und eine wissenschaftliche Erfassung durch die chinesischen Archäologen. Ans Tageslicht kamen neben Bronzen und keramischen Erzeugnissen vor allem auch viele Lackgegenstände der Han-Zeit. Seit es geeignete Methoden zur Konservierung der aus der Erde geborgenen Funde gibt, können die sehr anfälligen Lackobjekte gerettet werden. Die vorliegende Arbeit von MARGARETE PRÜCH stellt eine wichtige Bestandsaufnahme in einer westlichen Sprache der bis Ende 1994 bekannten Lackgegenstände dar, mit dem Schwerpunkt auf Objekten aus 79 Gräbern mit Holzeinbauten (*muguo mu*) aus den Provinzen Anhui, Hubei, Hunan, Jiangsu, Shandong und Sichuan zur Zeit der Westlichen Han-Dynastie.

Die Autorin verzichtet auf eine – wenn auch kurze – Ausführung über „Lack" als Werkstoff, die Gewinnung des Lacksaftes, seine Aufbereitung, Einfärbung und Verarbeitung. Sie beschäftigt sich in erster Linie mit den Dekoren auf den Lackgegenständen.

Die Fülle des vorhandenen Materials, das erst diese kunsthistorische Fragestellung ermöglicht, wird im umfangreichen Anhang dokumentiert. Die Gräber sind nach Provinzen geordnet, Karten veranschaulichen die Lage der Ausgrabungsstätten. Aus den chinesischen archäologischen Forschungsberichten werden Grabpläne und Inventarlisten übernommen, eine Tabelle mit den Lackgegenständen aus diesen Gräbern erstellt und schließlich der Vollständigkeit halber auch eine Liste „Ausgewählte Lackobjekte der Zhanguo- und Han-Zeit in westlichen und japanischen Museen" angefügt. Besonders zu begrüßen ist, daß alle Eintragungen in den Listen und Tabellen datiert sind, soweit es nach der Quellenlage möglich ist.

Der Arbeit vorangestellt ist die Bestimmung der Begriffe „Dekor, Muster, Ornament und Motiv" nach W. BRÜGGEMANN, ergänzt durch den Begriff „Akzente", und ein kritischer Rückblick auf die bis dahin bekannte umfangreiche Fachliteratur.

Nachdem in Teil I die wichtigsten Gräber zeitlich eingeordnet und die Lage und Häufigkeit der Grabbeigaben, insbesondere der Lackgegenstände, untersucht wurden, widmet sich die Autorin in Teil II und III in aller Breite den Dekoren auf den Lackgegenständen. Es werden die Aufbauprinzipien herausgearbeitet, veranschaulicht durch Abbildungen und Umzeichnungen, und dann in einer tabellarischen Übersicht zusammengefaßt. Hier wird am Beispiel des äußeren Sarges aus dem Grab Nr. 1 von Mawangdui aufgezeigt, daß die anscheinend freie Gestaltung der „Wolkenlandschaft" auf den Panelen tatsächlich mit Schablonen erfolgt ist, die auf eine bestimmte Weise gedreht und verschoben worden sind. Sehr informativ für jeden kunsthistorisch interessierten Leser sind die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000399

Ausführungen zum Thema „Motivgruppen". „Margarete Prüch weist überzeugend nach, daß es immer wieder vor allem Phönix, Drache und Wolken sind, die wir aufgrund des hohen Abstraktionsgrades erst auf den zweiten Blick in den dynamischen Liniengeflechten sehen können" (Mayke Wagner, in: Mitteilungen. Gesellschaft für Ostasiatische Kunst, Berlin, Nr. 22, Jan. 1998, S. 47). Auch die „geometrischen Ornamentbänder" sind auf zoomorphen Ursprung zurückzuführen. Da alle Beispiele aus bekannten und oft gut datierten Funden stammen, lassen sich so auch Entwicklungen aufzeigen, die dem Kunsthistoriker ein Gerüst an die Hand geben, mit dem er versuchen kann, andere Lackgegenstände stilistisch und zeitlich zu bestimmen. Auf eine Interpretation des Dekors oder eine mythologische Deutung der Motive wird weitgehend verzichtet, obwohl eingangs durchaus vom Motiv als „Bedeutungsträger" gesprochen wird (S. 20). Die Autorin verweist für diese Fragen auf andere Publikationen (S. 220, Anm. 405).

Etwa zu der Zeit, als Prüch ihre Arbeit abgeschlossen hatte, wurde die Ausstellung „Das Alte China" vorbereitet. die vom 2. Juni bis 5. Nov. 1995 in Essen und danach in München, Zürich, London und Kopenhagen zu sehen war. Unter den Exponaten befanden sich auch Leihgaben aus dem Museum von Jingzhou in der Provinz Hunan, die 1975 aus dem Grab Nr. 168 von Fenghuangshan geborgen worden waren, darunter vier Lackgegenstände von einzigartiger Schönheit. Die guten Farbabbildungen und die fundierten und ausführlichen Katalogeintragungen von Jeonghee Lee-Kalisch (Nr. 90–92) und Peter Wiedehage (Nr. 93) stellen eine willkommene Ergänzung zur Arbeit von Prüch dar, in der die Lackgegenstände aus diesem 167 v. Chr. datierten Grab ebenfalls eine große Rolle spielen. (Kulturstiftung Ruhr, Essen (Hrsg.): *Das Alte China. Menschen und Götter im Reich der Mitte. 5000 v. Chr. – 220 n. Chr.* München 1995, S. 375–383). Die Verfasser verwenden wie Prüch die Forschungsberichte der chinesischen Archäologen. Bei der Beschreibung des Dekors übernehmen sie für die Motive die chinesischen Benennungen. Es liegt nahe, einmal die Probe aufs Exempel zu machen und das von Prüch entwickelte System der Motivgruppen am Beispiel der „Großen Weinflasche" (*bian hu*), Kat. Nr. 92, anzuwenden und mit dem Katalogtext zu vergleichen. Die Zeichnung auf den Flachseiten der Weinflasche wird im Katalog so beschrieben: „... Vergleichbarer Rankendekor findet sich gemeinsam mit den Leoparden und aus gezackten Linien bestehendem sog. fliegenden Wolken-Luft-Dekor (*feiyunqiwen*) ..."

Bei Prüch im Kap. *Wolkenlandschaften* (*yunqiwen*): „... zwei achsensymmetrisch angelegte, aus Spiralen, C-Formen und dreieckigen Stegen bestehenden Wolkenstrukturen. In die entstehenden Freiflächen sind Leoparden eingefügt ..." (S. 287).

Das Dekorband auf Schultern und schmalem Seitenteil wird im Katalog so beschrieben: „Mit rotem und braunem Lack gemalt sind die Vogelkopf- (*niaotouwen*), Wolken-Phönix- (*yunfengwen*) und Punkt-Motive ..."

Bei Prüch ist dieses Dekorband das „Phönix-Motiv-Band I", eine der beiden Formen des *niaotouwen* (= Vogelkopf-Muster) (S. 303).

Das schwarz-rote Schmuckband auf Hals und Fuß der Weinflasche wird im Katalog mit „sog. Vogelkopf-Dekor" (*niaotouwen*) bezeichnet, bei Prüch „Phönix-Motiv-Band II", eine der beiden Formen des *niaotouwen*" (= Vogelkopf-Muster) (S. 310).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000400

Da beide Verfasser auf die gleichen Quellen zurückgreifen, ist der Unterschied nur geringfügig.

Gleichzeitig wird durch diesen Vergleich ein Nachteil der Reihe „Kunstgeschichte" des Peter Lang Verlags deutlich: Die 35 am Ende des Buches angefügten SW-Abbildungen können nur unzureichend einen Eindruck von der hohen Kunst der Lackmalerei vermitteln.

Bei aller Anerkennung für die umsichtige Forschungsarbeit, die diesem Buch vorausging, muß eine Reihe von sprachlichen und sachlichen Mängeln genannt werden, die leicht vermeidbar gewesen wären. Es hätte nur relativ wenig Mühe gekostet, den Text vor der Abgabe noch einmal kritisch durchzusehen und die vielen Tippfehler und die in die Mitte der Zeile geratenen Trennungszeichen zu korrigieren. Ein weiteres Problem ist die nicht einheitliche Anwendung des Bindestrichs und die Groß- und Kleinschreibung bei zusammengesetzten Wörtern (Zick-Zack, Zick-zack, zickzack). Z. B. wird die englische Bezeichnung für die *Liubo*-Spielbretter „cosmic boards", die dreimal vorkommt, jedesmal anders geschrieben (S. 80 u. S. 132).

Oft sind ganze Sätze in Unordnung geraten, wie: „Diese wichtige Arbeit trägt zum ersten Mal in einer westlichen Sprache Lackfunde des Staates Chu zusammenträgt und auf deren vielfältige Dekorprogramme eingeht" (S. 34).

Auch die Anwendung der Fälle bereitet gewisse Schwierigkeiten, wie z. B.: „... einschließlich dem Grab 1 von Yunmeng" (S. 92, Anm. 201), „... dem zoomorphen Charakter weitgehend entledigt" und „... dem zoomorphen Ursprung ganz entledigt" (beides S. 126. außerdem ist „entledigt" nicht das hier passende Wort).

Sprachliche Fehler sind auch Ausdrücke wie: „quadratischere Dose". Es gibt keinen Komparativ von „quadratisch" (S. 126). Das „zentrale Mittelfeld" kommt als wichtiger Begriff in dieser Arbeit unzählige Male vor. Ist nicht ein „Mittelfeld" gleichbedeutend mit „zentral"? Bei dem Begriff „konzentrisches Band" erwartet man eine runde Dekorfläche. Hier wird es auch für die Einfassung von rechteckigen Flächen verwendet (S. 162, S. 164, S. 165 u. a.). „... der flache und der hohe Tisch ..." (S. 128) soll die unterschiedliche Höhe von zwei Tischen beschreiben. Das Wort „flach" beschreibt die Beschaffenheit der Oberfläche, nicht die Höhe. Der halbmondförmige Griff einer Ohrenschale kann nicht „nach oben geneigt" sein (S. 103), neigen kann sich etwas nur nach unten. Ein Vogel hat auch kein „Vorderbein" (S. 214). Einen Genitiv Singular und Plural in einem Begriff. wie „... des/der Sarges/Särge ..." (S. 62 u. S. 63) könnte man leicht auflösen in „des Sarges bzw. der Särge".

Mehrmals sind auch chinesische Wörter unterschiedlich transkribiert, die hier nicht alle angeführt werden können. Mindestens sechsmal ist für die Zeit „Zhanguo" fälschlich „Zhangguo" umschrieben, was einer Sinologin hätte auffallen müssen.

Beim aufmerksamen Lesen fällt auf, daß die verschiedenen Stadien beim Entstehen der umfangreichen Arbeit noch erkennbar geblieben sind, da die letzte Überarbeitung fehlt. Man vermißt die notwendigen Querverweise, die erst die verschiedenen Teile zu einer Einheit machen. So wird z. B. das „B-Motiv-Band" auf S. 93 erwähnt, ohne darauf zu verweisen, daß dieses Thema auf S. 317 und S. 318 ausführlich dargestellt wird. Bis S. 93 werden die Maße in „cm" angege-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000401

ben, von da an strikt in „m", auch wenn das manchmal seltsam aussieht, wie in dem Satz: „Auf dem Boden des Sarges lag eine 0,01 m dünne Schicht aus feinem Sand" (S. 368). Die terminologische Vorbemerkung „Vom Dekor zum Motiv" (S. 19) wurde möglicherweise relativ spät verfaßt und den folgenden Kapiteln vorangestellt. Hier wird eine hierarchische Ordnung der Begriffe „Dekor – Muster – Ornament – Motiv" vorgenommen. Schon auf S. 31 wird diese exakte Definition verlassen. Hier lesen wir „... der Dekor auf den Lackornamenten ..." oder „... die durch die einfachen Bänder sehr streng gegliederte Dose bleibt allerdings undekoriert" (S. 139). Nach der Definition auf S. 19 sind monochrome Bänder auch als Dekor zu verstehen.

Unter den Begriff „Gefäß" kann man unmöglich Gegenstände wie „rechteckiger Tisch", „Wandschirm" und „Nackenstütze" unterordnen (S. 188 und S. 189).

Schwierigkeiten bereitet auch die Anordnung der Tabellen im Kap. III des Anhangs „Inventar der Lackobjekte aus ausgewählten Gräbern". Es werden so viele Längsspalten benötigt, daß die Tabelle zweigeteilt werden mußte. Der erste Teil umfaßt „Trink- und Speisegefäße" mit der letzten Spalte „Sonstiges", der zweite Teil der Tabelle umfaßt „Sonstiges" mit der letzten Spalte „Sonstiges". Das ist sehr verwirrend. Eine Frage drängt sich auf: Warum sind eigentlich die im Text besonders herausgehobenen Särge mit Lackdekor nicht in diese Tabellen aufgenommen worden? Ungenauigkeit muß auch für die langen Tabellen konstatiert werden, die allerdings nur bei einigen besonders bekannten Gräbern oder auffälligen Funden mit den Inventarlisten verglichen wurden, z. B. fehlt die „Dose in Form einer Karettschildkröte" (*daimaohe*) im Grab Nr. 2 von Laixi, Daishu, in Shandong (S. 481) in der Tabelle (S. 516), hier heißt es statt dessen „Dose mit Entenschnabel".

Ungenau ist auch die Aussage im Fall des sehr gut erhaltenen Leichnams aus dem schon erwähnten Grab Nr. 168 von Fenghuangshan: „... der anhand von Inschriften als ein gewisser Sui Shaoyan, ein dafu des 5. Ranges, identifiziert werden konnte ..." (S. 373). Ein *wudafu*, wie es im chinesischen Text heißt, ist „der 9. Adelsrang" innerhalb einer Abstufung von 20 Rängen, wobei der 20. der höchste Rang ist (Kaogu 1976/1, S. 24).

Die Arbeit hat als Dissertation in Heidelberg zwei Korrektoren zur Begutachtung vorgelegen. Unverständlich bleibt, daß sich trotzdem so viele sprachliche und sachliche Fehler halten konnten.

Davon abgesehen kann dieses Buch den Freunden der chinesischen Lackkunst als „Sehhilfe" – wie M. Wagner schreibt – empfohlen werden. Für alle, die sich mit den Dekoren auf Kunst- und Kultobjekten der Westlichen Han-Zeit beschäftigen, liegt nun ein wichtiges Nachschlagewerk vor.

Cornelia Morper, Würzburg

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000402

ROLAND ALTENBURGER: *Anredeverhalten in China um 1750. Soziolinguistische Untersuchungen am Roman ‹Rulin waishi›*. Bern – Berlin – Frankfurt am Main – New York – Paris – Wien: Peter Lang 1997. 358 S. (Schweizer Asiatische Studien, Monographien, Band 27). ISBN 3-906757-14-5.

Nach einem kurzen Vorwort, in dem Anlaß, Vorgeschichte und Gliederung der vorliegenden Untersuchung dargelegt werden, behandelt Kapitel 1 den Forschungsgegenstand und die Quellen der Arbeit. Dabei führt der Verfasser eine kritische Auseinandersetzung mit den wissenschaftlichen Zugängen zur chinesischen Anrede, wie sie in der traditionellen und modernen chinesischen Sprachwissenschaft vorgenommen wurden. Eingehend erörtert wird die zentrale Quelle der Untersuchung, der Roman *Rulin waishi* ('Die inoffizielle Geschichte der Gelehrtenschaft'). In Kapitel 2 (Elemente traditioneller chinesischer Anrede) werden zunächst die konzeptionellen Grundlagen beschrieben: die für die Anrede maßgeblichen semantischen Konzepte von Macht und Solidarität sowie die drei relevanten Arten von Anredeeinheiten, nämlich erstens pronominale und nominale Anredeformen, zweitens Selbstbezeichnungen und drittens die sogenannten Vokativformen, das sind die syntaktisch freien Anredeformen. Es folgt eine Darlegung des methodischen Vorgehens des Verfassers, wonach ein Paar von Kommunikationspartnern („Dyade") als grundlegende Beschreibungseinheit dient, sowie eine Erörterung der Begriffe Deixis und Anrede. Kapitel 3 untersucht das Verhältnis von nominalen und pronominalen Anredeformen. Entsprechend ihrer herausragenden Rolle im chinesischen Anredesystem werden die nominalen Formen in Kapitel 4 gesondert behandelt. Kapitel 5 analysiert die Beziehungen zwischen den nominalen Anredeformen und der chinesischen Gesellschaft im 18. Jahrhundert. In diesem umfangreichsten Teil der Arbeit (50 Seiten; nur der Anhang mit den Dyaden ist mit 51 Seiten etwas größer) wird gezeigt, wie sich die Einteilung der Bevölkerung in Elite und gewöhnliches Volk in der Struktur des Anredesystems widerspiegelt. Kapitel 6 behandelt unter dem Gesichtspunkt der Veränderung und Definition von Anredeverhältnissen in erster Linie situationsbedingtes Anredeverhalten (auf der Reise, beim Sich-Vorstellen). Auch der Einfluß sozialer Veränderungen auf die Wahl der Anredeformen wird hier dargestellt. In Ergänzung zur in der Arbeit bisher vorgenommenen synchronen Betrachtungsweise wird in Kapitel 7 der diachrone Aspekt ins Spiel gebracht: Anhand von Veränderungen im Teilsystem der amtshierarchischen Anredeformen wird eine allgemeine Tendenz des Absinkens bestimmter Anredeformen innerhalb des Systems der Anredeterminologie der militärischen Beamtenschaft beschrieben. Abschließend werden die Hauptgedanken der Arbeit in einer kurzen und präzisen Zusammenfassung wiedergegeben. Teil 1 der Bibliographie führt 45 Quellen auf (39 chinesische Originaltitel und 6 Übersetzungen), Teil 2 beinhaltet eine umfangreiche Sekundärliteratur (221 Titel: 85 chinesische – davon 25 Wörterbücher –, 82 englische, 36 deutsche sowie je 9 Titel in französischer und japanischer Sprache). Sehr begrüßenswert ist – in der Literatur ansonsten häufig vernachlässigt – die Aufstellung von Indizes. Drei Indizes ermöglichen das Auffinden bestimmter Schlagwörter, der behandelten Anredeformen (inklusive der Selbstbezeichnungen) sowie der in der Arbeit angesprochenen 295 Dyaden. Letztere werden in einem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000403

Anhang einzeln aufgelistet, versehen mit einem weiteren Index der in den Dyaden auftretenden Figurennamen und Anredeformen.

Die vorliegende Arbeit ist eine gediegene wissenschaftliche Arbeit, die auf dem vorhandenen Kenntnisstand kritisch aufbaut und unter Zugrundelegung theoretischer Erkenntnisse der modernen Soziolinguistik mit klaren methodischen Ansätzen zu neuen Ergebnissen führt. Das gelingt dem Verfasser u. a. dadurch, daß er die Anredeform als eine funktionale Kategorie begreift, bei der die gesamte kommunikative Situation im Dialog berücksichtigt wird, zu der nicht nur die angeredete Person, sondern auch der Sprecher gehört, also auch die Selbstbezeichnungen, die sprachlichen Formen, die der Sprecher zur Bezeichnung seiner eigenen Person verwendet. Dieser erweiterte Rahmen bedeutet für den Verfasser zugleich auch die Einbeziehung der sozialen Stellung von Sprecher und Hörer, was eine exakte Differenzierung des vielfältigen Repertoires an Anredeformen ermöglicht, welches im China des 18. Jahrhunderts zur Verfügung stand. Die Anredeformen umfassen dabei neben den pronominalen auch die nominalen Formen, die im Chinesischen – im Unterschied zum Deutschen und anderen Sprachen – besonders zahlreich sind und folglich im Mittelpunkt der Untersuchung stehen.

Zur Erfassung der im Roman *Rulin waishi* auftretenden Anredeverhältnisse hat der Verfasser ein klares Konzept entwickelt, deren Grundeinheit die „Dyade" ist, d. h. ein bestimmtes Paar von Kommunikationspartnern. Auf induktivem Weg werden nun im Text sämtliche Anredeformen gesammelt, die dieses Dialogpaar untereinander verwendet, wobei nach drei Kategorien unterschieden wird: Selbstbezeichnungen der 1. Person, Anredebezeichnungen der 2. Person und sogenannte Vokativformen, das sind syntaktisch unabhängige Anredeformen. Es entsteht ein aus sechs möglichen Stellen bestehendes tabellarisches Raster, ebenfalls Dyade genannt, wobei für jede Stelle nochmals drei Varianten Berücksichtigung finden können. Die vorliegende Dokumentation umfaßt insgesamt 295 Figuren-Dyaden, die alle dem Mindestkriterium genügen, nach dem eine Dyade mit drei der sechs möglichen Kategorien belegt sein muß. Die in den Dyaden erfaßten drei Kategorien von Anredeformen werden nun nach dem Kriterium pronominale Form / nominale Form zu sechs Grundmustern abstrahiert; es ergeben sich drei reziproke dyadische Muster, in denen jeweils beide Sprecher die gleiche Verteilung der pronominalen und der nominalen Anrede-Kategorie für die 1. und 2. Person aufweisen, und drei nichtreziproke, in denen keine gleiche Verteilung vorliegt. Als Ursachen für die Verwendung pronominaler und nominaler Formen wurden bestimmte Parameter als relevant erkannt: Intimität, gegenseitiger Respekt und starke Förmlichkeit mit Distanz. Zugleich kommen in den Mustern soziale Kategorien wie Status, Rang, Generationszugehörigkeit sowie die Kategorien Macht und Autorität zum Ausdruck. Die soziolinguistische Analyse ermöglicht es dem Verfasser, die von Roger Brown 1965 für einige euopäische Sprachen formulierte „Statusnorm", welche besagt, daß in der Anrede zwischen Statusungleichen für den übergeordneten Sprecher die Verwendung der T-Form („du") und für den untergeordneten Sprecher die Verwendung der V-Form („Sie") vorgeschrieben sei, abgewandelt auf die Differenzierung von pronominalen und nominalen Anredeformen im traditionellen China zu übertragen. Danach scheint für die Anrede (2. Person) zu gelten, daß statusgleiche Elite-Angehörige untereinander reziprok nominale Formen gebrauchen, daß Personen aus dem Volk

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000404

(„Gewöhnliche") untereinander im allgemeinen pronominale Foren benutzen und daß in Dyaden mit markanter Differenz bezüglich Status, Autorität oder Generationszugehörigkeit die untergeordnete Person eine nominale und die übergeordnete Person eine pronominale Form verwendet. Auch die von Brown als Ergänzung der Status-Norm aufgestellte Solidaritätsnorm, nach der fremde Personen untereinander die V-Form, miteinander vertraute und solidarische Personen dagegen die T-Form gebrauchen, kann der Verfasser zumindest teilweise auf die Differenzierung pronominal / nominal im chinesischen Anredesystem übertragen. So ist z. B. die Fremdheit vor allem unter Elite-Angehörigen für die anfängliche Verwendung nominaler Formen verantwortlich. Andererseits werden von Elite-Angehörigen, die in einem vertrauten Verhältnis zueinander stehen, nicht selten reziprok pronominale Formen benutzt, so daß die Solidaritätsnorm die Statusform überlagern kann. Für die Realisierung pronominaler und nominaler Formen hinsichtlich der Selbstbezeichnungen und der Anredeformen (2. Person) ergeben die Untersuchungen folgende Abhängigkeits-Regularität: Realisiert ein Sprecher die Anrede mit einer pronominalen Form, wählt er auch für die Selbstbezeichnung eine pronominale Form; realisiert er die Selbstbezeichnung mit einer nominalen Form, wählt cr auch für die Anrede eine nominale Form.

Sehr verdienstvoll sind auch die Untersuchungen des Autors zu Typologie nominaler Anredeformen. Auf der Basis einer von Zhao Yuanren (Yuen Ren Chao) 1956 vorgelegten Einteilung in vier Kategorien und aufbauend auf einer Typologie von Friedericke Braun aus dem Jahre 1988 stellt er eine stärker differenzierende, elf Endkategorien umfassende Typologie auf, mit deren Hilfe er anschließend Strukturmuster für mögliche Kombinationen nominaler vokativischer Anredeformen vorlegt.

Da der Verfasser nicht eine rein linguistische, sondern eine soziolinguistische Analyse betreibt, hat er sich eingehend mit den Grundstruktuen der chinesischen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts (Dichotomie Elite/Volk, Prüfungswesen, Beamtenwesen, soziale Mobilität mit ihren Auswirkungen) befaßt und zeigt in vielen Beispielen die Abhängigkeit der verwendeten Anredeformen vom gesellschaftlichen Status des Sprechers und des Angesprochenen. Da der hauptsächliche Quellentext der Untersuchung – das *Rulin waishi* – vorwiegend in Kreisen der Gelehrtenschaft spielt, die ihrerseits eine enge Beziehung zur Beamtenschaft hat, werden die Formen der Gelehrtenanrede und der Beamtenanrede besonders eingehend unter die Lupe genommen. Wie der Autor selbst konstatiert, wird dagegen das Anredeverhalten des gewöhnlichen Volkes nur selektiv dargestellt (S. 259).

Daß die dargestellten Zuordnungen der Anredeformen zur gesellschaftlichen Stellung durchaus synchronen Veränderungen und diachronen Wandlungen unterworfen sein konnten, wird anhand von Beispielen sowohl für den erstgenannten Fall (Formenwechsel aus Gründen der Diskursstrategie, S. 208 ff.) als auch für den zweitgenannten Fall (S. 229) demonstriert. Die Möglichkeit, derartige Veränderungen innerhalb einer Dyade zu beschreiben, wird vom Autor demonstriert (S. 205 ff.). Besonders interessant ist die als diachronisches Absinken bekannte Erscheinung innerhalb eines mit einer Werteskala verbundenen Bezeichnungssystems, die vom Verfasser hier für die Anredeform *lao xiansheng* 'Senior' im ranghierarchischen Subsystem der Beamtenanrede dargestellt wird. Die zunächst für die höchsten Rangstufen reservierte Bezeichnung breitete sich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000405

aufgrund ihrer Attraktivität bald auf die unteren Ränge aus, was zu einer Entwertung für die höchsten Rangstufen und dort zu Einführung einer neuen Bezeichnung *daren* 'Exzellenz' führte, die ihrerseits in der Folgezeit dem Prozeß des diachronischen Absinkens unterworfen war (S. 230 ff.). Ein weiteres Beispiel zeigt das diachronische Absinken anhand von Veränderungen der Anredeformen in der militärischen Beamtenschaft (S. 238–242).

Ein positiver Aspekt der Arbeit liegt auch in der Relevanz der klar beschriebenen Anredeformen für die Lexikologie/Lexikographie. Wie der Autor im Vorwort vermerkt, gehörte die korrekte Übersetzung gerade der Anredeformen zu den Hauptschwierigkeiten des Projekts zur Übersetzung des *Rulin waishi*, an dem der Autor beteiligt war. Anhand des Beispiels *xiaodi* 'meine Wenigkeit' belegt der Verfasser die Unzulänglichkeit bisheriger chinesischer Wörterbücher. Die erweiterte, funktionale Auffassung der Anredeform erlaubt es ihm, die Bedeutung genauer zu erfassen. Für den Lexikographen wäre nun die exemplarische Darstellung eines auf diese Weise verbesserten Wörterbucheintrages interessant gewesen. Dabei wäre unerheblich gewesen, was man theoretisch zur Bedeutung einer Anredeform zählt; richtig ist, daß die vom Autor berücksichtigten Faktoren wie Status, Alter, Rang, Solidaritäts- und Machtbezeugung durchaus in die Beschreibung eines Wörterbuchartikels in dieser oder jener Form hineingehören, natürlich unter Wahrung des diachronischen Zeitbezugs, womit gesagt sein soll, daß die genannten spezifischen, zeitlichen Veränderungen besonders stark unterliegenden Faktoren am besten in einem historisch begrenzten Wörterbuch, hier vielleicht des 18. Jahrhunderts, zumindest aber in einem *Rulin waishi*-Wörterbuch explizit dargestellt werden müssen, in einem allgemeinen, zeitübergreifenden Wörterbuch aber vielleicht nicht in dieser Ausführlichkeit berücksichtigt werden können. Der Verfasser hat allerdings mit der Zusammenstellung der Anredeformen in einem Index (S. 353–356) eine Basis für eine künftige lexikographische Verarbeitung geliefert.

Abschließend einige Bemerkungen zu Einzelpunkten, welche meist Formfragen und Druckfehler mit oder ohne inhaltlichen Bezug betreffen.

Zunächst sei auf drei mangelhafte Stellen hingewiesen: Auf S. 98, Z. 16, muß es „Im maximal nicht-reziproken P/N-Muster IV" statt „Im maximal P/N-reziproken Muster IV ..." heißen (siehe richtig auf S. 93); in Tabelle 4 auf S. 162 sollten *da laoye* und *tai laoye/taiye* ihre Positionen tauschen, da letztere in der Hierarchie höher angesiedelt sind als erstere (siehe richtig auf S. 160); in der Bibliographie fehlt die Angabe zu Jean Aitchison (vgl. z. B. Fußnote 35 auf S. 240).

Der Terminus „Frühmodernes Chinesisch" wird vom Autor bewußt und begründet verwendet (Fußnote 70 auf S. 35); leider variiert er diese Wortgruppe dann im Text – entgegen seiner Ankündigung auf S. 35, fortan von Frühmodernem Chinesisch zu sprechen – zu dem Kompositum „Frühmodernchinesisch", was dem Sprachgefühl des Rezensenten doch arg zuwiderläuft (vielleicht gibt es dafür neben ästhetisch-usuellen auch wortsyntaktische Gründe). Gleiches trifft auf „Vormodernes Chinesisch" zu (S. 35) zu, das im weiteren „Vormodernchinesisch" genannt wird.

Allgemein bekannte, mehrmals übersetzte chinesische Werke sollten vielleicht besser mit ihrer geläufigen Standardform bezeichnet werden, so *Shuihuzhuan* mit „Die Räuber vom Liang-Schan-Moor" (nicht wie auf S. 36 „An den Ufern des Flus-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000406

ses") oder *Lunyu* mit „Gespräche [des Konfuzius]" bzw. „Konfuzius-Gespräche" (nicht wie auf S. 76 „Diskurse des Konfuzius").

Der Gebrauch einiger spezifisch schweizerdeutschen Ausdrücke wie innert (innerhalb), zuhanden (zu Händen, für), Unterbruch (Unterbrechung) und vorgängig (vorherig, vorhergehend) zeigt dem Leser die Herkunft des Autors. Keine Sympathie kann der Rezensent jedoch dem Gebrauch von überflüssigen Fremdwörtern im Allgemeinwortschatz (nicht im Fachwortschatz!) gegenüber empfinden, für die es gute deutsche Ausdrücke gibt. Leider trifft man diese Erscheinung, die meist mit dem übermäßigen Einfluß des Englischen zusammenhängt, heutzutage allzu oft an! Das betrifft z. B. Wörter wie „Total" (Gesamtheit; S. 33, Fußnote 62), prestigiös (geltungsbedürftig, S. 235), Lizenz (Erlaubnis, S. 52, Fußnote 27), perspektiviert (bezogen, S. 169), perpetuiert (fortgesetzt, S. 192), „Switching" (Wechsel, Hin- und Herwechseln, S. 201) usw. Auch für „Suffices" (z. B. S. 71) gibt es inzwischen eine eingedeutschte Plural-Form „Suffixe". Englischer Einfluß zeigt sich m. E. ebenfalls, wenn in der Arbeit Abkürzungen gebildet bzw. verwendet werden die auf englischen Wörtern basieren, wie z. B. LN für Familienname auf der Basis des anglo-amerikanischen Wortes *last name* (S. 106) statt FN, oder KT für verwandtschaftliche Anredeform auf der Basis des englischen Ausdrucks *kinship term* (S. 106) statt VA oder wenn „obwohl" als koordinierende Konjunktion verwendet wird (S. 89: „..., obwohl im konfuzianisch geprägten ethischen Denken war die Gattin dem Gatten grundsätzlich klar untergeordnet."), ähnlich dem falschen koordinierenden Gebrauch der Konjunktion „weil" in der Umgangssprache in jüngster Zeit, besonders im Fernsehen und Radio (trifft aber auf die vorliegende Arbeit nicht zu!).

Bei den Tabellen bzw. Grafiken herrscht keine ganz klare Ordnung hinsichtlich der Bezeichnung und der Numerierung: Tabelle 1, Tabelle 2, Grafik 1, Grafik 2a, Grafik 2b, Tabelle 4, Tabelle 5, Tabelle 6. Zwischen Tabelle und Grafik wird offensichtlich kein Unterschied gemacht, denn auf die Grafiken 2a und 2b wird im Text mit Tabelle 3a und 3b Bezug genommen (S. 115). Ein weiterer Druckfehler: Auf S. 184 muß es statt Tab. 4 richtig Tab. 5 heißen.

Druckfehler ohne inhaltlichen Bezug: Angeredetem (S. 52, Z. 4, richtig: Angeredeten), befragen (S. 38, Z. 25, richtig: ?), beoabachten (S. 230, Z. 13, richtig: beobachten), blendet (S. 100, Z. 21, richtig: blendet ... aus), es regieren (S. 175, Z. 6, richtig: es zu regieren), Gesamtbild (S. 45, Z. 17, richtig: ins Gesamtbild), Heterogeneität (S. 34, Z. 15, richtig: Heterogenität), informieren (S. 137, Z. 20, richtig: über ... informieren), notiert (S. 28, Z. 5, richtig: notierten), XHDCD (S. 17, Fußnote 3, richtig: HYDCD).

Gunnar Richter, Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000407

Bruno Petzold: *The Classification of Buddhism. Bukkyô Kyôhan. Comprising the Classification of Buddhist Doctrines in India, China and Japan.* In collaboration with Shinshô Hanayama edited by Shohei Ichimura. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995. xxii u. 1030 S. ISBN 3-447-03373-8.

Anzuzeigen ist hier das *opus magnum* von Bruno Petzold (1873–1949), das, wie auch manche andere Werke von ihm, die postum erschienen bzw. neu herausgegeben wurden, so von Horst Hammitzsch, *Die Quintessenz der T'ian-t'ai-‹Tendai›-Lehre: Eine komparative Untersuchung* (Wiesbaden 1982), oder von Joseph Strelka, *Goethe und der Mahayana Buddhismus* (Wien 1982), nur durch den Einsatz engagierter Kollegen erscheinen konnte. Das vorliegende Buch ist, wie es Alexander Mayer in seiner Rezension im Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung (Band 20, 1996, S. 244–247) formuliert, „das Werk [...] einer sich über fast siebzig Jahre hinziehenden, kollektiven Arbeit", das Resultat eines Austauschs zwischen japanischer Buddhismus-Exegese und dem Organisationswillen und den Verständnisbemühungen Bruno Petzolds. Aus diesem Entstehungszusammenhang heraus ist auch zu verstehen, daß die buddhologische Literatur in westlichen Sprachen kaum berücksichtigt wird, wodurch sich das Werk selbst leider etwas isoliert. Die nun vorliegende Veröffentlichung trägt hoffentlich dazu bei, das Werk Petzolds in die buddhistische Diskussion zurückzuführen. Im Zentrum des Werkes steht die alle buddhistischen Lehrtraditionen mehr oder weniger intensiv beschäftigende Frage, wie die Differenzen innerhalb der einzelnen Lehrtraditionen und Schulen sowie zwischen den Schulen zu erklären seien. Solche *panjiao*-Theorien gab es nicht nur in der Tiantai-Lehre, sondern auch im Huanyan-Buddhismus (siehe Liu Ming-Wood, *The* P'an-chiao *System of the Hua-yen School in Chinese Buddhism*, in: T'oung Pao 67 (1981), S. 10–47, sowie in anderen Schulen unter anderen Bezeichnungen. Dies wird in den einzelnen Teilen des Werkes *Chinese Buddhism: Primitive Classifications* (S. 101–210); *Chinese Tendai* [chin.: *Tientai*] *System*; *The Sanron* [chin.: *sanlun*] *System*; *The Hossô System* usf. im einzelnen erläutert.

Das Werk ist nicht nur ein Dokument internationaler kooperativer Buddhismus-Studien in Japan in der Tradition der großen buddhologischen Gelehrsamkeit des frühen 20. Jahrhunderts, sondern zugleich eine Enzyklopädie buddhistischer Lehrtraditionen. Da das Werk ausdrücklich die indischen, chinesischen und japanischen Lehrtraditionen zum Gegenstand hat, wäre eine weitere Erschließung auch durch chinesische und sanskritische Register wünschenswert gewesen.

Helwig Schmidt-Glintzer, Wolfenbüttel

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000408

CHRISTOPH KLEINE: *Hônens Buddhismus des Reinen Landes: Reform, Reformation oder Häresie?* Frankfurt/M – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien: Peter Lang 1996. XIII u. 427 S. (Reihe Religionswissenschaft, hrsg. v. H. BÜRKLE und H.-J. KLIMKEIT, Bd. 9). ISBN 3-631-49852-7.

In der „Table des auteurs et traducteurs avec notices biographiques" des Anhangsfaszikels des Hôbôgirin [法寶義林], dem von PAUL DEMIÉVILLE, HUBERT DURT und ANNA SEIDEL herausgegebenen *Répertoire du Canon Bouddhique Sino-Japonais – Edition de Taishô* (Paris und Tôkyô 1978²) ist über den Verfasser der Nummern T 2608, T 2611 sowie T 2612 des Taishô-Kanons, Genkû [源空], zu lesen: „Moine jap, patriarche fondateur (ganso 元祖) de la secte Jôdo. Etudié au Mont Hie et au Kurodani 黒谷 de Kyôto; rés. au Yoshimizu 吉水 de Kyôto. Après la controverse d'Ôhara 大原 1186, est exilé en Shikoku 1207, puis au Kachiôji 勝尾寺 (pr. Ôsaka), retourne en 1211 au Yoshimizu où il fonde le Chionin 智恩院, appelé aussi Ôtanidera 大谷寺, 1133–1212" (op. cit., S. 250).

Nun ist die deutsche Rezeption dieses für die Entwicklung des jap. Buddhismus tatsächlich höchst einflußreichen Mannes jenseits solcher biographischer Fakten stark von Vorstellungen bestimmt, es mit einem etwa Luther vergleichbaren Reformator zu tun zu haben, der „wie Luther über der Lektüre des Römerbriefes, bei dem Lesen eines Kommentars zu einem der Amida-Texte eine neue Einsicht" gewann (GUSTAV MENSCHING: *Buddha und Christus: ein Vergleich*, 1978, S. 195). Solche Vorstellungen jedoch vor dem Hintergrund der religiösen Realitäten der Zeit Hônens 法然 – so ein Beiname Genkûs – einmal kritisch zu hinterfragen, ist das Anliegen der hier zu besprechenden Marburger religionswissenschaftlichen Dissertation des Jahres 1995.

CHRISTOPH KLEINE hat sich dieser Aufgabe unterzogen, indem er einem einführenden 1. Kapitel (25 S.) zum Stand der Hônen-Forschung und zum Kamakura-Buddhismus allgemein zunächst ein 2. Kapitel (34 S.) anschließt, in welchem er dem Leser im wesentlichen an Hand der zu Beginn des 14. Jahrhunderts u. Z. entstandenen und durch die mehrbändige Übersetzung von COATES und ISHIZUKA auch im Westen bekannten Hônen-Biographie des Mönches Shunjô [舜昌] die wichtigsten Etappen der Vita Hônens vergegenwärtigt.

Auf der Basis dieser Informationen geht es ihm sodann in dem, den Hauptteil der Arbeit ausmachenden 3. Kapitel (150 S.) darum, an Hand ausgewählter Probleme der Hônenschen Biographie zu einer kritischen Lesart des historischen Materials zu gelangen. Hierzu gibt er eine detailliertere Diskussion von so wichtigen Punkten wie etwa seiner zurückgezogenen Existenz als hijiri [聖] oder seinem Nenbutsu-Konzept, in dem Hônen bekanntlich die traditionelle meditative Buddha (butsu [仏])-Vergegenwärtigung (nen [念]) zur Erlangung des Reinen Landes (Jôdo [浄土]) des Boddhisattva Amida zugunsten eines rezitativen Nenbutsu verwirft.

Hieran schließt sich das 4. und zweitlängste Kapitel (74 S.) der Arbeit an, in dem der Verfasser am Beispiel des Hossô-Mönches Jôkei [貞慶] und des „Tendai-Reformers" (KLEINE, S. 256) Nichiren [日蓮] zeitgenössische, Hônen-kritische Positionen aufzeigt und Nichirens Verhältnis zu Hônen etwa wie folgt einschätzt: „Hatte Hônen die Etablierung einer doktrinär eigenständigen Schule vom Reinen Land in der Tradition Daochuos <道綽, 562–645 u. Z.> und Shan-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000409

daos <善導, 613–681 u. Z.> im Sinn, verstand sich Nichiren als Kämpfer für die Wiederherstellung der wahren, ursprünglichen Tendai-shu. Er wollte ein Reformer sein" (KLEINE, S. 282).

Hierauf folgt ein wiederum kurzes 5. Kapitel (25 S.), in dem der Autor die Entwicklung der Nenbutsu-Bewegung nach dem Tode Genkûs zu skizzieren versucht und sich hierbei vor allem auf die Gründer des Chinzei-Flügels [鎮西派] bzw. Seizan-Flügels [西山派] der Jôdo-shu, Benchô [弁長] (1162–1238) sowie Shôkû [証空] (1177–1247) konzentriert.

Danach bildet dann ein 6. Kapitel (43 S.), in dem ein Resümee der gewonnenen Sichtweisen sowie deren Einarbeitung in eine nochmalige, „schlüssige" (KLEINE, S. 340) Kurzbiographie Hônens versucht wird, den Abschluß des Textteils der Arbeit des Verfassers, der hieran noch ein mehrfach gegliedertes Verzeichnis der von ihm berücksichtigten Literatur anschließt.

Da nun indes für die Hônen-Interpretation CHRISTOPH KLEINES insbesondere die Herausarbeitung seiner Sicht des Neuen-Kamakura-Buddhismus wichtig ist, sollen noch eingehendere Hinweise auf seine Argumentation zu diesem Punkt erfolgen. Für die schließliche Einschätzung Hônens als Reformator oder Häretiker und für die unumgängliche Darlegung der Strukturen des Buddhismus dieser Zeit hat sich der Verfasser hier insbesondere mit den folgenden vier Arbeiten auseinandersetzen können: KURODA TOSHIO [黒田俊雄]: *Nihon chûsei kokka to shûkyô* (Staat und Religion im jap. Mittelalter), Tôkyô 1978; MATSUO KENJI [松尾剛次]: *Kamakura shin-bukkyô no seiritsu* (Die Entstehung des Neuen-Kamakura-Buddhismus), Tôkyô 1988; SASAKI KAORU [佐々木馨]: *Chûsei kokka no shûkyô kôzô* (Die Religionsstruktur des mittelalterlichen Staates), Tôkyô 1988, und schließlich TAIRA MASAYUKI [平雄行]: *Nihon chûsei no shakai to bukkyô* (Gesellschaft und Buddhismus im jap. Mittelalter), Tôkyô 1992.

Mit SASAKI geht der Verfasser daher bei seiner Betrachtung des mittelalterlichen jap. Buddhismus überhaupt zunächst von einer grundlegenden Dreiteilung desselben aus, der sich demnach unterscheiden ließe in einen „systemtragenden Buddhismus" *taisei bukkyô* [体制仏教], einen „systemfeindlichen Buddhismus" *han-taisei bukkyô* [反体制仏教] sowie schließlich einen „systemüberschreitenden Buddhismus" *chô-taisei bukkyô* [超体制仏教].

Konstituiere sich hierbei der erstere aus den narazeitlichen Denominationen oder Sekten sowie der Tendai- und Shingon-shu, seien Repräsentanten des letzteren solche Wandermönche wie etwa Gyôgi [行基] (668–749) oder Saigyô [西行] (1118–1190), die zwar religiöse Außenseiter gewesen seien, nicht aber – wie Hônen – einen Buddhismus wider ein System entwickelten, das seine Bestimmung einer Systemfeindlichkeit im wesentlichen durch eine Auslotung der jeweiligen Haltung zur Verehrung der autochthonen Gottheiten (*shingi-kan* [神祇観]) bzw. zur Akzeptanz des Regelwerks religiöscr Gebote (*kairitsu-kan* [戒律観]) vorgenommen habe.

Mit diesem Sasakischen Klassifizierungsmodell stimmt nun ein zweites Einteilungsschema in etwa überein, das zuvor KURODA TOSHIO in seiner genannten Arbeit entwickelt hatte, der neben einem orthodoxen Flügel (*seitô-ha* [正統派]) der eben genannten Sekten oder Denominationen exoterischer (*ken* [顕]) oder esoterischer (*mitsu* [密]) Färbung, also den Trägern des staatlich approbierten Kenmitsu-Systems, zum zweiten noch einen Reformflügel (*kaikaku-ha* [改革派])

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000410

innerhalb dieses Systems gesehen hatte, von dem er schließlich noch einen häretischen Flügel (*itan-ha* [異端派]) unterschieden hatte, der etwa von den Nenbutsu-Radikalen, „aber auch von Teilen der Zen- und der Hokke-Bewegung getragen wurde" (KLEINE, S. 23).

Ein Repräsentant dieses häretischen Flügels war nun Hônen auch für TAIRA MASAYUKI gewesen, und dieser Einschätzung kann sich CHRISTOPH KLEINE auf der Grundlage seiner eingehenden Beschäftigung mit der Hônen-Literatur nur anschließen, ist doch über Hônen, der auf den Verfasser bis zum Schluß „geradezu weltfremd" (KLEINE, S. 337) wirkt, endlich zu sagen: „In den Kategorien Sasakis ausgedrückt ist Hônen sicher eher als ein systemüberschreitender Buddhist zu charakterisieren denn als systemfeindlicher Denker. In seiner Wirkung war Hônen allerdings zweifellos ein Feind des herrschenden Systems. In einer Welt, in der Staat und Religion, Buddha-Dharma und Kaiser-Gesetz als untrennbare Einheit verstanden wurden, hatte Systemfeindlichkeit natürlich nicht nur politische Aspekte, sondern automatisch auch eine starke religiöse Dimension ... Mag Hônen selbst als gebildeter *hijiri* noch Züge eines systemüberschreitenden Buddhisten aufweisen, so waren doch weite Kreise von Nenbutsu-Asketen, die sich ihn als ihren Führer auserkoren hatten, eindeutig systemfeindlich aus religiösem Antrieb heraus und damit häretisch" (KLEINE, S. 337).

Mit diesem Urteil über die Anhängerschaft des Vertreters eines „reduktionistischen Prinzips der radikalen Selektion" (KLEINE, S. 141) jôdo-buddhistischer Denktraditionen ist der Verfasser so nicht nur zu einer abgerundeten Diskussion der neueren japanischen Literatur gelangt, sondern hat überdies auch einem „beklagenswerten" (KLEINE, S. 13) Kurs der deutschsprachigen Hônen-Forschung nachhaltig gegengesteuert und läßt uns folglich am Ende wünschen, daß sich diesem hilfreichen „Beitrag zum besseren Verständnis der religiösen Entwicklungen in der Kamakura-Zeit" (KLEINE, S. 23) nun noch jene unvoreingenommene Ermittlung der „Bedeutung und Triebkraft der südlichen wie der esoterischen Jôdo-Tradition" (KLEINE, S. 349) anschließen möge, die angesichts der so unerschlossenen Quellenlage in diesem Bereich zweifellos lohnenswert wäre.

HANS MARTIN HENNING, Köln

MICHAEL KINSKI: *Knochen des Weges. Katayama Kenzan als Vertreter des eklektischen Konfuzianismus im Japan des 18. Jahrhunderts.* Wiesbaden: Harrassowitz 1996. 7 u. 455 S. (Izumi – Quellen, Studien und Materialien zur Kultur Japans, hrsg. v. K. KRACHT, Bd. 4). ISBN 3-447-03680-X.

Während die jap. Chinawissenschaft (Kangaku [漢学]) etwa für die ersten einhundert Jahre des 1603 an die Macht gelangten Tokugawa-Shogunates durch eine Rezeption der songzeitlichen *Li-xue* [理学] der Gebrüder Cheng und des Zhu Xi gekennzeichnet ist, kommt es zu Beginn des 18. Jahrhunderts u. Z. zu einer Auseinandersetzung mit den Ideen der mingzeitlichen *Gu-wen-ci-* [古文辞]-Bewegung, die in Japan wesentlich mit der Person des Ogyû Sorai (1666–1728) verbunden ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000411

Zunächst ausgehend von der Rezeption des chinesischen Altertums durch die Ming-Dichter Li Pan-long und Wang Shi-zhen, hatte Sorai eine Schule zu einer „historisch-kritischen" Beschäftigung mit dem Altertum (*Kogaku* 古学) etabliert, deren kritische Bewertung der songzeitlichen Instrumentalisierung der chinesischen Antike in den folgenden Jahrzehnten die Diskussion in der japanischen „klassischen Philologie" bestimmte und schließlich auch das Aufkommen einer weiteren Schule innerhalb der zeitgenössischen Klassikerwissenschaft mit sich brachte, der es um einen Kompromiß (折衷, chin. *zhezhong*, sino-jap. *setchû*) zwischen den genannten beiden Denktraditionen ging.

Einer der Hauptrepräsentanten dieser zuletzt genannten Setchû-gaku ist nun der 1730 in Ostjapan geborene Katayama Kenzan [片山兼山] (gest. 1782), der seine Ausbildung im klassischen chinesischen Schrifttum zunächst bei Vertretern der Sorai-Schule erfährt und auch noch in seinem Hauptwerk *Sanshi suitô* seine eigene Position wesentlich in der Abgrenzung vom Soraischen Œuvre herausarbeitet: „Wiewohl zu sagen ist, daß Herr Butsu [i.e. Sorai] und andere darum wußten, daß sich die Doktrinen der früheren Könige (先王の道) gänzlich auf den Ritus und die Musik beschränken, haben sie doch nur die Äußerlichkeiten des Ritus und der Musik diskutiert und sind nicht an ihren Kern (骨) gelangt, weil sie um die Grundlagen und Gehalte von Ritus und Musik nicht wußten" (Katayama K.: *Sanshi suitô*. in: Inoue Tetsujirô (Hrsg.), Nihon rinri ihen, Bd. 9: Setchû-gakuha no bu, Kyôto 1970, S. 186).

„Sowohl dem epistemologischen wie auch dem lebensweltlichen" (Kinski, S. XI) Standpunkt dieses Gelehrten ist nun die hier anzuzeigende Monographie gewidmet, bei der es sich um eine Tübinger Doktorarbeit des Jahres 1990 handelt, die für den Druck „sprachlich und formell, in Teilen auch inhaltlich überarbeitet" wurde (Kinski, S. XIII) und die dem Benutzer neben einem Übersetzungsteil (S. 151–267), „in dem repräsentative Auszüge aus Schriften Kenzans" (Kinski, S. XII) vorgelegt werden, und einem Textteil (S. 3–147) auch noch einen Originalabdruck übersetzter Textstellen (S. 273–417), ein Literaturverzeichnis (S. 419–430) und ein Stichwortverzeichnis (S. 431–455) bietet.

Hierbei ist es in dem Textteil eines der wesentlichen Anliegen des Verfassers, seinen Gegenstand nicht auf der Grundlage „einer rein antiquarischen Einstellung" (Kinski, S. 11) abzuhandeln. «Grundlegend ist vielmehr ein Unbehagen gegenüber gängigen Bewertungskriterien wie „Kreativität", „Originalität", „gesellschaftliche Funktion", „Rationalismus" usw., die leicht ihre Nähe zur europäisch-amerikanischen Modernismusforschung erkennen lassen» (ebd.). In diesem Sinne stoßen dann insbesondere solche Ansichten auf die Kritik des Verfassers, die davon ausgehen, „das ausgehende 18. Jahrhundert sei als Zeit der Krise aufzufassen, in der ‚Gegensätze' und ‚Widersprüche' innerhalb der Ständeordnung offenkundig geworden seien" (Kinski, S. 16), und einem solchen Denken stellt der Autor so die folgende Sicht auf die Zeit Kenzans entgegen:

„Die Menschen des 18. Jahrhunderts, auch die einfachen Leute in den Städten und auf dem Land, waren nicht allein beherrscht von den Nöten der materiellen Lebenssicherung. In ihren Vorstellungen waren sie nicht vollständig überprägt durch die gesellschaftlichen Raster der Familie, der Rolle des einzelnen innerhalb der *yaku*-Ordnung oder einer staatspolitischen konfuzianischen Ideologie, die keine Möglichkeit für individuelle Entscheidungen oder ein Nachdenken

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000412

über die eigene Person und Lebensführung offenließ. Der wachsende Wohlstand und die zunehmende Freizügigkeit schufen Räume zur persönlichen Entwicklung. Nicht nur das wirtschaftliche Handeln der Menschen zeigt eine individuelle Erlebnisfreude und ein Interesse an der eigenen Persönlichkeitsentfaltung an, auch das Bildungsstreben und die Aufgeschlossenheit für ethische Fragen der Lebensführung belegen das. Am deutlichsten ist das ‚individualistische' Bewußtsein und der Wunsch nach ‚Selbstverwirklichung' an der Wahl der Gelehrtenlaufbahn abzulesen. Es erforderte Mut und Idealismus, die Heimat zu verlassen und in die Schule eines konfuzianischen Lehrers einzutreten. Es kostete Anstrengung, sich mit den chinesischen Klassikern zu beschäftigen und dabei solche Fortschritte zu machen, daß der Lehrer an der weiteren Ausbildung persönlich Anteil nahm" (Kinski, S. 35).

Eine solche Voraussetzung der lebensweltlichen Umstände Kenzans wird bei dem Verfasser nun noch durch ein epistemologisches Verständnis der konfuzianischen Tradition komplementiert, das sich zuvörderst an den Sichtweisen seines Tübinger Lehrers bemißt und diesen zitierend feststellt: «Sowenig von einer „inneren Einheit konfuzianischen Denkens" gesprochen werden kann, sosehr muß man auch den „monolithischen Charakter des Konfuzius" als äußeren Schein» begreifen. Die „Diversität des ‚Konfuzius', seine Ambivalenz bzw. Vieldeutigkeit und Widersprüchlichkeit" lassen nur den Schluß zu, „daß der imaginäre Konfuzius einen Legitimationsraum des Denkens symbolisiert, dessen Spannweite erst das geistige Ereignis konfuzianischen Denkens historisch erfahrbar werden läßt" (Kinski, S. 26 – Die originalen Zitate in Klaus Kracht: *Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts. Chu-Hsi – konfuzianische Geist-Diskurse.* Wiesbaden 1986, S. 257).

Vor dem Hintergrund einer derartigen Spannungsweite zeigen sich freilich für den Verfasser die Grenzen Katayama Kenzans, und Michael Kinski konstatiert mit Blick auf die Behandlung Sorais durch Kenzan: „Oft wirken die Angriffe kleinlich, und der in chinesischer Philologie nicht versierte Leser vermag nicht immer nachzuvollziehen, wie genau sich Kenzans Interpretation eines Zeichens von derjenigen Sorais unterscheidet" (Kinski, S. 59). Und: „Bei dem Tugendkanon [Kenzans] ... kann nicht von dem Bemühen Kenzans um eine genaue Begriffsbestimmung ausgegangen werden. Die ‚Tugenden' wurden weder begriffslogisch, noch hierarchisch, noch psychologisch durchgearbeitet, der Kanon wirkt unstrukturiert, die ‚Tugenden' austauschbar" (Kinski, S. 84). Kurzum, es ist für Michael Kinski zu resümieren: „Kenzan tritt nicht als origineller Denker und Lehrer des ‚Weges' persönlich in den Vordergrund, sondern nur indirekt über seine ‚wissenschaftliche' Arbeit als ‚Archäologe'. Gerade aber mit dieser ‚Methode' kann er einen individuellen Standpunkt festmachen und sich von Vorgängern absetzen" (Kinski, S. 139 f.).

Einer solchen Einschätzung schließt sich im folgenden der Übersetzungsteil der Arbeit an, der in verläßlicher Weise die ausgewählten Textabschnitte verdeutscht, allerdings bisweilen etwas gesucht klingt. Etwa wenn der Satz „孟子有言曰君子創業乘統爲可繼而起也", den der Rezensent übersetzte „Bei Mengzi gibt es ein Wort, das besagt: Ein edler Mensch macht den Anfang mit einer Sache und überliefert ihre Traditionen, um zu ermöglichen, daß man sie weiterführt und hochhält", hier wiedergegeben wird „Bei Meister Meng gibt es folgendes

Wort: Der Edle legt die Grundlagen eines Werkes, gibt den Beginn des Fadens weiter und tut, was / von Nachfolgern / weitergeführt werden kann" (KINSKI, S. 153). Da dieser Satz nun zudem den Titel des oben genannten Hauptwerkes Kenzans motiviert, übersetzt dann aber derAutor das „山子乗統", das der Rezensent als „Sanshis Überlieferung der Tradition" versteht, überraschenderweise als „Meister Sans Beginn eines Werkes" (KINSKI, passim). Indes beeinträchtigt dies nicht die gute Verwendbarkeit einer Textauswahl, für die dem Autor unser Dank gebührt.

HANS MARTIN HENNING, Köln

MANUEL LOBATO: *Política e comércio dos Portugueses na Insulíndia. Malaca e as Molucas de 1575 a 1605*. Macau: Institvto Portvgvês do Oriente, 1999. IV u. 406 S., 2 Karten (Memória do Oriente. Bd. 13). ISBN 972-8013-40-X.

Neben den wichtigen Monographien von J. M. DOS SANTOS ALVES: *O domínio do norte de Samatra. A história dos sultanatos de Samudera-Pacém e de Achém, e das suas relações com os Portugueses (1500–1580)* (Lissabon 1999), und P. J. DE SOUSA PINTO: *Portugueses e Malaios. Malaca e os sultanatos de Johor e Achém, 1575–1619* (Lissabon 1997), ist LOBATOS Buch das dritte in der jüngeren Vergangenheit erschienene portugiesischsprachige Werk zur Rolle des ehemaligen *Estado da Índia* in der malaiischen Welt. Während die beiden anderen Werke vor allem auf Malakka und den westlichen Teil des heutigen Indonesien Bezug nehmen, interessiert sich LOBATO vornehmlich für Malakka und die Molukken. Sein Buch basiert auf einer bereits 1993 bei der Universidade Nova de Lisboa eingereichten Arbeit, die von Luís Filipe F. R. Thomaz betreut wurde. Die nun vorliegende Fassung ist eine wesentlich überarbeitete und erweiterte Version der ursprünglichen Schrift. JOAQUIM ROMERO MAGALHÃES, Präsident der renommierten Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (Lissabon), schrieb das Vorwort.

In der Einleitung grenzt LOBATO sein Thema zeitlich und räumlich ein. Es geht ihm darum, die portugiesische Präsenz in Südostasien in toto aufzuzeichnen, gleichsam eine *trade and politics*-Monographie, wie er es nennt, zu schreiben. Dies geschieht vor dem Hintergrund sich wandelnder Gegebenheiten und den Versuchen Goas, den *Estado da Índia* entsprechend zu restrukturieren. Zu den wesentlichen Merkmalen des Wandlungsprozesses gehören die Ausweitung des „informellen" Sektors portugiesischer Handelstätigkeit – vor allem östlich von Ceylon –, die Gründung Macaus und Manilas, die Häufung spanisch-portugiesischer Eroberungsprojekte (die allerdings nicht durchgesetzt wurden) sowie eine zum Teil geänderte Haltung vis-à-vis der islamischen Seefahrt, die bekanntlich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wieder aufholt und über den Nahen Osten – wie schon vor Einrichtung der Kap-Route – den Mittelmeerraum mit Gewürzen versorgt. Mit dem Erscheinen der Niederländer um 1600 tritt dann eine neue Kraft auf, die das bis dahin herrschende Gleichgewicht empfindlich stört und zu erheblichen Verlusten auf iberischer Seite führt. Damit kann eine zeitliche Grenze gezogen werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000414

Der Einleitung folgt eine ausführliche Darstellung des Quellenmaterials, vor allem portugiesischer und spanischer Werke. Niederländisches Material wurde nicht zu Rate gezogen, was jedoch keineswegs als Mangel zu bewerten ist, da die entsprechenden Texte aus der Frühzeit niederländischer Aktivitäten meist sehr einseitig gefärbte Berichte sind und nur selten Einblicke in die wirkliche Struktur portugiesischer Aktivitäten erlauben.

Das Buch ist in zwei große Teile gegliedert. Der erste Teil widmet sich den politischen Entwicklungen und stellt neben den Portugiesen ihre asiatischen Gegner und Verbündeten vor. Der zweite Teil ist vornehmlich dem Kommerz gewidmet. Innerhalb beider Teile wird jeweils zunächst die Rolle Malakkas beleuchtet, wobei auch die Zeit vor 1575 summarisch zur Sprache kommt; sodann wendet sich Lobato den übrigen Gebieten zu, die mit Malakka in Verbindung standen, insbesondere eben mit den Molukken.

Die Darstellung in der Malakka-Sektion des ersten Teils orientiert sich, wie Lobato bescheiden andeutet, an entsprechenden Studien von Thomaz (und anderen). Die Präsenz von Händlergruppen in Malakka vor und nach der Eroberung durch die Portugiesen, die Aufteilung der Stadt Malakka in Quartiere und die Rolle von Konkurrenten – politischen wie anderen – stehen unter anderem im Mittelpunkt dieser Sektion. Über die Zeit zwischen 1526 und 1567 ist nur wenig bekannt. Erst mit dem Erstarken Acehs – über die Brücke der islamischen Seefahrt, die Aceh bekanntlich mit den Türken verbindet – mehren sich die Nachrichten wieder. Jetzt sind die Portugiesen gezwungen, Allianzen einzugehen; ein über mehrere Jahrzehnte währendes Kräfteringen zwischen Johore, Aceh und Malakka beginnt, das zugleich Auswirkungen auf den Ostteil der malaiischen Welt hat. Lobato verfolgt diese Entwicklungen in allen Einzelheiten und verknüpft sie beispielsweise mit Ereignissen auf Nordborneo und den Philippinen, wo sich die Spanier, längst über den Pazifik gekommen, auszubreiten versuchen. Die Militärmacht der islamischen Fürstentümer erweist sich allerdings als zu stark, um auf ganzer Front von den zahlenmäßig viel zu gering ausgestatteten Portugiesen und Spaniern niedergerungen zu werden. Die portugiesische Präsenz weitet sich zwar aus – es werden z. B. neue Forts angelegt, was im Gegensatz zu der noch immer landläufigen Meinung steht, der *Estado* sei schon während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts geschrumpft –, doch wird das portugiesische System von Mini-Stützpunkten damit überdehnt. Hier wäre vielleicht eine alte Frage neu zu stellen: Inwieweit hat sich der *Estado* durch die offensive Politik Manilas in Konstellationen hineindrängen lassen, die er später nicht mehr zu meistern vermochte?

Die nächste Sektion – über die Molukken – erinnert zunächst an die voreuropäische Zeit jener Region, unter anderem an die Präsenz der Chinesen daselbst. Weiters berichtet Lobato über die Konkurrenz zwischen Ternate und Tidore sowie die Rollen, die Portugiesen und Spanier gegenüber diesen beiden Fürstentümern mit ihren sich ständig wandelnden Allianzen einzunehmen bemüht waren. Luso-spanische Rivalitäten, letztendlich zusammenhängend mit abweichenden Interpretationen der Tordesillas-Vereinbarung, kommen dabei ebenso zur Sprache wie – später – die nicht immer glücklich verlaufende Kooperation zwischen beiden Seiten zur Abwehr nordwesteuropäischer Eindringlinge. Die Geschichte katholischer Missionsgebiete – Thema unzähliger Arbeiten – wird eher am Rande

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000415

behandelt. Dafür versucht LOBATO – geschickt, wie ich meine – die islamische Seite auszuleuchten, die sich ihrerseits um eine Ausweitung des eigenen Glaubens bemüht hat. Erwähnt werden ebenso kulturelle Symbiosen, die wir in einigen Gebieten feststellen können. Besonders viel Raum wird auch der Insel Ambon gewidmet. Weniger Bedeutung haben die Minahasa-Region sowie die Siao- und Talaud-Inseln. Fürder: Vielleicht hätte man mehr über die Verbindungen zwischen den islamischen „Zentren" auf den Molukken und den südlichen Philippinen sagen können, aber dies ist freilich Geschmackssache. Schade allerdings – zumal sich LOBATO zur allmählichen Zentralisierung innerhalb des Ternate-„Reiches" äußert und recht erfolgreich darum bemüht, auch die asiatische Sicht aufzuzeigen –, daß die Monographie von L. ANDAYA: *The World of Maluku. Eastern Indonesia in the Early Modern Period* (Honolulu 1993), nicht in der Bibliographie genannt wird. Insgesamt ist jedoch auch dieses Kapitel klar aufgebaut und so geschrieben, daß es als Beitrag mit vielen neuen Ideen – im Rahmen der eingangs gestellten Gesamtaufgabe – gelesen werden kann.

Der zweite große Teil skizziert zunächst die Rolle Malakkas als Emporium. JACQUES DE COUTRE und andere kommen dabei ausgiebig zu Wort. Im Verlauf des Kapitels geht es dann um institutionelle Änderungen innerhalb des portugiesischen Handelssystems – etwa um Konzessionsfahrten und deren Bedeutung – sowie die mutmaßlichen Gründe für Malakkas wirtschaftlichen Abstieg um 1600 bzw. schon davor. Dieser hatte, so LOBATO, eben nicht nur mit niederländischen Plünderaktionen zu tun, sondern auch mit ungünstigen strukturellen Verschiebungen innerhalb des Handelssektors selbst. Johor und die Häfen Sumatras wurden vor allem durch letztere gestärkt. Auch besaßen die Portugiesen vorübergehend nicht genügend Schiffe – etwa zwischen 1581 und 1587 (Zerstörung Johores) –, um islamische Kauffahrer zu einem Zwischenstopp in Malakka zu zwingen. Geschildert werden ferner einige Warenströme, über die Malakka mit der „Außenwelt" verbunden war. Das betrifft z. B. Gewürze, Silber, Pfeffer und indische Textilien. Besonders interessant hier: die Verbindung Malakka – Manila. Viele Details, die LOBATO in diesem Zusammenhang zu nennen weiß, gehen eindeutig über das Maß des allgemein Bekannten hinaus und ergänzen die Darstellung in G. B. SOUZAS Buch *The Survival of Empire. Portuguese Trade and Society in China and the South China Sea, 1630–1754* (Cambridge 1986), das LOBATO in seiner Bibliographie vielleicht hätte erwähnen sollen. Ebenso interessant: der Pfefferhandel nach China, an dem mehrere südostasiatische Häfen partizipierten. Ergänzendes dazu – auch aus der Langzeitperspektive – wäre beispielsweise zwei Aufsätzen von TSAO YUNG-HO und T'IEN JU-KANG zu entnehmen; allerdings müßte diese Materie noch einmal neu bearbeitet werden – auch vor dem Hintergrund der übermäßig simplifizierenden Darstellungen ANTHONY REIDS –, was natürlich nicht die Aufgabe LOBATOS war.

Die Inseln Timor und Solor spielen im letzten Quartal des 16. Jahrhunderts noch keine große Rolle. Dennoch übergeht LOBATO den Sandelholzhandel nicht, der z. B. in *Portuguese Asia. Aspects in History and Economic History (Sixteenth and Seventeenth Centuries)* (Stuttgart 1987) und vielen anderen Werken skizziert wurde. Auch die fiskalische Seite wird einer eingehenden Untersuchung ausgesetzt; das betrifft besonders die Einnahmen Malakkas während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und danach. Hier vermag sich LOBATO an grundlegenden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000416

Arbeiten von THOMAZ, V. MAGALHÃES GODINHO und A. T. DE MATOS zu orientieren. Übersichtliche Statistiken ergänzen im übrigen den Text.

Das nächste Kapitel des zweiten Teils beschreibt die verschiedenen *viagems*, also Handelsrouten und deren Betreibung, die Malakka mit anderen Orten verbanden. Über viele dieser *viagems* sind wir durch das Primärmaterial nur unzureichend informiert. Trotzdem gelingt es LOBATO, ein recht vollständiges Bild zu zeichnen, das auch die Route nach Macau und weiter nach Japan vorstellt, allerdings nur kursorisch, da es zu diesem Thema ja viele Spezialwerke gibt. Wichtig allerdings noch einmal: die Bedeutung von Pfeffer während der ersten Jahre des Macau-Handels, die wohl bislang eher unterschätzt worden ist. Bemerkenswert gleichfalls: der an Macau vorbeilaufende Direktverkehr zwischen Malakka und Japan, der gelegentlich andere Häfen an der chinesischen Küste tangierte. Nebst diesen Verbindungen werden ebenso die Routen nach Bengalen, Pegu, Sunda, zur Coromandel-Küste, nach Kambodscha, Perak, Kedah usw. beschrieben. In einigen Fällen wären Ergänzungen möglich. Ebenholz z. B. gelangte nicht nur aus Indien, sondern auch aus Kontinental-Südostasien nach Macau; aber hierbei handelt es sich um Nebensächliches – um Waren, die am Gesamtgeschäft nur geringe Anteile erzielten, obschon ihr Verkauf mitunter hohe Gewinne erbrachte. Ein anderes Thema, das gleichfalls vertieft werden könnte, betrifft die Kontakte nach Borneo bzw. Brunei; eine entsprechende Studie dazu müßte dringend erstellt werden.

Das letzte Kapitel des zweiten großen Teils ist dem Handel mit Gewürznelken gewidmet, deren Produktion damals auf die Molukken beschränkt war. Auch hier liefert LOBATO einen historischen Abriß, der unter anderem die Rolle der Chinesen und des ostasiatischen Marktes berücksichtigt; dabei bezieht er die voreuropäische Zeit mit ein (mehr in *Journal of the American Oriental Society* 113 [1993]). Im Mittelpunkt steht dann allerdings das 16. Jahrhundert. Verstreute Angaben zu Produktionsmengen und Preisen ermöglichen es zudem, grobe Schätzungen vorzunehmen. Da Portugiesen und Asiaten stets um Marktanteile beim Handel mit Gewürznelken und Muskatnuß stritten, wird auch auf dieses Thema eingegangen. Wahrscheinlich wurden die meisten Gewürznelken in Indien und anderen Ländern verbraucht, die das islamische Handelsnetz bedient hat. Einzelheiten harren jedoch der Klärung; vielleicht gelingt es künftigen Arbeiten, mehr hierzu herauszufinden.

Das Schlußkapitel enthält keine Zusammenfassung im eigentlichen Sinne; es beschreibt vielmehr die unmittelbaren Folgen der niederländischen Herausforderung. Sich neu formierende Allianzen zwischen Europäern und Asiaten sowie die Versuche der Iberer, von den Niederländern vereinnahmte Positionen zurückzugewinnen, werden im Überblick geschildert. Mit dem Ende der iberischen Stellung auf den Molukken endet dann die Berichterstattung. Eine abschließende Wertung wäre sicher hilfreich für den Leser gewesen, vielleicht auch noch eine Auflistung all jener Diskussionspunkte, die in der übrigen Sekundärliteratur selten oder gar nicht zu Worte kommen; doch andererseits ist die Darstellung so klar und übersichtlich aufgebaut, daß hierauf sehr wohl verzichtet werden konnte.

Die Bibliographie präsentiert ganz gewiß nicht alle Sekundärwerke zum Thema; sie beschränkt sich gewissermaßen auf wesentliche Titel. Dafür nennt sie das Quellenmaterial *in extenso* (die Sammlung von BLAIR und ROBERTSON fehlt allerdings). Ähnliches gilt für die Anmerkungen, in denen über viele Seiten hinweg

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000417

auf Angaben verzichtet wurde, die dem Spezialisten bekannt sein dürften, nicht jedoch auf ergiebige Hinweise zu Primärtexten. Ein ausführlicher und sehr verläßlicher Index beschließt das Buch.

Insgesamt stellt Lobatos umfangreiche Studie ein ausgewogenes Werk dar, das unsere Kenntnis der portugiesischen Unternehmungen in Südostasien während einer Zeitphase, für die sich die Forschung nicht immer interessiert hat, wesentlich erweitert. Die Stärke der Darstellung liegt unter anderem darin begründet, daß sie sich nicht an ebenso unnützen wie modischen Modellen orientiert, sondern ein reichhaltiges Fakteninventar – gleichsam aus der Vogelperspektive – zu einem überschaubaren Ganzen zusammenfügt, das stets lesbar und genießbar bleibt. Historiker werden dieses Buch, auch wenn es, wie der Autor bescheiden meint, überwiegend aus europäischer Sicht geschrieben ist, auf jeden Fall schätzen lernen. Gleich den beiden anderen eingangs genannten Studien bietet es mehr zum Thema als viele vergleichbare Monographien in anderen Sprachen.

Roderich Ptak, München

Chinese Epigraphic Materials in Indonesia. Vol. II, Part 1, und Vol. II, Part 2. Beide „under the direction of Wolfgang Franke", hrsg. v. Claudine Salmon und Anthony K. K. Siu, unter Mitwirkung von Hu Chün-yin und Teo Lee Kheng. Beide Singapur: South Seas Society; Paris: École française d'Extrême-Orient und Association Archipel, 1997. ISBN 9971-936-12-7 und 9971-936-10-0; beide Bde. zus. L + 870 Seiten.

Chinese Epigraphic Materials in Indonesia. Vol. III, hrsg. v. Wolfgang Franke, in Zusammenarbeit mit Claudine Salmon und Anthony [K. K.] Siu, unter Mitwirkung von Hu Chün-yin (†) und Teo Lee Kheng. Singapur: South Seas Society, 1997. ISBN 9971-936-11-9; vii + 427 Seiten.

Bereits in den achtziger Jahren veröffentlichten Wolfgang Franke und Chen Tieh Fan ihr dreibändiges Werk *Chinese Epigraphic Materials in Malaysia* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1982–1987), das inzwischen zu einer unerläßlichen Quelle für die Erforschung der Geschichte chinesischer Gruppen in Südostasien geworden ist. Kurz darauf erschien der erste Band der Sammlung *Chinese Epigraphic Materials in Indonesia* (Singapur: South Seas Society, 1988), wiederum herausgegeben von Wolfgang Franke, nun aber in Zusammenarbeit mit Claudine Salmon und Anthony [K.K.] Siu sowie unter Mitwirkung von Hu Chü[n]-yin und Teo Lee Kheng. Dieses unter anderem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Projekt gelangte dann 1997 mit dem Erscheinen von drei Folgebänden, die hier kurz vorgestellt werden sollen, nach fast zehnjähriger Pause zu einem guten Abschluß. Vor allem französischer Unterstützung ist die Fortsetzung dieses wichtigen Projektes zu verdanken.

Die Indonesien-Bände sind äußerlich, von ihrer technischen Anlage und von der Gliederung her, den Malaysia-Bänden nachempfunden. Das erleichtert die Benutzung. Der schon 1988 erschienene erste Indonesien-Band stellt chinesische

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000418

Inschriften auf Sumatra vor, die beiden nächsten Teilbände beziehen sich auf Java, der dritte und letzte Band befaßt sich mit Inschriften auf Kalimantan, Südsulawesi, Bali und der Molukken-Insel Ambon. Möglicherweise auf den übrigen ostindonesischen Inseln noch vorhandene Materialien wurden nicht aufgenommen.

Band 1 und der erste Teilband der Java-Sammlung haben separate Einführungen. Hier interessiert vor allem die Einführung im Java-Teil, die zugleich den letzten Band berücksichtigt. Diese Einführung stellt zunächst das Material vor; demnach wurden nicht nur Grabinschriften aufgenommen, sondern auch Inschriften auf Metallgegenständen, vor allem Glocken, sowie Texte auf Räuchergefäßen, Ahnentafeln, anderen Holzgegenständen usw. Insgesamt sind 1 260 Inschriften erfaßt worden, von denen die älteste aus dem Jahre 1644 stammt (Grab des Su Minggang bzw. So Bing Kong). Etwas weniger als zehn Texte wurden in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts hergestellt; die meisten von ihnen fanden sich in der Nähe von Banten auf Westjava. Für das 18. Jahrhundert fiel die Ausbeute deutlich besser aus. Mit dem 19. Jahrhundert begegnet der Forscher dann einer noch größeren Zahl von Inschriften. Die jüngsten Texte schließlich stammen aus den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts; sie belegen die außerdordentliche Dynamik alter Traditionen bis in unsere Tage.

In einigen Fällen wissen wir, daß Gegenstände mit Inschriften in China selbst hergestellt wurden, bevor sie Indonesien erreichten. Das etwa bezieht sich auf einige Glocken, die alle vom selben Hersteller in Fujian kamen. Auch der Export von Steininschrifen aus China nach Süd- oder Südostasien ist sicher nichts Ungewöhnliches gewesen; bereits im Zusammenhang mit Zheng Hes Seefahrten hat man diese Möglichkeit in Betracht gezogen. Die allermeisten Texte wurden jedoch vor Ort produziert, also auf Java oder anderswo in Indonesien.

Einige größere Texttafeln nennen Spender oder andere Personen, deren Identität feststellbar ist. Durch die Gegenüberstellung von Namen und Orten läßt sich somit ein gewisses, wenngleich auch zunächst recht vages Bild von den Kontakten zwischen einzelnen Einwanderergruppen innerhalb Indonesiens gewinnen. Vor allem acht Familien scheinen im Falle Javas wichtig gewesen zu sein. Diese werden in der Einleitung kurz vorgestellt. Vermutlich könnten Genealogien und biographisch relevante Einträge im sogenannten Kong Koan-Archiv Batavias, das inzwischen in Leiden gelagert ist, zusätzliche Angaben liefern. Hier wartet auf die Forschung noch viel Arbeit. Insgesamt allerdings scheint das epigraphische Material darauf zu deuten, daß zumindest die auf Java ansässigen Chinesen keine besonders regen Geschäftskontakte zu chinesischen Gruppen auf den übrigen indonesischen Inseln pflegten.

Viele Chinesen, die sich in Indonesien niederließen, kamen bekanntlich aus Fujian. Neben ihnen fanden sich natürlich auch Guangdong-Chinesen. Aus beiden Provinzen sind ebenso Hakka-Gruppen und andere nachzuweisen, hier belegt etwa durch Inschriften auf Westjava. Die Einwanderer brachten selbstverständlich ihre eigenen Kulte mit. Ein nicht unerheblicher Teil des Inschriftenmaterials wurde demzufolge in Tempeln und Schreinen gesichtet. Bei der Auswertung dieser zumeist recht gut erhaltenen Quellen konnte wohl vor allem Claudine Salmon auf ihre, zum Teil gemeinsam mit Denys Lombard erstellten, früheren Arbeiten zurückgreifen, etwa auf das voluminöse *Les Chinois de Jakarta* (1980) sowie eine

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000419

große Zahl von Aufsätzen, von denen etliche in der Zeitschrift *Archipel* erschienen sind. Das hat sich auf die zu jeder größeren Inschriftengruppe verfaßten Kurzeinführungen sehr positiv ausgewirkt. Diese finden wir vor allem im Java-Teil, weniger häufig in den beiden übrigen Bänden. Ein Blick etwa auf die Erklärungen zum *Wen miao* und *Fu'an gong*, beide in Surabaya, zeigen die große Belesenheit der Herausgeber. Hier wie in anderen Fällen werden im übrigen wichtige Sekundärwerke angegeben, die ggf. weitere Einzelheiten vermitteln.

In einigen Fällen standen chinesische Gruppen in enger Verbindung zum Islam. Hierher gehört auch die Verehrung des schon genannten Zheng He bzw. Sam Po (von Sanbao taijian). Die wichtigste Kultstätte findet sich in Semarang. Über sie ist in der Vergangenheit viel geschrieben worden, nun liegt das epigraphische Material gebündelt und aufgearbeitet vor. Ähnliche Bedeutung kommt dem Umstand zu, daß auch das Material zum Tianhou-Kult (Mazu, Tianfei etc.), der ursprünglich aus Fujian stammt, jetzt endlich gesammelt vorhanden ist. Das etwa betrifft entsprechende Anlagen in Ujung Pandang (Makassar auf Sulawesi), Singkawang, Pemangkat, Mempawah (alle auf Nordwestkalimantan) usw., um nur einige Beispiele aus dem letzten Band zu nennen. An den Benutzer ist gleichfalls gedacht worden: Am Ende des Werkes findet sich eine Liste von Schutzheiligen, Geistern und Göttern, die in den verschiedenen Tempeln verehrt werden; diese Liste (mit Verweisen auf Vorkommensstellen im Text) bezieht sich auf alle Teilbände und nennt auch weniger bekannte oder gänzlich unbekannte Gottheiten, etwa die *Lishan laomu*, die in abweichender Schreibung zum Beispiel im *Xiyou ji* (*hui* 23 und 73) erwähnt wird. Künftige Studien über einzelne Kulte werden nunmehr also mit Leichtigkeit auf die vorliegende Sammlung zurückgreifen können.

Alle Erklärungen in den einzelnen Teilbänden sind in englischer Sprache abgefaßt. Ortsnamen werden grundsätzlich in lokaler wie auch chinesischer Variante angegeben (wobei es gelegentlich mehrere Varianten, in ganz seltenen Fällen sogar noch, wie die Herausgeber vermerken, offene Fragen gibt). Die Wiedergabe der Inschriften selbst und ihre Verschlagwortung im Inhaltsverzeichnis zu jedem Band erfolgen in chinesischen Schriftzeichen. Einige längere Texte liegen an anderer Stelle in Übersetzung vor, worauf in der Regel Literaturverweise eingehen. Zu sämtlichen Dokumenten wurden Fotos erstellt. Auf den meisten Abbildungen sind die Inschriften gut leserlich. Lediglich in einigen wenigen Fällen, wo die Schrift auf dem Gegenstand selbst nicht mehr kenntlich gemacht werden konnte, bleiben die Abbildungen wenig aussagekräftig. Insgesamt stellt das Bildinventar ein selbst für kunstgeschichtlich Interessierte wertvolles Arbeitsmittel dar.

Die schon genannte Bibliographie am Ende des letzten Bandes schließt neben westlichen auch ostasiatische und malaiisch-indonesische Titel ein. Sie umfaßt rund fünfhundert Einträge, führt aber freilich nicht alle Werke auf, sondern in der Regel nur solche, die in den einzelnen Erklärungen zu den Inschriften häufiger genannt wurden. Nicht aufgeführt sind etwa Zeitungsartikel und Spezialliteratur zu Kulten auf dem chinesischen Festland (beispielsweise die vielen neueren Bücher und Aufsätze zur Tianhou-Verehrung, die nicht immer auf die Überseechinesen eingehen).

Ein abschließendes Urteil kann nur positiv ausfallen. Die Herausgeber haben mit ihrer Materialsammlung ein leicht benutzbares, gut recherchiertes und gründlich ediertes Quellenwerk vorgelegt, das künftige Forschungsarbeiten berei-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000420

chern wird. Insofern als die in Indonesien lebenden Chinesen immer wieder unter Druck geraten, bisweilen sogar Verfolgungen ausgesetzt und ihrer kulturellen Schätze beraubt wurden, erfüllt diese Sammlung auch noch ganz andere, über die reine Wissenschaft hinausgehende Zwecke.

Roderich Ptak, München

Leonard Blussé/Femme S. Gaastra (Hrsg.): *On the Eighteenth Century as a Category of Asian History. Van Leur in retrospect.* Aldershot – Brookfield – Singapore – Sydney: Ashgate 1998. 313 S. ISBN: 1840146109.

Im Februar 1942 wurden der schwere Schlachtkreuzer *Houston* der US Navy und der australische Kreuzer *Perth* von einem japanischen Flottenverband, bestehend aus sechs Zerstörern und drei schweren Kreuzern, in der Bucht von Bantam an der Nordwestküste Javas versenkt. Hierbei fanden fast 700 Besatzungsmitglieder der *Houston* den Tod, unter ihnen auch der Historiker Jacob Cornelis van Leur (1908–1942), der als niederländischer Verbindungsoffizier auf dem schweren Kreuzer gedient hatte.

J. C. van Leur galt seit Mitte der 30er Jahre als Rebell unter den niederländischen Historikern: Von den Schriften Werner Sombarts und Max Webers inspiriert, rechnete er in seiner Doktorarbeit *Eenige beschouwingen betreffende den ouden Aziatischen handel* ('Einige Beobachtungen den traditionellen Asienhandel betreffend', Middelburg 1934) und besonders in seiner Ende der 30er Jahre veröffentlichten Rezension zum vierten Band der *Geschiedenis van Nederlandsch Indië* ('Geschichte Niederländisch-Indiens') mit dem Eurozentrismus und der positivistischen Sichtweise der niederländischen Kolonialgeschichtsschreibung zum 18. Jahrhundert ab. Im Gegensatz zu seinen Kollegen „wies er auf die Marginalität der Europäer in Asien hin und reklamierte das 18. Jahrhundert als asiatisches Jahrhundert" (Dietmar Rothermund). Auf Veranlassung von Prof. W. F. Wertheim wurde in den 50er Jahren eine Auswahl der Forschungsergebnisse Van Leurs – darunter seine Dissertation – ins Englische übersetzt und in dem Sammelband *Indonesian trade and society. Essays in Asian and economic history* (Selected studies on Indonesia by Dutch scholars, Bd. 1), Den Haag und Bandung 1955, ²1967, Neudruck Dordrecht 1983, einer internationalen wissenschaftlichen Leserschaft zugänglich gemacht.

Ende 1992 lud das Netherlands Institut of Advanced Studies (NIAS) drei Historiker aus den Niederlanden und sechs aus Asien – Sinnappah Arasaratnam, Femme S. Gaastra Jurien van Goor, Hugo Karel s'Jacob, Jeyamalar Kathirithamb-Wells, Yoko Nagazumi, Dhiravat Na Pombejra, Om Prakash und Zhuang Guotu – zu einem ademischen Jahr (1992/93) nach Wassenaar ein, wo diese Vorlesungen hielten oder an themengebundenen Arbeitsgruppen teilnahmen, die in Zusammenarbeit mit dem „Center for History of European Expansion" der Universität Leiden organisiert wurden (Vorwort, S. vii). Zum Abschluß dieses akademischen Jahres am NIAS veranstalteten anläßlich des 50. Todestages Van Leurs im Juni 1993 die beiden Herausgeber des vorliegenden Bandes, die Professoren Leonard Blussé und Femme S. Gaastra vom „Center for History of

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000421

European Expansion", ein internationales Kolloquium zum Thema „The Eighteenth Century as a Category of Asian History. In Memoriam J. C. van Leur." Die konzeptionelle Ausrichtung dieser Veranstaltung verfolgte zwei Ziele: die allgemeine Würdigung des wissenschaftlichen Werkes Van Leurs und die kritische Hinterfragung und Neuinterpretation seiner nicht gerade problemlosen Thesen.

Die Ergebnisse dieser Tagung, an der 40 Spezialisten zur Geschichte Asiens aus Belgien, China, Deutschland, Großbritannien, Japan, Malaysia, den Niederlanden, Thailand und den Vereinigten Staaten teilnahmen, wurden im Februar 1994 auf Einladung K. N. Chaudhuris in einem Kolloquium am „European University Institute" in Fiesole zur Diskussion gestellt und anschließend – mit Ausnahme der in der Zeitschrift Itinerario 18 (1994) veröffentlichten Beiträge von F. S. Gaastra: *Private Money for Company Trade; the Role of Bills of exchange in financing the return cargoes for the VOC* (Heft 1, S. 65–76) und H. K. s' Jacob: *State Formation and the Role of Portofolio Investors in Cochin, 1663–1700* (Heft 2, S. 65–83) – in vorliegendem Sammelband publiziert. In allen Beiträgen lassen sich zwei immer wiederkehrende Grundgedanken Van Leurs verfolgen:

1. Der Begriff des sogenannten „langen 18. Jahrhunderts" in der asiatischen Geschichte. Dieser Vorstellung stimmt heute die Mehrheit der modernen Asienhistoriker zu, wie z. B. Anthony Reid in seinem magnum opus *Southeast Asia in the age of commerce, 1450–1680. Bd. 2: Expansion and crisis.* New Haven und London 1993, oder Holden Furber in seinem Werk *Rival empires of trade in the Orient, 1600–1800* (Europe and the world in the age of expansion, Bd. 2), Minneapolis 1976. Den Beginn dieses langen 18. Jahrhunderts sehen alle Experten übereinstimmend in den 1680er, sein Ende in den 1830er Jahren.

2. Die Vorstellung von der politischen „Krise des 18. Jahrhunderts". Hierbei wird die Frage aufgeworfen, inwieweit der Niedergang des Moghul-Reiches und weiterer Staatswesen des südostasiatischen Festlandes als Ergebnis bzw. Reaktion auf den europäischen Handelsdruck zurückzuführen ist? (Einleitung, S. 1–12).

Während sich der erste Beitrag (I. Jaap Vogel: *J. C. Van Leur, 1908–1942: A Short Life in History*, S. 13–38) allgemein dem Leben und Werk Van Leurs widmet, befassen sich die folgenden elf Aufsätze mit Fragen und Problemen, die sich den speziellen geographischen Regionen zuordnen lassen: Südostasien (Beiträge II–V: II. David K. Wyatt: *The Eighteenth Century in Southeast Asia*, S. 39–55; III. J[eyamalar] Kathirithamby-Wells: *The Long Eighteenth Century and the New Age of Commerce in the Melaka Straits*, S. 57–82; IV. Mason C. Hoadley: *Periodization, Institutional Change and Eighteenth-century Java*, S. 83–105; V. Dhiravat Na Pombejra: *Princes, Pretenders, and the Chinese Phrakhlang: An Analysis of the Dutch Evidence Converning Siamese Court Politics, 1699–1734*, S. 107–130), Ostasien (Beiträge VI–IX: VI. Akira Hayami: *Japan in the Eighteenth Century: Demography and Economy*, S. 131–146; VII. Yoko Nagazumi: *From Company to Individual Company*, S. 147–172; VIII. William T. Rowe: *Domestic Interregional Trade in Eighteenth-century China*, S 173–192; IX. Zhuang Guotu: *The Impact of the International Tea Trade on the Social Economy of Northwest Fujian in the Eighteenth Century*, S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000422

193–216) und Südasien (Beiträge X–XII: X. Irfan Habib: *The Eighteenth Century in Indian Economic History*, S. 217–236; XI. Om Prakash: *Trade and Politics in Eighteenth-century Bengal*, S. 237–260; XII. S[innappah] Arasaratnam: *Merchants and Commerce in Coromandel: Trends and Tendencies in the Eighteenth Century*, S. 261–288).

Den Abschluß des Bandes bildet der Beitrag C[hris] A. Baylys: (XIII. *Van Leur and the Indian Eighteenth Century*, S. 289–302), in welchem der letzte Artikel aus der Feder Van Leurs *The Eighteenth Century as a Category in the Writing of Indonesian History* (verfaßt März–April 1940), der als thematische Grundlage für die NIAS-Tagung und den vorliegenden Sammelband diente, gleichsam als Resümee untersucht wird. Bayly kommt zu dem Ergebnis, daß diesem Artikel speziell und den Schriften Van Leurs im allgemeinen nicht nur wegen ihres inhaltlichen, sondern vor allem auch wegen ihres heuristischen Gehaltes große Bedeutung zugemessen werden muß.

Zur schnelleren Orientierung innerhalb des Bandes wurde dem Leser ein umfangreiches Register (S. 303–313) hilfreich an die Hand gegeben.

Die Forschungsergebnisse dieses Bandes zeigen, daß auch im Zuge einer globalen Vernetzung nur im Rahmen internationaler Symposien neue Erkenntnisse und Einsichten sinnvoll ausgetauscht werden können. Der vorliegende Sammelband dürfte deshalb nicht nur bei Asienforschern und Überseehistorikern, sondern auch bei deren Kollegen in benachbarten Wissenschaftsgebieten regen Anklang finden.

Stephan Diller, Bamberg

Akira Yamashiro: *Japanische Managementlehre – Keieigaku*. Aus dem Japanischen von Mitsuo Hayashi unter Mitarbeit von Alexander Schmoldt und Wolfgang Herbert. Mit einem Geleitwort von Hans-Günther Meissner. Zweisprachige Ausgabe mit Transkription. 1. deutsch-sprach. Auflage. Müchen – Wien: Oldenbourg 1997. XIX u. 392 S. [dreifach] (Reihe International Management and Finance). ISBN 3-486-21199-4.

Als „Schierenbeck Japans", ja sogar als „Lehrbuchereignis des Jahrzehnts" wird die vorliegende Neuerscheinung von seinem Verlag beworben. Was steckt dahinter? Mit der *Japanischen Managementlehre* von Akira Yamashiro liegt ein japanisches Standard-Lehrbuch der Betriebswirtschaft in deutscher Ubersetzung vor. Die Besonderheit des Bandes liegt darin, daß dem Leser/der Leserin nicht nur die deutsche Übersetzung präsentiert wird, sondern parallel dazu der japanische Urtext sowie eine transkribierte Fassung. Ergänzt wird der Text um eine kurze japanische Grammatik. Es handelt sich hier in der Tat um ein bedeutendes Projekt, ja um eine beachtliche Leistung.

Es sei erlaubt, die Frage nach der Funktion eines solchen Werkes und damit nach der Zielgruppe zu stellen. Im Geleitwort bezeichnet Meissner den vorliegenden Band als *Grundwerk über die japanische Betriebswirtschaftslehre* und zugleich als *ein Handbuch zum Erlernen der japanischen bzw. der deutschen betriebswirtschaftlichen Fachsprache*. Gedacht wurde somit offenbar an eine doppelte Funk-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000423

tion der *Japanischen Managementlehre*, zum einen als betriebswirtschaftliches Fachbuch und zum anderen als Sprachlehrbuch zum Erlernen der japanischen wirtschaftswissenschaftlichen Fachsprache. Es sollte klar sein, daß ein Anfänger der japanischen Sprache mit diesem Buch völlig überfordert ist. Gute Grundlagenkenntnisse müssen vorhanden sein, um mit diesen Texten arbeiten zu können.

Doch vernachlässigen wir im folgenden die Funktion des Bandes als Sprachlehrwerk und wenden uns dem Inhalt zu. Sollte der Käufer ein Fachbuch über die Methodik japanischen Managements aus Insidersicht erwarten, wird er sich recht schnell ernüchtert wiederfinden.

Man braucht seine Zeit zum Einlesen. Die Übersetzung wurde bewußt als Rohübersetzung gehalten. YAMASHIRO orientiert sich in seinem Stil nicht an „westlichen" wissenschaftlichen Maßstäben, sondern schreibt so, wie es in der japanischen Wissenschaft üblich ist. Es ist müßig, an dieser Stelle erneut die Diskussion um die „Wissenschaftlichkeit der japanischen Wissenschaft"[1] aufzugreifen. Der unbedarfte deutsche Leser sei lediglich auf nicht unbedingt logisch klare Gliederung, Definitionen etc. vorbereitet.

Tatsächlich finden sich sehr breite wissenschaftsmethodologische Ausführungen zum *Keiei*-System (Übersetzung von *keiei* im gemeinen Sprachgebrauch als Management). Es wird eine Abgrenzung gegenüber der deutschen Betriebswirtschaftslehre und der marxistischen *Keieigaku* vorgenommen. YAMASHIRO erläutert die Bedeutung des Begriffs sowie Prinzipien, Idee und Philosophie des *Keiei*-Systems. Dieses ist dabei weniger positiv als normativ aufzufassen. Besonderheiten des japanischen Managements werden die hiesige Zielgruppe besonders interessieren. Diese werden jedoch unkommentiert als seitenlange Auflistunng dargeboten, was zwar interessant ist, aber Erläuterungen wären wünschenswert. Z. B. finden sich unter dem Oberbegriff *Besonderheiten des „Japanischen Managements"* folgende Stichworte: *„Telepathisches" Management in und mit stillschweigendem Einverständnis (isshin denshin). Management aufgrund Vermuten, Gefühl und Schweigen* etc. oder auch *Management mit mehr Betonung auf Einheit von Seele – Erfahrung – Erlebnis (od. Seele – Kunst – Leib) als auf Wissen (Intelligenz) – Management in Einheit (Harmonie) von Wissen und Handlung – Management mit innerer Ruhe (Stille) in der Bewegung* (S. 91 ff.). Hier bleibt vieles unklar.

Dennoch ist die Beschäftigung mit YAMASHIROS Managementlehre für denjenigen lohnend, der sich professionell mit Japan befaßt. Denkt man sich in die Terminologie hinein, so lassen sich durchaus relevante Erkenntnisse ableiten. Es geht bei dieser Managementlehre nicht um das Unternehmen, die Funktionsbereiche etc., sondern immer um Management in der Bedeutung von Managern, Menschen (!), so um die soziale Verantwortung des *Keiei*-Systems etc. So wie die Arbeitnehmer das japanische Unternehmen bilden, so bilden die japanischen Manager das japanische Management-System (eine schlichte Erkenntnis mit tiefgreifenden Folgen!). Immer wieder betont YAMASHIRO die herausragende Rolle

[1] Vgl. NORBERT R. ADAMI: *Zur Wissenschaftlichkeit der japanischen Wissenschaft*. In: Norbert R. Adami/Ulrich Pauly: Ideal und Wirklichkeit: Essays zur japanischen Gegenwart. München: Iudicium Verlag 1991, S. 113–125.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000424

des Managers. Der Manager wird dabei über seinen Professionalismus in der Rolle seiner Übernahme einer Management-Aufgabe definiert.

Betont wird ferner der Gemeinnutzen des *Keiei*-Systems. Gewinne werden zwar als nötig für die Fortführung der Arbeit erachtet, aber ... *der Grund für das Erzielen von Einnahmen ist, daß es für das Überleben und die Entwicklung der außenstehenden Keikei-Systeme, der anderen Kollektive und der Individuen, die mit dem betreffenden Keikei-System in einer Beziehung der Managementtätigkeit stehen, von Nutzen ist* (S. 213). Keine Rede also von einer Priorität der Gewinnerzielungsabsicht! Hier wird ein völlig anderes Wettbewerbsverständnis deutlich!

Yamashiro propagiert eine Abkehr von Europa/USA als Vorbild für Management und schlägt statt dessen eine Besinnung auf eigene Formen des *Keiei* vor. Er gibt den Rat, eigenes zukünftiges Management so zu konzipieren, daß man mit der in den entwickelten Ländern abzusehenden Krise fertig werden kann. Yamashiro erwähnt dabei, wie sehr es auf der Seite der Japaner Verwirrung stiftet, wenn Ausländer von Japan lernen wollen. Notwendig sei eine Konzeption japanischer *Keieigaku*. Mit dem gegenwärtigen Zustand des japanischen Wirtschaftssystems geht Yamashiro dabei nicht zimperlich um. So führt er zur Immobilität japanischer Arbeitnehmer aus: *Unter den Leuten aus Ländern, die unter der Mobilität der Arbeitskräfte leiden und permanent mit Schwierigkeiten der Personalverwaltung konfrontiert, sich um eine verstärkte Immobilität der Arbeitskräfte abmühen, gibt es Leute, die sich von der Immobilität und Stabilität Japans angezogen fühlen, auch wenn diese eher der Stille eines Sumpfes gleicht, in dem das Wasser abgestanden und beinahe verdorben ist* (S. 152).

Als Fazit läßt sich festhalten: Für den Wirtschaftspraktiker, der wisssen möchte, wie das japanische Management funktioniert, ist die *Japanische Managementlehre* von Yamashiro eher weniger geeignet. Hier gibt es bessere Bücher deutscher bzw. anderer westlicher Autoren, die direkt zum Wesentlichen kommen. Für den Wissenschaftler, der über japanische Betriebswirtschaftslehre arbeitet, ist dieses Buch aber wichtig wegen der konzeptionellen Arbeit, die darin steckt. Für den Sprachunterricht bzw. für das Selbststudium der japanischen Sprache kann der Band als Ergänzung dienen. Wünschenswert wären über die Übersetzung hinaus Annotationen. Oft gibt es Verweise auf frühere Werke des Autors etc., wobei das notwendige Hintergrundwissen bei der deutschen Leserschaft nicht vorausgesetzt werden kann. Es handelt sich insgesamt um ein interessantes Projekt, das zum besseren Verständnis der japanischen Betriebswirtschaftslehre beitragen kann, aber diese Publikation richtet sich an ein Fachpublikum und sollte nicht als Einführung in das japanische Management mißverstanden werden.

Claudia Burger, Warendorf

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000425

ZEITSCHRIFT
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT (ZDMG)

Inhalt des Bandes 150 / 1

Nachrufe

GERHARD BÖWERING: Dr. Anton Heinen 1

GUDRUN SCHUBERT: Fritz Meier (1912–1998) 5

URSULA NILGEN und KARL-HEINZ GOLZIO: In memoriam Salome Zajadacz-Hastenrath 11

Aufsätze

AMIKAM GAI: The Connection between Past and Optative in the Classical Semitic Languages 17

MOHAMMAD ALI AMIR-MOEZZI: Considérations sur l'expression «*dīn ʿAlī*» – aux origines de la foi shiite 29

CLAUDE GILLIOT: Al-Ḏahabī contre la «pensée spéculative» 69

HARRY FALK: Measuring time in Mesopotamia and ancient India 107

JENS WILKENS: Neue Fragmente aus Manis Gigantenbuch 133

E. P. WIERINGA: Literatur als Machtmittel – Der Alexanderroman am Hofe Pakubuwanas II. im Jahre 1729 177

ROLAND FELBER: Frühe deutsche Sichten auf die Hunderttage-reform 1898 in China 207

HANS-GEORG MÖLLER: Mehr oder weniger modern? Neukonfuzianismus, Politik und Modernisierung 231

CHRISTOPH KADERAS: Das *Yuan dao* des Han Yu (768–824) – Analyse und vollständige Übersetzung 243

VOLKER OLLES: Das Erbe des Himmelsmeisters: der „Berg des Laojun" in der Provinz Sichuan und seine Bedeutung als daoistisches Heiligtum vom 2. Jahrhundert n. Chr. bis in die Gegenwart 269

KÁROLY FENDLER: Austro-Hungarian Archival Sources of Korean History (1884–1910) 299

Miszellen

BIJAN GHEIBY: Über das Wort *šwlm* in Burzōes Einleitung 311

JOSEF TROPPER: Griechisches und semitisches Alphabet: Buchstabennamen und Sibilantenentsprechungen 317

HERMANN EKKEHARD LAUSCHMANN: Jakob Philipp Fallmerayers Rückkehr in die Heimat 323

Buchbesprechungen 329

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000427

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Im Auftrag der Gesellschaft herausgegeben von
Florian C. Reiter
unter Mitwirkung von
Christian Bauer, Thomas Bauer, Annette Hagedorn,
Herrmann Jungraithmayr, Jens Peter Laut,
Wolfgang Röllig, Walter Slaje

Band 150 – Heft 2

2000

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT
MAINZ 2000

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000429

Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e.V.: 1.Vorsitzender: Prof. Dr. Bert G. Fragner, 96045 Univ. Bamberg/Iranistik. E-mail: bert.fragner@split.uni-bamberg.de; 2. Vorsitzender: Prof. Dr. Stefan Leder, Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg/Arabistik, Heinrich und Thomas-Mann-Str. 22, 06099 Halle (Saale). E-mail:leder@orientphil.uni-halle.de; 1. Geschäftsführer: Manfred Hake, Südasien-Institut/Univ. Heidelberg, Im Neuenheimer Feld 330, 69120 Heidelberg. E-mail: dmg@www.sai.uni-heidelberg.de; 2. Geschäftsführer: Prof. Dr. Florian C. Reiter, Humboldt-Univ. Berlin/Sinologie, Unter den Linden 6, 10099 Berlin. E-mail: florian.c.reiter@rz.hu-berlin.de; Schatzmeister: Prof. Dr. Lutz Bieg, Univ. Köln/Moderne China-Studien, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln. E-mail: lutz.bieg@uni-koeln.de; Beisitzer: Dr. Jorinde Ebert, Oberer Geisselring 16, 97236 Lindelbach. E-mail: jorinde.ebert@gmx.de; Prof. Dr. Michael Hahn, Philipps-Univ. Marburg/Indologie, Wilhelm-Röpke-Str. 6F, 35032 Marburg. E-mail: hahn.m@t-online.de; Prof. Dr. Jens Peter Laut, Albert-Ludwigs-Univ./Turkologie, Werthmannplatz 3, 79085 Freiburg. E-mail: laut@uni-freiburg.de; Prof. Dr. Wilhelm Möhlig, Univ. Köln/Afrikanistik, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln. Tel. (0221)4703884. Homepage DMG: (www) dmg-web.de.

Redaktion (verantwortlich): Prof. Dr. Florian C. Reiter, Seminar für Sinologie, Humboldt-Univ., Unter den Linden 6, 10099 Berlin.

Erscheinungsweise: Jährlich zwei Hefte

Bezugsbedingungen: Jahresabonnement DM 168,–, Einzelheft DM 87,–, jeweils zuzüglich Versandkosten. Ein Abonnement gilt, falls nicht befristet bestellt, zur Fortsetzung bis auf Widerruf. Kündigungen eines Abonnements müssen zum Ablauf eines Jahres erfolgen, und zwar spätestens zum 15. November des betreffenden Jahres.

Fachartikel: Autorenrichtlinien (style sheet) können bei der Redaktion angefordert werden. Für Fachartikel wird zum Papierausdruck eine Diskette erbeten.

Rezensionen: Rezensionsexemplare werden von den Mitherausgebern angefordert. Rezensionsangebote an die Schriftleitung werden entsprechend weitergeleitet. Für unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare besteht weder ein Recht auf Besprechung noch auf Rücksendung. Für Rezensionen werden Papierausdruck und eine Diskette erbeten. Wenn erwünscht, wird eine Replik gedruckt, jedoch keine Gegenreplik.

Der Redaktion angebotene Beiträge dürfen nicht bereits veröffentlicht sein oder gleichzeitig veröffentlicht werden. Wiederabdrucke erfordern die Zustimmung der Herausgeber. Die Autoren sind für die wissenschaftlichen Meinungen und Aussagen in ihren Beiträgen ausschließlich selbst verantwortlich.

Bestellungen der ZDMG und Anschriftenänderungen sind an den Schatzmeister der DMG zu richten: Prof. Dr. Lutz Bieg, Ostasiatisches Seminar (Moderne China-Studien) Universität Köln, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln. **Anträge auf Eintritt in die Deutsche Morgenländische Gesellschaft sind an den 1. Geschäftsführer der DMG zu richten:** Manfred Hake, Südasien-Institut der Universität Heidelberg, Im Neuenheimer Feld 330, 69120 Heidelberg.

Gesamtherstellung von ZDMG 150: Rheingold-Satz Hildegard Smets, 67592 Flörsheim-Dalsheim.

Vertrieb von ZDMG 150: Fa. Theo Smets, Schloßgasse 6, 67592 Flörsheim-Dalsheim (Mitglieder)

Vertrieb von ZDMG 150: Harrassowitz Verlag, Wiesbaden (Abonnenten).

© 2000 Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Printed in Germany – ISSN 0341-0137

Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

ZS 1

ZS 1

Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Zum magischen Hintergrund des Hohenliedes

Hans-Peter Müller, Münster

Das magische Ritual des „Liebeszaubers" spielte in Babylonien[1], im Ägypten des Mittleren und Neuen Reichs[2] und im klassischen Hellas[3] noch eine relativ bescheidene Rolle. Dagegen hatte es im hellenistischen östlichen Mittelmeerraum große Bedeutung[4]. Da die Sammlung der Lieder und

[1] Vgl. D. R. Biggs: *Liebeszauber*. In: D. O. Edzard (ed.): Reallexikon der Assyriologie 7 1/2. Berlin – New York 1987, S. 16–18; ŠÀ.ZI.GA (s. Anm. 9) selbst sei, wie Biggs meint, nicht zum eigentlichen Liebeszauber zu rechnen.

[2] Vgl. A. Hermann: *Altägyptische Liebesdichtung*. Wiesbaden 1951, S. 33–36, aber auch M. V. Fox: *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*. Madison, Wi, 1985, S. 233 f., der in Auseinandersetzung mit V. L. Davis (*Remarks on Michael V. Fox's "The Cairo Love Songs"*. In: JAOS 100 [1980], S. 111–114), die Differenz von Liebeszauber und Liebeslyrik – auch des Hohenlieds – hervorhebt (s. u. II. 2. mit Anm. 71).

[3] Das älteste Zeugnis eines Liebeszaubers ist die Episode mit dem Nessoshemd des Herakles in Sophokles' Trachinierinnen 531 ff. – mit tragischem Ausgang, wie man weiß.

[4] Vgl. F. Graf: *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*. München 1996, S. 158–183, zur literarischen Umsetzung der betr. Rituale, u. a. bei Theokrit S. 159–171, bei Lucan S. 171–183. Zum Liebeszauber in der antiken Welt überhaupt J. G. Gager: *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York – Oxford 1992, S. 78–115. – Ein griechischer und ein in griechischer Schrift geschriebener lateinischer Liebeszauber von Karthago bzw. Hadrumetum aus dem 2./3. Jh. n. Chr., also spätzeitlich aus einem mannigfaltig unterlaufenen punischen, mithin semitischen Kulturbereich, dazu die an einen Totengeist gerichtete griechische Liebesdefixion einer Domitiania, ebenfalls von Hadrumetum, finden sich bei A. Audollent: *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in* Corpore Inscriptionum Atticarum *editas*. Paris 1904 = Frankfurt/M. 1967, S. 303–305 (Nr. 231), S. 370–373 (Nr. 270), S. 373–378 (Nr. 271); vgl. K. Preisendanz: *Fluchtafel* (*Defixion*). In: Th. Klauser (ed.): Reallexikon für Antike und Christentum VIII. Stuttgart 1972, S. 1–30, hier S. 15.22. Text Nr. 270 enthält neben einem Element babylonischer Astrologie (V. 4) und einer Nennung des Ελοεε Σαβαοθ (14) eine Anspielung auf die Anschwemmung des Osiris-Sarges in Byblos (22–24); in Text 271 wird der Geist dagegen ausschließlich namens des Gottes Israels, τὸν Ιαω τὸν τοῦ Ιακου (Z. 238), u. ä. beschworen, was aber auf eine judentumsnahe Überarbeitung zurückgehen mag.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000431

Fragmente zum vorliegenden Canticum canticorum im 3. Jahrhundert v. Chr. erfolgte[5], etwa gleichzeitig mit den *Φαρμακεύτριαι* 'Zauberinnen', dem 2. Eidyllion Theokrits[6], wäre es verwunderlich, wenn sich Spuren der im Liebeszauber verwendeten Sprache nicht auch im Hohenlied fänden, obwohl seine poetischen Texte ihren meist längst obsoleten rituellen Hintergrund nur noch gesellig, ästhetisch oder sonstwie spielerisch einsetzen[7]. Der magische Hintergrund des Hohenliedes bezeugt so zugleich dessen orientalischen und hellenistischen Kulturhintergrund. – Zum Stichwort *tappûḥîm* 'Äpfel' Hld 2,5 hat M. H. POPE[8] bereits auf die Erwähnung von „Äpfeln" und „Granatäpfeln" in den akkadischen (jungbabylonischen) Liebeszaubertexten KAR 61,1–10; 69,4[9] hingewiesen. „Äpfel" werden im Hld noch in 2,3.5; 7,9, der ebenfalls als *tappûaḥ* bezeichnete „Apfelbaum" in 8,5 genannt; *rimmôn* 'Granatapfel(baum)' erscheint 4,3.13; 6,7.11; 7,13; 8,2. Aber auch andere Berührungen mit der Motiv- und Begriffswelt von KAR 61 und 69 gestatten es, einige schwierige Stellen des Hohenliedes besser als bisher zu erklären; der Wortschatz der Gattung „Liebeszauber" wirkt im Hohenlied auch da nach, wo nicht unmittelbar an magische Funktionen zu denken ist. Weitere magische Assoziationen ergeben sich aber auch abgesehen von den Berührungen mit KAR 61 und 69. – Schließlich besagt die Entdeckung von paradigmatischen Spuren magischen Wirklichkeitsumgangs im Hohenlied, wenn man sie vorsichtig verallgemeinert, manches über das Wesen früher lyrischer Dichtung, wie wir abschließend zu zeigen hoffen.

[5] Vgl. zur Datierung VERF.: *Das Hohelied*. In: Verf. – O. Kaiser – J. A. Loader: Das Hohelied, Klagelieder, Das Buch Ester. Göttingen 1992 (Das Alte Testament Deutsch 16/2), S. 1–90, bes. S. 3–5.

[6] Vgl. Anm. 4. – Text, Übersetzung und Kommentar: H. BECKBY: *Die griechischen Bukoliker. Theokrit – Moschos – Bion*. Meisenheim am Glan 1975 (Beiträge zur klassischen Philologie 49), S. 14–25, S. 388–396.

[7] Daß auch die Form des „kletischen Hymnos", besser: des Handerhebungsgebets zur formalen Folie eines Liebesgedichts, nämlich Sappho 1 D., werden konnte, habe ich in *Ein griechisches Handerhebungsgebet? Zu Sappho 1 D.* (= *1 L.P.*). In: M. Görg (ed.): Meilenstein. FS H. Donner. Wiesbaden 1995 (Ägypten und Altes Testament 30), S. 134–142, gezeigt.

[8] *Song of Songs*. Garden City, N.Y. 1977 (The Anchor Bible 7C), S. 381; ihm ist O. KEEL: *Das Hohelied*, Zürich 1986 (Zürcher Bibelkommentare. AT 18), S. 86, gefolgt.

[9] Neue Edition von KAR (= Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts) 61 und 69: R. D. BIGGS: ŠÀ.ZI.GA. *Ancient Mesopotamian Potency Incantations*. Locust Valley, N. Y., 1967 (Texts from Cuneiform Sources 2), hier Appendix S. 70 f., S. 74–78. Auf ausführlichere Zitate des leicht zugänglichen Textes kann aus Raumgründen verzichtet werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000432

I. Einzelbeobachtungen

1. Die deutlichste Berührung mit KAR 61 findet sich in Hld 8,2b: die Wendung im Munde der Frau

'ašq^{e}kā mijjajin[10] *hāräqaḥ*	'trinken ließe ich[11] dich Würzwein
mē'^{a}sîs rimmônî	von meinem Granatapfelsaft'

hat an *mê*(A.MEŠ)-*šu-nu tu-šam-zaq-ši* 'ich lasse sie (die Frau) von ihrem (scil. der in Z. 8 genannten Äpfel und Granatäpfel) Saft saugen' KAR 61,9 eine männliche Entsprechung: *tušamzaqši* ist Kausativstamm von *mazāqu* I wie *'ašq^{e}kā* von *ŠQH*; *mê* 'Wasser' für „Saft" ist ein Äquivalent zu *'^{a}sîs*.

Der Kontext Hld 8,1f. ist ein Sehnsuchtslied der Frau: sie möchte den Ersehnten als ihren Bräutigam in das Haus ihrer Mutter führen (2a, vgl. 3,4bβ). Am liebsten hätte sie, er wäre ihr Bruder, weil dann alles Werben (und wohl auch alles Heimlichtun) überflüssig wäre; das Geschwisterverhältnis ist gleichzeitig Metapher für das Liebesverhältnis, was spielerisch und optativ ins Wirkliche transponiert wird. Da es sich offenbar noch um unerfüllte Liebe handelt, soll ein magischer Trank, wie ihn auch KAR 63,8 f. voraussetzt, das Herz des Ersehnten gewinnen helfen. An Weintrinken als Metapher erfüllter Liebe scheint nicht gedacht zu sein: wozu wären dabei gerade Würzwein und Granatapfelsaft gut?[12] *räqaḥ* ist auch nicht einfach eine kulinarische Gewürzmischung[13], sondern vielmehr eine magische Substanz. Die *rqḥt mr* 'Myrrhenbereiterin' erscheint in der transjordanischen Inschrift des 8./7. Jahrhunderts v. Chr. Deir 'Allā 1,11[14] nach den „Weisen" und der „Wahrsagerin" sowie vor der

[10] *mi-* ist partitiv wie „de" in französisch „de l'eau". – Der massoretische Status absolutus *-jajin*, dessen Überlieferung aber nicht einhellig ist, beruht auf Asyndese: „Wein(, nämlich) die Würze"; nach C. Brockelmann (*Hebräische Syntax*. Neukirchen 1956, S. 61 § 62g) weist in solchen Fällen das zweite Glied auf ein Merkmal des im ersten Glied Bezeichneten hin; der Artikel in *häräqaḥ* bleibt allerdings auffällig.

[11] Die Übersetzung im Irrealis geschieht wegen des *mî jittän-* 'wer gäbe, daß ...' (*utinam*) am Anfang von 8,1.

[12] Die Weinmetapher wird im Hohenlied nur im Blick auf die Hingabe des Mannes angewendet, obwohl die Frau als „Weinberg" metaphorisiert wird.

[13] Gegen G. Gerlemann: *Ruth. Das Hohelied*. Neukirchen 1965 (Biblischer Kommentar: AT 18), S. 213, u.v.a.

[14] Edition: J. Hoftijzer – G. van der Kooij: *Aramaic Texts from Deir 'Allā*. Leiden 1976 (Documenta et monumenta orientis antiqui 21). Zu *rqḥt* Deir 'Alla 1,11 (13); zu phönizisch-punischen Belegen von *rqḥ* vgl. J. Hoftijzer – K. Jonge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000433

„Priesterin" und dem „Darbringer des *'zr*-Opfers"; sie betreibt also ein kultbezogenes Geschäft. An kunstvolle Salbenmischungen zu sakralem Gebrauch ist auch bei *RQḤ* Ex 30,33 und dem betr. Part. qal act. mask. Ex 30,25.35; 37,29; 1 Chr 9,30 gedacht, nicht dagegen in Sir 38,7; 49,1 und wohl auch nicht in Koh 10,1; umgekehrt gibt es *raqqāḥôt* 'Salbenmischerinnen' nach dem späten (deuteronomistischen) Beleg 1 Sam 8,13[15] am Hof, wo deren Kunst kosmetischen Zwecken diente (vgl. Est 2,12 f.), die immer auch etwas „Bezauberndes" an sich haben.

Worin der Zweck der gedachten Verabreichung eines magischen Liebestranks liegt, läßt sich aus KAR 61,10 entnehmen: SAL BI GIN-*ku* ÁG-*ši* 'that woman will come to you: you can make love to her'; ähnlich Z. 21. Auf dasselbe richtet sich in Hld 8,2b nun aber die Hoffnung der liebenden Frau im Blick auf den ersehnten Mann. Offenbar ein Redaktor wollte in 8,3 f., mit einer beinahe wörtlichen Wiederholung von 2,6 f., diese Sehnsucht als erfüllt erscheinen lassen, so wie 2,4 f. und V. 6 f. einen redaktionellen Zusammenhang von Sehnsuchts- und Erfüllungsausdruck erkennen läßt (vgl. auch 7,12 f. im Verhältnis zu V. 14)[16]; der Liebeszauber, so wird suggeriert, hätte also gewirkt.

2. In 2,5 scheint eine „Liebeskranke" den magischen Trank für sich selbst zu verlangen:

samm^{e}kûnî bā'^{a}šîšôt	'Stärkt mich mit Rosinenbroten,
rapp^{e}dûnî battapûḥîm	erquickt mich mit Äpfeln!
kî-ḥôlat 'ah^{a}bā 'ānî	Denn ich bin krank vor Liebe[17].'

Die mit den *'^{a}šîšôt* offenbar identischen *'^{a}šîšê 'anābîm* 'Traubenkuchen' von Hos 3,1 werden als Kultmaterie für „andere Götter" inkriminiert; vgl. zu ihrem Verzehr durch Kultteilnehmer nach Opfern vor der Lade 2 Sam 6,19 = 1 Chr 16,3. Die Äpfel erinnern an *^{giš}ḥašḥur* 'Äpfel' KAR 61,2.8;

LING: *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions II: M – T*. Leiden u. a. 1995 (Handbuch der Orientalistik I 21/2), S. 1083 (Lit.), zu *rqḥt mr* VERF., ZAW 94 (1982), S. 217 f.

[15] In 1 Sam 8,9–18 wird rückblickend aus der Sicht der Exilszeit, als es kein judäisches Königtum mehr gab, von den Lasten gehandelt, die es von Anfang an auferlegte.

[16] Zum redaktionellen Charakter von Hld 8,3 f. vgl. VERF.: *Das Hohelied* (s. Anm. 5), S. 80 f.; zu 2,6 f. S. 26, zu 7,14 S. 79 f.

[17] Das Sätzchen V. 5bβ begegnet ganz ähnlich 5,8bβ wieder; vgl. zum Topos 2 Sam 13,2 (s. u. sub I 4) und aus der ägyptischen Lyrik HERMANN: *Altäg. Liebesdichtung* (s. Anm. 2), S. 98–100, und die anschauliche Schilderung von „Liebeskrankheit" in Sappho 2 D., 5–16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000434

69,4, worauf POPE hinwies[18]. Sie sind aber ebenso wie die jeweils parallelen „Granatäpfel" nicht nur, wie POPE und die meisten meinen, als Aphrodisiaka von Bedeutung; wenn über diesen Früchten, die „Inanna liebt" (KAR 61,2), die „Beschwörung" (ÉN) dreimal gesprochen werden soll (Z. 8 f.; 69,4 f.), so wird ihnen vielmehr magische Kraft zugeschrieben. Offenbar hofft die Sprecherin, durch eine Art Selbstverzauberung rascher zu ihrem Ziel zu gelangen; dazu soll ihr der Angeredete verhelfen, auf den sich ihre Sehnsucht richtet.

3. Das gewöhnlich als Synonym zu dem parallelen *śiptôtajik* 'deine Lippen' aufgefaßte K^{e}tib^{Mss} *midbārajik* bzw. das Q^{e}rê^{Mss} *midbārēk* in Hld 4,3aβ pflegt als das hapax legomenon *midbār* II mit der Bedeutung „Redewerkzeug > Mund (poetisch)" lexikalisiert zu werden; daß im K^{e}tîb *midbārajik* das Suffix bei der Dual-Plural-Form von *midbār* offenbar analog zu dem parallelen *śiptôtajik* gewählt ist[19], läßt vermuten, daß die Massoreten bei *midbār-* ebenfalls an den Mund dachten, was als Assoziation immerhin möglich ist.

Obwohl der Kontext des Beschreibungsliedes lauter Körperteile wie Augen, Haar, Zähne, Schläfe usw. nennt, ließe sich nach LXX, Peschiṭta, Vulgata mit M. LUTHER[20] und L. KÖHLER[21] auch an die Bedeutung „Rede" denken, freilich in einem spezifischen Sinne. So findet sich in KAR 61,25 die Wendung $DU_{11}.DU_{11}$-*ku*, wobei R. D. BIGGS[22] wohl mit Recht -*šu* statt -*ku* konjiziert, was die Übersetzung „her 'talking'" ergibt. Der Liebeszauber hat nach dem akkadischen Kontext, nämlich Z. 22, die Wirkung „to make (a woman) agree (to make love)": $DU_{11}.DU_{11}$-*šu* Z. 25 ist also „ihr Ausspruch", der erotisch-sexuelle Bereitschaft bekundet, womit wiederum das offenbar verbale $DU_{11}.DU_{11}$-*ma* 'she will speak", d. h. Bereitschaft bekunden, KAR 69,11 zusammenzustellen ist. Z. 22 verwendet im Sinne von „(eine Frau) gefügig machen" den Kausativstamm von *dabābu(m)*

[18] Vgl. Anm. 8.

[19] W. RUDOLPH: *Das Buch Ruth – Das Hohe Lied – Die Klagelieder*. Gütersloh 1962 (Kommentar zum Alten Testament XVII 1–3), S. 144, sprach, diesen Tatbestand bagatellisierend, zum K^{e}tib ומדבריך von einem überflüssigen י und verwies auf Thr 5,9, wo viele Manuskripte בנפשינו statt des sonst bezeugten בנפשנו 'unter Lebensgefahr' haben; vgl. DERS., ZAW 56 (1938), S. 121: „eine Schreibunart", was von den betr. Manuskripten von Thr 5 zutreffen mag.

[20] Vgl. RUDOLPH, daselbst.

[21] *Lexicon in Veteris Testamenti libros*. Leiden 1958, s. v. *midbār* II; vgl. E. WÜRTHWEIN: *Das Hohelied*. In: Würthwein – K. Galling – O. Plöger: Die Fünf Megilloth. Tübingen 1969 (Handbuch zum Alten Testament I 18), S. 25–71, hier S. 50: „was du redest."

[22] ŠÀ.ZI.GA (s. Anm. 9), S. 71, S. 74, auch zu den folgenden Übersetzungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000435

'sprechen'[23], dessen Grundstamm hebräisches *DBR* meist im Pi"el entspricht. Das nominale Derivat *midbār* Hld 4,3aβ bedeutet dann wohl so etwas wie eine „Zusage, Erhörung"[24], die der Sprecher von 4,1–7 verständlicherweise als *nāwâ* 'lieblich' bezeichnet[25]; die Bereitschaft wird hier freilich durch keinen Liebeszauber bewirkt.

Die o. g. Versionen sind bei ihren Übersetzungen von *midbār* – aus welcher Einsicht auch immer – einem altorientalischen Wortfeldbefund gefolgt und haben damit offenbar das Richtige getroffen, was der kleinen lexikalischen Beobachtung eine gewisse Allgemeingültigkeit gibt.

4. Schwer zu beurteilen bleibt die beliebte Wiedergabe von *libbabtînî* Hld 4,9 durch „du hast mich verzaubert"[26], „du hast mich behext"[27], „du hast mich gebunden"[28] o. ä. Vollends denkt H. RINGGREN mit Vorbehalt an „mit *lebibot*-Kuchen verhext"[29], wozu 2 Sam 13,6.8.10 heranzuziehen sei. Aber in 2 Sam 13,1–14 ist Amnons Bitte um *l^{e}bîbôt*-Kuchen nur eine List, mit der sich der Königssohn eine Gelegenheit verschaffen will, seine Schwester zu vergewaltigen; diese hat keinen Anlaß, Amnon zu „verzaubern". Immerhin mag es sich bei dem herzförmigen Gebäck um ein sympathetisch wirksames Heilmittel[30] gehandelt haben, dessen Amnon sich bedürftig stellt.

Für den eventuellen Gedanken an Bindezauber (Defixion) kann man[31], wenn auch nur mit großem Vorbehalt, b. Šabbat V 2 (53b) heranziehen,

[23] Vgl. AHW s. v. Š 4 zu unserer Stelle; zurückhaltender CAD s. v. 9a. Eine phänomenologische Entsprechung liegt in germanischen Sprachen vor: so ist das unserem „grüßen" zugrunde liegende germanische *grotjan* Kausativ eines Zeitworts, das eine sprachliche Äußerung bezeichnet; „demnach bedeutet **grotjan* ursprünglich 'zum Reden bringen'" (F. KLUGE – W. MITZKA: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin ^{20}1967, S. 276).

[24] Nach Analogie der in Anm. 23 genannten germanischen Etymologie könnte man *midbārēk* geradezu mit „dein (verheißungsvoller) Gruß" übersetzen.

[25] Das Prädikat *nāwâ* zeigt, daß *mdbr-k* mit dem Q^{e}rê^{Mss} als Singular aufzufassen ist.

[26] So Zürcher Bibel, RUDOLPH: *Das Hohe Lied* (s. Anm. 19), S. 149; vgl. KEEL: *Das Hohelied* (s. Anm. 8), S. 151 (aber S. 148!).

[27] So W. STÄRK: *Lyrik*. Göttingen 1911 (Die Schriften des Alten Testaments III 1), S. 277; vgl. Anm. 35.

[28] So WÜRTHWEIN: *Das Hohelied* (s. Anm. 21), S. 53.

[29] In: RINGGREN– A. WEISER: *Das Hohe Lied – Klagelieder – Das Buch Esther*. Göttingen 1958 (Das Alte Testament Deutsch 16/2), S. 19, S. 21^{3}.

[30] Vgl. H. J. STOEBE: *Das zweite Buch Samuelis*. Gütersloh 1994 (Kommentar zum Alten Testament VIII 2), S. 320, S. 326. S. 320 verweist STOEBE auf Hld 4,9.

[31] So A. COHEN: *Studies in Hebrew Lexicography*. In: American Journal of Se-

wo die Wurzel *LBB* in mittelhebräischem *lebûbîn* mit Hinweis auf Hld 4,9 nach Raschi im Sinne von „(Tiere) zusammenbinden" erklärt wird[32]. Hatte das Pi"el von *LBB* in Hld 4,9 für b. Šabbat V 2 auch die semantische Funktion von „binden", so ließe es sich als äquivalent mit *καταδεῖσθαι* '(durch Zauber [φίλτρα]) binden' bei Theokrit, Eid. II 3.10.159 (zu φίλτρα Z. 1) u. ö.[33] sowie mit punisch *TKK* oder allenfalls *NTK* in *'tk* 'ich binde (durch Zauber)' auf einem magischen Bleitäfelchen aus Karthago KAI 89,2[34] verstehen; im Anschluß an W. Stärk[35] mag das folgende *beaḥad mē'ênajik* 'mit einem (Blick) deiner Augen' als Kontaktzauber[36], das Positivpendant des „bösen Blicks", interpretiert werden, was dann wiederum auf die doppelt benannten „Halsketten" (*'anaq* [lege *'anqê*?] *miṣṣawwerônājik*) als magische Bindemedien ausgedehnt werden kann; oft waren Halsketten mit Amulettanhängern verbunden[37].

Doch ist eine Bedeutung Pi"el *LBB* 'binden' etymologisch und semantisch schwer zu verifizieren. Das Pi"el kann man auch als denominativ und privativ, hier im Sinne von „das Herz, den Verstand nehmen", deu-

mitic Languages and Literatures 40 (1923/4), S. 153–185, hier S. 174 f., wo auch auf j. Šabbat X 12d hingewiesen wird, vgl. S. Krauss: *Talmudische Archäologie II.* Leipzig 1911, S. 125; Würthwein: *Das Hohelied* (s. Anm. 21), S. 53. Cohens Hinweis auf arabisch *labba* II „tie a rope about a person's neck" überzeugt nicht: das von Tieren gebrauchte (!) Lexem ist denominiert von *lababun* 'Brustriemen (des Reittiers)'; vgl. M. Ullmann: *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache II.* Wiesbaden 1983, S. 75 f.

[32] Die Talmudstelle lautet in der Übersetzung L. Goldschmidts (*Der Babylonische Talmud 1.* Königstein/Ts. 1980, S. 590 mit Anm. 31): „(Mischna:) Die Widder dürfen umbunden (לבובין) angetrieben werden. (Gemara:) Was heißt umbunden? R. Hona erwiderte: zusammengekoppelt (תותרי). Woher ist erwiesen, daß *lebubin* die Bedeutung *anschließen* (קרובי) hat? – Es heißt: *'du hast mich an dich geschlossen* [*libabtini*], *Schwester, Braut'*." Raschi hatte zu תותרי die Wiedergabe קפולא *copulae* vorgeschlagen; vgl. J. Levy: *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim IV.* Berlin – Wien ²1924, S. 635a.

[33] Vgl. H. G. Liddell – R. Scott: *A Greek English Lexicon.* Oxford 1968, s. v. καταδέω III, Supplementum 80.

[34] H. Donner – W. Röllig: *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (= KAI). Wiesbaden I ³1971; II ³1973; III ²1969; zu Einzelheiten und religionsgeschichtlichem Zusammenhang demnächst Verf.: *Die Tabella defixionis KAI 89 und die Magie des Fluches.* In: Orientalia.

[35] Vgl. Anm. 27. Stärk, a. a. O., S. 278, dachte zur Stelle an den „im Orient unausrottbare(n) Glaube(n) an den bösen Blick und die Wirkung von Amuletten".

[36] Der ähnliche Beleg 6,5a ist allerdings sekundär; vgl. Verf.: *Das Hohelied* (s. Anm. 5), S. 63[194].

[37] Vgl. K. Galling: *Halsschmuck.* In: Ders.: Biblisches Reallexikon. Tübingen 1977, S. 257–260, hier S. 258, und H. Weippert, *Schmuck*, daselbst S. 282–289, hier S. 286 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000437

ten[38], woran vielleicht LXX mit ἐκαρδίωσας (= *ἐκκαρδίωσας[39]) ἡμᾶς (sic!), Vulgata mit *vulnerasti cor meum* und wohl auch Vetus Latina mit *cor nostrum cepisti*[40] dachten. Auch „Herzklopfen bereiten" ist zu Pi"el *LBB* angenommen worden[41] und manches Ähnliche und Andere.

Immerhin läßt das Schwebend-Unbestimmte lyrischer Sprache uns auch mit Bi- und Polysemie rechnen, was bei der Interpretation poetischer Texte stärker beachtet werden sollte: eine Vordergrundbedeutung wie „du hast mir den Verstand geraubt" gestattet zumindest im Sprachspiel – mit b. Šabbat V 2 (?) – magische Assoziationen wie etwa die des Bindezaubers, den wir aus der hellenistischen Umwelt des Hohenliedes kennen; die Äußerung gewönne gerade durch Mehrschichtigkeit poetische Kraft.

5. Die oft gewählte Übersetzung „dreh dich" für *šûbî* Hld 7,1aα paßt schlecht zu dem in V.1bβ folgenden *kimḥôlat hammaḥ^{a}nājim*, wenn *m^{e}ḥôlā*, was immer das Attribut *hammaḥ^{a}nājim* besagt, wie auch *māḥôl* den 'Reigentanz' bedeutet. Sollen wir *šûbî* also nicht im Blick auf drehende Bewegungen, sondern im Sinne von „beweg dich im Kreise" verstehen? Semantisch empfiehlt sich eine solche Übersetzung dann, wenn mit W. L. HOLLADAY[42] anzunehmen ist, daß die Rückkehr zum Ausgangspunkt einer Bewegung in der Hauptbedeutung von *ŠŪB* inbegriffen ist. Die Vorstellung einer Rückkehr zum Ausgangspunkt wird u. a. in der Wendung *ŠŪB l^e-/'äl/'al 'āpār* 'zum Staube zurückkehren' Gen 3,19 u. ö. realisiert. Im Gedanken an eine kreisförmige Bewegung findet sich *ŠŪB* häufig in synonymem Parallelismus und in Nebenordnungen zu *SBB*[43] 'herumgehen um', das Jos 6,3 f. 7 f.(11cj). 14 f. und Ps 26,6; 48,13 speziell den rituellen „Umgang" bezeichnet. Sollte an das Analogon einer solchen Umkreisung auch Hld 7,1(–7) gedacht sein, ohne daß wir die noch in der *Biblia Hebrai-*

[38] So „wörtlich" RUDOLPH: *Das Buch Ruth* (s. Anm. 19), S. 149, der trotzdem die Übersetzung „verzaubern" wählte.

[39] Vgl. POPE: *Song of Songs* (s. Anm. 8), S. 478.

[40] So nach Ambrosius bei dem nicht immer verläßlichen P. SABATIER: *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Latina*. Paris 1739–1749, z. St.

[41] So KÖHLER, *Lexicon* (s. Anm. 21), s. v. *LBB* I.

[42] *The Root šubh in the Old Testament*. Leiden 1958, S. 33; zu der entsprechenden „physical motion back to the point of the departure" S. 59–63, wo auch Hld 7,1 genannt wird.

[43] Vgl. H.-J. FABRY: שׁוּב *šûḇ*. In: Fabry – H. Ringgren (edd.): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VII. Stuttgart u. a. 1993, Sp. 1118–1176, hier Sp. 1133.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000438

ca R. KITTELS ([7]1951) notierte Konjektur *sobbî* übernehmen müssen? Ist die rituelle Umkreisung im „Zauber" des Reigentanzes zum lyrisch-ästhetischen Spiel geworden, das nicht mehr „Macht" in einem heiligen Kreise festhält und sie den Teilnehmern der Begehung vermittelt, sondern mit der Bewegung der Tanzenden den verschonten Bezirk einer augenblicklichen geselligen Sonderwelt abgrenzt?

In jedem Fall ist es schwierig, sich den Reigentanz einer einzelnen Person vorzustellen: zum Reigen gehört normalerweise ein Kreis von Tanzenden[44]; Hld 7,1 aber verbindet mit *kimḥôlat hammaḥ^{a}nāǰim* einen singularischen Imperativ. Eine Parallele für den darin liegenden Widerspruch ergibt sich allenfalls, wenn zwei umstrittene Stellen aus KTU 1,10, nämlich *wtr.blkt/tr.blkt.wtr.bḫl/*[*b*]*ǹ*ʿ*mm.bjsmm* II 28b–30a und *tlk̊.wtr* III 17 von einem Tanz der Göttin ʿAnat handeln[45]. Dazu kann man, was bei differenten Interpretationen die meisten voraussetzen, (*w*)*tr* als narrativen Infinitiv von *TŪR* ableiten; *TŪR* müßte dabei wie akkadisches *târu*(*m*) (mediae *u*; assyrisch *tuāru*[*m*]) mit hebräischem *ŠŪB* gleichbedeutend sein, welches letztere freilich in *ṮŪB* eine unmittelbarere ugaritische Isoglosse hat. So ergäben sich die von A. CAQUOT u. a. vorgeschlagenen Übersetzungen von (*w*)*tr.blkt* II 28b.29a durch 'elle circule en marchant' und von *tlk.wtr* III 17 durch 'elle marche, circule'[46]; es wäre wie zu *šûbî* Hld 7,1 an ein ringförmiges „Sich-im-Kreise-Bewegen" zu denken, zu dem ʿAnat motiviert wird, weil sie eine „(Jung-)Kuh" oder einen „Stier" – nämlich Baʿl (?) – sah (*wtʿn arḫ*)[47]. Zu *b-ḫl* Z. 29b müßte man mit

[44] Zu Terrakotta- und Steinfiguren aus Zypern, die Tänzer bzw. Tänzerinnen darstellen, die im Kreis um einen oder mehrere Bäume oder Kultpfähle tanzen, vgl. U. HÜBNER: *Der Tanz um die Ascheren*. In: UF 24 (1992), S. 121–130 mit Abb. 2 auf S. 132; anschaulich ist der Kreis tanzender Frauen im unteren Register der sog. „Tribüne" im Tempel des ʾEšmûn von *Bustān eš-Ṣêḫ* (R. A. STUCKY: *Tribune d'Echmoun. Ein griechischer Reliefzyklus des 4. Jh.s v. Chr. in Sidon*. Basel 1984 [Antike Kunst 13]; E. WILL: *Un problème d'*interpretatio graeca: *la pseudo-tribune d'Echmoun à Sidon*. In: Syria 62 [1985], S. 105–124).

[45] So etwa W. RÖLLIG: *Danse rituelle*. In: E. Lipiński (ed.): Dictionaire de la civilisation phénicienne et punique. Namur 1992, S. 126 f.

[46] A. CAQUOT – M. SZNYCER – A. HERDNER: *Textes ougaritiques I: mythes et légendes*. Paris 1974, S. 285 mit Anm. q und S. 287.

[47] Die meisten denken zu *arḫ* an 'Färse, junge Kuh', was aber im vorliegenden Zusammenhang Schwierigkeiten macht. Daß *arḫ* genusneutral ist, wie F. O. HVIDBERG-HANSEN (*La Déesse TNT II*. Kopenhagen 1979, S. 133 f.) u. a. annehmen (vgl. aber auch F. LØKKEGAARD, in: UF 14 [1982], S. 133), ist vielleicht doch die einfachste und beste Lösung; vgl. auch J. C. DE MOOR – K. SPRONK: *A Cuneiform Anthology of Religious Texts from Ugarit*. Leiden u. a. 1987 (Semitic Study Series VI), S. 126.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000439

einer Reihe älterer Forscher[48] an eine Isoglosse zu hebräisch *ḤŪL* 'reihum gehen, im Reigen tanzen' mit den soeben genannten nominalen Derivaten *māḥôl/mᵉḥôlā* 'Reigentanz' denken, obwohl dem hebräischen *ḤŪL* ein [ḥ], nicht ein [ḫ] als erster Radikal zugrunde liegt[49], worin allerdings kein absolutes Hindernis liegt[50]. Zu *b-ḫl* 'im Reigen' II 29b würde das folgende [*b*]*n̊ʿmm.bjsmm* 'in Lieblichkeit, in Anmut' besser passen als *bḫl* 'im Schmerz'[51], wenn man nicht [*b*]*n̊ʿmm.bjsmm* zum nächsten Satz zieht[52], der aber ohnehin schlecht erhalten ist. Die Wendung *wtr.bḫl* im Sinne von 'sie wendete sich im Tanz' ergäbe zu *šûbî šûbî ... kimḥôlat ...* eine suggestive Isoglosse, insbesondere wenn in dem **kᵉ-* von *kimḥôlat ...* die Präposition **bᵉ-* eingeschlossen zu denken ist[53]. – Aber zu jedem der hier genannten Lexeme finden sich auch andere Deutungen[54], und der dramatische Ablauf im Zusammenhang bleibt problematisch.

Zu **mᵉḥôlā* Hld 7,1 ist in Ri 21,21 an „Reigentänze" beim herbstlichen JHWH-Fest (Erntefest) in Silo zu denken; sie bieten die Gelegenheit, sich seine künftige Frau zu „rauben". Hat ursprünglich eine rituelle Umkreisung etwa der Weingärten[55] vor der Stadt Silo stattgefunden, eine Umkreisung, die zur Zeit der Abfassung des jungen (nachdeuteronomistischen) Textes Ri 21,16–25[56] offenbar in einen magischen Binderitus

[48] J. AISTLEITNER: *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*. Berlin 1965, S. 112, Nr. 1026, nach dem Vorgang von H. L. GINSBERG, C. H. GORDON und wie nach ihm M. B. BRINK und C. M. FOLEY in: UF 19 (1987), S. 64.

[49] Vgl. CAQUOT, *Textes* (s. Anm. 46), S. 285ʳ.

[50] So gibt es Wechsel von [ḥ] und [ḫ] bei Isoglossen und in derselben Sprache; es handelt sich um Wurzelvarianz bei ähnlichen Phonemen.

[51] Vgl. hebräisch *ḤLH*; DE MOOR – SPRONK: *Cuneiform Anthology* (s. Anm. 47), S. 139. Entsprechend hebr. *ḤĪL* denkt G. DEL OLMO LETE (*Mitos y leyendas de Canaan*. Madrid 1981, S. 470, S. 552) speziell an Geburtsschmerzen.

[52] So N.WYATT: *Religious Texts from Ugarit*. Sheffield 1998 (The Biblical Seminar 53), S. 157.

[53] Vgl. W. BAUMGARTNER u. a.: *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch II*. Leiden 1974, s. v. *kᵉ* 4, aber auch E. JENNI: *Die hebräischen Präpositionen 2: Die Präposition Kaph*. Stuttgart u. a. 1994, S. 115 f.

[54] Vgl. die betr. Aufstellungen in Indexes 2 von: M. DIETRICH – O. LORETZ: *Analytic Ugaritic Bibliography*. Neukirchen 1996 (Alter Orient und Altes Testament 20/6). Ich danke Herrn Kollegen M. DIETRICH für eine Reihe wertvoller Hinweise zu KTU 1.10.

[55] Zu einem ähnlichen Ritus in argolischen Weinbergen, hier gegen einen gefährlichen Wind, vgl. Pausanias, Perihegesis II 34,2.

[56] Vgl. R. SMEND: *Die Entstehung des Alten Testaments*. Stuttgart u. a. 1978, S. 128; O. KAISER: *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments 1: Die erzählenden Werke*. Gütersloh 1992, S. 113. – Bezeichnenderweise muß in V. 19 erklärt werden, wo Silo lag.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000440

umgedeutet wurde; ihm entsprachen die Junggesellen, hinreichend „bezaubert", durch einen Frauenraub, nachdem sie sich in den Weingärten versteckt hatten, von wo sie in den Kreis der Tanzenden ausbrachen[57]? Ist der Brauch in Hld 7,1–7 zum erotischen Spiel geworden, dessen Literarisierung aber in dezenter Weise immer noch eine rituelle Nacktheit[58] archaischer agrarischer Begehungen[59] erkennen läßt? Sollen wir uns die Sprecher von 7,1–7, entsprechend der für Ri 21,21 anzunehmenden Situation, in der Mitte des von „Sulammit" abgeschrittenen Kreises vorstellen, so daß jene sie allerseits „schauen" konnten (*ḤZH* 7,1aβ.bα)?

Allerdings hat man bei den *mᵉḥôlôt*, an denen die Tochter Jephthas Ri 11,34 beteiligt ist, nicht unbedingt den Eindruck, daß es sich um einen Reigen handelt: das Mädchen bewegt sich Jephtha entgegen (*liqrātô*). Gerade hier aber könnte es sich um die in Hld 7,1 gemeinte **mᵉḥôlat hammaḥᵃnājim* handeln, wenn die Wendung als „(Reigen-)Tanz der beiden Lager" zu übersetzen ist: es handelt sich in Ri 11,34, wie die Erwähnung von *tuppîm* 'Handpauken' doch wohl zeigt, um einen Siegestanz mit Liedern wie in Ex 15,20; 1 Sam 18,6. Solange aber *hammaḥᵃnājim* Hld 7,1 nicht sicher zu deuten ist, wird man es, was die Funktion dieses Tanzes betrifft, bei Fragen belassen müssen.

6. Mehr beim Mythos als bei der Magie befinden wir uns zunächst mit den theomorphen Steigerungen, die – auf der Ebene des Metaphorisch-Uneigentlichen – in die Menschenschilderungen der Beschreibungslieder (*auṣāf*, sing. *waṣf*) des Hohenliedes einfließen: dies gilt von der Aktantin, die in 6,10 wie eine Himmelsgöttin erscheint[60], womit die modesteren „Epiphanie"-Motive des Brautzugs in 3,6–8[61] zu vergleichen sind; die

[57] Die Situation des Frauenraubs von V. 12–15 ist nicht vergleichbar; hier handelt es sich vielmehr wie in Num 34,9.18 um die Plünderung nach einem Siege. Um einen Gewaltakt bei einem Fest geht es dagegen beim Raub der Sabinerinnen in Livius, *Ab urbe condita* I 9,6 ff.

[58] Vgl. Verf., *Das Hohelied* (s. Anm. 5), S. 73.

[59] Vgl. zum griechischen Volksglauben M. P. Nilsson: *Geschichte der griechischen Religion I.* München 1941, S. 103–105, vor allem S. 104: „Dem Umkreisen ist das Binden verwandt ... Das Binden kommt häufig im Zauber vor, in den Fluchtafeln sind καταδέσεις, καταδεσμοί und καταδέω stehende Ausdrücke."

[60] Vgl. zu den philologischen, ikonographischen und religionsgeschichtlichen Einzelbefunden Verf.: *Begriffe menschlicher Theomorphie.* In: ZAH 1 (1988), S. 112–122; *Das Hohelied* (s. Anm. 5), S. 67–69. Eine mythisch-„romantische" Reminiszenz liegt auch in 4,8 vor; *Das Hohelied*, S. 45 f.

[61] Vgl. Verf., *Das Hohelied*, S. 37–39, mit Hinweis auf die Parallele in dem Hochzeitslied Sappho 123 D., wo der Bräutigam in Z. 5 mit Ares verglichen wird; vgl. Anm. 65 und 79.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000441

Empfängnis und Geburt des Aktanten unter einem Apfelbaum 8,5b erinnert an Göttergeburten unter Bäumen[62]. Einer metaphorischen Theomorphie entsprechen Travestien wie die Königsrolle in 1,4.12; 7,6, offenbar mit dem weiblichen Pendant der Sulammit als „Fürstentochter" in 7,1 f.; daß hier Verhaltensmuster geselligen Spiels zugrunde liegen, zeigt der Tatbestand, daß die Königstravestie, freilich mit einer eher philosophischen Absicht, auch in Koh 1,12–2,12 begegnet und daß im Hohenlied der Travestie-nach-oben, der Königsrolle[63], eine Travestie-nach-unten, die Hirtenrolle 1,5 f. 7 f. und das Gärtnerspiel 4,12–5,1, gegenübersteht, was wiederum in ländliche Phantasielandschaften wie in 2,11–13 (vgl. die gegenständlichen und metaphorischen „Weingärten" in 1,6; 2,15; 8,11 f.) wie in ein orientalisches „Arkadien"[64] paßt.

Wenn schon nicht eigentlicher Liebeszauber, so doch lyrische „Sprachmagie" liegt bei theomorphen Steigerungen[65] und literarisierten Travestien insoweit vor, als – nun auf der Metaebene der Vorstellungen und Begriffe – die Sprache das schafft, was sie bezeichnet: der im Gedicht Angesprochene wird augenblickhaft und spielerisch zu dem, als was er angesprochen ist; Sprache ist dabei aber nicht mehr magisch weltwirksam, sondern für den lyrisch Angesprochenen, indem sie ihn „verzaubert", bewußtseinswirksam.

[62] Vgl. außer den von mir in *Das Hohelied*, S. 82 f., angegebenen Parallelen noch Catull, 34,5–8, wo es in Bezug auf Diana heißt:

maximi	
magna progenies Iovis,	'Große Tochter des größten Jupiter,
quam mater prope Deliam	die die Mutter auf Delos
deposivit olivam.	bei einem Ölbaum gebar.'

[63] Auch die „Wagen" des sagenhaften Amminadab von Hld 6,12 gehören wohl in den weiteren Zusammenhang der Königstravestie. Hierzu und zum magischen Hintersinn von 6,11, wonach ein Beischlaf im Freien nach Art eines Analogiezaubers vegetabile Fruchtbarkeitsfolgen hat, denen ihr „Verursacher" belustigt nachspürt, vgl. VERF.: *Kohelet und Amminadab.* In: A. A. Diesel u.a. (edd.), „Jedes Ding hat seine Zeit". FS D. Michel. Berlin – New York 1996 (Beihefte zur ZAW 241), S. 149–165, bes. 160–163; die dabei vorausgesetzte Schnelligkeit des Wachstums erinnert an die Adonisgärtchen.

[64] Vgl. VERF.: *Travestien und geistige Landschaften. Zum Hintergrund einiger Motive bei Kohelet und im Hohenlied.* In: ZAW 109 (1997), S. 557–574 (Lit.).

[65] Ein lyrischer Göttervergleich ist auch der bekannte Vers Φαίνεταί μοι κῆνος ἴσος θέοισιν 'Der scheint mir Göttern gleich zu sein', Sappho 2 D., Z. 1: der „Göttergleiche" ist dabei freilich zum Spiegel für die Schönheit der Frau geworden; vgl. zur Theomorphie Sappho 55b,1.14; 123,5 (Anm. 61), aber auch den Selbsteinwand 35,7. Catull hat in Nr. 54 das Stück nachgedichtet und ihm durch eine selbstironische Schlußstrophe noch einmal den Ernst genommen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000442

II. Einige Folgerungen

1. Angesichts solcher auf verschiedenen Ebenen angesiedelten Berührungen zwischen dem Hohenlied und dem Handlungs- und Sprachbereich des Magischen stellt sich – bei allen Unsicherheiten im Detail – die auch für das ältere Hellas m. W. noch ungenügend beantwortete Frage, inwiefern das Lyrische überhaupt außer beim offiziellen Kult[66] auch bei magischen Texten und deren Funktionen eine seiner Wurzeln hat[67]. Die gescheiterte kultisch-mythische Deutung des Hohenliedes[68] könnte so, wenn die genannte Problemstellung für entsprechende Beobachtungen die Augen öffnet, durch einen kulturgeschichtlich solideren Interpretationsaspekt abgelöst werden: nicht ein differenzierter Kult oder der mit ihm verbundene hochkulturelle Mythos bildet den Hintergrund des Hohenliedes, sondern das Fortleben vor allem brauchtümlich gebundener „primitiver" Religion, die im hellenistischen 3. Jahrhundert v. Chr., also in einer Zeit des Traditionsabbruchs, des Synkretismus und der Auflösung älterer Sozialordnungen, ein weltanschauliches Vakuum kompensiert; die nostalgische Rückwendung zu archaischen Einzelmotiven mag – wie in Theokrits 2. Eidyllion[69] – einen Teil der Wunschwelt ausmachen, in die die Gedichte ihre Hörer/Leser versetzen. Auch wenn solche Liebeslieder bei Gast-

[66] Vgl. zur frühgriechischen Lyrik B. Snell: *Die Entdeckung des Geistes*. Göttingen [7]1993, 57; A. Lesky: *Geschichte der griechischen Literatur*. München [4]1993, S. 132. Der „Spondeios" verdankt seinen Namen bekanntlich dem Tatbestand, daß er *σπονδαί* 'Trankopfer' begleitet; symptomatischerweise aber wird er als ein Versmaß unter anderen gebraucht. Deutlicher in diese Richtung weisen Gattungsbezeichnungen wie Paian, Dithyrambos, Partheneion u. ä.

[67] W. Schadewaldt (*Die frühgriechische Lyrik*, Frankfurt/M. 1989 [Tübinger Vorlesungen 3], S. 11, S. 14) sah in Arbeit, Spiel, insbesondere Tanzspiel, und Kult die „Bereiche ..., in denen das eigentliche Lied sich bildet". Zum „Kult in all seinen Formen" sagt er: „das Lied in seiner letztlich magischen Bedeutung ist überall dabei"; Lyrik gehört auch insofern „zu dem besonders liebenswürdigen Bereich ..., den wir das Archaische nennen". Vgl. auch S. 37, S. 39, sowie Hermann: *Altäg. Liebesdichtung* (s. Anm. 2), S. 35, und unsere Anm. 77.

[68] Als deren Vertreter wären neben anderen W. Wittekindt: *Das Hohelied und seine Beziehungen zum Ištarkult*. Hannover 1927, und H. Schmökel: *Heilige Hochzeit und Hoheslied*. Wiesbaden 1956, zu nennen; vgl. die Darstellungen und Kritiken bei Rudolph: *Das Buch Ruth* (s. Anm. 19), S. 90–93, und Pope, *Song of Songs* (s. Anm. 8), S. 145–153.

[69] Wie wenig authentisch die φίλτρα hier dargestellt werden, hat Graf (*Gottesnähe* [s. Anm. 4], S. 159–171) gezeigt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000443

mählern zur Unterhaltung vorgetragen werden[70] – ihr „Zauber" ergibt sich aus ihrem magischen Hintergrund.

2. Allerdings muß auch die Differenz zwischen Liebeszauber und Liebeslyrik berücksichtigt werden. Mit Recht betont M. FOX zu ägyptischer Liebesmagie im Vergleich mit ägyptischer Liebeslyrik und dem Hohenlied: "If the love songs are in any way love spells, they are very subtle ones ... The most fundamental difference is that in our love songs the speaker never tries to force love, either by natural or supernatural means. Nor even wishes ... try to manipulate reality in the way magic does."[71]

Das Entsprechende gilt von KAR 69,20-r.1, einem Beschwörungstext mit Ritualanweisung, die nach Z. 26-r.1 an einer Substitutionsfigur der umworbenen Frau wirksam wird, um diese gefügig zu machen. Allerdings ist der offenbar mit dieser Ritualanweisung eng verbundene Satz der Beschwörungsanweisung 69,23 f. nicht ganz klar: DUMU ^{d}*A-nim qar-du i-nam-di*[*-in*]/[ ] *bu-un-na-ni-ki* wird von BIGGS[72], wohl sinngemäß richtig mit „The hero, son of Anu, will establish your features" wiedergegeben. Aber *i(n)namdin* ist als N-Stammbildung passivisch, was nach der vorangehenden Nominalphrase, die offenbar analog zu Z. 20–22 das Satzsubjekt bezeichnet, asyndetisch wirkt. Vor dem Genitiv (Casus obliquus) *bunnannî-* muß in der Lücke am Anfang von Z. 24[73] also ein Nomen regens, wohl [*ṣalam*(NU)] 'Figur', gestanden haben[74], zumal NU in der Wendung NU-*šá* DÙ-*uš* 'you make a figurine of her' innerhalb der Ritualanweisung, Z. 26, wiederkehrt. Auf die Hüfte der Substitutionsfigur wird der Name der Zu-Verzaubernden geschrieben; die Figur wird dann offenbar so vergraben, daß die Frau darübergehen muß (r.1a). Der Zweck des

[70] Das *bêt hajjajin* 'Weinhaus' im Sinne von „Haus des Gelages" Hld 2,4 ist zunächst ganz wörtlich zu nehmen (vgl. zur Wendung Est 7,8); erst auf der Ebene des Metaphorischen ist es die „Stätte" der Liebe. Als das Hohelied kanonisch war, nahm Rabbi Aqiba Anlaß, seinen Vortrag bei Gelagen zu verbieten (Tosephta Sanhedrin 12,10).

[71] *The Song of Songs* (s. Anm. 2), S. 233 f.; ähnlich vorher HERMANN, *Altäg. Liebesdichtung* (s. Anm. 2), S. 33–36; vgl. auch M. FOX: *The Cairo Love Songs*. In: JAOS 100 (1980), S. 101–109, und unsere Anm. 2.

[72] ŠÀ.ZI.GA (s. Anm. 9), S. 76.

[73] Vgl. das Autograph von E. EBELING: *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts I*. Leipzig 1919, S. 125; anders BIGGS, a. a. O., S. 76.

[74] Beispiele für die Verbindung des Status constructus *ṣalam* mit dem Genitiv von *bunnannû* finden sich AHW s. v. *bunnannû* 1d und CAD s. v. *bunnannû* 2a.b, *ṣalmu* b 3'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000444

Zaubers ist es, die Frau „kommen" zu lassen (r.1b), was die *ἀγωγαί* 'Heranführungen' griechischer Zauberpapyri[75] vorwegnimmt. – Der Text ist Anschauungsstoff für die Praxis des Liebeszaubers, der im Hohenlied bezeichnenderweise nicht vorkommt, wohl aber den Hintergrund seiner magischen Motive im Zusammenhang erkennen läßt.

3. Die im Hohenlied konservierten Spuren eines magischen Umgangs mit Menschen und so auch mit der Wirklichkeit lassen nach dem darin sich ausdrückenden Wirklichkeitsverständnis fragen, obwohl die Beiläufigkeit der im Hohenlied vorfindlichen magischen Motive ein geschlosseneres Bild nur durch weiter ausgreifende Konstruktionen zu gewinnen gestattet[76]. Das Trinken von Würzwein und Granatapfelsaft, das Essen von Rosinenbroten und Äpfeln, der Liebeszauber und der Tanz begründen keine Kausalbeziehung zu den betreffenden Handlungsobjekten. Der Objektbezug magischen Handelns hat an einer magischen Sprachauffassung seine Parallele, nach der Sprache nicht zuerst als bloßes „Zeichen" auf die Vorstellungen und Begriffe einwirkt, die der Angesprochene von der Wirklichkeit bildet, sondern vor allem auf die Wirklichkeit selbst. Sprache wird wie Handeln aufgefaßt, das nicht auf das Signifikatensystem ihres Adressaten, sondern auf die Referenz gerichtet ist. Diese Sprachauffassung wirkt sodann auf das Handeln zurück. – Ein solches Denken bleibt volkstümlich: nicht umsonst ist das Hohelied wie die aiolische Lyrik nicht weit vom Volkslied entfernt; so etwas wie eine Subjekt-Objekt-Spaltung wird noch lange nicht wahrgenommen[77]. Erst mit den zu I 6 genannten Motiven löst sich Sprache vom magisch wirksamen Referenzbezug.

Sind magisches Handeln und Sprechen die ältesten geistigen Regungen der Menschheit, solchen Geistes freilich, der sich noch nicht aus einem Gegensatz zur Realität versteht, so wurde dies deshalb möglich, weil Handeln und Sprechen sich auf diese Weise, obwohl oder gerade weil der Mensch noch ganz Teil seiner Welt ist, als weltverändernd erleben konn-

[75] Vgl. GRAF, *Gottesnähe* (s. Anm. 4), S. 161.

[76] Vgl. VERF., *Handeln, Sprache, Magie und Religion*, demnächst in einem Münsteraner Kongreßband.

[77] Daß überhaupt „in lyrischer Dichtung ein Ich und ein Gegenstand einander noch kaum gegenüberstehen", betonte E. STAIGER: *Grundbegriffe der Poetik*. München ^{3}1975 (dtv. wissenschaftliche Reihe 4090), S. 22 (44 f.), vgl. die partielle Kritik bei SCHADEWALDT (*Die frühgriechische Lyrik* [s. Anm. 67]), S. 17–22, der S. 19 „von dem Einssein mit dem, was wir die magische Welt nennen," in der Lyrik sprach.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000445

ten. Wird die magische Weltveränderung als illusionär erkannt, steht die „geistige Welt" ein erstes Mal neben der oder gegen die Realität. Ist die gegenüber der Realität differente „geistige Welt" nur noch Teil einer gesellig-poetischen „Sprachmagie", so bestätigt diese zwar immer noch, daß der Mensch seine Welt nur assimilativ bewältigen kann, indem er nun seine Vorstellungen und Begriffe von der Welt auch unter Inkaufnahme von Wirklichkeitsverlust an die eigenen emotionalen und rationalen Bedürfnisse anpaßt; gleichzeitig aber überführt uns der Sprachspielcharakter des Lyrischen von der wunschbestimmten Anscheinhaftigkeit eines dichterischen Zurechtinterpretierens der Wirklichkeit, das freilich insofern auch einen ursprünglichen Handlungscharakter bewahrt. Insbesondere die zu I 6 genannten Theomorphien und Königsrollen, bei denen der Abstand zwischen Metapher und Wirklichkeit, Bildspender und Bildempfänger relativ groß ist[78], verrätseln zugleich die Wirklichkeit, als gälte es, so einen Bedeutungsverlust des eigenen Daseins zu kompensieren.

4. M. TREU[79] hat zu dem mit Ps 24 verglichenen Hochzeitslied Sapphos 123 D. auf die „Grenze von Ernst und Unernst" hingewiesen, an der solche Lieder wie das zuletzt genannte mit seinen „komischen Übertreibungen" angesiedelt sind. Ein spätzeitlicher Unernst des einst gesellschaftlich verbindlichen Mythos liegt auch bei den theomorphen Steigerungen in den Menschenschilderungen der Beschreibungslieder sowie bei den Königstravestien. Daß den Travestien-nach-oben solche nach-unten entsprechen, zeigt, wie sehr alles zur Maskerade geworden ist; in ihr löst sich das Bewußtsein von Realitäten, die das Sinnbedürfnis nicht mehr befriedigen. Dabei entlastet das lyrische Spiel einerseits vom Ernst des Göttlichen und erhält andererseits – wenn auch in einer Pseudomorphose – die Erinnerung daran. Kaum ein Text des Alten Testaments widerspricht in seiner naiven Naturfrömmigkeit und dennoch schillernden Paganität dem Geist der kritischen Prophetie mehr als das Hohelied.

[78] Insbesondere die Substitution des Gegenstandsbegriffs durch eine Metapher, wenn etwa der Aktant einfach als „König" bezeichnet wird, kann ein Oxymoron bilden, das den Widerspruch der Metapher gegen die Realität auf die kürzest mögliche Form bringt; es schwindet freilich zugleich das Bewußtsein einer Differenz zwischen Bildspender und Bildempfänger, was die „sprachmagische" Wirkung ergibt.

[79] Sappho. München ³1963, S. 226.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000446

Hülägüs Unterwerfungsbriefe an die Machthaber Syriens und Ägyptens

Horst Hein (†), Friedberg

Im Jahr 653/1256 hatte Hülägü, ein Enkel Ǧingizḫāns, im Auftrag seines Bruders Möngkeḫān damit begonnen, den Oxus zu überqueren und die Gebiete westlich davon zu unterwerfen: Persien wurde okkupiert, die Assassinen aus ihren Bergfestungen vertrieben und 656/1258 dem abbassidischen Kalifat dadurch der Todesstoß versetzt, daß nach der Eroberung Bagdads der letzte Kalif al-Musta'ṣim Billāh getötet wurde[1]. Vor den siegreichen Heeren der Mongolen lagen Syrien und Ägypten, die als nächste überrannt werden sollten.

In persischen und arabischen Chroniken[2] des dreizehnten, vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts werden Unterwerfungsbriefe[3] Hülägüs überliefert, die er nach der Eroberung[4] Bagdads an muslimische Herrscher geschickt hat: An al-Malik an-Nāṣir Yūsuf, den letzten ayyubidi-

[1] Cf. EI² III, S. 569: Artikel Hūlāgū.

[2] Nach Heribert Busse: *Untersuchungen zum islamischen Kanzleiwesen an Hand turkmenischer und safawidischer Urkunden.* Kairo 1959, S. 17, sind „wörtlich und vollständig aufgenommene Urkundentexte selten".

[3] Über die Weltherrschaftsidee der Mongolen cf. Karl-Ernst Luprian: *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels.* Città del Vaticano 1981, S. 193, Anm. 1: De jure unterstand die ganze Welt von vorneherein auf Befehl Gottes dem Großkhan der Mongolen; dazu auch Eric Voegelin: *The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245–1255.* In: Byzantion XV (1940–41), S. 378–413, hier S. 403 ff. Dazu auch Dorothea Krawulsky: *Mongolen, Ilkhāne und Ideologiegeschichte.* Beirut 1989, S. 94 ff.

[4] Auch der Kalif hatte, wie bei den Mongolen üblich, ein solches Schreiben erhalten, cf. *Histoire des Mongols de la Perse écrite en persan par Raschid-el-Din, texte persan, publié, traduit en français, accompagné de notes et d'un mémoire sur la vie et les ouvrages de l'auteur par* Marc Etienne Quatremère, Bd. 1, Paris 1836, S. 230 und S. 232 (pers. Text) und S. 231 und S. 233 (franz. Übersetzung), der Text hat ein Gedicht; dazu die Antwort: S. 234 (pers. Text) und S. 235 (franz. Übersetzung), der Text hat zwei Gedichte, und Peter Thorau: *Sultan Baibars I. von Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte des Vorderen Orients im 13. Jahrhundert.* Wiesbaden 1987, S. 77.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000447

schen Herrscher Syriens, an al-Malik al-Muʿaẓẓam Tūrānšāh, den Stellvertreter von al-Malik an-Nāṣir in Aleppo, und an al-Malik al-Muẓaffar Quṭuz, den Sultan Ägyptens.

Im folgenden soll untersucht werden, ob diese von der īlḫānischen Staatskanzlei arabisch abgefaßten Schreiben echt sind, wie sie sich unterscheiden, bei welchen Chronisten sie in welcher Form überliefert werden und wie sie voneinander abhängen. Auf den Aufsatz von WILLIAM BRINNER[5], der sich zum ersten Mal mit der Korrespondenz Hülägüs an muslimische Herrscher befaßt hat, gehe ich am Schluß ein.

PAUL PELLIOT[6] hat den in persischer Sprache erhaltenen Brief Güyüks an Papst Innozenz IV. aus dem Jahr 644 ediert, übersetzt und kommentiert, ERIC VOEGELIN[7] die vor Hülägüs Regierungszeit zwischen mongolischen Herrschern und christlichen europäischen Mächten, nämlich den Päpsten und dem französischen König Ludwig IX., ausgetauschten Staatsschreiben untersucht, PAUL MEYVAERT[8] einen in der Wiener Nationalbibliothek aufgefundenen, lateinisch überlieferten Brief Hülägüs an Ludwig IX. herausgegeben und KARL-ERNST LUPPRIAN[9] die Korrespondenz zwischen den Mongolen und der Kurie behandelt. Die von den beiden letztgenannten Autoren bearbeiteten Urkunden bieten den Vorteil, daß sie, im Gegensatz zu den hier untersuchten, fast vollständig erhalten sind, wenn auch nicht im Original[10], so doch in zeitgenössischen französischen bzw. lateinischen Übersetzungen, so daß das Formular und der Wortlaut der Urkunden sichtbar werden.

Mit Unterwerfungsbriefen – von mir auch Briefe oder Schreiben genannt – bezeichne ich in Anlehnung an BUSSE[11] Schriftstücke, die von der Staatskanzlei[12] nach bestimmten äußeren und inneren Formen abge-

[5] *Some Ayyūbid and Mamlūk Documents from Non-archival Sources.* In: Israel Oriental Studies 2 (1972), S. 117–143.

[6] PAUL PELLIOT: *Les Mongols et Papauté.* In: Revue de l'Orient Chrétien (ROC), 3ème série III 23 (1923), S. 1–18; 24 (1924), S. 222–235, und 28 (1931–32), S. 3–84.

[7] VOEGELIN, a. a. O.

[8] *An unknown letter of Hulagu, Il-Khan of Persia, to King Louis IX of France.* In: Viator XI (1980), S. 245–260.

[9] a. a. O.

[10] Eine Ausnahme ist der im persischen Original überlieferte Brief Güyüks an Papst Innozenz IV. vom Jahre 1246, vgl. PELLIOT, ROC 23, S. 1–23.

[11] HERIBERT BUSSE: *Persische Diplomatik im Überblick. Ergebnisse und Probleme.* In: Der Islam 37 (1961), S. 202–245, hier S. 205. Auf S. 211 f. beschreibt er ausführlich das Formular persischer Urkunden.

[12] Zur persischen Staatskanzlei, auch der der Īlḫāne, und ihrer Organisation

faßt wurden und Beglaubigungsmittel (Siegel bzw. Unterschrift) trugen[13]. Ein weiteres wichtiges Kennzeichen ist die Verwendung von Koranversen, Gedichten[14] und anderen Stilmitteln (z. B. *saǧʿ*)[15].

Wenn wir einen kurzen Blick auf das Urkundenformular werfen, so steht am Beginn der mongolischen Urkunden[16] „a reference to God[17]", was der arabischen Basmala bzw. der mittelalterlich-europäischen Invocatio entspricht. Diese Einleitung findet sich in den hier untersuchten Schreiben nicht beim ältesten Überlieferer, Bar Hebraeus, sondern zum ersten Mal bei Waṣṣāf in der Form *Allāhumma fāṭir as-samāwāt wal-arḍ* und dann erst wieder im Brief Hülägüs an den ägyptischen Sultan Quṭuz, wie er von Qaraṭāy und seinen Ausschreibern überliefert wurde: *Bismika Allāhumma bāsiṭ al-arḍ wa-rāfiʿ as-samā'*[18]. Durch die Wiedergabe dieser Formel gewinnen diese beiden Überlieferer sehr an Glaubwürdigkeit.

Der dann folgende unmittelbare Ausstellungsgrund für das Schreiben an den syrischen Sultan, nämlich die Eroberung Bagdads, fehlt selbstverständlich im Brief an Quṭuz, da dieses Ereignis dann schon zwei Jahre zurücklag und nicht mehr aktuell war; dagegen ist die religiöse Legitimation der mongolischen Eroberung in beiden Briefen die gleiche, denn diese

cf. Walter Hinz: *Die persische Geheimkanzlei im Mittelalter*. In: Westöstliche Abhandlungen. Festschrift für Rudolf Tschudi. Wiesbaden 1954, S. 342–354.

[13] Letzteres ist für die vorliegende Untersuchung irrelevant, da die Originale nicht erhalten sind, oben erwähnte Schreiben nur literarisch überliefert wurden und das Vorhandensein von Siegel bzw. Unterschrift nicht erwähnt wird. Anders ist dies bei dem 681 abgeschickten Brief Aḥmad Sulṭāns an Qalā'ūn, wo bei Ǧamāl ad-Dīn Ibn Wāṣil: *Mufarriǧ al-kurūb fī aḫbār Banī Ayyūb*, Handschrift Paris 1703 (im folgenden abgekürzt als Ibn Wāṣil A), fol. 199v, und bei Šihāb ad-Dīn Qaraṭāy al-ʿIzzī al-Ḫazindārī: *Ta'rīḫ maǧmūʿ an-nawādir mimmā ǧarā lil-awā'il wal-awāḫir*, Unicum Handschrift Gotha arab. 1655 (cf. Wilhelm Pertsch: *Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, 4 Bände, Gotha 1877–1892), fol. 119r, ausdrücklich erwähnt wird, daß der Brief 13 rote Siegel (*tamġa*) getragen habe.

[14] So auch Hinz, a. a. O., S. 351: „Reich durchwirkt mit arabischen Sprüchen aus Koran und Hadith und mit persischen Versen, eigenen und fremden."

[15] Busse, *Diplomatik*, S. 211.

[16] Voegelin, a. a. O., S. 393.

[17] Nach Luprian, a. a. O., S. 56, herrschte bis etwa 1260 der Glaube an einen allgemeinen Gott im Himmel vor, was aber nicht mit Monotheismus verwechselt werden dürfe.

[18] Bei Abū Bakr b. ʿAbdallāh b. Aibak ad-Dawādārī, *Kanz ad-durar wa-ǧāmiʿ al-ġurar*, ed. Ulrich Haarmann. Kairo – Freiburg 1971, Bd. VIII, S. 47, finden wir abweichend: *Bism ilāh as-samā' al-wāǧib ḥaqquhū llaḏī mallakanā arḍahū wa-sallaṭanā ʿalā ḫalqihī.*

hat sich nicht geändert. Beide Abschnitte werden mit *ya'lam* + Adressat eingeleitet.

Die am Ende des Urkundentextes stehende Sanctio, wenn man diesen Terminus auch bei mongolischen Urkunden anwenden will, ist bei Bar Hebraeus, Waṣṣāf und Qaraṭāy vorhanden und hat die Formel *fa-sāri'ū bi-radd al-ǧawāb* oder ähnlich.

Vom Eschatokoll ist nur bei Waṣṣāf und Qaraṭāy die Grußformel überliefert, das Datum fehlt in allen Briefen.

In den weiter unten besprochenen Unterwerfungsschreiben Hülägüs an muslimische Herrscher enthält der Text bekräftigende Koranzitate, obwohl die Mongolen[19] zu seiner Zeit den Islam noch nicht angenommen hatten; Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī, der Verfasser des ersten Briefes, und auch die anderen Kanzleischreiber kannten den Koran, und Hülägü nutzte dies für seine Ziele aus, um die muslimischen Herrscher sozusagen mit ihren eigenen Waffen zu schlagen[20].

Was die von BUSSE und HINZ erwähnten Gedichte angeht, die Bestandteil persischer Urkunden seien, so findet sich in den von Bar Hebraeus, Waṣṣāf, PELLIOT, VOEGELIN und LUPPRIAN wiedergegebenen Schreiben kein einziges Gedicht[21]. Dies zeigt, daß zum einen mindestens

[19] Von den Īlḫānen nahm Aḥmad Sulṭān als erster den sunnitischen Islam an (BERTOLD SPULER: *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220–1350*. Leipzig 1939, S. 78: Täkūdār nahm den Namen Aḥmad an und trat zum Islam über). Cf. dazu auch KRAWULSKY, a. a. O., S. 131–146, über das Verhältnis der Īlḫāne zum Islam generell, und den Brief Aḥmad Sulṭāns an den ägyptischen Sultan Qalā'ūn.

[20] In den an König Ludwig IX. und die Päpste gerichteten Schreiben finden sich mit einer Ausnahme (der von MEYVAERT, a. a. O., untersuchte Brief enthält zwei Zitate aus dem AT und NT) keine Zitate aus dem Alten oder Neuen Testament, obwohl das nestorianische Christentum (cf. LUPPRIAN, a. a. O., S. 57, über die Rolle des Nestorianismus bei den Mongolen) bei den Mongolen verbreitet war und man leicht hätte bibelkundige Christen bzw. Missionare finden können, die entsprechende Verse zusammengestellt hätten. Eine Ausnahme ist der Brief an Ludwig IX., der sich gerade auf seinem Weg nach Ägypten auf Zypern befand und mit dem die Mongolen kooperieren wollten; VOEGELIN, a. a. O., S. 380, sagt: "The letter ... attempts to create the impression that the Mongol court was largely christianized and the Khan himself baptized." Wegen der mongolischen Toleranz oder, besser gesagt, Indifferenz gegenüber Religionen scheint mir der Bezug auf die jeweilige Religion des Adressaten eher ein Mittel zur besseren Durchsetzung ihrer Zwecke zu sein als echte religiöse Gefühle widerzuspiegeln.

[21] Eine Ausnahme scheint das Unterwerfungsschreiben Hülägüs an den Kalifen zu sein, das bei Rašīd ad-Dīn (cf. oben Anm. 4) wiedergegeben wird, allerdings nicht im (so ist zu vermuten) arabischen Original, sondern in persi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000450

zu Beginn der Īlḫānzeit Gedichte in Unterwerfungsschreiben nicht üblich waren, und daß zum zweiten die in arabischen Geschichtswerken überlieferten Gedichte von den arabischen Chronisten hinzugefügt worden sein müssen.

Das Datum der Briefe an christliche Herrscher Europas ist nach der muslimischen Zeitrechnung gegeben; bei den hier untersuchten Schreiben an islamische Herrscher fehlt das Eschatokoll überall, aber es ist sicher nicht falsch, wenn wir ebenfalls von Hiğra-Daten ausgehen.

Des weiteren ergibt sich aus den Ausführungen Voegelins, daß die mongolischen Schreiben entweder von eigenen Gesandtschaften[22] überbracht wurden oder europäischen Missionen, die sich bei den Mongolen aufhielten, mitgegeben wurden; welche Konsequenzen dies für die Echtheit unserer Schreiben hat, werde ich weiter unten darlegen.

Im folgenden werde ich alle von mir gefundenen Briefe Hülägüs in chronologischer Reihenfolge besprechen und einordnen.

I. Unterwerfungsbriefe an al-Malik an-Nāṣir Yūsuf

1. Persische Chronisten

a) Bar Hebraeus[23]

Der 685 gestorbene, syrisch und arabisch schreibende Bar Hebraeus, der nur in seinem arabisch geschriebenen Geschichtswerk als erster einen

scher Übersetzung. Da der unter I. 1. b) arabisch wiedergegebene Brief an al-Malik an-Nāṣir das Original nur sehr unvollkommen wiedergibt und der unter III. 1. nur persisch vorliegende Brief an Quṭuz ebenfalls vom Original in den arabischen Chroniken ziemlich entfernt ist – so daß der Beitrag, den Rašīd ad-Dīn zur Diplomatik Hülägüs leistet, eigentlich zu vernachlässigen ist –, hat die Anführung von Gedichten bei ihm kein sehr großes Gewicht und muß nicht bedeuten, daß es wirklich Gedichte gegeben hat.

[22] Nach Luppрian, a. a. O., S. 99, hatte Hülägü lateinische Dolmetscher und Schreiber; Übersetzungen der Staatsschreiben wurden mitgeschickt.

[23] Ġrīġūriyūs al-Malaṭī Abū l-Faraǧ Ibn al-'Ibrī: *Ta'rīḫ muḫtaṣar ad-duwal*, ed. Anṭūn Ṣāliḥānī. Beirut 1890, Nachdruck Beirut 1958. Cf. Artikel Ibn al-'Ibrī in EI² III, S. 804–805. Englische Übersetzung der syrisch geschriebenen Chronik von Ernest Alfred Wallis Budge unter dem Titel *The Chronography of Gregory Abū 'l-Faraj*. 2 Bände. Oxford/London 1932. Cf. Susanne Regina Todt: *Die syrische und arabische Weltgeschichte des Bar Hebraeus – ein Vergleich*. In: Der Islam 65 (1985), S. 60–80, wo die Unterschiede zwischen der syrischen und arabischen Fassung herausgearbeitet werden. In der englischen Überset-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000451

Brief von Hülägü an al-Malik an-Nāṣir Yūsuf überliefert[24], starb etwa 30 Jahre nach der Eroberung Bagdads und ist Zeitgenosse sowohl dieses Ereignisses als auch der Eroberung Aleppos, die er selbst erlebt hat, und der Besetzung Syriens. Da Bar Hebraeus gute Beziehungen zum Hof der Īlḫāne hatte, kann angenommen werden, daß er eine im Geheimarchiv aufbewahrte Kopie dieses Briefs gesehen und abgeschrieben hat; daß es eine solche Kopie gegeben haben muß, folgt daraus, daß noch zu Timurs Zeiten, also etwa 150 Jahre später, ein Schreiben an den damaligen ägyptischen Sultan Barqūq verfaßt wurde, das den von Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī konzipierten Text als Grundlage nimmt[25].

Glücklicherweise hat sich bei Waṣṣāf und in einer alten Kladde[26] in Aleppo auch die Antwort von al-Malik an-Nāṣir auf diesen Brief erhalten, die hier weiter unten ebenfalls besprochen werden soll; die Antwort Barqūqs wiederum variiert die ayyubidische Vorlage, die ebenfalls noch im Archiv vorhanden gewesen sein muß[27].

Bar Hebraeus beginnt die Wiedergabe des Briefs mit *ya'lam al-Malik an-Nāṣir*[28] ohne die Invocatio, im Gegensatz zum weiter unten besprochenen Waṣṣāf, der seine Wiedergabe mit der Invocatio *Allāhumma fāṭir as-samāwāt wal-arḍ* anfangen läßt. Der Urkundentext zerfällt bei Bar Hebraeus in zwei inhaltlich verschiedene Abschnitte, die beide zusammen nur noch beim späteren Waṣṣāf vorkommen; bei allen anderen Überlieferern steht entweder nur der erste oder der zweite Teil:

Teil A: *innā nazalnā* (in späteren Chroniken auch: *fataḥnā* oder *tawağğahnā ilā*) *Baġdād* (auch: *al-'Irāq*) *fī sanat sitt wa-ḫamsīn* (die Jahresangabe fällt bei einigen späteren Chronisten weg)

Teil B: *naḥnu ǧund* (in anderen Chroniken auch: *ǧunūd*) *Allāh*.

Teil A berichtet von der Eroberung Bagdads, dem unehrenhaften Verhalten des Kalifen und dessen Bestrafung durch die Mongolen, wobei zur

zung des syrischen Geschichtswerks von BUDGE wird kein einziger Brief Hülägüs zitiert. Nach TODT, a. a. O., S. 66, und Anm. 59, wurden mongolische Schreiben an orientalische Herrscher in arabischer und solche an europäische Herrscher in persischer Sprache verfaßt.

[24] *Muḫtaṣar*, S. 277; in diesem Werk finden wir keine Angaben darüber, welcher Quelle er diesen Brief entnommen hat.

[25] BRINNER, a. a. O., S. 127–136.

[26] Cf. das weiter unten stehende Antwortschreiben.

[27] BRINNER, a. a. O., S. 122, der Text auf S. 136–143.

[28] Im Schreiben selbst bleibt er ohne Amtsbezeichnung; Bar Hebraeus nennt ihn allerdings unmittelbar vor der Urkunde Ṣāḥib Ḥalab.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000452

besseren Begründung ihres Vorgehens zwei Koranverse[29] angeführt werden. Dieser Text soll ein warnendes Beispiel für den syrischen Herrscher sein, dem damit ein ähnliches Schicksal angedroht wird.

Teil B stellt das Handeln der Mongolen als Willen Gottes dar, der sie beauftragt habe, in seinem Namen zu handeln, entspricht also der in islamischen und europäischen Kanzleien vorhandenen Arenga[30]. Des weiteren wird dem Adressaten die Macht der Mongolen vor Augen geführt, ihm aber auch für den Fall der Unterwerfung Schonung in Aussicht gestellt. Im Teil B finden sich zwei Koranzitate[31]. Am Ende steht die Aufforderung an den Adressaten, schnell zu antworten[32], was wohl als direkte Aufforderung zur Unterwerfung aufgefaßt werden muß.

Das Schreiben endet mit *wa-antum ta'lamūn* ohne das sonst übliche und bei Waṣṣāf und anderen Chronisten überlieferte *was-salām*. Das ganze Eschatokoll fehlt.

Im Urkundentext finden wir viel Reimprosa und insgesamt vier Koranzitate[33].

Dieser Brief wird nach unserem Autor im Jahr 657[34] dem syrischen Herrscher al-Malik an-Nāṣir Yūsuf[35] durch eine mongolische Delegation[36]

[29] Sure 13, 11 und Sure 18, 49. Dabei fällt auf, daß Bar Hebraeus vor dem ersten Koranvers schreibt: *fī Qur'ānikum*, eine Passage, die später nie wieder auftaucht, sicher nicht im Original stand und durch den christlichen Hintergrund des Chronisten zu erklären sein dürfte.

[30] Dabei kann es sich aber bei Allāh nicht gut um den islamischen Gott handeln, denn welcher Muslim würde akzeptieren, daß ein Nichtmuslim – und damals waren die Mongolen noch nicht zum Islam übergetreten – berufen sei, Muslimen Gottes Willen aufzuzwingen?

[31] Sure 26, 227 und Sure 46, 20. Cf. zum zweiten Koranzitat die Ausführungen unter I. 1. c) zum von Waṣṣāf überlieferten Brief.

[32] *sāri'ū ilainā bi-radd al-ǧawāb*, in späteren Chroniken auch: *aǧib Malik al-Basīṭa* oder ähnlich.

[33] Sure 13, 11, Sure 18, 49, Sure 46, 20 und Sure 26, 227.

[34] Dieses Datum ist sicherlich unhistorisch, da die anderen Chronisten 656 haben, was auch dem historischen Ablauf besser entspricht, denn bald nach der Eroberung Bagdads ließ sich der Schrecken des mongolischen Sieges am besten ausnutzen.

[35] Nach Stephen Humphreys: *From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damaskus 1193–1260*. Albany 1977, S. 334, hatte sich an-Nāṣir schon 648/649, als er eine Delegation nach Karakorum schickte, unter mongolischen Schutz gestellt, allerdings herrschte damals Möngke und noch nicht Hülägü.

[36] Eine solche mongolische Delegation (bei Bar Hebraeus: *īlǧiyya*) an al-Malik an-Nāṣir wird auch bei Ibn Wāṣil A, fol. 140v, im Jahr 656 erwähnt: *waradat minhum ilaihī rusul wa-waṣal ilaihim minhū ḥaml kaṯīr min al-māl*, ebenso Ibn al-Fuwaṭī: *al-Ḥawādiṯ al-ǧāmi'a wat-taǧārib an-nāfi'a fī l-mi'a as-sābi'a*,

überbracht; dieser schickt danach seinen Sohn al-Malik al-ʿAzīz zu Hülägü[37]; es handelt sich also um den ersten Brief Hülägüs an al-Malik an-Nāṣir.

Da Bar Hebraeus und der weiter unten besprochene Waṣṣāf nach meiner Ansicht den Urtext im ilḫānischen Staatsarchiv benutzt haben und damit dem Original am nächsten kommen, habe ich alle ihnen gemeinsamen Passagen in ihren Texten unterstrichen; ebenso habe ich in allen weiter unten abgedruckten Urkundentexten bei anderen späteren Chro-

edd. MUḤAMMAD RIḌA AŠ-ŠABĪBĪ und MUṢṬAFĀ ĞAWĀD, Bagdad 1932, S. 339, allerdings wird der Brieftext hier nicht zitiert. Da der Adressat danach seinen Sohn al-Malik al-ʿAzīz zu Hülägü schickt, kann geschlossen werden, daß die Gesandtschaft Hülägüs ersten Brief mitgebracht hatte. Eine ebensolche Gesandtschaft auch bei Quṭb ad-Dīn al-Yūnīnī: *Ḏail mir'āt az-zamān*. 4 Bände. Hyderabad 1954–1961, hier I, S. 91, im Jahr 656, ein Brief wird erwähnt auf S. 352, aber nicht zitiert; Šihāb ad-Dīn an-Nuwairī: *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, Edition Kairo 1924 ff., hier XXVII, S. 385: an-Nāṣir entsendet seinen Sohn nach der Eroberung Bagdads mit Geschenken an Hülägü, dieser schickt ihn wieder nach Syrien zurück, ein Brief wird nicht erwähnt; ebenso ʿImād ad-Dīn Ibn Kaṯīr: *al-Bidāya wan-nihāya fī t-ta'rīḫ*. 14 Teile in 7 Bänden. Nachdruck Beirut 1987, hier XIII, S. 204: Hülägü schickt eine Delegation zu al-Malik an-Nāṣir, der daraufhin seinen jungen (*wa-huwa ṣaġīr*) Sohn al-Malik al-ʿAzīz zu den Mongolen reisen läßt; Tāǧ ad-Dīn Abū Naṣr ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAlī as-Subkī: *Ṭabaqāt aš-šāfiʿiyya al-kubrā*. 6 Bände. Kairo 1906, hier V, S. 116; Eine Delegation bringt den ersten Brief 656; Ṭaqī d-Dīn al-Maqrīzī: *Kitāb as-sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*. Edition Kairo 1934 ff., S. 410: an-Nāṣir schickt 656 seinen Sohn mit Geschenken; bei Ǧamāl ad-Dīn Ibn Taġrībirdī: *an-Nuǧūm az-zāhira fī mulūk Miṣr wal-Qāhira*. Nachdruck Kairo 1963 in 13 Bänden, hier VII, S. 6: al-Malik an-Nāṣir schickt seinen Sohn mit Geschenken zu Hülägü, ein Brief wird nicht erwähnt.

[37] Cf. BAR HEBRAEUS, a. a. O., S. 278: Nach dem Erhalt des Briefes schickte an-Nāṣir seinen Sohn im Jahre 657 zu Hülägü; der Sohn überbringt bei seiner Rückkehr folgende Botschaft des Mongolenherrschers:
نحن للملك الناصر طلبنا لا لولده فلآن ان كان قلبه صحيحا معنا يجيء الينا والا فنحن نمشي اليه;
Ibn Wāṣil A, fol. 141r, und fol. 154v: danach blieb al-Malik al-ʿAzīz lange Zeit bei den Mongolen; auch Nāṣir ad-Dīn Ibn al-Furāt: *Ta'rīḫ ad-duwal wal-mulūk*, Handschrift Österreichische Nationalbibliothek Wien, Flügel 814, Bd. VI, fol. 203v: Schickt seinen Sohn aus Furcht, ein Brief wird nicht erwähnt; Ǧirǧis al-Makīn: *al-Maǧmūʿ al-mubārak*, ed. CLAUDE CAHEN unter dem Titel: *Aḫbār al-Ayyūbiyyīn*. In: BEO XV (1955–1957), S. 167 f.: Im Jahre 656, eine vorherige mongolische Delegation wird nicht erwähnt. Bei Zain ad-Dīn Ibn al-Wardī: *Tatimmat al-muḫtaṣar fī aḫbār al-bašar*. 2 Bände. an-Naǧaf 1969² II, S. 199, schickt al-Malik an-Nāṣir seinen Sohn *ʿaǧzan ʿan multaqāhū*, ein Brief wird nicht erwähnt; Baibars al-Manṣūrī: *at-Tuḥfa al-mulūkiyya fī d-daula at-turkiyya*. Beirut 1987, S. 41: al-Malik an-Nāṣir schickt seinen Sohn *ṭā'iʿan*.

nisten alle Stellen unterstrichen, die mit denen der beiden persischen Historiker übereinstimmen, so daß sichtbar wird, welche Stellen „original" sind und welche hinzugefügt.

مراسلة هلاوون للملك الناصر يوسف

ارسل هولاكو ايلجية الى الملك الناصر صاحب حلب برسالة يقول فيها:

يعلم الملك الناصر اننا نزلنا بغداد في سنة ست وخمسين وستمائة وفتحناها بسيف الله تعالى واحضرنا مالكها وسألناه مسئلتين فلم يجب لسؤالنا فلذلك استوجب منّا العذاب كما قال في قرآنكم إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ[1].

وصان المال فآل الدهر به الى ما آل. واستبدل النفوس النفيسة بنقوش معدنية خسيسة وكان ذلك ظاهر قوله تعالى: وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً[2]. لاننا قد بلغنا بقوة الله الارادة ونحن بمعونة الله تعالى في الزيادة.

ولا شك ان نحن جند الله في ارضه خلقنا وسلّطنا على من حلّ عليه غضبه. فليكن لكم في ما مضى معتبر وبما ذكرناه وقلناه مزدجر. فالحصون بين ايدينا لا تمنع والعساكر للقائنا لا تضرّ ولا تنفع ودعاؤكم علينا لا يستجاب ولا يسمع. فاتّعظوا بغيركم وسلّموا الينا اموركم قبل ان ينكشف الغطاء ويحلّ عليكم الخطا. فنحن لا نرحم من شكا ولا نرقّ لمن بكا.

قد أخربنا البلاد وأفنينا العباد وايتمنا الاولاد وتركنا في الارض الفساد. فعليكم بالهرب وعلينا بالطلب. فما لكم من سيوفنا خلاص ولا من سهامنا مناص. فحيولنا

[1] سورة الرعد ١١.
[2] سورة الكهف ٤٩.

سوابق وسهامنا خوارق وسيوفنا صواعق. وعقولنا كالجبال وعددنا كالرمال. فمن طلب منا الامان سلم ومن طلب الحرب ندم. فان انتم أطعتم امرنا وقبلتم شرطنا كان لكم ما لنا وعليكم ما علينا وان انتم خالفتم امرنا وفي غيكم تماديتم فلا تلوموا ولوموا انفسكم.

فالله عليكم يا ظالمين فهيئوا للبلايا جلباباً وللرزايا اتراباً. فقد أعذر من أنذر وأنصف من حذّر. لانكم اكلتم الحرام وختتم بالايمان وأظهرتم البدع واستحسنتم الفسق بالصبيان. فابشروا بالذلّ والهوان. فاليوم تجدون ما كنتم تعلمون. سَيَعْلَمُ الذِّينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ[3].

فقد ثبت عندكم أننا كفرة وثبت عندنا انكم فجرة وسلّطنا عليكم من بيده الامور مقدّرة والاحكام مدبرة. فعزيزكم عندنا ذليل وغنيكم لدينا فقير. ونحن مالكون الارض شرقاً وغرباً واصحاب الاموال نهباً وسلباً وأخذنا كل سفينة غصباً. فميزوا بعقولكم طرق الصواب قبل ان تضرم الكفرة نارها وترمي بشرارها فلا تبقي منكم باقية وتبقى الارض منكم خالية.

فقد ايقظناكم حين راسلناكم فسارعوا الينا برد الجواب بتّةً قبل ان يأتيكم العذاب بغتةً وانتم تعلمون.

[3] سورة الشعراء ٢٢٧.

b) Rašīd ad-Dīn[38] Faḍlallāh

Auch der 718 gestorbene, persisch schreibende Historiker Rašīd ad-Dīn Faḍlallāh gibt in seiner Mongolengeschichte das schon von Bar Hebraeus

[38] QUATREMÈRE, *Histoire des Mongols de la Perse*, S. 312 (arab. Text) und S. 313 (franz. Übersetzung), und *Ǧāmi' at-tawārīḫ*, edd. A. A. ROMASKEVITSCH, A. A. CATAGUROWA und A. A. ALIZĀDE. 3 Bände. Baku 1957, hier Bd. 3, S. 64; zu Rašīd ad-Dīn cf. CAJ XIV (1970), S. 1–307, und EI² VIII, S. 443 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000456

zitierte Schreiben in arabischer Sprache wieder, aber in so stark verkürzter Form, daß man den bei Bar Hebraeus zitierten Brief kaum wiedererkennt. Die einzige Gemeinsamkeit ist die Anfangszeile: *fa-qad nazalnā Baġdād sanat sitt wa-ḫamsīn wa-sittimi'a*; der Rest des Textes besteht aus vier Koranzitaten[39], die alle nicht mit denen bei Bar Hebraeus übereinstimmen, und wenigen arabischen Sätzen, die bei späteren Autoren nie mehr auftauchen. Es erscheint mir unwahrscheinlich, daß er die Originalurkunde im Staatsarchiv gesehen hat. In meine Untersuchung einbezogen habe ich diesen Text nur der Vollständigkeit halber.

Bei Rašīd ad-Dīn wird dieser Brief am 19. Rabī' I 656 einer nicht näher bezeichneten aleppinischen Delegation, die sich zu Hülägü nach Bagdad begeben hatte, mitgegeben. Ein Adressat wird aber nicht genannt. Es dürfte sich bei diesem, da al-Malik an-Nāṣir bei Bar Hebraeus und anderen als Ṣāḥib Ḥalab bezeichnet wurde und eine Belagerung Aleppos noch nicht unmittelbar bevorstand und er also nicht an den Kommandanten der Stadt, al-Malik al-Mu'aẓẓam Tūrānšāh, gerichtet sein kann, um al-Malik an-Nāṣir Yūsuf als Oberherrscher von ganz Syrien gehandelt haben.

Als Verfasser dieses Schreibens wird Ḫwāǧa Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī genannt.

Unter der Voraussetzung, daß dieser Brief einen historischen Hintergrund hat, weist die Zeile *wa-qad da'aunāka ilā ṭā'atinā* darauf hin, daß die Mongolen den syrischen Herrscher schon vorher zur Unterwerfung aufgefordert hatten. Daraus folgt, daß es sich hier um den zweiten Brief der Mongolen, der al-Malik al-'Azīz, dem Sohn al-Malik an-Nāṣirs, und seiner Delegation mitgegeben wurde, handelt[40].

مراسلة هلاوون للملك الناصر يوسف

اما بعد فقد نزلنا بغداد سنة ست وخمسين وستماية فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْذَرِينَ[1] فدعونا مالكها وابى فحق عليه القول فَأَخَذْنَا أَخْذاً وَبِيلاً[2] وقد دعوناك الى طاعتنا فان

[1] سورة الصافات ١٧٧.

[2] سورة المزمل ١٦.

[39] Sure 37, 117, Sure 73, 16, Sure 56, 89 und Sure 18, 103 f.

[40] Cf. I. 2. a) weiter unten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000457

اتيت فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ[3] فان ابيت فخزى وخسران فلا تكن كالباحث عن حتفه بظلفه والجادع مارن انفه بكفه فتكون من الأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِينَ ظَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِبُونَ صُنْعاً[4] وما ذلك على الله بعزيز والسلام على من اتبع الهدى.

[3] سورة الواقعة ٨٩.

[4] سورة الكهف ١٠٣ و١٠٤.

c) Waṣṣāf[41] al-Ḥaḍrat

Obwohl Qaraṭāy mit großer Wahrscheinlichkeit seine Chronik vor Waṣṣāf geschrieben hat[42], soll letzterer hier zuerst besprochen werden, da er und Bar Hebraeus einen ziemlich identischen arabischen Text haben und beide die Originalurkunde im ilḫānischen Archiv benutzt haben müssen, was – soweit bekannt – von keinem arabischen Historiker angenommen werden kann.

Waṣṣāf beginnt seine Wiedergabe des Unterwerfungsschreibens Hülägüs[43] mit der Invocatio[44] *Allāhumma fāṭir as-samāwāt wal-arḍ*[45] und bringt dann die Teile A und B von Bar Hebraeus. In Teil A bringt er statt des bei Bar Hebraeus wiedergegebenen Koranzitats ein anderes und läßt die durch *qad qāla l-qā'il* eingeleitete Redensart *iḏā tamma amr*^{un} *danā naqṣuhū*[46] folgen, die zuerst bei Qaraṭāy, dann auch bei späteren Chroni-

[41] Šihāb ad-Dīn 'Abdallāh b. Faḍlallāh Waṣṣāf al-Ḥaḍrat: *Ta'rīḫ-i Waṣṣāt*, ed. persisch und deutsch JOSEF VON HAMMER-PURGSTALL, Wien 1856, S. 85–86, und *Ta'rīḫ-i Waṣṣāf Kitāb-i mustaṭāb-i Waṣṣāf al-Ḥaḍrat*, Neudruck der Ausgabe Bombay 1853, erschienen Teheran 1960, ed. FAḌLALLĀH B. 'ABDALLĀH ŠĪRĀZĪ, S. 43–44.

[42] Nach C. A. STOREY: *Persian Literature. A bio-biographical Survey*, Vol. 1, part I, 1970, S. 267 f., ist die Chronik Waṣṣāfs nicht vor 728 vollendet worden.

[43] Im persischen Text unmittelbar vor der Urkunde nennt Waṣṣāf diesen Brief *Fatḥnāmeh*.

[44] Wenn man die für die islamisch-orientalischen Urkunden übliche Bezeichnung *Basmala* benutzt, sollte man nicht vergessen, daß es sich bei *Allāhumma* nicht um den islamischen *Allāh* handelt, sondern der mongolische Himmelgott so bezeichnet wurde; die Mongolen waren zur Regierungszeit Hülägüs noch nicht zum Islam übergetreten.

[45] mit der alle mongolischen Schreiben begannen. Cf. dazu VOEGELIN, a. a. O., S. 392 ff., wo die Eingangsformeln mongolischer Urkunden diskutiert werden.

[46] Bar Hebraeus hat diese Redensart nicht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000458

sten auf ein Gedicht von zwei oder drei Versen anwächst. Sodann bringt er Teil B, der, im Gegensatz zu Bar Hebraeus, ebenfalls mit *ya'lam al-Malik an-Nāṣir* anfängt, aber dieses Mal fügt er hinzu: *wa-Saif ad-Dīn b. Yaġmūr wa-'Alā' ad-Dīn al-Qušaimirī*[47] *wa-sā'ir umarā' aš-šām wal-aġnād*. Diese direkte Anrede der Emire des syrischen Herrschers begegnet uns bei den nachfolgenden arabischen Chronisten nicht mehr. Insgesamt ist er um einiges ausführlicher als Bar Hebraeus. Im Text finden wir fünf Koranzitate[48], aber mit einer Ausnahme andere als bei Bar Hebraeus. Da Waṣṣāf mehr als Bar Hebraeus und andere Koranzitate hat, kann er seinen Vorgänger nicht ausgeschrieben, sondern muß das Archiv konsultiert haben.

Ich gehe davon aus, daß beide persischen Autoren den Originaltext bzw. die im Archiv angefertigte Kopie[49] des Briefs gesehen haben, daß sie aber verschiedene Passagen für wichtig hielten und in ihr Geschichtswerk übernahmen.

Was das bei Waṣṣāf stehende Koranzitat *fal-yauma tuǧzauna 'aḏāb*[50] angeht, so steht beim früheren Bar Hebraeus *fal-yaum taǧidūn*, ganz eindeutig eine Verballhornung oder ein Nichtverstehen des Koranverses; ob dies auf eine schlechte Handschrift von Bar Hebraeus oder darauf zurückgeht, daß er als Christ diesen Vers nicht erkannt hat, vermag ich nicht zu sagen. Der unmittelbar darauf folgende Koranvers ist wieder richtig. Der Koranvers Sure 46,20 wird bei den arabischen Chronisten nicht in den Briefen an al-Malik an-Nāṣir übernommen, sondern taucht erst wieder im Brief an al-Malik al-Muẓaffar Quṭuz auf.

Als Autor dieses Herrscherbriefs wird Mollāh [Abū Ǧa'far Muḥammad] Naṣīr ad-Dīn [Ṭūsī] genannt[51].

Wie oben ersichtlich, bestehen Unterschiede zwischen den von Bar

[47] Zur Identifizierung cf. BRINNER, a. a. O., S. 128; Ǧamāl ad-Dīn Mūsā b. Yaġmūr war *nā'ib as-salṭana*, und beim zweiten Amir handelt es sich um Nāṣir ad-Dīn Ḥusain b. 'Azīz al-Qaimurī, cf. auch AN-NUWAIRĪ, a. a. O., XXIX, S. 382.

[48] Sure 46, 20, Sure 26, 227, Sure 19, 98, den letzten Vers von Sure 38 und den ersten von Sure 16.

[49] Wenn das īlḫānische Archiv so organisiert war wie das ägyptische (WALTHER BJÖRKMAN: *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten*. Hamburg 1928, S. 23 f.), wurde von allen abgehenden Staatsschreiben eine zusammenfassende Kopie angefertigt, die im Archiv verblieb. Vielleicht hat Bar Hebraeus nur die Kopie zu Gesicht bekommen?

[50] Sure 46, 20.

[51] Nur noch bei einem einzigen arabischen Autor, nämlich AL-YŪNĪNĪ, a. a. O., I, S. 86, konnte ich diese Angabe bestätigt finden. Über Naṣīr ad-Dīn cf. EI[1] IV, S. 1062.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000459

Hebraeus und Waṣṣāf überlieferten Briefen; wenn man danach fragt, welcher von beiden dem Original am nächsten kommt, so verdient nach meiner Ansicht Waṣṣāf den Vorzug, denn das ebenfalls von Waṣṣāf überlieferte Schreiben von Aḥmad Sulṭān an Qalā'ūn stimmt sehr gut mit dem bei Qalqašandī überlieferten Text überein, und Qalqašandī hat seine Version dem ägyptischen Archiv entnommen, wo das Original aufbewahrt wurde. Dies ist für mich ein Beweis für die Zuverlässigkeit Waṣṣāfs, und deswegen verdient seine Version den Vorzug vor der von Bar Hebraeus. Das gleiche gilt für die Antwort der ayyubidischen Kanzlei, deren Version bei Waṣṣāf sehr gut mit der der Kladde übereinstimmt, die von aṭ-Ṭabbāḫ[52] benutzt wurde.

مراسلة هلاوون للملك الناصر يوسف

اللهُمّ فاطر السماوات والارض يعلم الملك الناصر اننا نزلنا بغداد في سنة خمس وخمسين وستمائة فاستأسرنا مالكها وسألنا وسائل فنبا وندم واستوجب منا العدم وضنّ بالمال فآل به الامر الى ما آل واستبدل نفائس نفيسة نفوسا بذية خسيسة وكان ذلك ظاهرا فوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً[1] وقد قال القائل: اذا تمّ امر دنا نقصه ونحن في الاستزادة.

اما بعد يعلم الملك الناصر وسيف الدين ابن يغمور وعلاء الدين القشيمري وسائر امراء الشام والاجناد اننا جند الله خلقنا من سخطه وسلّطنا على من حلّ عليه غضبه. فلكم بمن مضى معتبر وممن قتلناه مزدجر. فاتّعظوا بغيركم وسلّموا الينا امركم قبل ان ينكشف الغطاء ويحلّ عليكم منّا الخطا. فنحن لا نرحم من بكا ولا نرقّ لمن شكا.

1 سورة الكهف ٤٩.

[52] Cf. zu ihm Anm. 54.

قد نزع الله من قلوبنا الرحمة فالويل ثم الويل لمن لم يكن من حزبنا وقد خربنا البلاد وايتمنا الاولاد وأظهرنا في الارض الفساد. فعليكم بالهرب وعلينا بالطلب فايّ ارض تحويكم وايّ بلاد تأويكم فما لكم من سيوفنا خلاص ولا من سهامنا مناص. خيولنا سوابق وسيوفنا قواطع وسهامنا خوارق ولتوتنا سواحق. قلوبنا كالجبال وعددنا كالرمال فمن رام أماننا سلم ومن رام حربنا ندم. ملكنا لا يرام وجارنا لا يضام.

فان انتم قبلتم شرطنا وأطعتم أمرنا كان لكم ما لنا وعليكم ما علينا وان انتم خالفتم وأبيتم وعلى بغيكم تماديتم فلا تلوموا الا أنفسكم وذلك بما كسبت أيديكم فقد أعذر من أنذر وأنصف من حذّر. فالحصون بين أيدينا لا تمنع والعساكر لقتالنا لا تردّ ولا تدفع ودعاؤكم علينا لا يستجاب ولا يسمع لانّكم أكلتم الحرام وخنتم الأيمان وأظهرتم البدع وأضعتم الجمع واستجبتم الفسوق والعصيان. وفشا فيكم الحسد والطغيان فاستبشروا بالذلة والهوان.

فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ[2] وسَيَعْلَمُ الذِّينَ ظَلَمُوا أيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ[3]. وقد ثبت عندكم اننا الكفرة وثبت عندنا انكم الفجرة فسلّطنا عليكم من بيده أمور مدبرة وأحكام مقدرة. فعزيزكم لدينا ذليل وكثيركم عندنا قليل الويل والخوف لمن هو بين أيدينا طويل والامن والعفو لمن هو لنا سبيل.

فنحن مالكوا الارض شرقاً وغرباً واصحاب الاموال سلباً ونهباً وأخذنا كل سفينة غصباً. فميزوا بعقولكم طرق الصواب وأسرعوا علينا بردّ الجواب من قبل أن يضرم الكفرة نارها وترون شرارها وتحطّ أوزارها فتدهّون منّا بأعظم داهية وَمَا أَدْرَاكَ

[2] سورة الأحقاف ٢٠.

[3] سورة الشعراء ٢٢٧.

ما هِيَهْ نارٌ حَامِيَة[4] ولم تبق لكم جاهاً ولا عزاً ولا تجدون منا كهفاً ولا حرزاً وينادي عليكم منادي الفنا.

هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزاً[5] قد أنصفناكم اذ أرسلناكم فردّوا جواب الكتاب قبل حلول العذاب وأنتم لا تشعرون فكونوا على امركم بالمرصاد وعلى حاديكم من اقتصاد. فاذا قرأتم كتابنا هذا فاقرؤوا اول النحل[6] وآخر صاد[7] ونحن قد نثرنا جواهر الكلام والجواب كما يكون والسلام على أهل السلام.

[4] سورة القارعة ١٠-١١.
[5] سورة مريم ٩٨.
[6] اول سورة النحل: أَتَى أَمْرُ اللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ.
[7] آخر سورة ص: وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ.

Das Antwortschreiben von al-Malik an-Nāṣir auf Hülägüs Unterwerfungsbrief

Nur bei Waṣṣāf[53] und aṭ-Ṭabbāḫ[54] konnte ich eine Kopie des Antwortbriefs der ayyubidischen Kanzlei finden.

Das Schreiben beginnt mit der ʿAlāma, neben der Ṭuġrā der zweiten Form des Herrschermonogramms, die bei den Ayyubiden stets *al-ḥamd lillāh wa-bih taufīqī*[55] lautete und hier in verkürzter Form *wa-billāh at-*

[53] a. a. O., S. 86–88 der Edition HAMMER-PURGSTALL, S. 44–45 der Edition Bombay.

[54] Muḥammad Rāġib b. Maḥmūd b. Hāšim aṭ-Ṭabbāḫ: *Iʿlām an-Nubalāʾ bitaʾrīḫ Ḥalab aš-Šahbāʾ*. 7 Bände. Aleppo 1923–1926, hier II, S. 280–281. In seiner Geschichte Aleppos bringt der Verfasser eine Kopie dieses Antwortschreibens, die er „einem alten handgeschriebenen Heft (*kurrāsa*) entnahm, das sich bei Asʿad al-ʿAintābī, Direktor des *dāʾirat tasǧīl al-amlāk* befand und in dem sich auch die Kopie des Schreibens Hülägüs an al-Malik an-Nāṣir befinde, die sich in einigen Wendungen von der Fassung bei Bar Hebraeus unterscheide" (Anm. 1). Da sich die Fassung des Antwortschreibens bei Waṣṣāf, die ich als einzige finden konnte, sowohl am Beginn als auch in anderen Teilen von dem unterscheidet, was aṭ-Ṭabbāḫ im alten Heft fand, könnte es sein, daß das Heft eine Kopie des Originals enthält.

[55] Cf. HORST HEIN: *Beiträge zur ayyubidischen Diplomatik*. Freiburg 1968, S. 46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000462

taufīq gebracht wird[56]. Da bei Waṣṣāf nicht unbedingt vorausgesetzt werden kann, daß er sich in ayyubidischer Diplomatik auskannte, ist die Zitierung der ʿAlāma für mich ein Indiz dafür, daß ihm das Original vorgelegen hat.

In dem Antwortschreiben[57] geht die syrische Kanzlei auf alle Vorwürfe der Mongolen ein[58] und widerlegt sie, wie dies auch sehr schön in der Antwort des Sultans Qalāʾūn auf den Brief Aḥmad Sulṭāns zu sehen ist[59]. Allerdings gibt es eine kleine Unstimmigkeit: Der ayyubidische Kanzleischreiber beantwortet die Anschuldigung der Mongolen, die Muslime hätten die Eide gebrochen (*nakaṯnā l-aimān*), aber bei Bar Hebraeus und Waṣṣāf finden wir im Schreiben Hülägüs *ḫuntum al-aimān*, was dem Sinn, aber nicht dem Wortlaut nach als identisch bezeichnet werden kann. Da beide persischen Chronisten hier einen übereinstimmenden Wortlaut haben, gehe ich davon aus, daß es der syrische Kanzleischreiber mit dem Text nicht so genau genommen hat.

Erstaunlich ist weiter, daß Hülägü als *ḥaḍra īlḫāniyya* und *sudda sulṭāniyya* bezeichnet wird, obwohl er nach KRAWULSKY[60] den Titel Īlḫān erst 1264, also ein Jahr vor seinem Tod, annahm.

Vergleichen wir die Stellen des Hülägü-Briefs, auf die das Antwortschreiben Bezug nimmt, mit den bei Bar Hebraeus und Waṣṣāf überlieferten Fassungen, so stellen wir folgende Abweichungen fest:

Waṣṣāf/Antwortschreiben	Bar Hebraeus
min suḫṭ Allāh	–
nazaʿa Allāh ar-raḥma	–
šāk^{in} bāk^{in}	*bāk^{in} šāk^{in}*
aḍaʿnā l-ǧamʿ	–
qulūbunā	*ʿuqūlunā*

[56] In der Waṣṣāf-Edition Bombay/Teheran hat der Herausgeber offenbar nicht gemerkt, daß die ʿAlāma Teil der Urkunde ist, und sie als nicht zum Urkundentext gehörig gesetzt.

[57] Der Schreiber ist nach BRINNER, a. a. O., S. 121, Faḫr ad-Dīn Ibrāhīm b. Luqmān aš-Šaibānī al-Asʿardī.

[58] BJÖRKMAN, a. a. O., S. 24, schreibt: „Die Antwort muß genau auf jeden Abschnitt (*faṣl*) des zu beantwortenden Schreibens eingehen."

[59] Cf. letztes Ereignis unter dem Jahre 680 der Chronik von Qaraṭāy.

[60] a. a. O., S. 99, dort auch die Bedeutung Īlḫān als Friedensḫān; dazu auch Artikel Īlkhāns in EI^2 III, S. 1120–1123 (B. SPULER).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000463

Dies dürfte bedeuten, daß der spätere Waṣṣāf sich enger an den Urtext des Briefs gehalten hat als der frühere Bar Hebraeus. Für Waṣṣāf spricht auch, daß er die Invocatio bringt, so daß er insgesamt die bessere Fassung als Bar Hebraeus[61] hat. Ein weiterer Beweis ist, daß er auch den Brief Aḥmad Sulṭāns gut wiedergegeben hat.

Es folgt der Text des Antwortschreibens nach Waṣṣāf[62]:

جواب الملك الناصر على مراسلة هلاوون

وبالله التوفيق قُلُ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ[1]. وقفنا – والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد النبي الأمي وآله أجمعين – على كتاب ورد مخبرا عن الحضرة الايلخانية والسدة السلطانية بصّرها الله رشدها وصيّر الصحيح مقبولا عندها بانهم مخلوقون من سخط الله مسلطون على من حل عليه غضبه لا يرقون لشاك ولا يرحمون عبرة باك. قد نزع الله الرحمة من قلوبهم وذلك من اكبر عيوبهم فهذه صفات الشياطين لا صفات السلاطين. كفي بهذه الشهادة لكم واعظاً وبما وصفتم انفسكم ناهياً ورادعاً. قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ[2].

في كل كتاب لُعنتم وبكل قبيح وُصفتم وعلى لسان كل رسول ذكرتم وعندنا خبركم من حيث خلقتم وانتم الكفرة كما زعمتم أَلَا لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ[3] قلتم اننا أظهرنا البدع وأضعنا الجمع ونكثنا الايمان واستجبنا الفسوق والعصيان لا غرو أن صار فرعون مُذكّرا وهو للشريعة منكرا امرنا بالاصول لا نبالى بالفروع. فنحن المؤمنون

[1] سورة آل عمران ٢٦.
[2] سورة الكافرون ١ الى ٢.
[3] سورة هود ١٨.

[61] Um nur zwei Beispiele zu nennen. *Istauǧaba al-ʿaḍāb* bei Waṣṣāf ist besser als *istauǧaba al-ʿadam* bei Bar Hebraeus und *al-fusūq wal-ʿiṣyān* ebenfalls sinnvoller als *al-fisq waṣ-ṣibyān*. Hat vielleicht der Herausgeber des Bar Hebraeus nicht sorgfältig genug gearbeitet?

[62] S. 86–88 der Edition HAMMER-PURGSTALL.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000464

حقاً لا يداخلنا عيب ولا يحاضرنا ريب. القرآن علينا نزل والرب رحيم بنا لم يزل تحققنا تنزيله وعرفنا تأويله. انما النار لكم خلقت ولجلودكم أضرمت. إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ وإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ وإِذاَ الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وأَخَّرَتْ[4].

والعجب العجب تهديد الليوث باللتوت والسباع بالضباع والكماة بالقراع. خيولنا برقية ولتوتنا مصرية وأسيافنا يمانية وأكتافنا شديدة المضارب ووصفها في المشارق والمغارب. فرساننا ليوث اذا ركبت وأفراسنا لواحق اذا طلبت سيوفنا قواطع اذا ضربت ولتوتنا سواحق اذا نزلت جلودنا دروعنا وجواشننا صدورنا لا يصدع قلوبنا بتشديد وجمعنا لا يراع بتهديد بقوة العزيز الحميد. لا يهولنا تخويف ولا يزعجنا ترجيف ان عصيناكم فتلك طاعة وان قتلناكم فنعم البضاعة وان قتلنا فبيننا وبين الجنة ساعة.

قلتم قلوبنا كالجبال وعددنا كالرمال فالقصاب لا يهوله كثرة الغنم وكثير الحطب يكفيه قليل الضرم أيكون من الموت فرارنا وعلى الذل قرارنا ألا ساء ما تحكمون الفرار من الدنايا لا المنايا فهجوم المنية لدينا غاية المنية ان عشنا سعيدا وان متنا شهيدا.

ألاَ إِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الغَالِبُونَ[5] أبعد امير المؤمنين وخليفة رسول الله رب العالمين تطلبون منا طاعة لا سمعا لكم ولا طاعة ان الشوق الى اللحاق به لكافّ عن مطمع يضرّنا وتخيل يغرّنا.

تطلبون انا نسلم اليكم أمرنا من قبل ان ينكشف الغطاء ويحل علينا منكم الخطا. هذا كلام في نظمه تركيك وفي سلكه تشكيك ولو كشف الغطاء ونزل القضاء لبان من أخطاء أكفر بعد ايمان ونقص بعد بنيان وتكذيب بعد تبيان وطاعة أوثان واتخاذ رب ثان.

[4] سورة الانفطار ١ الى ٥.
[5] سورة المائدة ٥٦.

لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئاً إِدّاً تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وتَخِرُّ الجِبَالُ هَدّاً[6]. قولوا لكاتبكم الذي وصف مقالته وصنّف رسالته ما قصرت بما أقصرت أوجزت وبالغت والله ما كان عندنا كتابك الا كصرير باب أو طنين ذباب لانّك استخففت النعمة واستوجبت النقمة.

سنكتب ما قالوا ونمدّ لهم من العذاب مدّا ونلعب بالمكاتبة والتهديدات الكاذبة ما كان الغرض الا إظهار بلاغتك واعلان فصاحتك وما انت الا كما قال القائل حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء. كتبت سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلِبٍ يَنْقَلِبُونَ[7]. لك هذا الخطاب وسيأتيك الجواب أَتَى أَمْرُ اللهِ فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ[8].

الملك الناصر ويغمور وعلاء الدين القشيمري وسائر امراء الشام والاجناد لا يحادون الزناد وينتظرون صهيل الجياد والتصاق البداد بل نذروا السعي الى الجهاد والايصال الى جهنم وبئس المهاد وضرب اللمم بالصماصم الحداد وكلهم يقولون لكم: اذا كان لكم بالحرب سواعد سماحة ولديكم هذه الفصاحة فما الحاجة الى قراءة آيات وتصنيف حكايات وتلفيق مكاذبات وها نحن مؤخر الصفر موعدنا السحر ويعجل الله لمن يشاء الظفر ونحن ما نثرنا جواهر الكلام ولا قعدنا مكان الملام بل قلنا ما حضر ونعتذر من عي وحصر والسلام.

[6] سورة مريم ٨٩ الى ٩٠.
[7] سورة الشعراء ٢٢٧.
[8] سورة النحل ١.

2. Arabische Chronisten

a) Qarаṭāy

Der 733 in Tripoli gestorbene frühmamlukische Historiker überliefert in seiner Chronik[63] zwei Briefe Hülägüs, einen ersten an al-Malik an-Nāṣir[64] und einen zweiten an al-Malik al-Muẓaffar Quṭuz, von denen hier zuerst der frühere besprochen werden soll.

[63] Cf. Anm. 13 und Anm. 75a.
[64] Qarаṭāy, a. a. O., fol. 57r–58r.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000466

Der im Geschichtswerk von Qaraṭāy überlieferte Brief an den syrischen Herrscher hat nur den Teil A von Bar Hebraeus; er beginnt seine Wiedergabe mit *ya'lam bihī l-Malik an-Nāṣir*, den er dann (Bar Hebraeus und Waṣṣāf haben keine Amtsbezeichnung) im Urkundentext Ṣāḥib Ḥalab nennt, dann folgt *innā naḥnu qad fataḥnā Baġdād*, und er fügt, wieder ebenso wie Bar Hebraeus, aber nicht Waṣṣāf, die Formel *bi-saif Allāh* hinzu, die uns später noch einige Male begegnen wird. Dann folgt zum ersten Mal eine Formel, die ebenfalls später wieder auftauchen wird: *wa-sa'alnāhū* [= *al-ḫalīfa*] *'an kalimāt fa-kaḍaba*[65]. In der Mitte seines Textes wird die bei Waṣṣāf stehende Redensart *iḏā tamma amr*^{un} *danā naqṣuhū* auf ein Gedicht[66] von drei Versen erweitert.

Der von Qaraṭāy wiedergegebene Brief zerfällt in zwei deutlich voneinander abgegrenzte Teile: Bis zum Gedicht finden wir Kanzleistil mit Reimprosa und einem Koranzitat[67], und dies entspricht, auch wenn der Wortschatz differiert, dem Stil bei Bar Hebraeus bzw. Waṣṣāf. Nach dem Gedicht kommt gewöhnlicher Prosatext[68], ebenfalls mit einem Koranzitat, der sich aber deutlich vom ersten Teil unterscheidet. In diesem zweiten Teil bringt Qaraṭāy erstaunlicherweise einen persischen Ausdruck: *Sulṭān al-arḍ Šāh*[*an*] *Šāh Ruwā* (so in der Handschrift! Ist *Rūj* gemeint?) *Zamīn*[69], den er erklärt und den man eher bei unseren beiden persischen Chronisten erwartet hätte als bei ihm, dann den Ausdruck Karawān Sarāy, von dem er behauptet, daß er der mongolische Ausdruck für Ägypten sei.

Qaraṭāy bringt eine weitere Passage, die bei ihm zum ersten Mal auftaucht: *wa-lā tu'awwiq rusulanā ... kamā 'awwaqta rusulanā min qabl* und die von späteren Chronisten ebenfalls übernommen wird. Das bedeutet – wenn wir annehmen wollen, daß dieses Schreiben einen historischen Hintergrund hat –, daß es sich hier um den zweiten Brief handelt, dem

[65] Bei den oben zitierten persischen Autoren steht nur: *wa-sa'alnāhu* (Bar Hebraeus) bzw. *wa-sa'alnā* (Waṣṣāf).

[66] Bei Voegelin, a. a. O., werden in den dort untersuchten Briefen aus der Zeit vor Hülägü keine Gedichte überliefert, ebensowenig in den von Lupprian, a. a. O., behandelten mongolischen Schreiben. Auch im Brief Aḥmad Sulṭāns an den ägyptischen Sultan Qalā'ūn (Waṣṣāf-Edition Teheran, S. 113–115) gibt es keine Gedichte.

[67] Sure 27, 34; diese Sure findet sich erstaunlicherweise nur noch im Brief Timurs an Barqūq (Brinner, a. a. O., S. 130).

[68] Wenn man es ganz genau nimmt, könnte man die beiden letzten Sätze, die mit *nasafnāhā* und *ḫafasnāhā* enden, als Reimprosa bezeichnen.

[69] So im Text, sollte dies eine Verschreibung für *Īrān Zamīn* sein? Cf. Krawulsky, a. a. O., S. 115.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000467

mindestens eine mongolische Delegation, eher aber ein erster Brief vorausging, die beide von al-Malik an-Nāṣir nicht so behandelt wurden, wie die Mongolen dies erwartet hatten.

Vergleichen wir den bei Rašīd ad-Dīn überlieferten Brief mit dem von Qaraṭāy, so besteht außer in der Eingangsformel: *wa-qad nazalnā* bzw. *fataḥnā Baġdād* überhaupt keine Übereinstimmung.

Obwohl Qaraṭāy, wie ich in der Edition seiner Chronik dargelegt habe, nicht davor zurückschreckte, Briefe zu fingieren, halte ich es nicht für möglich, daß er dieses zweite Schreiben Hülägüs, das nur wenige Elemente mit der Version bei Waṣṣāf und Bar Hebraeus gemeinsam hat, selber verfaßt hat, denn das in seiner Chronik von ihm verwendete Arabisch ist einfach in Grammatik und Wortschatz, und er benutzt in seinem Text nie Reimprosa, so daß bezweifelt werden darf, ob er zu einem solchen Briefstil überhaupt in der Lage gewesen wäre[70].

Es stellt sich also die Frage, woher Qaraṭāy den Text dieser Urkunde hat, denn eine vor Qaraṭāy veröffentlichte arabische Chronik, die diesen Brief enthält, konnte ich nicht finden. Jedenfalls bringt die Hauptquelle Qaraṭāys für den ersten Teil seiner Chronik, Ibn Wāṣil, diesen Unterwerfungsbrief in beiden Pariser Handschriften nicht. Sollte sich in dem Chaos, in dem sich Syrien vor und nach der mongolischen Eroberung befand, das Archiv der syrischen Ayyubiden in Damaskus etwa erhalten haben? Oder sollte es nach Kairo gebracht worden sein, wo Qaraṭāy den Brief hätte einsehen können? Daß unser Autor die Chronik von Waṣṣāf hätte benutzen können, ist unwahrscheinlich, denn der persische Autor schildert die Ereignisse von 655–728[71], und so schnell danach wird die Chronik nicht in den arabischen Westen gekommen sein, als daß unser Autor sie hätte ausschreiben können. Bei der jetzigen Quellenlage muß dieses Problem vorerst ungelöst bleiben.

Vergleicht man das ebenfalls von Qaraṭāy als erstem überlieferte Schreiben der Mongolen an Quṭuz, so fällt sofort auf, daß der Text weitgehend mit dem von Bar Hebraeus und Waṣṣāf überlieferten übereinstimmt; Qaraṭāy muß hier eine bessere Vorlage gehabt haben, möglicherweise das ägyptische Archiv.

Am Ende seiner Wiedergabe hat er zwei Verse eines weiteren Gedichts, *Aina n-naǧāt*, das bei ihm zum ersten Mal auftaucht. Daß bei Waṣṣāf und Bar Hebraeus keine Gedichte vorkommen, wie in mongolischen Urkunden zumindestens der späteren Zeit üblich, bei Qaraṭāy und anderen ara-

[70] Zu seinem einfachen Stil cf. SÜSSHEIM, a. a. O., S. 261.
[71] RYPKA: *Iranische Literaturgeschichte*. Leipzig 1959, S. 301.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000468

bischen Chronisten dagegen zwei, könnte darauf zurückzuführen sein, daß Qaraṭāy bei seiner Liebe zur Poesie, die in seiner Chronik an vielen Stellen zum Ausdruck kommt, den „trockenen" Text der Kanzleiwerke auflockern wollte. Bei Qaraṭāy finden wir zwei Koranverse[72], die bei ihm zum ersten Mal zitiert werden, die von seinen Vorgängern jedoch hat er nicht. Sehr ungewöhnlich ist die nach dem Gedicht stehende Wendung *iḏā waqafta ʿalā kitābī*, denn nicht die Ich-Form wird sonst in den mongolischen Urkunden verwendet, sondern die Wir-Form.

Diese Briefversion von Qaraṭāy findet sich auch in der Handschrift Gotha A 1562[73], Ibn al-Furāt[74] und al-Maqrīzī[75]. Wie Ibn al-Furāt selbst angibt, ist seine Quelle für diesen Brief Qaraṭāy, und al-Maqrīzī hat, wie schon an anderen Stellen, Ibn al-Furāt ausgeschrieben, so daß man von einer Überliefererkette Qaraṭāy – Ibn al-Furāt – al-Maqrīzī ausgehen kann, zu der auch die anonyme Handschrift Gotha A 1562 gehört, die ganz sicher nach Qaraṭāy entstanden ist, weil sie ja die Ereignisse mindestens bis 741 schildert, die aber keine Quelle für den Brief angibt und die, soweit ich dies feststellen konnte, Qaraṭāy nicht ausgeschrieben hat. Da bei Ibn al-Furāt etwas mehr steht als bei Qaraṭāy, bringe ich hier den Text in der Version von Ibn al-Furāt[75a].

[72] Sure 27, 34 und Sure 53, 39–41.

[73] PERTSCH, *Handschriften*, Bd. III, S. 192, fol. 140v–141r; einige Stellen scheinen verderbt, hat aber beide Gedichte. Die Handschrift ohne Titel und Autor beginnt ab Geburt des Propheten, bricht 741 ab und ist eine Kopie aus dem Jahre 789.

[74] *Taʾrīḫ ad-duwal wal-mulūk*, Vatikan MS ar. 726, VI, fol. 218r [der Qaraṭāy als seine Quelle namentlich angibt].

[75] a. a. O., S. 415 f., und *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Egypte écrite en arabe par Taki-eddin Ahmed Makrizi, traduite en français et accompagnée de notes philologiques, historiques, géographiques par* MARC ETIENNE QUATREMÈRE. Paris 1837–1845, I, S. 83 f.

[75a] Der mittlerweile verstorbene Autor hatte eine Edition der Chronik Qaraṭāys vorbereitet, weshalb er sich entschieden hatte, im vorliegenden Aufsatz den Text der Version Ibn al-Furāts zu veröffentlichen, der aber ebenfalls nur handschriftlich vorliegt und überdies einen etwas ausführlicheren Wortlaut bietet als Qaraṭāy (Ed.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000469

مراسلة هلاوون للملك الناصر يوسف

الذي: «يعلم به الملك الناصر صاحب حلب انا نحن قد فتحنا بغداد بسيف الله تعالى وقتلنا فرسانها وهدمنا بنياتها واسرنا سكانها كما قال الله تعالى في كتابه العزيز: قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّة وكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ[1]. واستحضرنا خليفتها وسالناه عن كلمات فكذب فواقعه الندم واستوجب منا العدم، وكان قد جمع ذخاير نفيسة وكانت نفسه خسيسة. فجمع المال ولم يعبا بالرجال وكان قد نمى ذكره وعظم قدره، ونحن نعوذ بالله من التمام والكمال».

ثم كتب في اخر كتابه يتمثل بهذه الابيات وهي مشهورة بين الناس:

إذا تَمَّ أَمْرٌ بدى نقصه ... توق زِوالاً إذا قيل تمّ

إذا كنتَ في نعمةٍ فارعَها ... فإنّ المعاصي تُزيل النِعَم

وكم من فتىً بات في نِعمة ... فَلَمْ يُدْرَ بالموت حتَّى هَجَم

«اذا وقفت على كتابي هذا فسارع برجالك واموالك وفرسانك الى طاعه سلطان الارض شاه شاه روازمين» - وهذه لفظة عجمية يعني بذلك ملك الارض باسرها - «تامن شره وتنال خيره كما قال الله تعالى في كتابه العزيز: وأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ثُمّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوفَى[2]. ولا تعوق رسلنا هؤلاء عندك كما عوقت رسلنا من قبل، فامساك بمعروف او تسريح باحسان. وقد بلغنا ان تجار الشام وغيرهم انهزموا باموالهم وحريمهم الى كروان سراي» يعني بذلك فندق يقصد بهذا القول الديار المصرية فان الديار المصرية عند التتر مثلها كمثل فندق اذا عبر من

[1] سورة النمل ٣٤.

[2] سورة النجم ٣٩-٤١.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000470

مكان لا يخرج الا منه وذلك لضيق الملك «فان كانوا في الجبال نسفناها، وان كانوا في الارض خسفناها».

ثم انشا يتمثل في اخر كتابه بهذه الابيات:

شعر

أيْن النجاة ولا مناصَ لهاربٍ وَلّى البَسيطان الثَرى والماء

ذلّت لهيبتنا الأسود وأصبحت في قبضتي الأمراء والوزراء

b) al-Ǧazarī[76]

Der 739 gestorbene syrische Historiker hat eine unter dem Jahr 658 stehende Version, die dem Teil B bei Bar Hebraeus entspricht. Er leitet ein mit *wa-qurī'a bi-ǧāmiʿ Dimašq farmān al-Qāḍī Muḥyī d-Dīn waqurī'a ʿaqībahū kitāb Hūlākū bi-sabab hurūb al-Malik an-Nāṣir fa-minhū: amā baʿd fa-naḥnu ǧunūd Allāh*, bringt also Teil B, aber dann hat er als erster eine andere Fortführung: *binā yantaqim mimman ʿatā watağabbara* ... Insgesamt bietet er einen Text, der, wie aus den Unterstreichungen hervorgeht, nur sehr wenig mit Bar Hebraeus und Waṣṣāf übereinstimmt, er hat aber zwei neue Gedichte: Von einem zwei Verse: *Aina l-mafarr*, und einem zweiten Gedicht nur einen: *Sataʿlam Lailā*, die beide, obwohl sie verschiedene Reime haben, unmittelbar aufeinander folgen.

Koranverse finden wir nicht, aber Reimprosa wird benutzt.

Der Gesamttext erweckt den Anschein, als sei der Teil nach dem Gedicht eine Wiederholung des Teils vor dem Gedicht, wenn auch mit anderen Wörtern. Sehr authentisch wirkt dieser Text nicht.

[76] Šams ad-Dīn Muḥammad b. Maǧd ad-Dīn Ibrāhīm b. Abī Bakr al-Ǧazarī: *al-Muḫtār min taʾrīḫ Ibn al-Ǧazarī* (*Ḥawādiṯ az-zamān wa-anbāʾihī wa-wafayāt al-akābir wal-aʿyān min abnāʾihī*), ed. Ḍuḍair ʿAbbās Muḥammad Ḍalīfa al-Munšidāwī, Beirut 1988. Von der nur fragmentarisch überlieferten und noch nicht edierten Chronik al-Ǧazarīs ist bis jetzt nur der Muḫtār veröffentlicht worden, den aḍ-Ḍahabī als Stoffsammlung für sein eigenes Werk hergestellt hat und bei der er ziemlich selektiv vorging. Zu den Auswahlprinzipien aḍ-Ḍahabīs cf. Ulrich Haarmann: *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit*. Freiburg 1969, S. 50 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000471

Diese Version von al-Ǧazarī wird von den späteren Chronisten as-Subkī[77], Ibn Šākir[78], Ibn al-'Imād[79] und as-Suyūṭī[80] übernommen; alle fünf haben einen sehr ähnlichen Text und hängen ganz offensichtlich voneinander ab[81]. Bei as-Subkī[82] und Ibn Šākir erscheint eine mongolische Delegation bei al-Malik an-Nāṣir, was der Vorlage al-Ǧazarī widerspricht, wo das Schreiben in der Großen Moschee von Damaskus offenbar vor großem Publikum verlesen wurde.

Ibn Šākir hat nur diese von al-Ǧazarī übernommene Form des Briefs; bei as-Subkī findet sich unter dem Jahr 656 nach der Eroberung Bagdads durch Hülägü ein Schreiben, das im Auftrag Hülägüs von einer Delegation al-Malik an-Nāṣir überbracht wird und dem Teil A von Bar Hebraeus/ Waṣṣāf entspricht. Der Text enthält zwar noch einige Elemente von Teil A, hat sich aber sonst ziemlich vom Original entfernt und enthält weder Reimprosa noch Koranverse. Bei Ibn al-'Imād und as-Suyūṭī erscheinen drei Briefe unmittelbar aufeinander, von denen Brief I und II als Varianten von Teil A bezeichnet werden können, während Brief III, wie schon oben gesagt, Teil B zuzurechnen ist. In den Briefen I und II fällt die am Anfang nach dem Namen von al-Malik an-Nāṣir stehende Segensformel *ṭāla baqā'uhū* oder ähnlich auf, die sicherlich nicht in der Originalurkunde gestanden hat. Auch hier haben diese Texte ein Eigenleben entwickelt und sich ziemlich weit vom Original entfernt, so daß ein Abdruck nicht lohnenswert erscheint.

Da die *Ḥawādiṯ az-zamān* „an erster Stelle eine Chronik der Stadt Damaskus"[83] ist, kann man davon ausgehen, daß al-Ǧazarī alles, was seine Stadt betrifft, sehr sorgfältig gesammelt hat, so daß seinem Bericht eine große Glaubwürdigkeit zukommt.

[77] a. a. O., V, S. 116 und S. 117; OTTO SPIES: *Ein unbenutzter Bericht über die Mongolen in Bagdad.* In: Der Islam 40 (1965), S. 97–112, hat auf diesen Brief hingewiesen und ihn ab S. 109 ins Deutsche übersetzt.

[78] Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn Šākir al-Kutubī: *'Uyūn at-Tawārīḫ*, edd. FAIṢAL AS-SAMĪR und NABĪLA 'ABD AL-MU'MIN DĀ'ŪD, Bd. 20, Bagdad 1980, S. 225.

[79] 'ABD AL-ḤAYY IBN AL-'IMĀD: *Šaḏarāt aḏ-ḏahab fī aḫbār man ḏahab.* 8 Bände. Kairo 1932, hier V, S. 272.

[80] Ǧalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān b. Abī Bakr al-Ḫuḍairī as-Ṣuyūṭī: *Ta'rīḫ al-ḫulafā'* ed. MUḤAMMAD MUḤYĪ D-DĪN 'ABD AL-ḤAMĪD, Kairo 1959², S. 473.

[81] Ibn al-'Imād und as-Suyūṭī haben den Koranvers von Ibn Šākir nicht, dafür den Vers *Aina l-mafarr.*

[82] a. a. O., S. 116; *Ǧā'at rusul Hūlākū ilā l-Malik an-Nāṣir.*

[83] HAARMANN, a. a. O., S. 26.

Allerdings könnte man den bei al-Ǧazarī wiedergegebenen Text eher als Proklamation der Besatzungsmacht denn als Unterwerfungsbrief bezeichnen, da Syrien schon fast vollständig besetzt war, al-Malik an-Nāṣir sich auf der Flucht befand und sich nicht mehr unterwerfen konnte. Dennoch sei er hier aufgenommen, da er einige Elemente des ersten Briefs der Mongolen an den syrischen Herrscher enthält.

كتاب هولاكو للملك الناصر يوسف

اما بعد فنحن جنود الله بنا ينتقم ممن عتا وتجبر وطغى وتكبر وبأمر الله ما أتمر أن عوقب تنمر وإن روجع استمر. ونحن قد أهلكنا البلاد وأبدنا العباد وقتلنا النسوان والولد ولا نبقي على وجه الارض منكم أحد. فأيها الباقون أنتم بمن مضى لاحقون ويا أيها الغافلون أنتم إليهم تساقون ونحن جيوش الهلكة لا جيوش الملكة. مقصودنا الانتقام وملكنا لا يرام ونزيلنا لا يضام وعدلنا في ملكنا قد اشتهر ومنا أين المفر؟

أين المفر ولا مفر لهارب ولنا البسيطان الثرى والماء
ذلت لهيبتنا الأسود وأصبحت في قبضتي الأمراء والخلفاء
ستعلم ليلى أي دين تدينت وأي عريم بالتقاضي غرتها

دمرنا البلاد وأيتمنا الأولاد وأهلكنا العباد وأذقناهم العذاب الأليم وجعلنا عظيمهم صغيراً وأميرهم أسيراً أتحسبون أنكم منا ناجون؟ أو متخلصون وعن قليل سوف تعلمون على ما تقدمون وقد أعذر من أنذر.

II. Der Brief Hülägüs an al-Malik al-Muʿaẓẓam Tūrānšāh

Dieser Brief ist kurz vor dem Angriff der Mongolen auf Aleppo an al-Malik al-Muʿaẓẓam Tūrānšāh geschickt worden, um diesen zu bewegen, Stadt und Festung kampflos zu übergeben; er wird bei Ibn Wāṣil[84] als erstem Chronisten, der diesen Brief bringt, unter dem Jahr 658 aufgeführt, *risāla* genannt, beginnt *Inna Hūlākū yaqūlu lakum innakum*

[84] A, fol. 149r, und Ibn Wāṣil, Handschrift Paris 1702, fol. 394v.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000473

taḍʿufūna ʿan liqāʾ al-Muġul und findet sich[85] noch bei Abū l-Fidāʾ[86], an-Nuwairī[87], Ibn al-ʿImād[88], Ibn al-Wardī[89], Ibn Faḍlallāh al-ʿUmarī[90], Ibn Kaṯīr[91], aḏ-Ḏahabī[92] und al-ʿAinī[93].

Er ist in der Gestalt, in der ihn die oben angeführten arabischen Chronisten überliefern, gesprochenes einfaches Arabisch, enthält keine Koranzitate und Reimprosa wie die anderen und unterscheidet sich in Form und Stil ganz erheblich von den anderen Briefen der Mongolen. Es darf bezweifelt werden, ob ein Herrscher wie Hülägü ein solches Schreiben offiziell abgesandt hätte. Wenn man davon ausgehen wollte, daß der vorliegende Text nur die Paraphrase eines offiziellen Schreibens sei, dann müßte man fragen, warum die anderen Briefe im Original belassen wurden und dieser nicht. Wenn es wirklich ein mongolisches Original gegeben hat, ist dieses sicherlich bei der nach der Eroberung von Stadt und Festung Aleppo erfolgten sehr gründlichen Zerstörung verlorengegangen; man kann sich aber vorstellen, daß Ibn Wāṣil bei seinen guten Verbindungen zu wichtigen Personen der Zeitgeschichte auf eine mündliche Tradition zurückgreifen konnte, so daß seine Version die Grundlage für die nachfolgenden Chronisten werden konnte.

Allerdings ist es merkwürdig, daß in allen oben angeführten Chroniken außer aḏ-Ḏahabī (der aber nur vier Zeilen hat) zwei Teile stehen, nämlich *ḥaqantum dimāʾ al-muslimīn* und *kuntum muḫayyirīn*, die wir bei Ibn Wāṣil in beiden Pariser Handschriften nicht finden. Das kann bedeuten, daß die Autoren nach Ibn Wāṣil eine andere Handschrift dieses Chronisten benutzten, in der obige Wendungen stehen, oder daß sie eine andere, mir unbekannte Quelle ausschrieben. Des weiteren fällt auf, daß die Mon-

[85] Bei AL-MAQRĪZĪ: *as-Sulūk*, S. 422, wird dieser Brief nur erwähnt, aber nicht zitiert.

[86] AL-MALIK AL-MUʾAYYAD ʿIMĀD AD-DĪN: *Kitāb al-Muḫtaṣar fī aḫbār al-bašar*. 1 Band in 7 Teilen. Beirut 1956–1961, hier VI, S. 107.

[87] *Nihāyat al-arab* XXVII, S. 386 f.

[88] *Šaḏarāt aḏ-ḏahab* V, S. 290.

[89] *Tatimmat al-muḫtaṣar* II, S. 292.

[90] *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*. Faksimile-Edition, hrsg. von FUAT SEZGIN in Zusammenarbeit mit A. JOKHOSHA und E. NEUBAUER. Frankfurt 1989, Bd. 27, S. 301 f.

[91] *al-Bidāya* XIII, S. 207 nur kurz.

[92] *al-ʿIbar fī ḫabar man ġabar*, edd. ṢALĀḤ AD-DĪN AL-MUNAĞĞID und FUʾĀD SAYYID. 5 Bände. Kuwait 1960–1966, hier V, S. 241 (nur 4 Zeilen).

[93] Abū Muḥammad Maḥmūd Badr ad-Dīn al-ʿAinī: *ʿIqd al-ǧumān fī taʾrīḫ ahl az-zamān*, ed. MUḤAMMAD MUḤAMMAD AMĪN. 4 Bände. Kairo 1987–1992, hier Bd. I, S. 230, von an-Nuwairī übernommen.

golen in allen anderen Briefen von sich in der Wir-Form sprechen, aber nicht als Muġul.

In diesem Brief taucht kein Element aus dem Schreiben von Bar Hebraeus-Waṣṣāf oder der zweiten Überliefererkette auf, was ein weiterer Beweis dafür ist, daß wir es hier mit einem fingierten Brief zu tun haben dürften.

Wenn man alle Bedenken ins Auge faßt, drängt sich die Vermutung auf, daß dieser Brief in der Form, in welcher er uns vorliegt, nicht von Hülägüs Staatskanzlei als Staatsschreiben verfaßt worden ist.
Es folgt die Version bei an-Nuwairī:

رسالة هلاوون للملك المعظم تورانشاه نائب السلطنة بحلب

انكم تضعفون عن لقاء المغل ونحن قصدنا الملك الناصر فاجعلوا عندكم شحنة وبالقلعة شحنة ونتوجه نحن الى العسكر. فان كانت الكسرة عليكم كانت البلاد لنا وتكونون قد حقنتم دماء المسلمين وان كانت الكسرة علينا كنتم مخيرين في الشحنتين ان شئتم القتل او الاطلاق.

III. Der Brief Hülägüs an al-Malik al-Muẓaffar Quṭuz

Das an den ägyptischen Sultan al-Malik al-Muẓaffar Quṭuz gerichtete Unterwerfungsschreiben wird in persischer Sprache von Rašīd ad-Dīn[94], in arabischer von Qaraṭāy[95], Ibn ad-Dawādārī[96], der Handschrift Gotha A 1562[97], Ibn Duqmāq[98], Ibn al-Furāt[99], al-Qalqašandī[100], al-Maqrīzī[101] und

[94] Quatremère, *Ǧāmi' at-tawārīḫ*, S. 342 (Text) und S. 343 (franz. Übersetzung).

[95] *Ta'rīḫ maǧmū' an-nawādir*, fol. 59v–60v.

[96] *Kanz*, Bd. VIII, S. 47 f.

[97] fol. 142r.

[98] Ṣārim ad-Dīn Ibn Duqmāq: *al-Ǧauhar aṯ-ṯamīn fī siyar al-mulūk wassalāṭīn*, ed. Muḥammad Kamāl ad-Dīn 'Izz ad-Dīn 'Alī in 2 Bänden. Beirut 1985, hier II, S. 60 f. [hat aber nur 8 Zeilen].

[99] *Ta'rīḫ ad-duwal wal-mulūk*, MS Vatican VI, fol. 243v f.

[100] aš-Šaiḫ Šihāb ad-Dīn Abū l-'Abbās Aḥmad al-Qalqašandī: *Ṣubḥ al-a'ša fī*

Ibn Iyās[102] wiedergegeben; bei an-Nuwairī[103] und al-'Ainī[104] schickt Kitbuġā, der Statthalter Hülägüs in Syrien, Boten an Quṭuz, die alle bis auf einen getötet werden, aber ein Brief wird nicht erwähnt.

1. Die Version von Rašīd ad-Dīn Faḍlallāh

Wie weiter oben ersichtlich, hat Rašīd ad-Dīn den ersten Brief Hülägüs mit Bezug auf Naṣīr ad-Dīn Tūsī als Verfasser auf arabisch wiedergegeben, was die Glaubwürdigkeit verstärkt; das Schreiben an Quṭuz liegt bei ihm nur auf persisch vor und enthält keinen erkennbaren Koranvers. Mit den von arabischen Chronisten wiedergegebenen Schreiben an Quṭuz, die alle Gemeinsamkeiten mit dem bei Waṣṣāf und Bar Hebraeus zitierten ersten Brief haben, hat das, was Rašīd ad-Dīn uns präsentiert, nichts zu tun; allerdings werden die Ägypter aufgefordert, eine *šaḥna*, also einen [mongolischen] Gouverneur bzw. Besatzung zu akzeptieren, und dies kommt auch in dem Schreiben an al-Malik al-Mu'aẓẓam Tūrānšāh, den Stellvertreter von al-Malik an-Nāṣir in Aleppo, vor. Da Rašīd ad-Dīn unmittelbar an den Brief in seiner Chronik ein ausführliches Gespräch von Quṭuz mit einigen seiner Amire bringt, das nur fingiert sein kann, halte ich den Brief, so wie er uns bei ihm vorliegt, ebenfalls für fingiert. Trotzdem sei er hier wiedergegeben[105].

خدای بزرگ جنگیزخان و اروق اورا برکشید و ممالك روی زمین بیکبار بما ارزانی داشت و هرکس که سر از مطاوعت و متابعت ما پیچید با زن و فرزند و خویش و پیوند و بلاد و عباد نیست شد چنان که بسمع همگنان رسیده باشد. وصیت لشگر نا محصور ما چون داستان رستم و اسفندیار اشتهار یافته اگر چنانچه با بندگان حضرت ما ایلی مال بفرست و خود بیا و شحنه بخواه و الا جنگرا مستعد باش.

ṣinā'at al-inšā', ed. MUḤAMMAD IBRĀHĪM. 14 Bände. Kairo 1913–1919, hier VIII, S. 63 f. [nur teilweise Wiedergabe].

[101] *as-Sulūk*, S. 427 f. (QUATREMÈRE I, S. 101).

[102] Muḥammad b. Aḥmad Ibn Iyās: *Badā'i' az-zuhūr fī waqā'i' ad-duhūr*, ed. MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ. 5 Bände. Wiesbaden 1945–1975 (Bibliotheca Islamica 5), hier 1,1, S. 304 f.

[103] *Nihāyat al-arab* XXVII, S. 391.

[104] *'Iqd* I, S. 237.

[105] Daß Rostam und Esfandiyār bei den Arabern als bekannt vorausgesetzt werden dürfen, sagt KRAWULSKY, a. a. O., S. 116.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000476

2. Die Version von Qaraṭāy / Ibn al-Furāt[106]

Ibn al-Furāt, dessen Version weiter unten vorgestellt wird, bringt nach der Intitulatio[107] und der Basmala[108] erstaunlicherweise drei Anfänge von Teil B, die jeweils mit *ya'lam al-Malik al-Muẓaffar Quṭuz* beginnen und verschiedene Fortführungen aufweisen; die erste geht teilweise auf Ibn Duqmāq zurück, die zweite auf Ibn ad-Dawādārī. Vor der dritten steht *wa-fī riwāya*, und es folgt der Anfang von Teil B, wie er bei Qaraṭāy steht, und auch der daran anschließende Text ist ziemlich wörtlich von diesem Autor übernommen, wobei Ibn al-Furāt zwei Passagen[109] mehr als Qaraṭāy[110] hat. Es braucht eigentlich nicht gesagt zu werden, daß ein offizieller Brief so nicht begonnen haben kann. Vermutlich hat Ibn al-Furāt über drei verschiedene Vorlagen verfügt und sie auf diese Weise an den Anfang seiner Wiedergabe des Schreibens gestellt[111].

Nach dem dreifachen *ya'lam al-Malik an-Nāṣir* folgt Teil B der Urkunde bei Bar Hebraeus/Waṣṣāf *innā naḥnu ǧund Allāh*, denn daß Bagdad von den Mongolen erobert worden war, wie es in Text A steht, brauchte zwei Jahre nach diesem Ereignis nicht mehr gesagt zu werden. Der von Ibn al-Furāt gebotene Text der Urkunde hält sich weitgehend an Teil B, wie aus den Unterstreichungen klar hervorgeht. Wir finden die gleiche Reimprosa wie im „Original", aber nur zwei Koranzitate[112].

[106] Obwohl Qaraṭāy als erster dieses Schreiben wiedergibt und Ibn al-Furāt seine Version übernimmt, bespreche ich doch die zweite Fassung, weil sie mehr Aussagekraft in sich birgt.

[107] *min malik al-mulūk šarq*^{an} *wa-ġarb*^{an}.

[108] Ibn ad-Dawādārī, a. a. O., VIII, S. 47, hat davon abweichend: *bism ilāh as-samā' al-wāǧib ḥaqquhū lladī mallakanā arḍahū wa-sallaṭanā 'alā ḫalqihī*; dies zeigt auch, daß Ibn al-Furāt diesen Brief nicht von ihm übernommen hat.

[109] von *fa-man ṭalaba* ... bis *man anḍara* und am Ende *wa-aiqaẓnākum* ... bis *al-Malik al-A'lā*.

[110] Qaraṭāy wird hier bei Ibn al-Furāt nicht namentlich als Quelle genannt, aber da er die Ereignisse vor und nach dem Brief von Qaraṭāy übernommen hat, dürfte es sich beim Schreiben der Mongolen ebenso verhalten. Ebensowenig ist die Tatsache, daß Ibn al-Furāt mehr hat als Qaraṭāy, als Indiz gegen die Übernahme zu werten, da, wie in der Edition der Chronik Qaraṭāys nachgewiesen, der Kopist der einzigen erhaltenen Handschrift manchmal beim Abschreiben gekürzt hat.

[111] Erstaunlicherweise hat AL-QALQAŠANDĪ, a. a. O., VIII, S. 63, die beiden Anfänge, die mit *ya'lam* beginnen, was darauf hinweisen könnte, daß er den Urkundentext von Ibn al-Furāt übernommen hat, obwohl dieser bei BJÖRKMAN, *Beiträge*, nicht unter den Quellen AL-QALQAŠANDĪS aufgeführt wird.

[112] Sure 46, 20 (nur bei Waṣṣāf) und Sure 26, 227 (bei Bar Hebraeus und Waṣṣāf).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000477

Dieser Brief wird von einer mongolischen Delegation nach Kairo gebracht, deren Mitglieder von Quṭuz kurzerhand umgebracht werden; dieser Gesandtenmord ist der Beginn des mamlukischen Feldzugs gegen die unter Kitbuġā stehenden Mongolen, die dann bei ʿAin Ǧālūt geschlagen werden.

Das am Schluß stehende Gedicht ist wohl von Qaraṭāy oder seiner bis jetzt noch unbekannten Vorlage hinzugefügt worden, denn Gedichte sind, wie schon weiter oben dargelegt, in frühen īlḫānischen Herrscherurkunden sonst nicht belegt und deswegen wohl unecht.

Ibn Wāṣil, al-Makīn, an-Nuwairī und al-Yūnīnī haben diese Urkunde nicht.

Es folgt der Text in der Version von Ibn al-Furāt, wobei die Passagen, die auch in den Briefen von Waṣṣāf – Bar Hebraeus vorkommen, wieder unterstrichen sind.

مراسلة هلاوون لصاحب مصر وملوك الترك البحريه

من ملك الملوك شرقاً وغرباً القان الاعظم باسمك اللهم باسط الارض ورافع السماء. يعلم الملك المظفر قطز الذي هو من جنس المماليك الذين هربوا من سيوفنا الى هذا الاقليم يتمتعون بانعامه ويقتلون من كان بسلطانه. بعد ذلك: يعلم الملك المظفر قطز وسائر امراء دولته واهل مملكته بالديار المصرية وما حولها من الاعمال وفي رواية الذي يعلم به الملك المظفر قطز والامراء البحرية الصالحية والامرا والاجناد واكابر البلاد. إنا نحن جند الله في ارضه خلقنا من سخطه وسلطنا على من حل به غضبه. فلكم بجميع البلاد معتبر وعن عزمنا مزدجر. فاتعظوا بغيركم وسلموا الينا امركم قبل ان ينكشف الغطاء فتندموا ويعود عليكم الخطا. فنحن ما نرحم من بكا ولا نرق لمن شكى وقد سمعتم اننا فقد فتحنا البلاد وطهرنا الارض من الفساد وقتلنا معظم العباد فعليكم بالهرب وعلينا بالطلب فاي ارض تاويكم واي طريق تنجيكم واي بلاد تحميكم؟ فما لكم من سيوفنا خلاص ولا من مهابنا مناص. فخيولنا سوابق وسهامنا

خوارق وسيوفنا صواعق وقلوبنا كالجبال وعددنا كالرمال. فالحصون لدينا لا تمنع والعساكر لقتالنا لا تنفع ودعاكم علينا لا يسمع.

فانكم اكلتم الحرام ولا تقفوا عند كلام وخنتم العهود والايمان وفشا فيكم العقوق والعصيان. فابشروا بالمذلة والهوان فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ[1] وسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ[2]. فمن طلب حربنا ندم ومن قصد امماننا سلم فان انتم لشرطنا ولامرنا اطعتم فلكم ما لنا وعليكم ما علينا وان خالفتم هلكتم فلا تهلكوا نفوسكم بايديكم فقد حذر من انذر وقد ثبت عندكم ان نحن الكفرة وقد ثبت عندنا انكم الفجرة وقد سلطنا عليكم من له الامور المقدرة والاحكام المدبرة. فكثيركم عندنا قليل وعزيزكم عندنا ذليل وبغير الاهنة ما لملوككم عندنا سبيل فلا تطيلوا الخطاب واسرعوا برد الجواب قبل ان تضرم الحرب نارها وترمي نحوكم شرارها. فلا تجدون منا جاهاً ولا عزاً ولا كافيا ولا حرزاً وتدهون منا باعظم داهيه وتصبح بلادكم منكم خاليه فقد انصفناكم اذ راسلناكم وايقظناكم اذ حذرناكم فما بقي لنا مقصد سواكم والسلام علينا وعليكم وعلى من اطاع الهدى وخشي عواقب الردى واطاع الملك الاعلى.

وفي آخر الكتاب: (من الطويل)

ألا قُلْ لمصرها هلاوون قد أتى ... بحدّ سيوف تُنتضي وبواتر

تصير اعِزّاء القوم منهـا أذلـة ... ونلحق أطفالاً لهم بالأكابر

[1] سورة الاحقاف ٢٠.

[2] سورة الشعراء ٢٢٧.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000479

IV. Resultat

WILLIAM M. BRINNER[113] behandelt in seinem Aufsatz die Korrespondenz Hülägüs mit al-Malik an-Nāṣir von Syrien und al-Malik al-Muẓaffar Quṭuz von Ägypten einerseits und die Timurs mit Ägyptens Sultan al-Malik aẓ-Ẓāhir Barqūq andererseits und zeigt in einer Gegenüberstellung beider Texte[114], daß die Kanzlei Timurs noch über den arabischen Originaltext des Hülägü-Briefs verfügt hat, weil es relativ viele Gemeinsamkeiten zwischen beiden Briefen gibt.

Allerdings war die Gesamtbasis, von der er in seiner Untersuchung ausging, viel schmaler als hier[115].

Auf Grund seiner Gegenüberstellung der Korrespondenz zwischen Hülägü bzw. Timur mit den jeweiligen arabischen Herrschern und meinen Überlegungen zu den verschiedenen Versionen der Schreiben Hülägüs ergibt sich, daß in der Staatskanzlei der Īlḫāne von Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī sozusagen ein Urtext auf Arabisch erstellt worden war, der zu Zeiten von Hülägü mindestens in zwei Versionen – an den ayyubidischen Herrscher und an den ägyptischen Sulṭān – verwendet wurde und der auch zu Timurs Zeiten noch vorhanden war und als Vorlage[116] benutzt werden konnte.

Welche in meiner Untersuchung besprochenen Schreiben sind nun „echt"?

Von Hülägü ist meines Wissens kein vollständig erhaltenes Schreiben im Original auf Arabisch oder Persisch auf uns gekommen; nicht einmal al-Qalqašandī, der ja Zugang zum ägyptischen *Dīwān al-Inšā'* hatte, hat den Unterwerfungsbrief an Quṭuz vollständig wiedergegeben, da Qaraṭāy, der erste bekannte Überlieferer, mehr hat. Nur die bei MEYVAERT herausgegebene Urkunde hat einen schon bei den Mongolen hergestellten latei-

[113] a. a. O., cf. Anm. 5.

[114] Als Grundlage für Hülägüs Brief dient ihm die Version von Waṣṣāf, also Abschnitt I. 1. c) meiner Untersuchung, mit Ergänzungen von al-Qalqašandī und al-Maqrīzī.

[115] Die Abschnitte I. 1. a), I. 1. b), I. 2. a), I. 2. b), I. 2. c) und II. meiner Untersuchung fehlen bei ihm.

[116] Daß es sich um keine Übersetzung eines persisch oder mongolisch geschriebenen Originals handelt, ergibt sich daraus, daß der Text in Reimprosa verfaßt wurde, was bei einer Übersetzung, die sich an das Original hält, nicht möglich wäre.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000480

nischen[117] Text, der als Original bezeichnet werden kann, aber auch hier fehlt das Protokoll.

Offensichtlich echt sind die unter I.1.a), I.1.c) (= der erste Brief an al-Malik an-Nāṣir) und III.2. (= der Brief an Quṭuz[118]) stehenden Schreiben, denn sie stimmen, wenn auch mit historisch notwendigen Modifikationen, mit dem Text von Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī gut überein und wurden jeweils von einer mongolischen Delegation überbracht.

Was den zweiten Brief an al-Malik an-Nāṣir angeht, so können wir von folgender historischer Situation ausgehen:

Hülägü hat einen ersten Unterwerfungsbrief direkt nach der Eroberung Bagdads nach Syrien geschickt; daraufhin entsandte al-Malik an-Nāṣir seinen Sohn mit der hier abgedruckten Antwort, und dann bekam sein Sohn al-Malik al-'Azīz einen zweiten Brief mit auf den Weg[119]. Auf Grund der in Anm. 36 und 37 weiter oben angeführten Quellen kann man davon ausgehen, daß ein zweiter Brief geschrieben wurde, der uns, mindestens

[117] Meyvaert, a. a. O., S. 250: „Not ... a letter first written in Mongolian or Persian, but ... an original Latin composition."

[118] Wie wir oben gesehen haben, ist der erste Chronist, der das Unterwerfungsschreiben an Quṭuz in arabischer Sprache überliefert, und von dem die anderen arabischen Chronisten den Text übernehmen, Qarāṭāy. Da dieser Text bei keinem persischen Autor steht und Qarāṭāy als in Syrien und wahrscheinlich auch in Ägypten lebender Mamluk sicher keine Gelegenheit hatte, das īlḫānische Archiv zu konsultieren, bleibt als letzte Möglichkeit der ägyptische *Dīwān al-Inšā'* übrig, den Qarāṭāy aufgesucht haben muß, wenn wir nicht annehmen wollen, daß ein anderer, bis jetzt unbekannter frühmamlukischer Historiker diesen Brief vor Qarāṭāy veröffentlichte. Qarāṭāy hat in seiner von ihm edierten Chronik einige Briefe „nachempfunden", d. h. fingiert, die alle in einfachem, normalem Arabisch gehalten sind, dem Stil seiner Chronik entsprechen und sich doch sehr deutlich von der typischen Kanzleisprache der Schreiben Hülägüs unterscheiden; dies sehen wir sehr deutlich im von ihm überlieferten Brief an al-Malik an-Nāṣir, dessen erster Teil Wendungen des Waṣṣāf-Originals in Reimprosa enthält, während der zweite Teil Mamluken-Arabisch ist. Er ist also nicht in der Lage, Reimprosatexte zu verfassen (cf. zu seinem Stil Süssheim, a. a. O., S. 261: „Das Gothaer Werk ist in gewöhnlicher Sprache ohne Anspruch auf literarische Feinheit geschrieben") und deswegen ist der von ihm überlieferte Quṭuz-Brief „echt". – Die wichtige Rolle von Qarāṭāy besteht darin, daß er zweimal am Beginn einer Überlieferungskette steht: Der des zweiten Briefes Hülägüs an al-Malik an-Nāṣir Yūsuf und der des Schreibens an Quṭuz, und daß ohne ihn, falls nicht doch noch ein bislang unbekannter Historiker auftaucht, den Qarāṭāy ausgeschrieben hat, diese Briefe bei arabischen Chronisten nicht überliefert worden wären.

[119] Auch wenn der Brief in der uns vorliegenden Form nur ein schwaches Abbild des Originals zu sein scheint, weist die Formel *lā tu'awwiq rusulanā* darauf hin, daß es diesen zweiten Brief gegeben haben muß.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000481

bis jetzt, nur in der bei Rašīd ad-Dīn unter I.1.b), Qaraṭāy unter I.2.a) und al-Ǧazarī unter I.2.b) wiedergegebenen, sehr bruchstückhaften Form vorliegt.

Des weiteren gehe ich davon aus, daß der Brief an al-Malik al-Muʿaẓẓam Tūrānšāh, den Kommandanten von Stadt und Festung Aleppo, unter II. geschrieben wurde; ob in der bei Ibn Wāṣil, der ihn als erster überliefert, vorliegenden Form, kann ich nicht entscheiden.

Und schließlich ist es zumindest nicht unmöglich, daß die Mongolen in Damaskus einen Text haben verlesen lassen, von dem al-Ǧazarī unter I. 2. b) berichtet. Für Untersuchungen zur īlḫānischen Diplomatik auswertbar sind nur die beiden erstgenannten Briefe, und dies auch nur eingeschränkt, da wichtige Urkundenteile fehlen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000482

The *ṣadr* or head of the Safavid religious administration, judiciary and endowments and other members of the religious institution

Willem Floor, Bethesda (USA)

The *ṣadr* or head of the religious establishment

The most important religious function in the Safavid state was that of the *ṣadr*, which was a typically Persian function, and therefore to be found only in the Persian culture area (Iran, C. Asia, Moghul India). The title of *ṣadr* became in use in the 13th century,[1] while in much of the 14th century (until about 1370) it still was a honorific for a number of important notables.[2] This early meaning of the title remained in use till the end of the Qajar period, when the chief minister was entitled *ṣadr-e aʿẓam*, i.e., the first of the grandees.

Under the Timurids as well as under the Qara- and Aq-Qoyunlus, the *ṣadr* had become the most important, government appointed, religious official.[3] As such, the *ṣadr* was the chief of all religious offices (*manāṣeb-e šarʿiyyeh*), as well as responsible for all religious endowments (*mouqūfāt*). It was therefore stressed that the *ṣadr* should be a sayyed, a leading scholar of exemplary behavior and an experienced administrator. Under the Timurids, the *ṣadr* was in charge of the "*motavalliyān-e ḫāṣṣ va ʿāmm, montaṣebān-e omūr-e šarʿiyyeh, ahl-e emāmeh, noqabā, sādāt, qożāt, moḥtasebān, ḫoṭabā, aʾemma, modarresān, asḥāb-e fatvā, motawalliyān* and *motaṣaddiyān-e omūr-e ouqāf.*" He appointed (or dismissed) these various

[1] Heribert Horst: *Die Staatsverwaltung der Grosselǧūqen und Iran unter den Ḫōrezmšāhs (1038–1231)*. Wiesbaden 1956, p. 17.

[2] EI s.v. *ṣadr*; Gottfried Hermann: *Zur Entstehung des Ṣadr-Amtes*. In: U. Haarmann und Peter Bachmann (eds.): Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag. Wiesbaden 1979, pp. 278–295.

[3] Walther Hinz: *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*. Berlin – Leipzig 1936, p. 115, p. 134; Vladimir Minorsky: *A Civil and Military Review in Fars in 881/1476*. In: BSOS X, p. 150, p. 153, p. 161; Barthold, *Ulug Beg*, p. 153; Hermann, p. 281.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000483

lower ranking officials and was responsible for their behavior and had to see to their welfare. The *ṣadr* further was to promote proper religious behavior in general and to see to it that the rules of religious law were respected and applied.[4]

The *ṣadr* was also in charge of management of the endowments (*mouqūfāt*) and to see to it that they, both state and private ones, prospered, which also meant that the buildings had to be well looked after. The *ṣadr* also was in charge of appointing all kind of personnel who were needed to manage and operate mosques, *madrasehs* and the like such as sayyeds, *foqahā*, sheikhs as well as to take care of the poor, the needy and the orphans. The function was further often shared by more than one person. In addition to a central government *ṣadr*, there also were provincial *ṣadrs* under the Timurids, who were not necessarily subordinate to their colleague in the capital city.[5]

Under the Safavids, the function of *ṣadr*, or *ṣadārat*, was the most important religious state official. Like his pre-Safavid counterparts, the Safavid's *ṣadr*'s role remained limited to (i) managing the properties, finances and staff of the (growing) religious endowments and distributing its largesse to the various entitlement holders (olama, sayyeds, *ṭollāb*, the poor) as well as (ii) being chief judicial officer for the religious courts.[6]

Although he was the head of the religious institution, the *ṣadr* was not independent of the Safavid military-political establishment. In fact, he was part of it, even participating in military campaigns.[7] Like other high ranking state officials under the early Safavids, the *ṣadr* held the rank of emir. The last emir-*ṣadr* who held office died in 931/1525. Whether this marked a change in Safavid policy from expansionism toward consolidation, as SAVORY has it, is unlikely. For we do neither observe a change in the function nor in the powers of the *ṣadr* after that period. The Uzbegs

[4] HANS ROBERT ROEMER: *Staatsschreiben der Timuridenzeit. Das Sharafnama des ʿAbdallah Marwarid in kritischer Auswertung.* Wiesbaden 1952, pp. 144–145.

[5] HERRMANN, p. 280–282; ROEMER, p. 146.

[6] FRANCIS RICHARD (editor): *Raphael du Mans, missionnaire en Perse au XVIIe s.* 2 vols. Paris 1995, vol. 2, p. 268.

[7] ROGER SAVORY: *The Principal Offices of the Safawid State During the Reign of Isma'il I. (907–30/1501–24).* In: BSOAS 23 (1960), pp. 103–104; ibid.: *The Principal Offices of the Safawid State During the Reign of Tahmasp I. (930–984/1524–1576).* In: BSOAS 24 (1961), pp. 79–83; ibid.: *Some Notes on the Provincial Administration of the Early Safawid Empire.* In: BSOAS 27 (1964), pp. 123–126.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000484

also were in the habit of appointing a *ṣadr* with the rank of emir at a time when they were not expanding anymore.[8]

Savory is also wrong in concluding that the Safavid religious institution was already independent of the Safavid political institution, to which it was nominally subordinate, because the *ṣadr* had been given the exclusive charge of all matter concerning *soyurġal*s. Apart from the fact that actual practice does not bear out such a conclusion the term *soyurġal* used in the text which Savory referred to only refers to *vaqf* property.[9] Nor was the *ṣadr* the chief protagonist to promote Shi'ism. Some of the early *ṣadr*s were often Sunnis in disguise. Mīr 'Abd al-Bāqī (*ṣadr* in 1512–1513) was the sheikh of the Ne'matollahi order. Sayyed 'Abdollāh (*ṣadr* in 1515) was the sheikh of the Dhahabi order. Both were Sunni orders, with friendly leanings towards Shi'ism. Therefore, these appointments were of a purely political nature to bolster the Safavid's regime's position, in S. W. Persia on the one hand, and to get general political support after the Chalderan defeat in 1514, on the other hand.[10]

Provincial *ṣadr*s also existed under the Safavids, during at least the first nine decades of the 16th century. For example, Mīr Moḥammad-Yūsof, the *ṣadr* of Tahmasp Mīrza, was *ṣadr* and *qāḍī* of Khorasan. He received the rank of emir in 1518.[11] In 929/1522–23, the appointment of the *ṣadr* of Herat is mentioned.[12] The *ṣadr* of Shakki and Shirvan was appointed in Ramazan 957/September 1550, just after that region's conquest. The population was ordered to pay the *ḫoms* and *zakāt* to him, while the *qāḍī*s, *moḥtaseb*s, and the *motaṣaddī*s were appointed and dismissed by him.[13] Khan Ahmad, the local ruler of Gilan, also appointed a *ṣadr* for Gilan, 'Abd al-Razzāq, whom he sent to the Safavid court to express

[8] Eskander Beg Monšī: *History of Shah 'Abbas the Great*, tr. R. M. Savory. 2 vols. Boulder 1978, vol. 2, p. 735.

[9] Savory: *Principal Offices during Tahmasp*, p. 79, n. 10. For more details see Willem Floor: *A Fiscal History of Iran in the Safavid and Qajar Period*. New York 1999, p. 60.

[10] See e.g. Jean Aubin: *L'Avènement des Safavides reconsiderée*. Moyen-Orient et Océan Indien, 5 (Etudes Safavides III), (1988), p. 116.

[11] Ḫvondamīr: *Ḥabīb al-Siyar*, 4 vols. ed. Moḥammad Dabīr-Siyāqī. Tehran 1362/1983 (3rd. ed.), vol. 4, p. 576.

[12] Asġar Montažer-Ṣāḥeb (ed.): *'Ālamārā-ye Šah Esmā'īl*. Tehran 1349/1970, p. 612, p. 618.

[13] Mamad Taqi Musavi: *Baky tariḫna dair orta asr sandalari*. Baku 1967, doc. 1; Magali A. Todua & Ismail K. Shams: *The Collection of Persian Firmans of Tiblisi*. 2 vols. Tiflis 1989, vol. 2, p. 254.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000485

remorse about his behavior in 975/1567–68.[14] In 990/1582, Mīr ʿAlā al-Molk Marʿaši, who was an opium addict, after having been *qāḍī-ye ʿaskar*, was appointed *ṣadr-e* Gilan, with a *soyurġal* of 20 tomans.[15]

The Safavids also continued the Timurid practice to have more than one person hold the function of *ṣadr*. From 909/1503 onwards, the function of the central *ṣadr* was intermittently jointly held by two persons, who were referred to as partner (*šarīk*) or as half-*ṣadr* (*nīm-ṣadr*), and, as of 915/1509, the function was always held by sayyeds.[16] In 970/1562–63, Shah Tahmasp I divided the jurisdiction of the function into two parts, thus formalizing the usually split function of the *ṣadarāt*. He appointed one *ṣadr* for the *ḫāṣṣeh* and another for the *mamālek* lands. They were referred to as *ṣadr-e ʿāmmeh* and *ṣadr-e ḫāṣṣeh* or as *ṣadr al-mamālek* and *ṣadr-e dīvān*.[17] Thus the alleged split of the function in 1606 attributed to ʿAbbās I, or to Soleiman around 1672, was neither correct nor a sign of the weakening of the function the *ṣadr*, as SAVORY and others have it. The new formal division reflected a territorial, administrative concern, not a religious one, for the jurisdiction of each *ṣadr* was the same in his own territory. "There are two great Pontiffs in Persia; the one is appointed to

[14] SAVORY, *History*, vol. 1, p. 185.

[15] Qāḍī Aḥmad ibn Šaraf al-Dīn al-Ḥosein al-Ḥoseinī Qomī: *Ḫolāṣat al-Tavārīḫ*. 2 vols. Ed. EHSAN EŠRAQI. Tehran 1363/1984, vol. 2, p. 724; Eskander Beg Monšī: *Tārīḫ-e ʿĀlamārā-ye ʿAbbāsī*. 2 vols. Ed. IRAJ AFŠĀR, Tehran 1350/1971, vol. 1, p. 146, also gives an appreciation of his standing in society; SAVORY, *History*, vol. 1, p. 234; Moḥammad Yūsof Vāleh Eṣfahānī: *Ḫold-e Barīn*. Ed. MĪR HĀŠEM MOHADDEṬ. Tehran 1372/1993, p. 415.

[16] Qomī, vol. 1, p. 296. Sometimes, theological differences between *nim-ṣadr*s could lead to bitter disputes and the resignation of one the holders of this function. However this was a personal issue rather than an institutional one. For example, when Mojtahed al-Zamān Šeikh ʿAli from ʿEraq-e ʿArab became *ṣadr*; he had theological differences with Mīr Ghiyāth al-Dīn Manṣūr, who then resigned from the *ṣadārat*. Qomī, vol. 1, p. 297, p. 218, p. 313.

[17] M. ḌABĪḤĪ & M. SETŪDEH: *Az Astāra tā Astarābād*. 10 vols. Tehran 1354/1975, vol. 6, doc. 18, 32; F. JAHANPUR: *Farāmīn-e pādešāhān-e Ṣafavī dar mūzeh-ye Britaniya*. In: Barrasīhā-ye Tārīḫī 4 (1348/1969), doc. 13 (henceforce cited as BT). They were also refered to as *ṣadārat panāh*. FRANCIS RICHARD (editor): *Raphael du Mans, missionnaire en Perse au XVIIe s.* 2 vols. Paris 1995, vol. 2, p. 121. MINORSKY was wrong to state that Soleiman separated the offices into *ḫāṣṣeh* and *ʿāmmeh* jurisdictions (TM, p. 111) as was ENGELBERT KAEMPFER: *Am Hofe des persischen Grosskönigs (1684–85). Das erste Buch der Amoenitates exoticae in deutscher Bearbeitung*, hrsg. von WALTER HINZ. Leipzig 1940, p. 98, who says that this happened in 1670. It did not happen either in 1606, as has been suggested by KLAUS-MICHAEL RÖHRBORN: *Provinzen und Zentralgewalt Persiens im 16. und 17. Jahrhundert*. Berlin 1966, p. 117.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000486

look after those legacies that are bequesth'd by the Kings, and is called the Pontiff of the demesne; the other supervises those that are beqeath'd by private Persons, and is called the Pontiff of the Kingdoms."[18]

The territorial division between the two *ṣadr*s changed over time. In 970/1562–63, the *ṣadārat* of 'Iraq, Fars, Khuzestan was given to Mīr Šams al-Dīn Moḥammad-Yūsof and the *ṣadārat* of Khorasan, Azerbaijan, and Shirvan to Zein al-Dīn Sayyed 'Alī Maḥdūmzādeh-e Emīr Šams al-Dīn Asadollāh Mar'ašī, the former *ṣadr*.[19] In 1576, "half the provinces being allocated to Mīrza Makhdum Sharifi, and half to Shah 'Enayatolah Isfahani, the *naqib*, who had been *qāḍī-ye mo'askar*."[20] In 1015/1606–07, the office was split in two, for Qom, Isfahan, Yazd and Kashan had a separate *ṣadr*, viz. Mīr Ǧalal al-Dīn Ḥasan Sala'ī Eṣfahānī.[21] He also was put in charge of *šar'ī* (judiciary) and *vaqfī* (endowment) matters of Saveh, Qom, Kashan, Natanz, Isfahan, Ardestan, Yazd, Astarabad, Mazandaran. The rest was under Qāḍī Ḫan.[22]

By the end of the Safavid period the division of territory between the two *ṣadr*s was as follows:

> The endowments of Isfahan, Yazd, Aberquh, Kashan, Qom, Saveh, Mazandaran, Astarabad, Korayli, Hajilar, Kabudjameh, Natanz, Ardestan, Na'in, Qomisheh, Kamareh, Mahallat, Farahan, Gulpeigan, Dalijan, Khvonsar, Japleq, Barurud, Faridan, Rar, Mazdaj, and Kiyar were all under the supervision of *ṣadr-e ḫāṣṣeh*. He also appointed the religious [Islamic] judges (*ḥokkām-e šar'*) and administrators of endowments in those territories, but in other parts of the country this prerogative belonged to the *ṣadr-e mamālek*.[23]

In the second half of the 17th century it would seem that the *ṣadr-e ḫāṣṣeh* was higher in rank. Chardin maintained that the *ṣadr-e ḫāṣṣeh* was the more important one of the two and called him the grand pontiff, simi-

[18] John Chardin: *Travels in Persia 1673–1677*. London 1927 (1988), p. 80 (henceforth cited as John Chardin).

[19] Qāḍī Aḥmad Ġaffārī Qazvīnī: *Tārīḫ-e Ǧahānārā*. Tehran 1343/1964, p. 308.

[20] Savory, *History*, vol. 1, p. 308.

[21] Savory, *History*, vol. 2, pp. 910–911.

[22] Mollā Ǧalāl al-Dīn Monaǧǧem: *Rūznāmeh-ye 'Abbāsī ya Rūznāmeḥ-ye Mollā Ǧalāl*. Ed. Seifollah Vaḥīdniyā, p. 304; see also Sayyid b. Morteżā Ḥosein Astarābādī: *Az Šeiḫ Ṣafī ta Šāh Ṣafī*. Ed. Eḥsān Ešrāqī. Tehran 1364/1985, p. 88.

[23] Mīrzā Rafī'ā: *Dastūr al-Molūk*. Ed. Moḥammad Taqī Dānešpažūh. *Żamīmeh-ye šomāreh-ye 5 va 6 sāl-e 16 Maǧalleh-ye Dāneshkadeh-ye Adabīyāt va 'Olūm-e Ensānī*. Tehran 1347/1967, pp. 34–35 (henceforth cited as DM).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000487

lar to the *muftī* of the Turks, and that he was in charge of the finances of the church.[24] Chardin may be right, because Sanson reported that the *ṣadr-e ḫāṣṣeh* was the chief and arch-bishop, and that the *ṣadr-e mamālek* was the "Second person in Spirituals" and the arch-bishop's vicar-general.[25] Also, he sat at the right hand side of the king, opposite the grand vizier. However, in terms of social standing the distinction between the two *ṣadr*s was not so clear-cut. The *ṣadr*s were both entitled *navvāb* and they both sometimes married Safavid princesses.[26] At official functions, both *ṣadr*s were treated with equal deference. "The Dispensers of the Mahometan religion taking place at the Persian Court, over whom [officers of the crown] they have always precedency in the Council, Publick Feasts, and Audiences which the King gives to Embassadoors and Missionaries."[27]

One person might hold both functions at the same time, which, as has been already shown, also occurred before the formal division of the function.[28] It could also happen that the *ṣadr-e ḫāṣṣeh* was *qāḍī-ye ʿaskar* or *nā'eb-e ṣadr-e mamālek* at the same time, as was the case during 1108–1117/1696–1705.[29] Sometimes the shah did not appoint a *ṣadr* at all for a number of years. This happened towards the end of the reign of Shah ʿAbbās II, for example.[30] Also, from 1680 onwards, Shah Soleymān took charge of the office of *ṣadr-e ḫāṣṣeh* himself for a number of years, when he had that office holder imprisoned for alleged lèse-majesté.[31]

The *ṣadr* was always an *ʿālem* or theologian, and, as of 915/1509–10, always a sayyed. "The *ṣadr* is the chief of their religion; he is selected by the king and the kazi. He must be a scholar, who knows the Koran and the laws, and able to pronounce judgement in both religious and criminal court. After his judgement it is executed. Sometimes the *sadr* writes the

[24] Jean Chardin: *Voyages*. Ed. L. LANGLÈS. 10 vols. Paris 1811, vol. 6, p. 51, p. 46.

[25] Sanson, *The Present State of Persia*. London 1695, pp. 12–14, p. 153.

[26] Sanson, p. 13; KAEMPFER, *Am Hofe*, pp. 97–98.

[27] Sanson, p. 12.

[28] KAEMPFER, *Am Hofe*, p. 98; TM, p. 42, p. 111.

[29] DM, p. 34; ḌABĪḤĪ-SETŪDEH, vol. 6, p. 58, p. 66. Two documents, one dated 1108/1696–97 and the other 1117/1705–06 make this clear in case of Mīrzā Moḥammad Bāqer. It probably could also be the other way around, reason why Sanson, p. 15, thinks that the *ṣadr al-mamālek* was the deputy of the *ṣadr-e ḫāṣṣeh*.

[30] Chardin, vol. 9, p. 515.

[31] KAEMPFER, *Am Hofe*, p. 98, p. 104; ANNE KROELL: *Nouvelles d'Ispahan 1665–1695*. Paris 1979, p. 46.

judgement himself and puts his seal on the other side and sends it thus to the Shah, who writes this is the opinion of the sadr, which we confirm and puts his seal under it."[32]

Judicial tasks

"[Every] Saturday and Sunday, the *ṣadr-e ḫāṣṣeh*, and [every] Wednesday and Thursday the *ṣadr-e mamālek*, jointly with the *dīvān-begi*, sat [in trial] in the guard-house of the 'Alā-Qapi [palace], and any judgement that they made on religious law disputes, the *dīvān-begi* executed in accordance with their verdict. Those two officials examined people's claims and put their seals on their legal deeds (*qabāleğāt*) and documents."[33] However, the role of the *dīvān-begi*, in judging cases and executing verdicts was preponderant, and gradually the *ṣadr*s hardly attended the court's sessions anymore. This subordination of the *šar'* courts shows the continuation of the practice applied by Moslem states to limit the powers of the olama. When the *ṣadr* gave a verdict he put his seal on the back of the document, which had to be sealed by the shah to get authorization for execution.[34]

Provincial governors also wanted to make inroads on the prerogatives of the *ṣadr*, though they were less successful than the *dīvān-begi* in limiting the *ṣadr*'s authority. The governors either interfered in his affairs, or raised the issue of his authority and jurisdiction every year. On the *ṣadr*'s appointment the state officials were informed about this fact and ordered to respect him and not to interfere in his affairs or the execution of his functions. In one case, the shah explicitly ordered a governor not to ask every year for the confirmation of the *ṣadr*'s authority.[35]

In affairs of religious law both *ṣadr*s (and their representatives) were exclusively competent, though there was some territorial difference be-

[32] Adam Olearius: *Vermehrte newe Beschreibung der moscowitischen und persischen Reyse*. Schleswig, 1656. Ed. D. Lohmeier. Tübingen 1971, p. 674.

[33] DM, p. 34; Vladimir Minorsky (ed.): *The Tadhkirat al-Muluk, A Manual of Safavid Administration*. London 1943 (reprint Cambridge 1980), p. 42, p. 111 (henceforth cited as TM).

[34] Olearius, p. 674; for a discussion and samples of the *ṣadr* documents see Modarresī Ṭabāṭabā'ī: *Meṭālhā-ye Ṣodūr-e Ṣafavī* (Qom 1353/1974); see also DM and TM, s.v. *ṣadr*. For a discussion on the secular or *'orf* judicial system see Willem Floor: *The Secular Judicial System in Safavid Persia*. In: Studia Iranica 29 (2000) (forthcoming).

[35] Musavi, 1977, doc. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000489

tween each *ṣadr*'s authority. For example, "the religious law affairs of the holy shrines department are within the authority of the *ṣadr-e ḫāṣṣeh*; the *ṣadr-e mamālek* does not interfere with them." Otherwise, in both *ṣadr*s' court all matters pertaining to religious, especially personal, law was dealt with. These included "the Differences that arise about Marriages and Divorces, which are practis'd in Persia after the same manner as with the Jews, and not like the Turks, who use infamous Ceremonies towards the Woman that is divorc'd."[36]

The *ṣadr* was in charge of judicial *šarʿī* affairs and as such had the sole right to appoint and dismiss *qāḍī*s, *moḥtaseb*s, *motavallī*s and other *šarʿi* officials.[37] Only as to the appointment of *qāḍīs* the *ṣadr* had a shared responsibility. For the *ṣadr* had the right to appoint the so-called *qāḍī-ye koll*, while the *šeiḫ al-eslām* only appointed the *qāḍī-ye ǧozv*. The *ṣadr-e ḫāṣṣeh* also appointed his deputy or *nā'eb-e ṣadr*, who assisted him in the management of all *ṣadārat* affairs.[38] The *ṣadr-e ḫāṣṣeh*'s main provincial deputy was the *modarres*. RÖHRBORN is mistaken when he concluded that the provincial representative of the *ṣadr-e mamālek* is the *modarres* and of the *ṣadr-e ḫāṣṣeh* the *nā'eb-e ṣadr*. As he himself noted, the Tadhkirat al-Moluk stated that only the *ṣadr-e ḫāṣṣeh* had a provincial representative. Also, Sanson explicitly reported that the *modarres* was the provincial representative of the *ṣadr-e ḫāṣṣeh*. He also wrote that the *ṣadr al-mamālek* had the same officers as the *ṣadr-e ḫāṣṣeh*.[39] The *modarres*, whose normal function was being a professor of theology (teaching *fiqh*, *tafsīr*, *ḥadīṯ*) at a theological school,[40] was indeed also involved in adjudicating court cases. For example, a decree dated 1121/1709, indicated

[36] Sanson, p. 144.

[37] TM, p. 42; MUSAVI 1977, docs. 1, 2; KAEMPFER, *Am Hofe*, p. 114; Chardin, vol. 6, pp. 49–50.

[38] Moḥammad Mofīd Mostoufī-ye Bāfqī: *Ǧāmeʿ-ye Mofīdī*. 3 vols. Ed. IRAJ AFŠAR. Tehran 1340/1961, vol. 3, p. 371, p. 376; Mīr Moḥammad Saʿīd Mošīzī Bardsīrī: *Taḏkereh-ye Ṣafavī*. Ed. EBRĀHĪM BĀSTĀNĪ PĀRĪZĪ. Tehran 1369/1990, p. 262.

[39] RÖHRBORN, *Provinzen*, p. 69; TM, p. 42. Chardin, vol. 6, p. 62, reports that both *ṣadr*s have representatives, but he is rather vague about it and names no official in particular.

[40] H. BUSSE: *Untersuchungen zum islamischen Kanzleiwesen*. Kairo 1959, doc. 9; MODARRESĪ ḤOSEIN ṬABĀṬABĀ'Ī: *Turbat-e pākān. Āṯār va bināha-ye qadīm-e maḥdūdeh-ye kānūnī-ye Dār al- Mo'minīn-e Qom*. 2 vols. Qom 2535/1976, doc. 118. On the *modarres* in general see ABDOLKARIM GOLSCHANI: *Bildungs- und Erziehungswesen Persiens im 16. und 17. Jahrhundert*. Hamburg 1969, pp. 119–121.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000490

that the *ḥākem*, the *šeiḫ al-eslām*, the *modarres*, and the *piš-namāz* had decided to disown Mehdi Khan Beg and transfer his land to someone else, against which Mehdi Khan Beg won an appeal at the *ṣadr*'s court.[41] This is in agreement with what Sanson reported, that the *modarres* was the *ṣadr-e ḫāṣṣeh*'s provincial representative "but from whom there lies an Appeal to this [the *ṣadr*'s] Court."[42]

Sanson reported that the *ṣadr-e ḫāṣṣeh* "has his Deputies in all Capital Cities of Provinces, which are called *modarres*. The Governors cannot give a decisive Judgment without their Approbations, which they call Fetfa [*fatvā*]. These Deputies, heads of Mosques, Principal of Colleges, Presidents of the Circumcisions, Curates that marry and Divorce by Bills of Repudiation: In short, all that have any Employments which relate to the Law of Mahoment, take their Orders and Measures from this sadre, and which procures him a vast Revenue, for here, as every where else, Preferments are Bought and Sold."[43] The *modarres* was not only the representative of the *ṣadr-e ḫāṣṣeh* at the provincial level, for he appears also to have been in charge of a number of lower ranking ecclecestial staff, of whom the mollah is the only one who is explicitly named. Sanson reported that "In the Capital Cities of Provinces, there is a Modarres for each City. ... His Jurisdiction is divided into certain Precincts, as our Archdeaconries and Deaneries: The Deans have under them the Castiffs, who are the Curates, and Moullahs, or Priests under them.[44] Unfortunately, Sanson did not specify whom he meant with the term dean. The term dean may refer to the *pīš-namāz*, who also was involved in cases that the *modarres* dealt with. Sanson elaborated somewhat on the tasks of the mollah, who generally speaking, could be anyone who had some advanced level of religious education, and also referred to a school teacher, or clerk.[45]

[41] Mohsen Mofaḫḫam: *Farāmīn-e nou-yāfteh az ḫānevādeh-ye Malek Šah Naẓar, sardār-e Armanī-ye Šāh ʿAbbās-e Ṣafavī*. In: BT 12 (2536/1977), doc. 6. For other cases that involved the *modarres* see B. Fragner: *Das Ardabiler Heiligtum in den Urkunden*. In: WMKZ 67 (1975), doc. 2; Busse, *Untersuchungen*, doc. 8. In the *Lettre du Révérend Pere* [*sic*] *H.B.***, Missionaire en Perse, à Monsieur le Comte de M.****. In: Lettres Edifiantes et Curieuses Ecrites des Missions Etrangères. Nouvelle Edition, Mémoires du Levant, vol. 4. Paris 1780, p. 160, the *modarres* is referred to as the head of the provincial court, against whose judgement one could appeal to the *ṣadr-e ḫasseh*'s court.

[42] Sanson, p. 141.

[43] Sanson, pp. 12–13.

[44] Sanson, p. 153.

[45] Olearius, p. 613.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000491

> These Mulas are also in Persia like Clerks or Notaries; they make the deeds of conveyances, of purchases, contracts and other deeds; to make these Writings Authentick they must have the Bull of the Scheick-el-Selom or of the Cady, but many neglects that Circumstance; besides, they are not very willing that the Scheick-el-Selom or Cadi should know their Affairs, and therefore they think it enough to have the Writings drawn by a Mula, with the seals onely of the Mula and party concerned.[46]

Mollahs in general were the lowest level of religious officials that the population had easy access to. They were engaged, apart from teaching at Qoran schools (*maktabs*) and drawing up deeds, in providing religious guidance through sermons and exhortations, and the performance of religious rites such as at funerals. They also were involved with the judiciary, when they were selected by the *ṣadr* to be the local *qāḍī*.[47]

As overseer of the *šarʿī* judiciary the *ṣadr* was called upon to examine the *esteḥqāq* (legal inheritance rights) of heirs to a *soyurġal*.[48] He also had to approve changes in aspects of a *soyurġal* deed.[49] In both these cases the term *soyurġal* was used as a synonym for *vaqf*. His role with regard to religious matters also extended itself to non-Moslems, including the European Christian clergy. For example, when the Carmelite monks were granted a certain privilege the decree was witnessed by the *ṣadr*.[50] Non-Moslems often turned to the *ṣadr*s' court in case of conflicts about non-Moslem endowments and property.[51] "Tis also this court they execute the Law of Iman Dgafar, which adjudges all the Goods of a Christian Family, to but one of 'em that shall become Mahometan;" ... "this law is not well

[46] J. de Thevenot: *The Travels of M. de Thevenot into the Levant*. London 1686 (1971), vol. 2, p. 102.

[47] John Fryer: *A New Account of East India and Persia Being Nine Years' Travels, 1672–1681*. 3 vols. London 1909–1915 (Hakluyt Second Series), vol. 2, p. 167, p. 229, p. 347; vol. 3, p. 30, p. 102, p. 145.

[48] ḌABĪHĪ & SETŪDEH, vol. 6, docs. 18, 32; JAHĀNPŪR, *Farāmīn*, doc. 13; *ṣadr al-mamālek* involved in case of a *soyūrġāl*, investigated the *esteḥqāq* rights of the heirs. В. С. Путридзе: *Персидские исторические документы в книгохраанилощах Грузии*. 4 vols. Tiflis 1961, nr. 29; for similar cases in GILAN, *Dhabīḥī-Setūdeh*, vol. 6, doc. 19, nr. 32, nr. 37; see also RICHARD, vol. 2, pp. 121–122, p. 325.

[49] ḌABĪHĪ & SETŪDEH, vol. 6, doc. 37.

[50] MOHSEN MOFAḤḤAM: *Asnād va mokātebāt-e tārīḫī*. In: BT 2 (1346/1967), p. 155, p. 158. The *ṣadr* also sealed documents of Carmelites.

[51] The *ṣadr* decided that half of a village belonged to the daughter of a Christian in 1014/1605. А. Д. Папазян: *Персидские документы Матенадарана I, Указы второй (1601–1650)*. Erevan 1959, doc 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000492

approved by this government who loose tribute when a Christian turn Mahometan, and therefore commonly do what they can to oppose it. "The Sadre in this Court permits Renegadoes to return to Christianity, upon their making it appear to him, by an humble Petition ... details ..." In addition, the *ṣadr* also give a Christian, who reverted from being Moslem to his old religion, which the Persians allow, "an Authentick Certificate for Safety sake, in which he calls them by the name of Apostat."[52]

Although the office of *ṣadr* was not a theological one, charged with the preservation of the pure doctrine of Shi'a Islam, the *ṣadr*'s court had the exclusive authority to deal with religious personnel. This was not abnormal, because army personnel also were judged by their chief commander rather than by the *dīvān-begi* and his secular *'orf* court. "Moullahs, or Mahometan Priests, are to sue or to be su'd in this Court."[53] For example, the *qāḍī* of Isfahan was put in a *tāḫteh-kolāh*, because he had cheated the poor and had not written documents in accordance with the religious law.[54]

Administrator of endowments

Eskander Beg describes the *ṣadr*'s function as that "he must introduce the sayyeds and the wearers of the turbans and act as deputies in their affairs, administer the Endowments and pay out the sums for *šar'ī* purposes."[55] Because of the *ṣadr*'s identification with the management of the religious endowments he also was known as *ṣadr-e mouqūfāt*.[56] The administration and control of all so-called *tavfīzī vaqf* property (royal religious endowments), which was an endowment granted from *ḫāṣṣeh* property dedicated to the memory of the 14 immaculate ones, was in hands of the *ṣadr-e ḫāṣṣeh*, as the head of the *dīvān al-ṣadāreh*. He could appoint and dismiss all shrine managers or *motavallīs*.[57] These 'royal' *vaqfs* were also referred to as belonging to the *sarkār-e feiż-āṭār* (department of God's grace). Another type of similar *vaqfs* belonged to the *sarkār-e muḥābāt-āṭār* (department of donations) which had a separate management staff.[58]

[52] John Chardin, p. 185.
[53] Sanson, p. 144.
[54] Molla Ğalāl, p. 152.
[55] Savory, *History*, vol. 1, p. 230.
[56] Roemer, p. 126; also Chardin, vol. 6, pp. 49–50.
[57] DM, p. 34.
[58] TM, p. 146; Busse, *Kanzlei*, p. 114, p. 122, docs. 17, 21. The term *muḥabāt* may refer to 'royal' *vaqfs* in *mamālek* lands. The DM, p. 89, mentions the function of a *mostoufī-ye mouqūfāt-e mamālek*, who was in charge of the revenue administration of this type of endowments.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000493

Mīrzā Rāżī, the *ṣadr-e ḫāṣṣeh*, received 14 signet rings from ʿAbbās I to be used in all transactions relating to the trust administration of *tafvīżī vaqfs*, so that these might be blessed. The *ṣadr* was the shah's deputy in all matters concerning these benefactions.[59]

In Ardabil, Mashhad, and Qom we find that for the major *vaqf* properties such as for Šeiḫ Ṣafī, Emām Reżā and his sister, the Maʿṣūmah, a distinction was made between the new and the old administration (*sarkār-e qadīmī* and *ǧadīdī*).[60] The terms *qadīm* and *ǧadīd* referred to two different *vaqf* organizations which came into being to manage the enormous increase in *vaqf* property after 1500. BUSSE concluded that already since Shah Tahmasp I the role of the hereditary class of *motavallīs* had been eroded through the creation of additional endowments.[61] The old pre and early 1500 *vaqf* property became known as *vaqf-e qadīm* in 1017/1619. Both types of *vaqf* seem to have been managed by two different institutions headed by a separate *motavallī*. Towards the end of the Safavid period the two functions were often held by one and the same person, although the terminology, if not the functions itself, lingered on.[62] According to the Dastur al-Moluk, it was the *motavallī-ye ǧadīd* who was really in charge, if there was also a *motavallī-ye qadīm*.[63]

In case of so-called *šarʿī vaqf* property, "neither the Shariʿat judges, nor the Sadrs have any right of interference with them, but whomever the founder of an endowment has legally appointed manager (mutavalli) and proxy (sahib ikhtiyar), he will be the manager, and changing him is contrary to the sacred and immaculate (batul) Shariʿat."[64] In the latter case, the managers of the endowment were sometimes specifically instructed by the donator in the *vaqf* deed, such as by Šeiḫ ʿAlī Ḫan (grand vizier 1669–1689), neither to submit their accounts to the *ṣadr*s and his staff (*mobāšerān-e mouqūfāt*), nor should they ask them. The donator further might instruct the managers that if there was a problem they should submit it to a *moǧtahed* or an *ʿālem*.[65] The management fee or *haqq al-tou-*

[59] SAVORY, History, vol. 2, p. 954.

[60] MUSAVI, 1967, doc. 10; FRAGNER, *Ardabīl zwischen Sultan und Schah*. Zehn Urkunden Schah Ṭahmāsps II. In: Turcica 6 (1975), p. 75; BUSSE, *Kanzlei*, p. 127 f.

[61] BUSSE, *Kanzlei*, pp. 127–128.

[62] FRAGNER, *Das Ardabiler*, p. 223.

[63] DM, p. 38.

[64] TM, pp. 42–43; DM, p. 35; also KAEMPFER, *Am Hofe*, p. 114.

[65] MANŪČEHR SETŪDEH: *Savād-e ṭūmār-e vaqfnāmehčeh-ye madraseh-ye bozorg-e Hamādān az mouqūfāt-e Šeiḫ ʿAlī Ḫān Zangāneh vazīr-e Šāh Soleimān*. In: Tariḫ, vol. 1, nr. 1, p. 161 [pp. 159–199].

liyeh, to which a *motavallī* was entitled, was usually 10% of the endowment's revenue.[66]

The total value of the *vaqf* properties was estimated by du Mans at 25,000 tomans, although according to some, he noted, it amounted to 100,000 tomans.[67] According to Chardin the revenues of the *ṣadr-e ḫāṣṣeh* alone, even amounted to as much as 200,000 tomans.[68] Thus, the task of financial management was an important one, especially when the funds were not well managed. E.g., the office of *ṣadr* was entrusted to Mīr Šams al-Dīn Moḥammad Ḥābesī Kermānī by Shah Moḥammad Ḥodābandeh (r. 1577–1587).[69] The shah had honored the *ṣadr*

> by giving him great power and influence in office and entrusting to him the administration of all matters, both great and small, connected with religious law. ... within the space of two or three years [the *ṣadr*] distributed among the sayyeds, the olama, the poor, the students, and deserving persons in every walk of life the sum of almost 100,000 toman which he found in the treasury in the form of cash and turquoise dust. They had accrued to the treasury from the land in mortmain throughout the kingdom, from the votive gifts of Shah Tahmasp and from the 20% tax on the turquoise mines.[70]

Well managed or not, control over the *vaqf* properties held considerable attraction for the power and religious elite. Therefore, the *ṣadr* appointments had often little to do with religion. For example, the *vakīl*s, or vice-regents, did their utmost to have their own man chosen, given the economic importance of the function.[71] At times, the function was even sold to the highest bidder, for it is reported that Mīr Ġiyāṯ al-Dīn Moḥammad Mīr Mīrān Eṣfahānī paid a large amount of money for the *ṣadārat*.[72] The *ṣadr* of Herat spent much money (*rošveh*) to become *ṣadr*.[73] For the function of *ṣadr* offered substantial scope to enrich oneself, and therefore,

[66] Floor, *Fiscal History*.

[67] Richard, vol. 2, p. 323.

[68] Chardin, vol. 9, p. 562; for a discussion for these too high estimates of *vaqf* property's value see Robert D. McChesney: *Waqf and Public Policy: The Waqfs of Shah 'Abbas, 1011–1023/1602–1614*. In: Asian and African Studies 15 (1981), pp. 186–187. See also Vaḥīd Qazvīnī, p. 223, who mentions an annual revenue of 14,000 tomans.

[69] Savory, *History*, vol. 1, p. 338.

[70] Savory, *History*, vol. 1, p. 455.

[71] See e.g. Jean Aubin: *L'Avènement des Safavides reconsiderée* (Etudes Safavides III). In: Moyen-Orient et Océan Indien, 5 (1988), p. 116.

[72] Qomī, vol. 1, p. 561, p. 564.

[73] Montaẓer-Ṣāḥeb, p. 612, p. 618.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000495

it comes as no surprise that those *ṣadr*s who were dismissed for untoward behavior had to pay a heavy fine.[74] Despite the scope to enrich oneself, the *ṣadr* received various fees for his upkeep. He was, for example, entitled to the *rasm al-ṣadāreh*, which only he was permitted to collect.[75] Because the *ṣadr* also was responsible for the collection of the religious taxes, viz. the *zakāt* and *ḫoms* he received a fee for this trouble as well.[76] In late Safavid times the *ṣadr-e ḫāṣṣeh* also received an annual *madād-e maʿāsh*.[77]

The Administrative Staff of the Endowments

According to the Dastūr al-Molūk there was a separate administration [a] for the endowments that were part of the *feiż-āṭār* department and [b] for those which were part of the *mouqūfāt-e mamālek* or *mamālek* endowments. However, for the latter department, which worked for both the *ṣadr-e ḫāṣṣeh* and *ṣadr-e mamālek*, there was not a vizier, only a *mostoufī*. This department may have been meant when some documents refer to the *sarkār-e muḫābāt-āṭār*.[78] The *ṣadr*, through his *mostoufīs* and *motavallīs*, was responsible to see to it that the *vaqf*'s stipulations were executed in accordance with the donator's will.

The financial administration of the *mouqūfāt* or *vaqf* department was managed by the vizier and the *mostoufī-ye mouqūfāt*, the two-headed management team of the *daftar-e mouqūfāt*, who were assisted at the local level by the *motaṣaddī-ye mouqūfāt*.[79] The vizier was the most important of these two officials and was also known as "vakviat vasiri, who pays the pious legacies."[80] The vizier and *mostoufī* were in charge of payment of entitlements to *vaqf*s, which were paid on presentation of a *barāt* (payment order). The right to these entitlements had to be renewed every five years. The *vezarat-e dīvān-e ṣadārat*, as this office also was called, had a *mostoufī* for its *daftar-e šarʿiyyat*, which may have been the

[74] Qomī, vol. 1, p. 392.
[75] Ibid.
[76] MUSAVI, 1977, doc. 1.
[77] DM, p. 35
[78] TM, p. 146; DM, pp. 86–87, p. 89, p. 120; BUSSE, *Untersuchungen*, docs. 17, 21; Chardin, vol. 6, pp. 60–61; KAEMPFER, *Am Hofe*, p. 98.
[79] KAEMPFER, *Am Hofe*, p. 98; RICHARD, vol. 2, p. 325.
[80] Sanson, p. 26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000496

same as the *daftar-e mouqūfāt*.[81] As with all financial affairs, those managed by the *ṣadr* and his staff also had to be submitted, via the finance department, to the grand vizier for his seal of approval.[82]

The *ṣadr-e ḫāṣṣeh* had provincial subordinates such as *mostoufī*s and *motavallī*s. The administration was sometimes divided into two parts, viz. for there were *mouqūfāt-e ǧadīd* and *qadīm*, or new and old endowments. Sometimes the same official (vizier or *mostoufī*) was in charge of both jurisdictions, in addition to holding other functions.[83] Other endowment staff included the *kelīddār*, the *ḫādem-baši*, the *modarres*,[84] and the *motavallī*.

Important "state" endowments such as that of Mashhad, Ardabil, Shah ʿAbdol-ʿAẓīm and Qom were managed by independent *motavallī*s or overseers, but who remained under the *ṣadr*'s jurisdiction. Sometimes a *ṣadr* also held one of these *motavallī* functions at the same time.[85] The *motavallī* of Emām Reżā's shrine "was to see to it that the establishment of shrine attendants, teachers of theology, Koran reciters, and other employees and servants of the shrine was brought up to strength on the basis laid down by Shah Tahmasp. He also saw to it that food was provided for the poor and stipends for the pensioners, on the proper basis."[86]

Like other state offices, the function such as that of *motavallī* and *mostoufī* of the *vaqf* department, tended to become hereditary.[87] For example, in 1678, the *mostoufī* of the *mouqūfāt* was appointed in the function of his father with the same wages (*mavāǧeb*), rights and duties. It

[81] This *mostoufī* was Qomī himself, who had been appointed to this function in 989/1581. Qomī, vol. 2, p. 723.

[82] Richard, vol. 2, p. 269.

[83] Moḥammad Yūsof: *Ḏeil-e Tārīḫ-e ʿĀlamārā-ye ʿAbbāsī*. Ed. Soheil Khvonsārī. Tehran 1938, p. 200, p. 235, p. 271. For more information on this issue see Floor, *Fiscal History*.

[84] Qomī, vol. 2, p. 756, p. 957; DM, p. 36.

[85] DM, pp. 35–38; Vāleh Eṣfāhānī, p. 248, pp. 285–286. Ancestors of Čerāġ Khān Zāhedī, the *qurči-baši*, had been *motavallī*s of the *sarkar-e Ardabīl* for a long time, but recently his father Šeiḫ Šerīf Beg had become independent *motavallī* of the royal religious endowments (*bi 'l-esteqlāl-e sarkār-e feiż-āṯār*) and governor of Ardabil Yusef, p. 92, p. 99, see also p. 242 (Mīrzā Moḥsen *motavallī* had to operate the *sarkār-e feiż-āṯār* as of that day on the basis of the [new] budget instruction (*ṭūmār*) and p. 257 (Mīrzā Ḥabībollāh *motavallī* of Qom).

[86] Savory, *History*, vol. 2, p. 764; food was handed out on a daily basis in Mashhad. Andersen, p. 147. The shah dealt with the affairs of the Mashhad shrine and with petitions from sayyeds, shrine attendants and pensioners. Savory, *History*, vol. 2, p. 822.

[87] Qarāḫānī, *Buqʿah*, doc. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000497

was his task inter alia to send a list of income and expenditure to the *ṣadr* every year, which information then was recorded by the *mouqūfāt* department. The *motavallīs*, clerks (*kottāb*), staff, tenants (*mosta'ğerān*) and peasants had to acknowledge him, obey him and no payments could be made without a *barat* bearing his seal and signature.[88] The *mostoufī* of the same *vaqf* was confirmed by the *ṣadr* in 1724. The petitioner had argued that this function had been held by members of his family for a long time. Despite this tradition the function had been usurped by an outsider. The *ṣadr*, probably also induced by a financial incentive, found this a convincing argument and appointed the traditional holder of the function. The *ṣadr* also ordered all *vaqf* staff to obey the newly appointed *mostoufī*, and that no payments could be made without a *barāt* that did not bear his seal.[89]

Miscellaneous tasks

In addition to being in charge of the *šar'ī* courts and of managing the *mouqūfāt*, the *ṣadr*s also were asked to wash and prepare the bodies of the shah and princes for burial.[90] Other tasks that *ṣadrs* could be charged with was that of ambassador to the Ottoman court, although this was an exception.[91]

Who was *ṣadr*?

It is interesting to observe that from the very beginning, because of the dearth of Shi'ite religious scholars, the most important religious function in the state was filled by representatives of the pre-Safavid clerical estate. The *ṣadārat* was worth becoming a Shi'a for and, as ARJOMAND has pointed out, this underlines the mainly administrative character of the function. Despite its importance, the *ṣadārat* was a financial and administrative function not a theological one. SAVORY is wrong to argue that the

[88] MODARRASĪ-ṬABĀṬABĀ'Ī, *Torbat-e Pākān*, doc. 71.

[89] Ibid., doc. 75.

[90] SAVORY, History, vol. 1, p. 205; vol. 2, p. 1099; Agha Sayit, the *nāżer* ('albeschik') of the *ṣadr*, in 1739, also was kassal bassie [*ġassāl-bāšī*] the visitator of the wounded and dead. ARA, VOC 2477, f. 747.

[91] Astarābādī, p. 204, p. 210; Šāmlū, Valīqolī b. Dā'ūdqolī: *Qeṣāṣ al-Ḫāqānī*. 2 vols. Ed. ḤASAN SĀDĀT NĀṢERĪ. Tehran 1371/1992, vol. 1, p. 199; SAVORY, *History*, vol. 2, p. 1058.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000498

ṣadr was charged with the theological purity of the Shi'ite faith.[92] The fact also that, with one exception, no imported Arab Shi'ite religious scholar, ever occupied the function, which remained the fief of traditional Persian clerical families, underscores this conclusion. In fact, during the 17th century, there was a strong hereditary tendency of the function. During the last 100 years of Safavid rule the function was shared between three families, that were all related to the Safavids. Also, the function was consequently held for longer periods by the same person.

List of *ṣadr*s with notes see pages 478–483.

The *mollā-baši*

The only functions that the Safavids added to the array of religious functions were that of the *ḫalīfat al-ḫolafā* and of the *mollā-baši*. The creation of the former was the result of the changed role of the spiritual leader of the Safavid order, who had also become shah. This function existed from the beginning of the Safavid regime and with the rise of ortho-praxis gradually lost influence and importance. Arjomand has rightly argued that the creation of the function of *mollā-baši* was the institutional culmination of the conflict that existed between the traditional Persian clerical estate and the new independent hierocracy of religious Shi'ite professionals.[147] For this reason it is understandable that Minorsky attributed the position to Mīr Moḥammad Bāqer Mağlesī. He, in all but name, held the function of *mollā-baši* due to the dominant role that he played on the religious scene in general and his relationship with the Shah Solṭān Ḥosein, as his tutor, in particular. From there it was but a logical step to appoint the next tutor, and formalize an existing situation. The function of *mollā-baši* was created by Shah Solṭān Ḥosein in 1712/1124.[148] The man appointed to the function was Mīr Moḥammad Bāqer Ḫatun-ābādī, the first rector of the Chahar-bagh *madraseh* and tutor of the Shah. The function was retained after the fall of the Safavid dynasty. The conqueror of Isfahan, Maḥmūd Ḫan Ḫalzā'ī, appointed Mollā Za'farān as his *mollā-baši* as

[92] *Cambridge History of Iran*, vol. 6, p. 358.

[147] Said Amir Arjomand: *The office of mulla-baši in Shi'ite Iran*. In: Studia Islamica, vol. 57 (1983), pp. 135–146. On the *ḫalīfah al-ḫolafā* see Floor: *The office of Ḫalīfah al-Ḫolafā*. In: JOAS 121 (2001), forthcoming.

[148] TM, p. 41.

List of *ṣadr*s

Years	*Ṣadr-e mamālek*	*Ṣadr-e ḫāṣṣeh*	Years
907/1501	Qāḍī Šams al-Dīn Gīlānī[93]		
909–915/1503–1509	Qāḍī Šams al-Dīn Gīlānī	Qāḍī Moḥammad Kaši[94]	
915–917/1509–1511	Mīr Sayyid Šarīf b. Tāǧ al-Dīn[95]		
917–919/1511–1513	Mīr ʿAbdol-Bāqī[96]		
919–920/1513–1514	Mīr Sayyid Šarīf b. Taǧ al-Dīn[97]		
920/1514	Sayyid ʿAbdollāh b. Sayyīd Aḥmed Lāleh[98]		
920–921/1514–1515	Mīr Ǧamal al-Dīn Moḥammad		
	Šabrangī Astarābādī[99]		
921/1515	Mīr Ġiyāṯ al-Dīn Moḥammad b. Emīr Yūsof[100]	Mīrzā Šah Ḥosein Bāvī[101]	
927/1521	Mīr Moḥammad Mīr Yūsof[102]		
931/1524	Mīr Qavām al-Dīn Ḥosein[103]	Emīr Ǧamāl al-Dīn Moḥammad[104]	
935–936/1528–1529	Mīr Qavām al-Dīn Ḥosein[105]	Mīr Neʿmatollāh Ḥellī[106]	
936–937/1529–1530	Mīr Ġiyāṯ al-Dīn Manṣūr[107]	Mīr Neʿmatollāh Ḥellī[108]	
937–938/1530–1531	Mīr Qavām al-Dīn Ḥosein[109]	Mīr Ṣāḥeb[110]	

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000500

[93] He was the tutor or *lāleh* of Esmaʿil I, Ġaffārī Qazvīnī, p. 266; Vāleh Eṣfahānī, p. 123.

[94] Ġaffārī Qazvīnī, p. 268; Šīrāzī, p. 42; Vāleh Eṣfahānī, p. 135. He was also governor or *ḥākem* of Yazd, Kashan, and Shiraz, but was executed for his misdeeds. Ġaffārī Qazvīnī, p. 272; Qomī, vol. 1, p. 83, p. 98. As of that time the *ṣadārat* was only given to sayyeds. Astarābādī, p. 43; Vāleh Eṣfahānī, p 176.

[95] Ġaffārī Qazvīnī, p. 272; Šīrāzī, p. 48; Vāleh Eṣfahānī, p. 177, p. 210, p. 315; Qomī, vol. 1, p. 100.

[90] Ġaffārī Qazvīnī, p. 274; Vāleh Eṣfahānī, p. 211. Mīr ʿAbd al-Bāqī Yazdī was the son of Šāh Neʿmatollāh. Qomī, vol. 1, p. 117; Vāleh Eṣfahānī, p. 314; the latter became *amīr al-omarā* and in his place Mīr Sayyed Šarīf was appointed, who had returned from Karbala. Qomī, vol. 1, p. 125.

[97] Ġaffārī Qazvīnī, p. 276; Qomī, vol. 1, p. 117, p. 125.

[98] Ġaffārī Qazvīnī, p. 277; Vāleh Eṣfahānī, p. 326, p. 425.

[99] Ġaffārī Qazvīnī, p. 277; Vāleh Eṣfahānī, p. 326, p. 425.

[100] Ġaffārī Qazvīnī, p. 278 (a sayyed from Rey; he shared the function with Astarābādī); Šīrāzī, ʿAbdī Beg. *Takmeleh-ye Aḫbār*. Ed. ʿAbdol-Ḥosein Navā'ī Tehran1369/1990, p. 56; Vāleh Eṣfahānī, p. 413, p. 425, he also was *naqīb al-noqabā*. Amīr Khān Allāh Amīr Ġayāṯ al-Dīn Moḥ. b. Amīr Moḥ. Yūsof became *ṣadr* of Ṭahmāsp Mīrzā. Vāleh Eṣfahānī, p. 248, pp. 285–286 to manage amongst other things the endowments of Khorasan.

[101] When Ğamāl al-Dīn Astarābādī *ṣadr* died he suceeded him. Qomī, vol. 1, p. 160.

[102] He was both *ṣadr* and emir and was killed on suspicion of being in agreement with Babur in 927/1521, Šīrāzī, p. 58.

[102] Ġaffārī Qazvīnī, p. 282 (in Šaʿbān 931/1525); Šīrāzī, p. 61; Astarābādī, p. 57.

[104] See previous note.

[105] See previous note.

[106] See previous note.

[107] Ġaffārī Qazvīnī, p. 285; Šīrāzī, p. 66.

[108] Ġaffārī Qazvīnī, p. 285; Šīrāzī, p. 66.

[109] Qomī, vol. 1, p. 296.

[110] Qomī, vol. 1, p., 296.

[111] Qomī, vol. 1, p. 297, p. 218, p. 313. Mīr Ġayāṯ was dismissed in 938/1531–32 and replaced by Moʿezz al-Dīn Moḥammad Naqīb Eṣfahānī, Astarābāḍī, p. 61.

[112] He was from Eraq-e ʿArab; he had theological differences with Mīr Ġayāṯ al-Dīn Manṣūr, who then resigned from the *ṣadārat*, Qomī, vol. 1, p. 297, p. 218, p. 313.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000501

Years	*Ṣadr-e mamālek*	*Ṣadr-e ḫāṣṣeh*	Years
939–943/1532–1536	Mīr Moʿezz al-Dīn Moḥammad[113]		
943–963/1536–1555	Mīr Šams al-Dīn Asadollāh Marʿašī[114]		
963/1556	Mīr Zein al-Dīn ʿAlī[115]		
971/1563	Sayyid ʿAlī Šuštarī[116]	Mīr Taqī al-Dīn Moḥammad[117]	
970–978/1562–1570	Zein al-Dīn Sayyīd ʿAlī[118]	Mīr Šams al-Dīn Moḥammad Yūsof[119]	
978/1570	Mīr Ġiyāṯ al-Dīn Moḥammad		
	Mīr-Mīrān Eṣfahānī[120]		
?	Mīr Šams al-Dīn Moḥammad Kermānī[121]		
992/1584	Mīr Abu 'l-Valī Enğu[122]		
?	Mīr Asadollāh Šuštarī Marʿašī[123]		
984/1576	Mīrzā Maḥdūm Šarīfī[124]	Šāh ʿEnāyatollāh Naqīb Eṣfahānī[125]	
993–1585	Mīr Šāh al-Dīn Ḥābesī Kermānī[126]		
996–1015/1587–1606	Mīr Abū 'l-Valī Enğu[127]		
1015–1026/1606–1617	Moʿezz al-Dīn		
	Moḥ. alias Qāḍī Ḫān[128]	Mīr Ǧalāl al-Dīn Ḥasan[129]	1015–1016/ 1606–1608
	Mīrzā Rāżī al-Dīn Moḥammad[130]		1016/1607

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000502

[113] Ġaffārī Qazvīnī, p. 286; Hellī and Manṣūr were dismissed from the *ṣadārat*, which was given to Mīr Moʿezz al-Dīn Moḥammad Eṣfahānī. Qomī, vol. 1, p. 218.

[114] Ġaffārī Qazvīnī, p. 292; Šīrāzī, p. 85, p. 299; Qomī, vol. 1, p. 26; his son sayyed ʿAli was his *naʾeb*. Ibid., vol. 1, p. 386. He was a sayyed from Shustar.

[115] Ġaffārī Qazvīnī, p. 303. He succeeded his father who died in 963/1555–56 of old age.

[116] Qomī, vol. 1, p. 392.

[117] Ġaffārī Qazvīnī, p. 303; Šīrāzī, p. 112. He was the son of Mīr Moʿezz al-Dīn Moḥammad the former *ṣadr*.

[118] Ġaffārī Qazvīnī, p. 308 (Zein al-Dīn Sayyed ʿAlī Maḥdūmzādeh-e Emīr Šams al-Dīn Asadollāh Marʿašī the former *ṣadr*); Šīrāzī, p. 121; Qomī writes that his name is Mīr Sayyed ʿAlī Šuštarī Marʿašī. Qomī, vol. 1, pp. 437–438. Mīr Zein al-Dīn ʿAli in 970/1562–63, Astarābādī, p. 88.

[119] Ġaffārī Qazvīnī, p. 308; Šīrāzī, p. 121; Qomī, vol. 1, pp. 437–438.

[120] Qomī, vol. 1, p. 561, p. 564.

[121] Qomī, vol. 2, p. 669.

[122] Savory, *History*, vol. 2, p. 555. Ḍaḥībī-Setūdeh, vol. 6, p. 519 [document dated 992/1584].

[123] Qomī, vol. 2, p. 987.

[124/125] Astarābādī, p. 97; Vāleh Eṣfahānī, p. 540.

[126] Savory, *History*, vol. 1, p. 338; Astarābādī, p. 104; Mīrzā Moḥammad Ṭāher Naṣrābādī: *Taḏkereh-ye Naṣrābādī*, ed. Vaḥīd Dastgerdī. Tehran 1361/1982 (3rd. ed.), p. 102.

[127] Savory, *History*, vol. 2, pp. 910–911; Qomī, vol. 2, p. 847.

[128] One of the leading sayyeds of Qazvin, Moʿezz al-Dīn Moḥ. known as Qāḍī Ḫān was appointed as *ṣadr-e ʿāmm*. The office was split in two. Mollā Ǧalal, p. 304. He was appointed in 1015/1606–07 and he died in 1030/1620–21. Savory, *History*, vol. 1, p. 408, n. 68, 69; he was the leader of the possessors of the turban in Iran and a wealthy and powerful man, was appointed as ambassador to the Porte. Ibid., *History*, vol. 2, p. 1058; ibid., vol. 2, pp. 910–911, p. 1188 (details about his career). Qāḍī Khān Ṣadr was sent to Turkey to make peace in 1023/1614. Šāmlū, vol. 1, p. 199. He was dismissed in 1025/1616, because of the failure of his Ottoman mission. Ibid., p. 201.

[129] One of the leading sayyeds of Isfahan, Amīr Ǧalāl al-Dīn Ḥasan [Ṣalāʾī], was appointed *ṣadr-e ḫāṣṣ* and of the *mouqūfāt* for the 14 pures ones, which now yield 8,000 tomans per year. He also was put in charge of *šarʿī* and *vaqfī* matters of Saveh, Qom, Kashan, Natanz, Isfahan, Ardestan, Yazd, Astarabad, Mazandaran. The rest was under Qāḍī Ḫān. Savory, *History*, vol. 2, pp. 910–911; Mollā Ǧalāl, p. 304. He was also called *ṣadr al-eslām va moslemīn*. He wrote the *fatḥnāmeh* or victory ode after the reconquest of Darband. Ibid., p. 315; Astarābādī, p. 192.

[130] Mollā Ǧalāl, p. 327; Astarābādī, p. 192.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000503

Years	*Ṣadr-e mamālek*	*Ṣadr-e ḫāṣṣeh*	Years
1026/1617	Qāḍī Solṭān Ḥoseinī[131]	Mīr Ṣadr al-Dīn Moḥ.[132]	
	Mīrzā Rafi' al-Dīn Moḥammad[133]		
1038–1041/1629–1532	Mīrzā Rafi' al-Dīn Moḥammad[134]	Mīrzā Ḥabībollāh Kerekī[135]	1041–1063/ 1632–1651
		Mīrzā Moḥ. Mehdī Kerekī[136]	1063–1071/ 1651–1661
vacancy for some years?	Sayyid Šams al-Dīn[137]	Mīrzā Qavām al-Dīn Moḥammad alias Mīrzā Kūček[138]	1071–1075/ 1661–1664
1077–1092/1666–1681	Mīrzā Abū 'l Ṣāleḥ Rażavī[139]	Mīrzā Abū 'l Ṭāleb Rażavī[140]	1077–1099/ 1666–1687
	Mīrzā Reżā al-Dīn[141]?	Vacancy for some years[142]	
1100–1105/1688–1693	Mīrzā Naǧaf Ḫān[143]	Mīrzā Moḥammad Bāqer[144]	1696–1722
	Mīr Sayyid Morteża[145]	Mīrzā Moḥammad Moqīm[146]	

[131] Qāḍī Ḫān's place was taken by Qāḍī Soltān, who died that same day. Šāmlū, p. 201; or one week later. SAVORY, *History*, vol. 2, p. 1146.

[132] When Mīrzā Rāzī died the shah appointed Mīr Ṣadr al-Dīn, who was his grandson. Because he was not yet of age a cousin acted as *vakīl* or agent for him for some time. SAVORY, *History*, vol. 2, p. 1147.

[133] Šāmlu, p. 201; SAVORY, *History*, vol. 2, p. 1146, p. 1261; Yūsof, p. 44, p. 90, p. 265.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000504

[134] Astarābādī, p. 244; Eṣfahānī, p. 128; Šāmlu, p. 212. Mīrzā Ḥabībollāh, Yusof, p. 244, p. 265, he also was *motavallī* of the Qom shrine. Ibid., p. 257. Mīrzā Rafiʿ was *Eḥtesāb al-Molk* under ʿAbbas I, after his death he became *ṣadr*. Naṣrābādī, p. 16.

[135] Astarābādī, p. 244; Eṣfahānī, p. 128; Šāmlu, p. 212. Mīrzā Ḥabībollāh, Yūsof, p. 244, p. 265; Vaḥīd Qazvīnī, p. 143 (Mīrza Ḥabībollāh died 1063/1652).

[136] In 1063/1650, Moḥ. Mīrzā became *ṣadr* succeeding his father Mīrzā Ḥabībollāh and he remained till 1071/1666 when he became grand vizier. Ḫatunābādī, p. 522, p. 555; Bardsīrī, p. 262.

[137] Bāfqī, vol. 3, p. 551.

[138] He was thus called because his older brother Ḫalīfah Solṭān had been *ṣadr* and grand vizier before him. RICHARD, vol. 2, p. 268; Chardin, vol. 7, p. 472, and vol. 8, p. 202; Šāmlū, p. 201, p. 212.

[139] Ḫatunābādī, Sayyid ʿAbdol-Ḥosein: *Vaqāyeʿ al-Senīn va al-Aʿvām*. Tehran 1352/1973, p. 529, p. 536; ṬABĀṬABĀʾĪ, *Bargī*, p. 190; Naṣrābādī, p. 162; Ḏabīḥī-Setūdeh, vol. 6, p. 367.

[140] Ḫatunābādī, p. 529, pp. 545–546.

[141] Bāfqī, vol. 3, p. 254.

[142] KROELL, ANNE: *Nouvelles d'Ispahan 1665–1695*. Paris 1979, p. 46.

[143] Ḫatunābādī, p. 546, p. 550.

[144] He was the son of Sayyid Ḥasan Ḥoseinī, and the grandson of Ḫalīfah Solṭān, the former *ṣadr* and grand vizier. ḎABĪḤĪ-SETŪDEH, vol. 6, p. 58, p. 66.

[145] Mīrzā Moḥammad ʿAli Moʿallem Ḥabībābādī. *Makārem al-Āṯār dar aḥvāl-e reǧāl do qarn-e 13 va 14 heǧrī*. 6 vols. Tehran 1352/1973, vol. 1, p. 162.

[146] *Makārem*, vol. 1, pp. 162–163.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000505

did his successor, Ašraf Ḫan.[149] After his return to power, Tahmasp II also appointed a *mollā-baši* as did Nāder Šāh after he had usurped the throne. However, it would seem that under Nāder Šāh the *ṣadr* was once again the most important official of the religious establishment, because the Dutch called him "the Pope of their religion."[150] Under the later Safavids, such as Šāhroḫ Šāh in Mashhad (early 1750s), Aqa Šarīf was *mollā-baši*. He apparently also had a judicial role, for the existence of a *kešikḫāneh-ye mollā-baši* is mentioned, an institution that is usually related with the *ṣadr* and *dīvān-begi*.[151]

Other religious officials

In addition to the *ṣadr* and *mollā-baši*, the religious establishment was operated by a large number of other officials, most prominent amongst whom were the *šeiḫ al-eslām* and the *qāḍī*. In what follows, the functions of *šeiḫ al-eslām*, *qāḍī* and the lower echelon religious staff will be discussed, as far as their judicial role is concerned.

The *šeiḫ al-eslām*

"The Sedre is the chief in spiritual Affairs; he is the High Priest of the law. Next to the Sadre in Spirituals, there are two under him who decide all points of religion, and make all contracts, testaments and other publick deeds; they judge also of Divorces and of all civil Debates and Processes: The one is called Scheick-el-Selom and the other the cadi: Their Authority as well as Office is almost equal; nevertheless, the Scheick-el-Selom has some Preference."[152] The *šeiḫ al-eslām*, according to Sanson, was also called *āḫond*,[153] but so was, e.g., the *qāḍī* of ʿAbbasabad (a quarter of Isfa-

[149] WILLEM FLOOR: *Bar Taḫtegāh-ye Eṣfahān*. Tehran 1367/1988, p. 3.

[150] Moḥammad Kāẓem Mervī: *Tārīḫ-e ʿĀlamārā-ye Nāderī*. 3 vols. Ed. MOḤAMMAD AMĪN RIYĀḤĪ. Tehran 1369/1990 (2nd. ed.), p. 853; Mīrzā Moḥammad Taqī (Miersa Mhamed Taggie), Algemeen Rijks Archief (the Hague), VOC 2254 (9/6/1732), f. 884; VOC 2477 (4/1/1739), f. 629.

[151] Maḥmūd al-Ḥoseinī al-Monšī: *Tārīḫ-e Aḥmad Šāhī* (facsimile). Ed. DUSTMORAD SAYYED MORADOF. 2 vols. Moscow 1974, vol. 1, f. 96b, 245a.

[152] THEVENOT, vol. 2, p. 102; Sanson, p. 153; MOḤSEN MOFAḤḤAM: *Farāmīn-e nou-yāfteh az ḫānevādeh-ye Mālek Šāh Nażar, sardār-e Armanī-ye Šāh ʿAbbās-e Ṣafavī*. In: BT 12 (2536/1977), doc. 6; Chardin, vol. 6, p. 53, which contradicts the TM, which may be explained by personal merits of the office holders at the various times.

[153] Sanson, p. 15; KROELL, p. 67.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000506

han).[154] Sometimes, the two functions of *šeiḫ al-eslām* and *qāḍī* were held by one and the same person.

The title of *šeiḫ al-eslām* was given to famous olama in most of the Islamic world, but in the Western Asian part it denoted the function of one of the leading judicial officials. Under the Timurids, this official also often had considerable political influence reason why his appointment was by royal decree.[155] The *šeiḫ al-eslām* was, however, not hierarchically placed below the *ṣadr* as were other religious officials in Timurid times.[156] His function also could be simply be a supervisor of *mouqūfāt*.[157] Ḫonǧī suggested that his role should be that of being responsible for the quality of learning and teaching of religious *šar'ī* matters.[158]

The Safavids, like in other institutional matters, adopted the existing bureaucratic system as it existed under the Timurids and Aq-Qoyunlu with little adjustment. The *šeiḫ al-eslām*s of the previous regime in many cases were confirmed in their positions or their family members were appointed in those functions. However, those that opposed the Shi'itization of the country were eliminated. In 926/1519–20, when Tahmasp Mīrzā visited Herat, the *šeiḫ al-eslām* of that city was killed because of his Sonni beliefs. He had been 30 years *šeiḫ al-eslām* of Khorasan.[159]

Tasks and importance of the *šeiḫ al-eslām*

According to Du Mans neither the *šeiḫ al-eslām* nor the *qāḍī* were very important officials and he had no high opinion of their professionalism.[160] He associated them with the sealing and recording of sales contracts as well as adjudicating suits that arose from them. The *moftī* had no standing whatsoever, according to him, because "he is a poor snake, whose own neighbors barely know him."[161] However, Sanson underscored the importance of this religious official when he stated that

[154] Naṣrābādī, p. 430.
[155] Roemer, p. 157.
[156] Roemer, p. 144.
[157] Roemer, pp. 157–158.
[158] Fażlollāh b. Rūzbihān al-Eṣfahānī: *The Soluku 'l-Moluk*. Ed. M. Nizamuddin. Hyderabad 1966, pp. 75 ff.
[159] Qomī, vol. 1, p. 113; Ġaffārī Qazvīnī, p. 274.
[160] DuMans, p. 37; Richard, vol. 2, p. 133, p. 319.
[161] DuMans, p. 38; Richard, vol. 2, p. 28, p. 269 (he had neither head nor feet, and was but a poor cancer).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000507

this Judge is properly the first Lieutenant Civil, who takes Cognizance of the Affairs of Minors, Widows, Contracts, and other Civil Matters. The King gives him Fifty Thousand Livres Annual Pension, that he may have no occasion to be Corrupted by taking Bribes. This is the Judge that dispatches most business. He is Chief of the Law-Colleges, and constantly reads upon it his Subaltern Officers every Wednesday and Saturday. He has also his Substitutes in all the Courts of Justice of the realm, who, together with those that belong to the Second Sadre, draw up all Contracts and agreements. He has his place at the foot of the Sofa next to the Great Sadre.[162]

It is therefore no surprise to observe that some of the most respected holders of the function wielded great power. For example, "Šeiḫ Bahā al-Dīn Moḥammad was promoted to the office of *šeiḫ al-eslām*, in full charge of all matters concerning the religious law and empowered to act as the governor's deputy, with authority in general in Khorasan and in the provincial capital Herat in particular. ... Later he was appointed to the office of *šeiḫ al-eslām, vakīl-e ḥalālīyāt* and supervisor of affairs pertaining to the religious law at Isfahan and he discharged these functions with independent authority for a considerable time."[163]

A decree by Shah Soleymān, dated 1089/1678, appointing the *šeiḫ al-eslām* of Mashhad makes it clear what this function entailed: "to enjoin the good and prohibit the bad, to prohibit the occurrence of uncanonical deeds, to guide the rich in paying their *ḫoms* and *zakāt* taxes for use by the poor, the division of inheritances, concluding marriages, judging and settling conflicts between Moslems, and to look after the property and welfare of orphans."[164]

The injunction to promote good deeds and prohibit the bad, was not only the responsibility of the *šeiḫ al-eslām*, but also of the governor or *beglerbegi* and the *moḥtaseb*,[165] for example, while at occasion the shahs themselves were wont to interfere directly. In the latter case, the activities were mainly limited to the temporary prohibition of wine-drinking.[166]

[162] Sanson, pp. 15–16. These seating arrangements were important, for they indicated one's standing in society. When the *šeiḫ al-eslām* of Kerman was seated by the governor of that town on a lower place than his rank entitled him to, he was furious. Bardsīrī, p. 337.

[163] SAVORY, *History*, vol. 1, pp. 247–248; see also Qomī, vol. 2, p. 1049.

[164] RASŪL ĞA'FARIYĀN: *Dīn va Siyāsat dar Doureh-ye Ṣafavī*. Qom 1370/1991, p. 104; Qomī, vol. 1, p. 381; Naṣrābādī, p. 164.

[165] TM, p. 43; Qomī, vol. 1, p. 381.

[166] For a case of the shah as upholder of the religious law see SAVORY, *History*, vol. 2, p. 648.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000508

A royal decree of 1079/1669, appointing the *šeiḫ al-eslām* of Mashhad, states that his duties include: promoting piety and good deeds, prohibiting the bad (*amr bi 'l maʿrūf*), supervising payment of the religious taxes (*ḫoms* and *zakāt*), dividing of inheritances, preparing contracts, concluding marriages, etc. Everybody, i.e. sayyeds, sheikhs, olama, landowners, leading citizens, and in fact all people, had to acknowledge his authority. All had to respect his seal in *šarʿī* matters. He also had the right to appoint and dismiss the district judges (*qāḍī-ye ǧozv*) of the province, i.e. those who had not been appointed by the *ṣadr*.[167] Apart from the *qāḍīs*, who were part of the *dīvān al-ṣadāreh*, all other *qāḍī*s were dismissed or appointed when the *šeiḫ al-eslām* was dismissed or appointed. This means that *qāḍī-ye koll* were not, but *qāḍī-ye ǧozv* were appointed by the *šeiḫ al-eslām*.[168]

The promotion of piety could, of course, take many forms. One of which was that the *šeiḫ al-eslām*, in the town where he was active, often was the *vakīl-e halālīyāt* or the manager of property, which the shah had acquired in a religiously legal manner.[169] This was probably one of the reasons that the function of *šeiḫ al-eslām* was of a slightly higher standing than that of *qāḍī*, because this was also a sign of royal favor.[170] As to the payment of *zakāt* and *ḫoms*, the *šeiḫ al-eslām* was also *motaṣaddī-ye zakāt* or the tax official in charge of the collection of the religious taxes.[171] One other dimension of this part of his tasks was the verification, whether *motavallīs* (overseers of *vaqf*s) had properly managed their

[167] Busse, *Untersuchungen*, doc. 16; see also Jahāngīr Qā'emmaqāmī: *Yakṣadupanǧāh sanad-e tārīḫī az Ǧalā'īrīyān tā Pahlavī*. Tehran 1348/1969, doc. 9, which has a similar text and also explicitly mentions the staff of the mint of Lahejan and Deilaman, who had to acknowledge his authority.

[168] Ǧa'fariyān, p. 104.

[169] Savory, *History*, vol. 1, p. 245, p. 248; X held offices of *šeiḫ al-eslām* and *vakīl-e ḫalālīyāt*. Ibid., vol. 1, p. 250; Šāh Moẓaffar al-Dīn *šeiḫ al-eslām* of Shiraz and *vakīl-e mālīyāt-e dīvānī*. Vāleh Eṣfahānī, pp. 416–417; Šeiḫ 'Alī Monshar was *šeiḫ al-eslām* and *vakīl-e ḫalālī* of Isfahan. Ibid., p. 430; Šeiḫ Ḥosein 'Abdol-Ṣamad was *šeiḫ al-eslām* and *taṣaddī-ye šarʿīya* of Khorasan and Herat. Ibid., p. 433; Šeiḫ Bahā' al-Dīn Moḥ. was *šeiḫ al-eslām* and *vakīl-e ḫalālīyāt* and *taṣaddī-ye šarʿīyāt* of Isfahan. Ibid, p. 435; Moulāna Moḥ. 'Alī Tabrīzī was *šeiḫ al-eslām* and *vakīl ḫalālīyāt-e ḫāṣṣeh*; his son took over from him. Ibid., p. 441; Moulana Moḥ. Ḥosein Tabrīzī was *šeiḫ al-eslām* and *vakīl-e amvāl-e ḫalāl šāh*; he was succeeded by his son. Ibid., p. 460; the *māl-e ḫālāl-e sarkār-e ḫāṣṣeh* was managed by the *ṣadr*. Yusof, p. 253. On the function of the *vazīr-e ḫalāl* see DM, p. 87.

[170] Savory, *History*, vol. 1, p. 245.

[171] Qomī, vol. 2, p. 1003.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000509

property in their charge and taken the right amount of revenue for their own use.[172]

The *šeiḫ al-eslām* also served as a notary public, including for commercial contracts. When Chardin received payment from the Dutch East Indies Company in Isfahan, the latter asked him to go to the *šeiḫ al-eslām* to get

> a lawful Acquittance; for in that Country Writings under Sign Manual are of no Validity in Justice, all must be done Juridically. The great judge asked me, if my Name was Chardin? ... I answered, Yes, to all these Questions; and as by good Fortune, the great Judge knew me before, he was contented with my Answer: Otherwise I must have produc'd Witnesses, that I was the right Person. After my Answers, he order'd one of his Secretaries to draw an Acquittance, to which he put his Seal and Flourish; after which the Notary, two Witnesses, and my self last of all, put each our Seal thereto.[173]

The *šeiḫ al-eslām*, together with other officials such as the provincial vizier, *kalāntar* and *qāḍī*, was also involved in handling a large array of issues ranging from disputed inheritances, titles to landed property, murder cases, and locally, also dealing with fiscal issues such as the supply of *sursat* or purveyance.[174]

The *šeiḫ al-eslām* usually also held other functions simultaneously, as a means to enlarge his income, of which 200 tomans per year were paid for by the shah.[175] The *šeiḫ al-eslām* could also be *motavallī* of the Mashhad shrine at the same time,[176] or as sayyed Majed, even be *šeiḫ al-eslām* and *qāḍī* of Shiraz for some time.[177] In the former function the *šeiḫ al-eslām* simultaneously was *ḫadem-baši*, *sar-kešīk*, or *keliddār* of the Mashhad shrine. He, as the shah's deputy, kept watch over the *kešik-bānān*, or shrine-guards.[178]

The *šeiḫ al-eslām*s "are established in all the principal Towns of Persia and even in Isfahan, and the King nominates them, on whom they onely

[172] ṬABĀṬABĀ'Ī, *Bargī*, p. 219, p. 222.

[173] John Chardin, p. 121 (also has the text of the acquittance, pp. 121–123); see also RICHARD, vol. 2, p. 28.

[174] Bardsīrī, p. 301, p. 375, p. 391, p. 400; ПАПАЗЯН 1959, doc. 35; RICHARD, vol. 2, p. 317, p. 319. On *sursāt* see FLOOR, *Fiscal History*, p. 200, pp. 431–434.

[175] DM, p. 38.

[176] Qomī, vol. 1, p. 381; the function of *šeiḫ al-eslām* was given to Mīr Šams al-Dīn together with the function of *motavallī* of the *ouqāf-e Ḫāzānī* and 150 tomans as a salary (*mavāǧeb*) from the treasury. Qomī, vol. 2, p. 705.

[177] Naṣrābādī, p. 162.

[178] SAVORY, *History*, vol. 1, pp. 249–250.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000510

depend."[179] In fact each town had its *šeiḫ al-eslām*, who held sway in the entire province of which that town was the seat of government.[180] Because the *šeiḫ al-eslām* had easier access to the shah, people believed that his decisions, which also cost more than those by the *qāḍī*, had more weight.[181] Like the *qāḍī*, the *šeiḫ al-eslām* sat in judgement in his house.[182]

As was the case with other religious functions that of *šeiḫ al-eslām* was usually a family business. It was not unusual to find in the same family several consecutive *šeiḫ al-eslām* as a kind of inherited function.[183] Sometimes, the function was held by an outsider, i.e., someone not belonging to a local family which usually held the function. Mīrzā Šāh Taqī Vāḥed was an Isfahani sayyed and *naqīb*, who became *šeiḫ al-eslām* of Rasht, was dismissed and then became *šeiḫ al-eslām* of Mashhad.[184]

The *qāḍī* or religious judge

The *qāḍī al-qoḍāt*, or chief judge of the capital city or the provincial capital, traditionally was the most important religious state appointed official after the *šeiḫ al-eslām*. Nezam ol-Molk compared the function of *qāḍī al-qoḍāt* to that of the chief priest of the Sasanid empire.[185] In the 14th century, the *qāḍī al-qoḍāt* was in charge of all religious officials and *mouqūfāt*, just as the *ṣadr* one century later. Even under the late Timurids and Aq-Qoyunlus it was still an important functionary, who was appointed by the shah. However, in Safavid times, all *qāḍī*s were subordi-

[179] THEVENOT, vol. 2, p. 102.

[180] Qomī, vol. 1, p. 113; YUSOF, p. 183; Naṣrābādī, p. 194 (Herat); Qomī, vol. 1, p. 555; Mollā Ǧalāl, p. 250 (Ardabil), Qomī, vol. 1, p. 614 (Isfahan); Qomī, vol. 2, p. 785, p. 1049; Naṣrābādī, p. 405 (Tabriz); ḌABĪḤĪ-SETŪDEH, vol. 6, doc. 1 (Astarabad); Папазян 1959, doc. 35; YUSOF, p. 246 (Erivan); LAMBTON, p. 113 (Azerbeijan); MUSAVI 1977, doc. 9 (Shirvan); QĀ'EMMAQĀMĪ, *Yakṣad*, doc. 24; Naṣrābādī, p. 199 (Gīlān-e biyāpas); MUSAVI 1977, doc. 20 (Ganjeh); QARĀḪĀNĪ, doc. 6 (*nāyeb-e šeiḫ al-eslām* of Orumi); Naṣrābādī, p. 162 (Shiraz); Naṣrābādī, p. 164 (Qom); Naṣrābādī, p. 184 (Tehran); Naṣrābādī, p. 406 (Damghan); Bāfqī, vol. 3, p. 372 (Yazd); Naṣrābādī, p. 185 (Jorfadeqan?).

[181] RICHARD, vol. 2, p. 133.

[182] RICHARD, vol. 2, p. 319.

[183] Naṣrābādī, p. 115, p. 117; Vāleh Eṣfahānī, p. 441, p. 460; Bardsīrī, pp. 289–290, p. 349.

[184] Naṣrābādī, p. 177, p. 185.

[185] Niẓām al-Mulk, *The Book of Government and Rules for Kings*. Tr. HUBERT DARKE. London 1960, p. 44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000511

nate to the *ṣadr* and also less important than the *šeiḫ al-eslām*. This was a conscious effort by the Safavids to reduce the political power that the *qāḍī* had held in the past.[186] The *qāḍī* [*al-qoḍāt*] further had the responsibility of *moftī* as well as for issuing, registering and evaluating important judicial documents. He further acted as judge and as concluder of marriages. He still had some control over such officials as imams, *vakīls*, and muezzins.[187]

There is also in Casbin the magistracie of Iudges, exercised by two persons, whome the Turkes call Caddi. ... And these two Iudges do make aunsweare and give sentence in manners of controversy and civill quarrels. For as touching criminal causes they have no further authoritie, but onely to frame examinations of witnesses, & to make declaration thereof, which they call Sigil: and this Sigil they deliver up into the handes of the Sultane that is governour of the cittie or of the Empire, & he cause the execution to be done according to custome. And even as the chiefe cittie is thus ordered, so likewise all the other Citties have the self-same magistrates, but yet all at the kings disposition & appointment.[188]

In serious cases of civil conflict people preferred to turn to a higher authority, viz. that of the *šeiḫ al-eslām*. In every town, that had a governor, a representative of the *šeiḫ al-eslām* was present.[189] The *qāḍīs* were lower in rank than either the *ṣadr* or *šeiḫ al-eslām*, though their case load was the same as that of the latter.[190] The "Kazi is the second Lieutenant Civil. He takes Cognizance of the same causes, does the same business, and enjoys equal Prerogatives with the [*šeiḫ al-eslām*]. He has like him his Seat below the Sofa, next to the second Sadre."[191] Whereas *qāḍīs* in large towns were appointed by the *ṣadr*, lower ranking *qāḍīs* were appointed by the *šeiḫ al-eslām*.[192] For in addition to, for example, the chief judge (*qāḍī al-quḍāt*) of Gilan-e biyapas, there were also lower rank-

[186] Chardin, vol. 6, pp. 54–55.

[187] ROEMER, pp. 147–148.

[188] John-Thomas Minadoi: *The History of the Warres betwen the Turkes and the Persians*. London 1595 (1976), p. 68.

[189] KAEMPFER, *Am Hofe*, p. 100.

[190] Chardin, vol. 6, pp. 54–55, p. 75; KAEMPFER, *Am Hofe*, p. 100. Italian observers in the late 16th century believed that the *qāḍī* was higher in rank than the mustaed-sine [*moǧtahed*] and the claifas [*ḫalīfehs*], Minadoi, p. 68.

[191] Sanson, p. 16. The function of *qāḍī* of Isfahan is mentioned in the DM, p. 38, but not that of the *šeiḫ al-eslām*.

[192] Chardin, vol. 5, p. 264; RICHARD, vol. 2, p. 131; QĀ'EM-MAQĀMĪ, docs. 9, 19; MUSAVI 1977, docs. 1 and 2; BUSSE, *Untersuchungen*, doc. 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000512

ing district judges (*qāḍī-e ǧozv*) of Lahejan, Delman, Kharkani, Bashgah, Kamajal and Hosnkiyadeh.[193] In fact, Chardin wrote that the only magistrates in small towns were the *qāḍī* and the local headman.[194]

It was the *qāḍī*'s task to marry or divorce couples, to divide inheritances, and to seal and record sales contracts or endowment documents, in short, to be engaged in all acts of personal law that could lead to litigation.[195] The *qāḍī* was in particular important in validating sale of real estate, commercial contracts and "loans". To that end, he assisted the parties in how to circumvent the prohibition of interest payment by having recourse to the *ḥīleh-ye šar'ī*. This validation was referred to as *żabṭ kardan*.[196] The *qāḍī* also played an important role in matters of family law. After the preliminaries of agreements etc. "the Cadi enrols their names, the hour, day, month, and year of nuptial."[197] To that end there was a *qāḍī* in each town.[198]

For routine matters it were the *qāḍī*'s retainers who took care of business. They were paid by those using the *qāḍī*'s services.[199] For example, Mīrza Ebrahim Hamadani held the hereditary position of *qāḍī* at Hamadan, but his deputies took care of most of the work in the law courts.[200] According to Sanson the *qāḍī* had "two substitutes in every Tribunal, their business is to determine small differences in Coffee-Houses."[201] The most important staffer was the *mollā-ye moḥākemeh*, who was a kind of judicial clerk, and prepared all the necessary paperwork. Then the *qāḍī* only had to verify whether the parties concerned agreed with the text, after which he would put his seal on the document.[202] The *qāḍī* was further assisted by scribes, known as *kāteb*, and by sergeants, known as *muzir* [*mazhar*]. To give the contemporary reader a feel for the *qāḍī*'s position, Chardin compared his function to that of a baillif.[203]

[193] Qā'em-Maqāmī, doc. 9.
[194] Chardin, vol. 5, pp. 263–264.
[195] Montaẓer-Ṣāheb, pp. 93–94; Bardsīrī, p. 280; Kaempfer, *Am Hofe*, p. 100; Папазян, 1959, doc. 35; Richard, vol. 2, p. 131.
[196] Richard, vol. 2, p. 28, pp. 131–132; Ibid. vol. 1, p. 194.
[197] Herbert, p. 252; *The Cadies, or Justices, can both Marry and Unmarry*. In: Fryer, vol. 3, p. 80.
[198] Chardin, vol. 5, p. 264.
[199] Richard, vol. 2, p. 131.
[200] Savory, *History*, vol. 1, p. 239.
[201] Sanson, p. 16.
[202] Richard, vol. 2, p. 131.
[203] Chardin, vol. 5, p. 264.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000513

The *šar'ī* courts were held in the homes of the religious judges.[204]

> Here are no Inns or Courts, or Courts of Chancery; no Mootings, or emulous Contests for Victory; no being called to the Bar, or a select, Learned, and upright Bench, which justly concern the Right of the Community; no distinct Courts, or subalternate Chambers to appeal to, which are illustrated with Venerable Knowledge of Eloquence and Oratory, besides the Splendour of Nobility and Majesty to adorn them; Here are no Counselors, Advocates, or Secretaries distinguished by their Robes. Here only a Mullah is chosen by the Codre or Mufti, to be Cadi or Judge, in his own House, at his own time, and in no other Garment than usual, unless a Red cap make some note of Dignity. To him comes the injured Party to complain of his Adversary, and implores the Cadi to do him Justice: At the Cadi's Elbow stand several Officers ready to execute his Commands, to whom he pays no Wages, but what they get by Catchpolling; to one of these he gives his Mandates, sayting, Fetch such an one hither; who, glad of Employment, seizes him by the Cadi's Authority, and brings him before him; nor shall he be let go, till he have discharged his Fees, guilty or not guilty; so close do these Harpies hold their Prey, that they never let go their Grasp, unless a Morsel be offered to their Mouths, in lieu of their Purchase.[205]

There was the perception that the *qāḍī*'s court was corrupt and that verdicts could be bought. "But, seing the kadis have a latitude allowed them in adjudications and accept of gifts, I fear they may be corrupted and biassed," HERBERT remarks.[206] This appears to have been the rule rather than the exception, for Eskander Beg writes as something worthy of note that "a sayyed was appointed *qāḍī* of Isfahan, in which office his reputation was not sullied by any taint of dishonesty."[207] Nevertheless, HERBERT also observes that the peasant is a slave, "yet upon complaint, the Cadi ordinarily yields them reasonable justice."[208] To avoid that *qāḍī*s took bribes they were paid "out of the treasury, from 500–1500 checchin [ducats] per year."[209] Shah 'Abbās I in particular took special efforts to combat bribery in the courts. The populace at large, ever willing to deceive itself, believed that the occurrence of corrupt judges was a sign of the coming of the Mahdī.[210]

[204] Chardin, vol. 7, p. 465; RICHARD, vol. 2, p. 131; Qomī, vol. 1, p. 455.

[205] FRYER, vol. 3, p. 102. For further details on the court proceedings ibid., pp. 103–104, see also RICHARD, vol. 2, p. 317, p. 319.

[206] HERBERT, p. 229.

[207] SAVORY, *History*, vol. 1, p. 244.

[208] Thomas Herbert: *Travels in Persia, 1627–1629*. Ed. W. FOSTER. New York 1929, p. 247.

[209] Minadoi, pp. 77–78.

[210] RICHARD, vol. 2, p. 44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000514

The *qāḍī*, just like other office holders in Safavid Persia, was an entrepreneur and therefore oftentimes overstepped the boundaries of his jurisdiction and clashed with other office holders as a consequence. For example, a *qāḍī* was ordered by the shah to respect the jurisdiction of the *kalāntar* or governor of Seistan.[211] But not only members of the secular branch of government had to be "protected". Another royal decree orders the *šeiḫ al-eslām* and *qāḍī* to respect a *motavallī*'s jurisdiction, and not issue payment drafts on the latter's revenues.[212] This was also a normal development where posts like that of the *qāḍī* had to be bought. In 1716, the *qāḍī* of Shiraz paid a large amount of money to be appointed and when he finally was elevated to that post he received less remuneration than he had expected.[213] Nevertheless, this remuneration was considerable, because the *qāḍī* of Isfahan, for example, was paid a base salary 200 tomans per year.[214]

The *qāḍī* was also competent in cases of non-Moslems, if they wished so, on the basis of Moslem religious law. However, if either of the parties was a Moslem the *qāḍī* had to be involved.[215] Non-Moslems, if they could not solve their case amiably, however, preferred to turn to the secular branch of government. The more so, because the *šarʿī* court procedures were lengthy and complicated. Debt claims, for example, were decided by *ʿorf* and thus the more reason to apply to the civil authorities.[216] In property matters, non-Moslems had no choice but to involve the *qāḍī*. For example, Armenians to avoid that a relative, who had turned Moslem, would claim their property on their demise would sell their property to the *qāḍī*, who at the same time would sell the same property to that person's children. The relevant documents were sealed and witnessed. Thus, when the person died his apostate relatives could claim the inheritance, but there was nothing to be had anymore.[217]

[211] Moḥammad Ḥasan Semsār: *Farmān-nevīsī dar doureh-ye Ṣafavī – qesmat-e dovvom*. In: BT 3 (1347/1968), p. 136 (no date).

[212] Ḥasan Qarāḫānī: *Buqʿeh-ye Ayyūb Anṣārī dar Takab – farāmīn-e šāhān-e Ṣafavī dar bāreh-ye mouqūfāt-e ān*. In: BT 9 (1353/1974), doc. 6; Ḥosein Modarresī Ṭābāṭabāʾī: *Turbat-e pākān. Āṯār va bināhā-ye qadīm-e maḥdūdeh-ye kanūnī-ye Dār al-Moʾminīn-e Qom*. 2 vols., Qom 2535/1976., docs. 56–75; Ḍaḥībī-Setūdeh, vol. 6, doc. 4.

[213] *ARA*, KA 1789 (30/11/1716), f. 14.

[214] DM, p. 38.

[215] Папазян, 1959, doc. 41.

[216] Chardin, vol. 6, p. 72, p. 85; Richard, vol. 2, p. 319.

[217] Richard, vol. 2, p. 35, p. 329.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000515

In 1568, Tahmasp I granted English merchants special rights to be protected against falsehood by his Moslem subjects.

> For before they tooke it for no wrong to rob them [non-Moslems], defraud them, beare false witnesse against them, and such merchandizes as they had bought or sold, make them take it againe, and change it as often as them listed. And if any stranger by chance had killed one of them, they would have the life of two for one slaine, and for the debts of any stranger would take the goods of any other of the same nation, with many other such like abuses, in maner unknown to the prince, before the complaints of our men made unto him for reformation of such abuses.[218]

Similar legal protection was granted subsequently to other Europeans, such as staff of the Dutch and English East Indies Companies.[219]

As to some inheritance claims there also was the *beit al-mālčī*, an official in charge of a kind of fiscal court dealing with property of people who died without heirs.[220] This official is not mentioned in Persian texts and it is not known in which way his function was different from the authority of the *šeiḫ al-eslām* and *qāḍī* in this area.

In every town, however small, there was a *qāḍī*, because all kinds of documents required his seal.[221] Because of this reason Pacifique de Provins immediately went to the *qāḍī* to have his royal decree (granting a house and garden to the Capucins order) registered and obtain authenticated copies with the *qāḍī*'s seal. It was only then that he went to the vizier of Isfahan to present him with the royal decree and have it executed.[222]

"The Governor always requires [the *qāḍī*s'] Assistance to consult about matters of Importance."[223] Nevertheless, there were conflicts between the *ʿorf* and *sharʿi* courts, the latter were dependent on the civil authorities for the execution of its decisions. Thus, it does appear that any conflict was always settled in favor of the *ʿorfī* court. Criminal cases were always decided by the civil authorities.[224]

[218] HAKLUYT, vol. 2, p. 115.

[219] R. W. FERRIER: *The Terms and Conditions under which English Trade was transacted with Safavid Persia.* In: BSOAS XLIX/1 (1986), pp. 48–66; WILLEM FLOOR: *Avvalīn sofarā-e Īrān va Holand.* Tr. DĀRYŪSH MAĞLESĪ & ḤOSEIN ABŪ TURĀBIYĀN. Tehran 1355/1986; ibid. article: *Concessions.* In: EIr.

[220] Chardin, vol. 6, p. 84.

[221] KAEMPFER, *Am Hofe*, p. 100.

[222] P. PACIFIQUE DE PROVINS: *Le Voyage de Perse.* Ed. GODEFROY DE PARIS & HILAIRE DE WINGENE. Assisi 1939, p. 244.

[223] Sanson, p. 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000516

The *qāḍī*, like the *šeiḫ al-eslām*, was an important member of the local community. This was not only due to the fact that he was the *qāḍī*, that he was an *ʿālem* or religious scholar and usually rich. It was also because the *qāḍī*s belonged to leading local families,[225] and, as such, they also participated in official functions.[226] Through their outward behavior the *qāḍī*s portrayed an impression of piety and importance. "Which Lay-Clergy ... [they] effect White Vestments in token of Purity, and walk with Eyes fixed on the Ground, a Rosary in their Hands, an outward Appearance of Demureness and Sanctity, and a Neglect of the World; a Book of Hadis in their Breast."[227]

These local *qāḍī* families, belonged to the notables, and their members made a living as religious scholars and occupying the often hereditary function of *qāḍī*.[228] We therefore find many references to the so-called *qāḍīzādegān*.[229] Although hereditary, the function required the endorsement of other local notables.[230] Ḫwāǧeh Afżal al-Dīn Moḥammad Tarka was *qāḍī* like his forefathers. He was one of the Tarka *qāḍī*s of Isfahan, i.e. a function that had traditionally been vested in the Tarka family. Because of the rude and uncivil behavior of the governors and the Turkmans, however, he gave up this office and reverted to teaching.[231] Apart from the large towns, *qāḍī*s were also found in small towns.[232] In the big towns, there were even *qāḍī*s of individual town districts such as the *qāḍī* of the ʿAbbasabad quarter in Isfahan.[233]

[224] Chardin, vol. 6, p. 75 f. On this issue in general see Floor, *Secular Judicial System*.

[225] Mollā Ǧalāl, p. 215.

[226] In Lar, the English ambassador was welcomed by the *qāḍī* and the *kalāntar*. Herbert, p. 54.

[227] Fryer, vol. 3, pp. 80–81.

[228] Vāleh Eṣfahānī, p. 422 (Hamadan); Naṣrābādī, p. 196 (Shushtar); Mollā Ǧalāl, p. 215.

[229] Bardsīrī, p. 262 (Kerman); Savory, *History*, vol. 1, p. 246 (Isfahan); Vāleh Eṣfahānī, p. 422 (Hamadan); Bāfqī, vol. 3, p. 378 (Yazd); *qāḍīzādegān* of Bafq. Ibid., vol. 3, p. 456.

[230] In 1064/1653–54, the *qāḍī* of Kerman died and a new one, his brother's son, was selected with the approval of the *šeiḫ al-eslām*, Bardsīrī, p. 262.

[231] Savory, *History*, vol. 1, p. 246; Vāleh Eṣfahānī, p. 432.

[232] Mollā Ǧalāl, p. 215 (Lar); Naṣrābādī, p. 116 (Borujerd); Naṣrābādī, p. 200 (Khvonsar), 324 (Kuhgilu); Bāfqī, vol. 3, p. 376 (Mehrijer).

[233] Naṣrābādī, p. 430.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000517

The *qāḍī-ye ʿaskar* or the army judge

The function of a special army judge or a judge for army personnel, because that is what the function entailed, existed already under the Sasanids. The *spah-dadvar*, or army judge, traveled with the army and handled all judicial cases concerning army personnel.[234]

Given the fact that the Arab conquering army was constantly on the move it was only logical that, in addition to that of the *qāḍī al-balādeh* or *ǧamāʿeh*, also a *qāḍī al-ʿaskar* would be created, whose task it was to deal only with matters involving army personnel. The first mention of the *qāḍī al-ʿaskar* dates from the 1st century AH.[235] There was no difference in judicial competence between the *qāḍī* and the *qāḍī al-ʿaskar*, only a difference in jurisdiction.[236]

Thus, the function of *qāḍī-ye ʿaskar* was not created by the Safavids, but was simply a continuation of a pre-Islamic tradition. Under the Seljuqs, this functionary was referred to as *qāḍī-ye laškar va ḥašam*.[237] The immediate predecessors of the Safavids, the Aq Qoyunlus, also employed the *qāḍī-ye ʿaskar* or *qāḍī-ye laškar*. He was one of the most important personages in their judicial system. He was an integral part of the army and accompanied it during military campaigns, as in the case of 1476/881, when he tried to convert the Christian population of Tiflis to Islam.[238] It is therefore not surprising to find a discussion of the function and its judicial competence in contemporary religious literature such as by Faẓlollāh b. Rūzbehān Ḫonǧī Eṣfahānī.[239]

In contrast to the Ottoman situation the *qāḍī-ye moʿaskar*, as the holder of the function also was referred to, was not more important than the *qāḍī al-qoḍāt*. The holders of the function were selected from among the important and leading scholars and religious leaders in Persia. They were

[234] ARTHUR CHRISTENSEN, *L'empire des Sassanides*, p. 69; ibid., *L'Iran sous les Sassanides*, p. 295.

[235] EMILE TYAN: *Histoire de l'organisation judiciaire en pays de l'Islam*. 2 vols. Beyrouth 1943, vol. 1, p. 294, n. 1.

[236] On the history, development, and competence of the *qāḍī al-ʿaskar*, in particular for early period, see TYAN, vol. 2, pp. 289–306. For the Ottoman period see H. A. R. GIBB and HAROLD BOWEN: *Islamic Society and the West*. 2 vols. London 1950, 1957 (2nd. ed. 1962), vol. 2, pp. 83–89.

[237] HORST, *Iran*, p. 91.

[238] Ġaffārī Qazvīnī, p. 203; *Travels to Tana*, part 1, p. 99, p. 127–128.

[239] Faẓlollāh b. Rūzbehān Ḫonǧi: *Solūk al-Molūk*. Ed. MOḤAMMAD ʿALĪ MOVAḤḤAD. Tehran 1362/1983, pp. 161–162.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000518

also important enough to be mentioned among the list of deceased important government officials, while often they were mentioned in the same breath as the *ṣadr*.[240] Also, the function was of such importance that, for example, Shah ʿEnāyatollāh bought the function of *qāḍī-ye ʿaskar* in 978/1570–71.[241] Shah Moḥammad Ḫodābandeh appointed a close companion, who was one of the leading sayyeds of Shiraz, Shah Moẓaffar Enǧū, as *qāḍī-ye ʿaskar* in 985/1577. The salary of *qāḍī-ye ʿaskar*, which had been 30 tomans per year until then, was raised to 100 tomans.[242]

In 970/1562–63, Shah Tahmasp I divided the jurisdiction of the *qāḍī-ye ʿaskar* (and of the *ṣadr*) in two parts. Ḫwāǧeh Afżal Tarkeh was appointed as *qāḍī-ye ʿaskar* of ʿEraq, Fars and Khuzestan, and Mīr ʿAlā' ol-Molk Marʿāšī for Khorasan, Azerbaijan and Shirvan.[243]

The *qāḍī-ye ʿaskar* also had other functions than just being army judge. In 946/1539–40, Qāḍī Moḥammad was appointed as *qāḍī-ye ʿaskar* of Tabriz. He followed in his father footsteps, who had been *qāḍī-ye ʿaskar* of Azerbaijan under Shah Esmāʿīl I. Thus, he was a scion of a powerful family, which also held the function of *motavallī* of the *mouqūfāt-e Ġazanī*. Qāḍī Moḥammad's jurisdiction seems not have been restricted to the military. He was also in charge of all *mouqūfāt* affairs of Azerbaijan (thus in effect acting as a provincial *ṣadr*) as well as *qāḍī va ḥākim* (judge and governor) of Azerbaijan. Such was his control over Tabriz that people did not close their shops in the Qeisariyyeh during the night, while the city's criminals did not dare to commit their dastardly deeds. However, he upset powerful forces, who poisoned the shah's mind against him, which led to his incarceration for life in 964/1557.[244] The *qāḍī-ye ʿaskar* also played sometimes a role at the national political scene such as when Shah Moḥammad Ḫodābandeh sent Mīr Sayyed Beg Kamūneh, on behalf of the emirs, and Mīr Abu 'l-Valī Enǧū *qāḍī-ye ʿaskar*, on behalf of the olama, to make peace with rebel forces led by Moršedqoli Ḫan.[245]

Mostoufī Qāḍī Ḫan was appointed by ʿAbbas I as *qāḍī-ye ʿaskar* about

[240] Ġaffārī Qazvīnī, p. 296, p. 307; Qomī, vol. 1, p. 335; vol. 2, p. 671, p. 726, pp. 745–746, p. 1049, p. 1083; Šāmlu, p. 115.

[241] Qomī, vol. 1, p. 561.

[242] Qomī, vol. 2, p. 663; Monšī, vol. 1, p. 148; Savory, *History*, vol. 1, p. 332.

[243] Qomī, vol. 1, p. 438.

[244] Röhrborn, *Provinzen*, pp. 1127–1128; according to Qomī, vol. 1, p. 369, he had raped virgins, for which only his nose and ears were cut off.

[245] Astarābādī, p. 120; Monšī, vol. 1, p. 283, 327; Savory, *History*, vol. 1, p. 413, see also ibid., p. 237, p. 461.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000519

1604.[246] No mention is made of appointees to that function on later dates, as far as I know. The function became less important, and consequently also those that held the function, reason why it is not mentioned anymore. Chardin mentioned that "there is also in the army a cazy laskar," without giving any information as to his responsibilities.[247] During Shah Solṭān Ḥosein's reign, and probably already under ʿAbbās I, the *qāḍī-ye ʿaskar* had lost his judicial function and was given a sinecure, to wit: verifying documents.[248] The function continued to exist under the Afsharids, Zands and Qajars.[249]

The *qāḍī-ye aḥdāṯ* or police judge

This official was in charge of adjudicating matters brought before the judiciary by the *aḥdaṯ* or city police. The function was usually carried out by the *qāḍī* or *qāḍī-ye ʿaskar* and there seems to have been no appointment of a separate official to that function.[250] Emir ʿAbdo'l-Qāder (d. 987/1579), a well-known religious scholar and grammarian, held the function of *qāḍī-ye aḥdāṯ* for five years under Shah Tahmasp I. He was so mild as a judge that the criminal elements in the city got bold and even went so far as to kill the governor of Tabriz.[251] Later he was appointed as *moḥtaseb* in Qazvin.[252] The shah's concern for these classes of society (merchants, artisans, craftsmen) was such that he ordered that a *qāḍī-ye aḥdāṯ* be appointed; that the *daruġeh*s should conduct their cases in the presence of the *qāḍī-ye aḥdāṯ*, and that the persons found guilty should be subject to the penalties prescribed by religious law and should not be fined.[253]

[246] SAVORY, *History*, vol. 2, p. 1188.

[247] Chardin, vol. 5, p. 261.

[248] DM, p. 39; TM, p. 43.

[249] Āqā Moḥammad Bāqer Hazārğarībī was appointed as *qāḍī-ye ʿaskar* by Karīm Ḫān. JUAN COLE: *Shiʿi Clerics in Iraq and Iran 1722–1780*. In: IS 18 (1985), p. 22, and the Qajars the function still existed. ʿABDOLLĀH MOSTOUFĪ: *Šarḥ-e Zendegānī-ye Man*. 3 vols. Tehran n.d., vol. 1, p. 482.

[250] RÖHRBORN, *Provinzen*, p. 128, where the *qāḍī-ye ʿaskar* also is referred to as *qāḍī-ye aḥdaṯ* of Tabriz. See also MONŠI, vol. 1, p. 358.

[251] RÖHRBORN, *Provinzen*, p. 129.

[252] SAVORY, *History*, vol. 1, pp. 240–241.

[253] SAVORY, *History*, vol. 1, p. 441. For years he cut the grabbing hands of the *daruġeh*s among the populace. Vāleh Eṣfahānī, p. 734.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000520

Other religious officials

Apart from the *mollā-baši* and *ṣadr*, who were leading members of the *dīvān-e aʿlā*, or the supreme chancellery, other lower ranking religious functionaries are mentioned as having been in function during the later Safavid period. Neither the Dastūr al-Molūk nor the Taḏkirat al-Molūk mention, however, the existence of the *moʾaḏḏen-baši*, the *masnaddār-baši*, the *saǧǧādeh-baši*, and the *qalandar-baši*, which appear to have been court functions.[254] There was also the *pišnamāz*, who also was appointed by the shah, of whom there was an army variety as well as one at the provincial level.[255] There was further the *vāʿez*[256], and finally the *čavoš-baši*.[257]

Other notaries public

A notary public in Persia was useless, according to Chardin, because private seals were not acknowledged. It was better to have the seal of the *ṣadr*, the *qāḍī*, or of the *šeiḫ al-eslām*, depending on importance of matter, on a document. Also, people asked for authenticated copies from the *dīvān* and the city governor.[258] Often, the leading men of the locality also put their seal on a document, and not necessarily knowing its subject-matter, but seeing the important seals on it, did likewise. There was no public register for contracts, reason why people made efforts to get authenticated copies. For marriage deeds people had to go to the *qāḍī*'s office, where everybody could register their contract. This was called *żabṭ kardan*, which normally cost 10–20 sous.[259] *Moǧtaheds* were also asked to seal people's documents, because they were highly respected.[260]

[254] Moḥammad Hāšem Āṣaf: *Rostam al-Tavāriḫ*. Ed. Moḥammad Mošīrī. Tehran 1348/1969, pp. 100–101.

[255] On the *pīšnamāz* see Richard, vol. 2, p. 28, p. 325, p. 327. Sayyid Moḥammad Ǧabal ʿĀmelī: *Pīšnamāz-e moʿaskar-e homāyūn*, Šīrāzī, p. 76; *pišnamāz-e velāyat-e Gorǧestan*, Naṣrābādī, p. 170.

[256] Richard, vol. 2, p. 28. There were three conditions to be a *vāʿez*: [1] he had to know the *tafsīr* and the *ḥadīṯ*; [2] the stories of the prophets, imams and saints; [3] and he had to be a wise and learned man. Bafqi, vol. 3, p. 382.

[257] Āṣaf, p. 101; Nāṣīrī, p. 165; Mervī, p. 815.

[258] Chardin, vol. 6, p. 96. *Ṣadrs* also sealed documents such as a sales contract for Šāh Moḥammad Ḫodābandeh. Ḍabīḥī-Setūdeh, vol. 6, p. 519.

[259] Chardin, vol. 6, p. 97.

[260] Chardin, vol. 4, pp. 220–250.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000521

In addition to the title *moǧtahed*, important olama also held the title of *moftī*. This term probably was a honorific for one of the leading *foqahā*, or exegesists. For example, Moulānā Moḥammad ʿAlī, son of Moulānā ʿEnāyat, was both *moftī* and *šeiḫ al-eslām* of Tabriz.[261] Apparently, not every *ʿālem* was a *faqīh*, for, if he was, this was specifically mentioned.[262] Because the olama also liked high sounding titles, just like their secular counterparts, we even find the title of *moftī al-mamālek*, a title held by Shah Ḥosein, an important sayyed from Nishapur.[263] The *šeiḫ al-eslām* of Ardabil, outdid many of his colleagues, for he was referred to as *sayyed al-mohaqqeqīn*, *ʿomdat al-moǧtahedīn* and *moṭāʿ al-moʾmenīn*.[264]

Conclusion

The officials who constituted the religious institution under the Safavids were basically the same that existed under their predecessors, with some adjustments. The *ṣadr* was the most important religious official, of whom there usually were two. As of 1562, the function of *ṣadr* was formally divided into a *ḫāṣṣeh* (*dīvān*) and a *mamālek* (*ʿāmm*) department. This split thus occurred much earlier than has been accepted thus far. It was the *ṣadr*'s function to manage and oversee the endowments (*mouqūfāt*) and the distribution of its revenues to well identified causes and recipients, among whom the religious class itself, the needy and religious students. Further, to oversee the application of religious law as the main authority of the religious judiciary. The *ṣadr* was assisted in this task by *qāḍīs*, many of whom he appointed himself, and *šeiḫ al-eslām*s, who were appointed by the shah, both of whom were present in all towns. Their main function was to provide religious guidance, marry and divorce people, judge inheritance and property rights, witness and seal documents, and resolve litigation resulting therefrom. At theological schools or *madrasehs*, professors or *modarres* taught and were supervised by the *ṣadr* as well. A similar supervisory task existed vis-à-vis the managers of state controlled religious foundations, which were managed by *motavallīs*. Mollahs and *ṭollāb* also were under his sway; they constituted the lower ranks on the ladder of religious career.

[261] Vāleh Eṣfahānī, p. 716; SAVORY, *History*, vol. 1, p. 442; Qomī, vol. 2, p. 785.

[262] Qomī, vol. 1, p. 614.

[263] Vāleh Eṣfahānī, p. 652.

[264] Qomī, vol. 1, p. 555.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000522

Zur islamischen Salomo-Legende

Sulaimān und der fliegende Teppich

Helga Venzlaff, Mainz

Im Herbst des Jahres 1996 fand in der Cubus-Kunsthalle im Zentrum von Duisburg eine Ausstellung besonderer Art statt: Orientalische Lebenswelt, Kunst und Kultur sollten auf spielerische, „begreifbare" Art vermittelt werden.

Um diese „Mit-Mach-Ausstellung für jung & alt"[1] jedermann nahe zu bringen, kündigten Plakate und Prospekte an: „Der fliegende Teppich – eine imaginäre Reise in den Orient."

„Der fliegende Teppich" – kein anderes orientalisches Märchenmotiv wäre geeigneter gewesen, tatsächlich jedermann anzusprechen.

Nun sollen hier keine Überlegungen angestellt werden, warum gerade dieses Motiv so allgemein bekannt ist; auch Ausgestaltung und Erfolg der Ausstellung sollen nicht besprochen werden. Vielmehr möchte ich auf eine Anfrage zurückgreifen, die – offenbar durch das Motto der Ausstellung veranlaßt – an mich gerichtet wurde.

Die Anfrage lautete (kurz gefaßt): „Können Sie mir Hinweise auf orientalische Märchen geben, in denen der fliegende Teppich vorkommt?"

Sind Bitten dieser Art auch oft schwer (und nicht ohne größeren Zeitaufwand) zu erfüllen, schien mir in vorliegendem Falle die Antwort einfach. Selbstverständlich mußte das Motiv in der berühmtesten aller Märchensammlungen, in *Alf laila wa laila*, zu finden sein.

Nach einigem Suchen fanden sich in der Tat verschiedene Belegstellen, die den fliegenden Teppich erwähnen – doch überraschenderweise nicht nur diesen, sondern in fast allen Fällen auch den Besitzer des Wunderdings.

Und eben diese Tatsache weckte mein Interesse, so daß aus der einfachen Anfrage eine etwas weitergehende wissenschaftliche Fragestellung wurde.

[1] So von den Veranstaltern formuliert. Die Ausstellung lief vom 25. 8. – 27. 10. 1996.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000523

Zunächst jedoch in Kurzfassung die entsprechenden Stellen:

Die ausführlichste und interessanteste Erwähnung des Wunderteppichs ist in der Geschichte von der Messingstadt enthalten. In der 570. Nacht wird von einem mächtigen Meerkönig berichtet, der Götzenanbeter war und über eine Heerschar streitbarer Geister gebot, die von Salomo – dem mächtigen Herrscher und Propheten des Islams – abgefallen waren. Er hatte eine Tochter, die das schönste Wesen ihrer Zeit war, „strahlend in Schönheit und Lieblichkeit, Anmut und Vollkommenheit".[2] Als Salomo von ihr erfuhr, sandte er an ihren Vater eine Botschaft des Inhalts: „Gib mir deine Tochter zur Gemahlin, zerbrich dein Götzenbild aus Karneol und bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer Allah und daß Salomo der Prophet Allahs ist!" Mit dieser Aufforderung verband er die Drohung, anderenfalls mit seinem Heer gegen ihn zu ziehen und ihn zu vernichten. Der Meerkönig beschloß, gestützt auf seine Ratgeber, den Kampf zu wählen. Er glaubte sich so sicher auf seiner vom Meer umgebenen Insel, mit dem starken Geisterheer auf seiner Seite, daß er es sogar wagte, den Boten Salomos zu mißhandeln. Der zornige Prophet Allāhs reagierte wie zu erwarten: „Er rüstete seine Heerscharen, Geister und Menschen, wilde Tiere, Raubvögel und alles, was kreucht; und er befahl seinem Wesir ed-Dimirjât, dem König der Geister, die Marîds der Dämonenwelt von überallher zu versammeln, und der brachte sechshunderttausendmal tausend Teufel zuhauf. Ferner gebot er Âsaf, dem Sohne Barachijas, seine Menschenheere einzuberufen, und das waren tausendmal tausend oder noch mehr. Die alle versah er mit Rüstungen und Waffen; und dann flog er mit seinen Heeren der Menschen und Geister auf dem Zauberteppich[3] davon, während die Raubvögel ihm zu Häupten schwebten und die wilden Tiere unter dem Teppich dahineilten. Und alsbald landete er am Gestade jenes Königs, umringte seine Insel und erfüllt die ganze Erde mit seinen Heerscharen."

Nach dieser Demonstration außernatürlicher Machtvollkommenheit sandte Salomo noch einmal einen Boten an den Meerkönig. Dieser hatte den Auftrag, die frühere Botschaft zu wiederholen, jedoch mit dem warnenden Zusatz: „... wenn du dich weigerst, so wirst du dich vergeblich auf dieser Insel wider mich verschanzen. Denn wisse, Allah, der Gepriesene

[2] Ich folge hier – wie auch weiterhin – der Übersetzung von LITTMANN: *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten*, Bd. VI, S. 226 f.

[3] Im arabischen Text nur: *al-bisāṭ*; siehe *Alf laila wa laila*, Edition MACNAGHTEN, Vol. III, S. 95. (Auch an allen folgenden Belegstellen heißt der Teppich ausnahmslos *bisāṭ*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000524

und Erhabene, hat dem Winde befohlen, mir zu gehorchen; und so kann ich ihm gebieten, mich zu dir auf dem Teppich zu tragen, und ich kann dich zu einem warnenden Beispiel für andere machen."[4]

Als der Meerkönig weiterhin unbeugsam blieb, kam es zu einer gewaltigen Schlacht, in der Menschen, Geister und Tiere solange kämpften, bis die Heerscharen Salomos den Sieg davontrugen.

Dieser farbigen, wahrlich „mächenhaften" Erzählung ist zweierlei zu entnehmen: Besitzer des fliegenden Teppichs war Salomo, und er bediente sich dieses Wunderdings, um seiner Pflicht als Glaubenskämpfer nachzukommen. Als „Prophet Allāhs" sah er seine Aufgabe darin, den ungläubigen Meerkönig und sein Volk dem wahren Glauben zu gewinnen. (Die Werbung um die schöne Königstochter widerspricht dabei keineswegs dem Bild eines untadeligen Propheten.)

Der fliegende Teppich gehörte also Salomo, und da es sich um eine ganz besondere Kostbarkeit handelte, hatte er Sorge getragen, ihn an einem verborgenen Ort aufzubewahren – wie einer Erzählung der Schehrezâd[5] in der 508. Nacht zu entnehmen ist. Es handelt sich um die Geschichte von Dschanschâh, eines Königssohnes aus dem „Land Kabul", der nach mancherlei gefahrvollen Abenteuern und wunderbaren Erlebnissen in ein einsames Bergland gerät. Nach langer Wanderung erreicht er ein fruchtbares Tal, in dem er entlang wandert „bis er zu einer mächtigen Burg kam, die hoch in die Lüfte ragte".[6]

Als Wächter der Burg traf er einen alten Mann an, der ihn freundlich empfing, nach seinen Erlebnissen fragte und ihm dann kundtat: „Wisse, mein Sohn, ... dieses Tal, und was darinnen ist, und diese Burg mit allem, wa sie umschließt, gehören dem Herrn Salomo, dem Sohne Davids – über beiden sei Heil! Ich aber heiße Scheich Nasr, der König der Vögel; und wisse ferner, daß der Herr Salomo diese Burg meiner Obhut anvertraut hat; er hat mich auch die Sprache der Vögel gelehrt und mich zum Herrscher eingesetzt über alle Vögel, die es in der Welt gibt. In jedem Jahre kommen sie alle zu dieser Burg; dann halte ich Musterung über sie, und sie fliegen wieder fort."[7]

Im weiteren Verlauf der Erzählung überreicht Scheich Nasr dem Prinzen einen Schlüsselbund, mit dem er alle Räume der menschenleeren

[4] 571. Nacht, LITTMANN, Bd. IV, S. 229.

[5] In korrekter Transkription Šahrazād; ich übernehme hier, wie bei den folgenden Namen, die Umschrift von LITTMANN für *1001-Nacht*.

[6] LITTMANN, Bd. IV, S. 15.

[7] LITTMANN, Bd. IV, S. 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000525

Burg öffnen kann – einen Raum allerdings soll er nicht betreten. Als er die verbotene Tür dennoch öffnet, findet er inmitten einer unglaublich prachtvollen Ausstattung einen überaus kostbaren Thron, überdacht von einem Zelt aus grüner, edelsteinbesetzter Seide. Außerdem aber stößt er auf ein geheimes Gemach, „in dem der Teppich des Herrn Salomo – über ihm sei Heil! – verborgen war".[8]

Nach der Schilderung der Pracht und der Wunder dieses Raumes geht die Erzählung zu anderen Begebenheiten über – der Teppich wird fernerhin nicht mehr erwähnt. Interessant ist nur noch die Bemerkung, daß der Raum seit der Zeit Salomos von niemandem mehr betreten worden war.[9]

Man muß also annehmen, daß Salomo tot ist und die mächtige Burg mit ihrem kostbaren Inhalt den Besitzer längst verloren hat.

Aber blieb nun der Teppich für alle Zeiten dem Zugriff der Menschen entzogen? Immerhin soll ja die Burg „dicht beim Berge Kâf"[10], also am Ende der Welt liegen.

In *Alf laila wa laila* finden sich dazu keine Aussagen.

Doch gibt es eine Erzählung, in der ein fliegender Teppich auftaucht, ohne daß Salomo auf ihm reist.

In der Geschichte von dem Prinzen Ahmed und der Fee Perî Banû[11] wird von drei Brüdern berichtet – den Söhnen eines Sultans von Indien –, die sich in ihre schöne Cousine Nûr en-Nahâr verliebt haben. Der Vater möchte keinen der Söhne vorziehen und trifft folgende Entscheidung: „Gehet hin und ziehet in ferne Länder, indem ihr euch voneinander trennt; dann bringt mir das wunderbarste und seltsamste Ding von allem, was ihr auf euren Reisen sehet; und wer mit dem seltsamsten Kleinod heimkehrt, der soll der Gemahl der Prinzessin Nûr en-Nahâr werden!"[12]

Der älteste Prinz nun trifft im Bazar einer fernen, reichen Stadt einen Händler, der einen Teppich zum Verkauf anbietet, für den er eine so ungeheure Summe fordert, daß sich der Jüngling erstaunt nach den besonderen Eigenschaften dieses Teppichs erkundigt. Und tatsächlich ist er den geforderten Preis wert, denn der Händler erklärt: „Wer auf diesem Teppich sitzt und in Gedanken den Wunsch ausspricht, in die Höhe geho-

[8] LITTMANN, Bd. IV, S. 18.

[9] LITTMANN, Bd. IV, S. 24.

[10] LITTMANN, Bd. IV, S. 16. – Zur Vorstellung von einem Berg(-land) am Ende der Welt siehe den ausführlichen Artikel ḲĀF in EI, New Edition, Bd. IV, S. 400 ff.

[11] 271. Nacht, LITTMANN, Bd. III, S. 7–84.

[12] LITTMANN, Bd. III, S. 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000526

ben und an anderer Stätte niedergesetzt zu werden, der wird im Augenblick dorthin getragen, mag die Stätte in der Nähe sein oder auch viele Tagereisen entfernt und schwer zu erreichen."[13]

Der Prinz erwirbt den Wunderteppich, nachdem er zuvor mit dem Händler eine Probereise gemacht hat, auf der sie in einer Weise dahingetragen wurden, „als ob sie sich auf dem Throne Salomos befänden."[14]

Interessant ist an dieser Erzählung – deren Fortgang nicht weiterverfolgt werden soll –, daß der fliegende Teppich zwar als „selbständiges" Wunderding beschrieben wird, der Name „Salomo" aber dennoch fällt. Ist der Zusammenhang auch sehr locker, hat man doch den Eindruck, daß der Verfasser der Geschichte die Verbindung keineswegs zufällig hergestellt hat.[15]

Salomo und der fliegende Teppich gehören zusammen – das weiß jedenfalls die ebenso schöne wie kluge Sklavin Tawaddud.[16] Als Inbegriff der Gelehrsamkeit ihrer Zeit gibt sie auf jede „wissenschaftliche" Frage die richtige Antwort. So auch auf die folgende: „Nenne mir einen Mann, der ein Gebet sprach, während er weder auf der Erde noch im Himmel war!" Tawaddud antwortet sofort: „Das ist Salomo, als er auf dem Teppich betete, der vom Winde getragen wurde."[17]

Mit dem Wissen der Sklavin Tawaddud rücken wir nun aber von der eigentlichen Märchenliteratur ab. Ist die Rahmenhandlung der Geschichte auch nach dem üblichen Muster gearbeitet, muß der Kern einer anderen Literaturkategorie zugerechnet werden. Heinz und Sophia Grotzfeld schreiben: „Die wahre Absicht ist ... die gefällige Darbietung eines umfangreichen in der mittelalterlichen arabischen Welt als notwendig oder nützlich erachteten Wissensstoffes, was dadurch angestrebt wird, daß von würdigen Gelehrten Prüfungsfragen gestellt und –

[13] Littmann, Bd. III, S. 13.

[14] Littmann, Bd. III, S. 14.

[15] Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, daß der Teppich und Salomo – in offenbar selbstverständlicher Kombination – auch in einem Vers erwähnt werden. Er lautet:

„Besäß ich auch jederzeit Salomons Teppich
und dazu der Perserkönige Reich:
Und könnte mein Auge dein Antlitz nicht schauen –
Sie wären dem Flügel der Mücke nur gleich"
(200. Nacht, Littmann, Bd. II, S. 425).

[16] Die Geschichte von der Sklavin Tawaddud wird von der 436. bis zur 462. Nacht erzählt. Littmann, Bd. III, S. 626–696.

[17] Littmann, Bd. III, S. 684.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000527

natürlich richtig – von einer bezaubernden jungen Frau beantwortet werden ..."[18]

Es handelt sich also um ernsthafte Belehrung, die in volkstümlicher Form dargeboten wird.[19]

Ist somit Salomo und sein fliegender Teppich nicht Märchen-, sondern Wissensstoff, muß nach Quellen geforscht werden, auf denen dieses Wissen beruhen könnte.

Und da liegt es natürlich nahe, die religiöse Literatur heranzuziehen, denn Salomo – oder besser Sulaimān – ist nicht nur ein großer König, er ist vor allem ein bedeutender Prophet des Islams.

Als solcher wird er im Koran in sieben verschiedenen Suren an 16 Stellen namentlich genannt. Dabei wird ein Bild dieses Gottesgesandten entworfen, das an Glanz und Farbigkeit nicht zu übertreffen ist. Allāh hat ihn mit einer Machtfülle ausgestattet, wie sie keinem anderen Propheten zuteil geworden ist. Zu den außergewöhnlichen Gaben, die er empfangen hat, gehört – neben besonderem Wissen – die Herrschaft über den Wind, die Vögel, die Dschinn und die Satane.[20] Er kann darüber nach Belieben verfügen, „ohne abzurechnen"[21], und von allen die Erfüllung spezieller Aufgaben fordern.

Doch wie viele Wundergaben der Koran auch nennt – ein fliegender Teppich ist nicht darunter.

Allerdings wird von der Beherrschung des Windes gesprochen, und der trug – nach Aussage der Sklavin Tawaddud – ja den Teppich des Salomo. Womit angedeutet wird, daß der Wind einen entsprechenden Befehl erhalten hatte.

Ein solcher Befehl könnte im Einklang mit den Worten des Korans stehen. So wird in Sure 21, Vers 81, gesagt: „Und dem Salomo (machten wir)

[18] GROTZFELD: *Die Erzählungen aus ‚Tausendundeiner Nacht'*, S. 90.

[19] Die didaktische Absicht der Geschichte ist unbestritten. Nach NÖLDEKE ist sie „ein wirklicher Fremdkörper in Tausendundeiner Nacht" (Der Islam 12 [1922], S. 112); und HOROVITZ weist darauf hin, daß sie auch als selbständige Schrift existiert (EI, Bd. IV, S. 760) und als solche verschiedene Parallelen in lehrhaften Fragebüchern hat. HEINZ und SOPHIA GROTZFELD meinen: „Dieser pädagogischen Absicht nach ist ‚Tawaddud' als Adab-Werk einzustufen" (1984, S. 90). – Zur Entstehungszeit sagt LITTMANN (Bd. VI, S. 726), daß das Buch wahrscheinlich aus einer Zeit stammt, in der man sich in Bagdad noch an den Philosophen an-Naẓẓām erinnerte (er starb 845), denn er wird als einer der großen Gelehrten genannt, von denen Tawaddud geprüft wurde. – HOROVITZ schätzt vorsichtig, daß das Buch kaum später als im X. oder XI. Jahrhundert entstanden sein kann.

[20] An mehreren Stellen im Koran erwähnt, so z. B. Sure 21/81 und 82, Sure 27/15ff., Sure 34/12 und 13, Sure 38/36–38.

[21] Sure 38, Vers 39.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000528

den Wind dienstbar, daß er dahinbrause und auf seinen Befehl in das Land eile, das wir gesegnet haben. Wir wußten über alles Bescheid."[22]

Ähnlich heißt es in Sure 38, Vers 36: „Und wir machten ihm den Wind dienstbar, daß er auf seinen Befehl sanft dahineile, wo er es haben wollte."[23]

Eine weitere Angabe findet sich in Sure 34, Vers 12: „Und dem Salomo (haben wir) den Wind (dienstbar gemacht), der morgens (eine Strecke, zu der man als Reisender) einen Monat (benötigt), zurücklegt, und abends ebenso."[24]

Wie ersichtlich, wird nicht expressis verbis gesagt, daß Salomo selber mit dem Wind reiste.

Das allerdings wissen die Korankommentatoren durchaus.

So ist z. B. in dem berühmten *Tafsīr* von aṭ-Ṭabarī[25] (839–923) folgendes zu lesen: Sulaimān b. Dā'ūd pflegte, wenn er die Vornehmen seines Reiches um sich versammelte, 600 Sitze aufstellen zu lassen, auf denen zunächst die Menschen, danach die Dschinn Platz nahmen. War das geschehen, berief er die Vögel, die über ihnen in der Luft schweben und ein Schattendach bilden mußten. Wünschte er zu reisen, rief er den Wind, der die ganze Gesellschaft so schnell beförderte, daß an einem einzigen Vormittag die Reisestrecke von einem ganzen Monat zurückgelegt wurde.[26]

Diesem Kommentar (zu Sure 27, Vers 20) ist also zu entnehmen, daß nicht nur Salomo in persona mit dem Wind reiste, mit ihm flog eine größere Gefolgschaft an Menschen und Geistern, offenbar bequem auf eigens für sie aufgestellten Stühlen sitzend.

Wie aber hat man sich das vorzustellen?

Aṭ-Ṭabarī selbst muß der Meinung gewesen sein, daß eine solche Luftreise ohne feste Unterlage nicht denkbar war; so ergänzt er seine Beschreibung (im Kommentar zu Sure 34, Vers 12) folgendermaßen: Salomo hatte ein Transportmittel[27] aus Holz (*ḫašab*), an dem sich 1000 Stützpfeiler (*rukn*) befanden. In jeder dieser Stützen befanden sich 1000 Räume (*bait*), in die Menschen und Dschinn einstiegen. Unter jedem Stützpfeiler waren 1000 Satane, deren Aufgabe es war, das Ganze anzu-

[22] Deutscher Text nach der Koranübersetzung von PARET, S. 268.
[23] PARET, S. 377.
[24] PARET, S. 353.
[25] *Ǧāmi' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān. Ǧuz'* 1–30.
[26] Ṭabarī, *Tafsīr, Ǧuz'* 19, S. 81.
[27] Im arabischen Text: *markab*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000529

heben. War das geschehen, kam der Wind (*ruḫā'*) und trug das Gefährt mit der gesamten Gesellschaft, die in ihm reiste.[28]

Aṭ-Ṭabarī stützt sich bei dieser Schilderung auf Ibn Zaid[29], doch muß ihm das beschriebene Transportgerät wohl allzu bizarr erschienen sein. Jedenfalls übernimmt er die Überlieferung nicht in sein Geschichtswerk (*Ta'rīḫ ar-rusul wa 'l-mulūk*), sondern bietet eine gemäßigtere Version an (unter Berufung auf Ibn Isḥāq)[30].

Danach wurde für Sulaimān, wenn er einen Feldzug (*ġazw*) machen wollte, eine hölzerne Platte[31] angefertigt, auf die Menschen, Reittiere und Kriegsgerät gebracht wurden. „Als schließlich bei ihm aufgeladen war, was er wünschte, gab er dem Sturmwind (*al-'āṣif min ar-rīḥ*) Befehl, und der fuhr unter jenes Holz und trug es. Wenn er sich dann mit ihm emporgehoben hatte, befahl er den sanften Wind (*ruḫā'*), und der durchquerte mit ihm einen Monat [Reisestrecke] am Abend und einen [weiteren] Monat am Morgen, wohin er [auch immer] wollte."[32]

Diese Beschreibung nun findet sich – nur unwesentlich verändert – in einem anderen bekannten Werk wieder, das etwa 100 Jahre nach der Weltgeschichte des Ṭabarī von dem Religionsgelehrten aṯ-Ṯa'labī (gest. 1036) verfaßt wurde.[33]

Es handelt sich um eine aus der Koranexegese erwachsene Darstellung der Prophetenlegenden[34], die ihr Vorbild zwar nicht verleugnet, aber dennoch eine literarische Schöpfung eigener Art ist. Die Überlieferungen werden aus dem Kontext der Korankommentare gelöst und in neuartiger Weise zu einer einheitlichen Erzählung zusammengefaßt; Zielgruppe sind

[28] Ṭabarī, *Tafsīr*, *Ǧuz'* 22, S. 42.

[29] Es handelt sich um 'Abd ar-Raḥmān b. Zaid b. Aslam al-Madanī, der lange nach Muḥammad lebte (gest. 798) und einen eigenen Korankommentar verfaßt hat (vgl. dazu HORST, *Isnād* 20, S. 305).

[30] Der Traditionarier Ibn Isḥāq soll um 704 geboren und 767 gestorben sein. Er ist vor allem als Verfasser einer Prophetenbiographie bekannt geworden. (Näheres siehe EI, New Edition, Bd. III, S. 810f.)

[31] Im arabischen Text steht lediglich *ḫašab*.

[32] Ṭabarī, *Ta'rīḫ*, *Ǧuz'* 1, S. 487. – Neben dieser Überlieferung referiert aṯ-Ṭabarī eine weitere, die er auf Muḥammad b. Ka'b al-Quraẓī (gest. 736) zurückführt. Danach wurden auf der Holzplatte 1000 Häuser aus Glas (*alf bait min qawārīr*) mitgeführt, in denen sich 300 Frauen und 700 Konkubinen befanden.

[33] *Kitāb 'arā'is al-maǧālis fī qiṣaṣ al-anbiyā'* (in der Regel wird es verkürzt *Kitāb qiṣaṣ al-anbiyā'* 'Buch der Prophetenerzählungen' genannt).

[34] Aṯ-Ṯa'labī hat einen eigenen Korankommentar verfaßt; dieses Werk ist nach BROCKELMANN einmal weit verbreitet gewesen, aber „heute stark in Vergessenheit geraten und noch nicht einmal gedruckt" (EI, Bd. IV, S. 796).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000530

nicht die gelehrten Theologen, sondern die bildungswilligen einfachen Gläubigen, denen religiöse Belehrung und Erbauung in leicht faßlicher Form geboten werden sollen. Ohne den Anspruch auf „Wissenschaftlichkeit" aufzugeben, übernimmt aṭ-Ṭa'labī in sein *Kitāb qiṣaṣ al-anbiyā'* neben den schriftlich bereits fixierten Überlieferungen auch Stoffe, die die Fabulierkunst volkstümlicher Märchenerzähler erkennen lassen.

Auf diese Weise stehen im Hinblick auf den fliegenden Teppich zwei divergierende Aussagen nebeneinander.

Zunächst sein Text nach aṭ-Ṭabarī:

„Sooft er [Sulaimān] einen Feldzug (*ġazw*) machen wollte, gab er seinem Heer Befehl, und es wurde für ihn Holz (*ḫašab*) geschlagen. Dann wurde für ihn auf dem Holz ein Sitz (*sarīr*) aufgestellt; danach wurden die Menschen, die Reittiere und das Kriegsgerät, alles [was nötig war] aufgeladen. Als schließlich aufgeladen war, was er wünschte, gab er dem Sturmwind (*al-'āṣif min ar-rīḥ*) Befehl, und der fuhr unter jenes Holz und trug es. Wenn er es dann emporgehoben hatte, befahl er [Sulaimān] den sanften Wind (*ruḫā'*) und der durchquerte mit ihm einen Monat [Reisestrecke] am Morgen und einen [weiteren] Monat am Abend, wohin er [auch immer] wollte."[35]

Bemerkenswert ist der Text, den er folgen läßt (mit Berufung auf Muqātil[36]):

„Die Teufel (*šayāṭīn*) webten für Sulaimān – Heil sei über ihm – einen Teppich (*bisāṭ*) in der Größe von einer Parasange[37] mal einer Parasange, aus Seide mit Gold durchwirkt. Ein erhöhter Sitz (*minbar*) aus Gold wurde für ihn in der Mitte des Teppichs aufgestellt. Er nahm darauf Platz, und um ihn herum standen dreitausend Stühle (*kursī*) aus Gold und Silber. Auf die goldenen Stühle ließen sich die Propheten (*anbiyā'*) nieder, auf die Stühle aus Silber die Gelehrten (*'ulamā'*). Um sie herum [stand] das Volk (*nās*) und um das Volk die Geister (*ǧinn*) und die Teufel. Die Vögel beschatteten sie mit ihren Flügeln, damit keine Sonne auf sie falle. Der

[35] Ṭa'labī, S. 165.

[36] Muqātil b. Sulaimān (gest. 767) ist ein Traditionarier, dem seine Kritiker vorwerfen, es mit dem *isnād* nicht sonderlich genau genommen zu haben. Er hat auch einen Korankommentar verfaßt, doch ist sein Ansehen in Bezug auf die Exegese nicht groß – ihm wird u. a. Lügenhaftigkeit und „Alleswissertum" vorgeworfen. Im übrigen soll er viele Anleihen bei den frühen *quṣṣāṣ* gemacht haben – wofür der obige Text durchaus spricht. (Siehe dazu EI, New Edition, Bd. VII, S. 508 f.)

[37] Die Umrechnung dies alten – ursprünglich persischen – Maßes differiert von etwa 4000 bis über 6000 Meter. Nach Hinz (EI, New Edition, Bd. II, S. 813) „it has now been fixed at precisely 6 km".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000531

Ostwind (*rīḥ aṣ-ṣabā*) hob den Teppich empor [und trug ihn] die Reisestrecke von einem Monat vom Morgen bis zum Abend und [ebenfalls] die Strecke von einem Monat vom Abend bis zum Morgen."[38]

Hier taucht nun also tatsächlich ein Teppich auf[39] – wunderbar in jeder Hinsicht. Er ist von so enormer Größe, daß Menschen ihn nicht gewebt haben können. Die Teufel – die laut Koran viele erstaunliche Arbeiten für Sulaimān ausgeführt haben –[40] sind die Verfertiger dieses kostbaren Gewebes. Doch, wie die Holzplatte, fliegt er nicht von selbst, sondern wird vom Wind getragen, der unter Salomos Befehl steht.

Wie Salomo den Wind dirigiert, beschreibt ein weiterer Verfasser von Prophetenlegenden mit Namen al-Kisā'ī.[41] Als populärste Version der *Qiṣaṣ al-anbiyā'* ist sein Werk ganz auf ein ungebildetes, märchengläubiges Publikum ausgerichtet. Religiöse Belehrung tritt hinter Unterhaltung zurück, und ganz im Stil der beliebten *quṣṣāṣ*[42] erzählt al-Kisā'ī:

„Wenn er [Sulaimān] den Wind zu reiten wünschte, rief er die vier Winde herbei, den Nordwind, den Südwind, den Ostwind, den Westwind. Dann breitete er seinen Teppich (*bisāṭ*) aus. Der war aus Seidenbrokat (*sundus*), seine Innenseite war rot, seine Außenseite grün. Allāh hatte ihn [den Teppich] ihm [Sulaimān] als Gabe aus dem Paradies geschenkt. Seine Länge und seine Breite kennt niemand außer Allāh. Aber es wird gesagt, daß er sechshundertsechzig Ellen[43] lang war. Sulaimān setzte sich auf

[38] Ṯa'labī, S. 165.

[39] Auch FODOR zitiert diese Ṯa'labī-Stelle bei der Interpretation einer volkstümlichen Salomo-Darstellung (The Arabist [1988], S. 45). Es scheint, zumindest bislang, der früheste Quellenbeleg für den *bisāṭ* zu sein.

[40] Siehe Koran, Sure 21, Vers 82, und Sure 38, Vers 37.

[41] Die Identität des Kisā'ī und die historische Einordnung seines Werkes sind bis heute umstritten. Allgemein gilt das 5. Jh. der *hiǧra* (also das 11. Jh. n. Chr.) als Entstehungszeit der *Qiṣaṣ al-anbiyā'*. NAGEL, der sich mit Autor und Werk eingehend beschäftigt hat, kann auch keine verbindlichen Angaben machen, kommt jedoch zu dem Schluß, daß die Niederschrift der Legendensammlung wahrscheinlich im ausgehenden 12. Jh. stattgefunden hat (NAGEL, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, S. 140).

[42] Der Begriff *qāṣṣ*, pl. *quṣṣāṣ*, wird allgemein für eine bestimmte „Berufskategorie" populärer Geschichtenerzähler verwendet, die koranische Vorlagen mit Legenden- und Märchenstoffen unterschiedlichster Herkunft kombinierten und zu farbigen Erzählungen ausbauten. Ihre mündlich vorgetragenen *qiṣaṣ* waren bei der einfachen, ungebildeten Bevölkerung außerordentlich beliebt. (Siehe dazu den informativen Artikel von PELLAT in EI, New Edition, Vol. IV, S. 733 ff.)

[43] Die Elle, arab. *ḏirā'*, wird unterschiedlich berechnet (siehe EI, New Edition, Vol. II, S. 231 f.). Nimmt man als Durchschnittswert 60 cm an, wäre der Teppich 396 m lang gewesen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000532

seinen Thron (*kursī*) – wobei der Thron auf einem Teppich[44] aus dem Paradies stand – und die Gelehrten (*'ulamā'*) waren bei ihm.[45] Der Wind trug ihn und die Vögel beschatteten ihn. Die Zügel des Windes waren in seiner Hand, so, wie der Mann die Zügel seines Pferdes hält.[46] Er nahm das Mittagessen ein nach einer Reisestrecke von [normalerweise] einem Monat [Dauer] und aß zu Abend nach einer Wegstrecke von [ebenfalls] einem Monat."[47]

Abgesehen davon, daß al-Kisā'ī zu erzählen weiß, auf welche Weise der Wind gelenkt wird, erfahren wir auch andere Neuigkeiten: Der Teppich ist – wie alle Wundergaben, die Salomo zuteil geworden sind – ein Geschenk Allāhs.[48] Er stammt direkt aus dem Paradies. Und nicht nur das Material, auch die Farben sind dem Erzähler bekannt.

Wichtiger ist jedoch: al-Kisā'ī spricht ausschließlich von einem Teppich – von einer Holzplatte ist nicht mehr die Rede.

Und gleichzeitig taucht der fliegende Teppich – und nur dieser – verbunden mit Salomo als fest etablierter Gegenstand gelehrten Wissens auf: Die Sklavin Tawaddud weiß von dem *bisāṭ* des Sulaimān – wie natürlich auch der Gelehrte, der sie examiniert.

Ausgehend von der nachkoranischen religiösen Literatur der klassischen Zeit, erscheint er in den folgenden Jahrhunderten in einer Vielzahl von Werken, ist aber daneben bis in unsere Tage Gegenstand oral tradierter Volkserzählungen.

In allen Ländern des Islams kann man Geschichten hören, die mit den Worten beginnen: „Eines Tages, als Sulaimān auf seinem Teppich reiste, da ..."[49]

[44] Hier wird das Wort *durnūk* gebraucht.

[45] Wörtlich: ... ritten mit ihm.

[46] Al-Kisā'ī zeichnet sich bei vielen seiner Schilderungen dadurch aus, daß er sehr praktisch denkt. (Vgl. dazu Venzlaff/König, *Salomo und das Rätsel der Perle*, S. 303.)

[47] Kisā'ī, S. 285.

[48] Es sollte vielleicht erwähnt werden, daß diese Version von der – in reichem Maße vorhandenen – Nachfolgeliteratur bevorzugt wird. Hinzu kommen neue Detailangaben zur Beschaffenheit des Teppichs und Art und Ziel der Luftreisen Salomos. (Einige Beispiele derartiger Erzählungen hat Seymour in *Tales of King Solomon* zusammengestellt, S. 80–94.)

[49] Der Inhalt solcher Erzählungen ist eine variationsreiche Mischung von Splittern der Salomo-Legende mit Märchenmotiven verschiedener Art. Häufig spielt dabei *al-hudhud*, der Wiedehopf, eine Rolle, der im Volksbewußtsein untrennbar mit den Luftreisen des Propheten Sulaimān verbunden zu sein scheint (vgl. dazu Venzlaff, *Al-Hudhud*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000533

Literatur

Alf laila wa laila. Edition W. H. MACNAGHTEN. Vol. I–IV. Calcutta/London 1839–1842.

Enzyklopaedie des Islām. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker. Bd. I–IV. Leipzig 1908–1934.

Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. I–IX. Leiden/London 1960–1997 (wird fortgesetzt).

ALEXANDER FODOR: *A Popular Representation of Solomon in Islam.* In: The Arabist. Budapest Studies in Arabic 1 (1988), S. 43–56.

HEINZ und SOPHIA GROTZFELD: *Die Erzählungen aus ‚Tausendundeiner Nacht'.* Darmstadt 1984.

WALTHER HINZ: Artikel „Farsakh". In: EI, New Edition. 1965. Vol. II, S. 813.

J. HOROVITZ: Artikel „Tawaddud". In: EI. 1934. Bd. IV, S. 760 f.

HERIBERT HORST: *Zur Überlieferung im Korankommentar aṭ-Ṭabarīs.* In: ZDMG 103 (1953), S. 290–307.

Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Kisāʾī: *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ.* Edition EISENBERG. Leiden 1922.

ENNO LITTMANN: *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten.* Zum ersten Mal nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe aus dem Jahre 1830 übertragen. 6 Bände. Wiesbaden 1953.

TILMAN NAGEL: *Die Qiṣaṣ al-anbiyāʾ. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte.* Bonn 1967.

THEODOR NÖLDEKE: *Zu O. Rescher's Studien über den Inhalt von 1001 Nacht.* In: Der Islam 12 (1922), S. 111–114.

RUDI PARET (Übers.): *Der Koran.* Stuttgart 1962.

CH. PELLAT: Artikel „Ḳāṣṣ". In: EI, New Edition. 1978. Vol. IV, S. 733 ff.

ST. JOHN D. SEYMOUR: *Tales of King Solomon.* London 1924.

Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. Ǧarīr aṭ-Ṭabarī: *Ǧāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-qurʾān. Ǧuzʾ* 1–30 (in 10 Bänden). Miṣr 1321 h./1873.

Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. Ǧarīr aṭ-Ṭabarī: *Taʾrīḫ ar-rusul wa 'l-mulūk. Ǧuzʾ* 1–10. Miṣr 1960–1969.

Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm aṭ-Ṭaʿlabī: *Kitāb ʿarāʾis al-maǧālis fī qiṣaṣ al-anbiyāʾ.* Miṣr o. J.

HELGA VENZLAFF und DITTE KÖNIG: *Salomo und das Rätsel der Perle.* In: Der Islam 62 (1985), S. 298–310.

HELGA VENZLAFF: *Al-Hudhud. Eine Untersuchung zur kulturgeschichtlichen Bedeutung des Wiedehopfs im Islam.* Frankfurt/Main 1994.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000534

The Flow of Grace: Food and Feast in the Hagiography and History of the Dādūpanth

Monika Horstmann, Heidelberg

1 Introduction

Right from its beginning, the Dādūpanth, the sect founded by Dādū (1544/45–1603), has represented a community which was domesticated while practising peripatetic monasticism. Ivan Strenski, writing on the Buddhist *saṅgha*, has defined "domestication ... [as] a process by and in which the *sangha* and the laity enter into a complex variety of relationships: residential, ritual, social, political and economic" (1983: p. 466). As he argues, in the Buddhist *saṅgha*, "regular patterns of social relationships [grew] along with regular patterns of giving" (1983: p. 470). In the Dādūpanth, as will be argued in this paper,[1] both the domestication of the peripatetic renouncers and the territorial expansion of the community, on the one hand, and the conceptual distinction between laity and renouncers, on the other, are largely established and safeguarded by the exchange of food, either in its literal sense or, devolving from the ideal of donations of or for food, movable or immovable property. As for this, the use that such property was put to was conceptually, if not factually,

[1] This paper is based on research carried out in India in 1988 and 1991 and was made possible by a grant from the Deutsche Forschungsgemeinschaft which I gratefully acknowledge. Svāmī Harirāmjī Mahārāj, Abbot-in-Chief of the Dādūpanth, Naraina, has always supported my research and given me access to the manuscripts and records kept at the Dādūpanthī headquarters. Without his support my research would not have been possible. Dr. G. N. Varma, Jaipur, allowed me to use transcripts of records of the Mahakma Khas, Jaipur, the originals of which are kept in the Rajasthan State Archives, Bikaner. Professor V. S. Bhatnagar, Jaipur, in a personal communication of July 1999 gave me invaluable information on local trade routes in central and eastern Rajasthan, information that has entered the map in the appendix. Catherine Clémentin-Ojha, Winand M. Callewaert and David L. Lorenzen read earlier drafts of this paper and made valuable suggestions. I thank all of them.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000535

never quite separated from the idea that the sect's very existence relies on the continuous flow of food within the sect.

Although the exchange of food in its ordinary material and in its ritually transformed quality accentuates the distinction between the laity and the renouncers, the same exchange also operates more widely, for it is not restricted to a reciprocity between the Dādūpanthī laity and the Dādūpanthī renouncers. It rather operates also within the group of renouncers as much as it may also reach out beyond the Dādūpanth.[2] Food exchange is thus an intra- and an inter-group process. In a revealing fashion, STRENSKI has pointed out that in the *saṅgha* the purpose of giving is not simple merit in the sense of "a matter of spiritual accounting" (1983: p. 474). In the Dādūpanth, too, giving is not just reciprocal, but circular and encompassing. This corresponds to the unrestricted flow of divine grace as it is basic to the Dādūpanth's religious concept.

Food exchange could also serve as a powerful marker of rank amongst renouncers. The "fame of the store [of the temple]", that is, the liberality of a monastic institution, became a grading principle.[3] That is to say, the flow of food tantamount to the flow of divine grace while uniting the group and also encompassing others, on the intra-group level also grades. Historically, that grading, latently always given because of the natural variance in the donors' liberality, was much elaborated in emulation of ranking principles at work in the society at large, especially in the courtly milieu.

Food transfer and feasts figure prominently in the accounts of the lives of Sants, the North Indian religious leaders who are venerated as saints, who decried iconic worship and preached interior religion. In Dādūpanthī hagiography, however, the topic of food and feast is particularly conspicuously present.[4] In this paper, I therefore wish to analyse the impact of food transfer in both the hagiographical texts and in the history of the Dādūpanth as it emerges from historical records, with an emphazis on the

[2] Cp. Jñāndās's "Panthapaddhati", v. 69, p. 536 below,

[3] *Ibid.*, v. 17, p. 531 below.

[4] LORENZEN 1995, while drawing attention to certain characteristic motifs in Sant hagiography, does not dwell specifically on the motif of food. He does point to it in his book on Anantdās's *Kabīr paracaī* albeit with a thrust on socio-religious antagonisms expressed by this motif (LORENZEN 1991: p. 27, p. 29). For anthropological studies of ritual food transfer in the Vaiṣṇava context to which the Sant usage is akin, cp. BENNETT 1993, TOOMEY 1994, and, also in a comparative South Asian perspective, BABB 1996.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000536

period between the beginnings of the sect in the end of the sixteenth century and the eighteenth century.[5]

In my analysis of hagiographical sources, I will consider three Dādūpanthī texts, namely, Jangopāl's *Dādūjanmalīlā* (abbr. DJL), Rāghavdās's *Bhaktamāl* with the commentary of Caturdās, and Jñāndās's *Jayatprakāś*, of which there exists only one published version that I have ventured to use despite serious reservations.[6] In order to put especially Jangopāl's and Rāghavdās's texts in the perspective of contemporary hagiographical writing and comparable socio-religious conditions, I have drawn upon Rāmānandī hagiographies from Rajasthan, namely, various texts by Anantdās and Nābhādās's great *Bhaktamāl* which was known to Rāghavdās, as is evident and as Caturdās explicitly states in his commentary thereon which, in its turn, was inspired by Priyādās's commentary on Nābhādās's work.[7]

Jangopāl's DJL was probably written soon after Dādū's death (1603).[8] A critical text of the DJL along with a translation was published by Callewaert (1988). Jangopāl was a direct disciple of Dādū and, in this capacity, an immediate witness of, and actively engaged in, the formation of the Dādūpanth.

The Dādhūpanthī Rāghavdās's *Bhaktamāl* was completed in 1660.[9]

[5] The Dādūpanth became deeply involved in the politics of Rajasthan, especially from the second half of the eighteenth century when its branch of warrior monks moved to the foreground in the political arena. This will be discussed in the Ph. D. dissertation of James M. Hastings, University of Wisconsin, Madison, currently in preparation. For a preliminary paper that reveals his promising new approach and takes into account also the Dādūpanthī *cāraṇ* literature, cp. Hastings n. d.

[6] Cp. p. 516–517.

[7] Rāghavdās 1965: p. 247: st. 632.

[8] For a discussion of the date of composition, cp. Orr 1947: p. 26, p. 209). For the earliest available MSS which date 1653 A. D. foll., cp. Callewaert 1988: p. 17.

[9] On Saturday, the third lunar day of the bright half of V. S. 1717 which is equivalent to 30 June 1660, cp. Rāghavdās 1965: p. 246; st. 19/554. There has been an ongoing debate about the equivalent of the year that Rāghavdās gave as *satrahai sai satrahotarā*. Some thought that this must mean V. S. 1777, some, 1770, while Agarcand Nāhṭā, the editor of the text, thought that it meant 1717, for which cp. Rāghavdās 1965: p. 8 ("Bhūmikā"), and also Callewaert 1994: 96 for the various scholarly opinions. Nāhṭā's opinion is correct, for only in the year V. S. 1717 the third bright lunar day fell on a Saturday, for which cp. Swamikannu Pillai 1922, vol . VI: 122. Not even Nāhṭā himself proffered this simple calendrical proof. I regret to say that I was among those who, for sheer negligence of the full details of the date given by Rāghavdās, in several publications subscribed to an erroneous date.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000537

Rāghavdās's spiritual genealogy as it was given by himself runs, Dādū → the elder Sundardās → Prahlāddās → Harīdās (Hāpaujī) → Rāghavdās himself. He was thus a member of the lineage located in Ghāṭṛā (Alwar District).[10] Sundardās, to whom the Dādūpanthī Nāgās refer themselves as to their spiritual ancestor, and Prahlāddās seem not to have run the lineage really consecutively. It seems that its factual organizer was Prahlāddās, for Sundardās and Prahlāddās are very often mentioned in tandem. Thus, Sundardās's and Prahlāddās's floruit may not have spanned more than one generation. The span of Rāghavdās's pedigree therefore tallies well with the year 1660. There is an additional fact which confirms that Rāghavdās completed his hagiography before the eighteenth century. He does not mention Jaitrām, the great Dādūpanthī reformer, who was in office from 1693 to 1732. Given the impact of the reforms that Jaitrām commenced on his succession to the office, this would have been simply unthinkable.

Rāghavdās's work was commented upon by Caturdās in 1800 A. D.[11] In the choice of the motifs, his commentary is very much influenced by Priyādās's commentary on Nābhādās's *Bhaktamāl* (soon after 1600) which was completed in 1711.[12]

The third hagiography to be considered – as I said, with reservation – is Jñāndās's *Jayatprakāś*. It gives an account of the abbotship of Jaitrām, the aforementioned reformer of the Dādūpanth. Jñāndās's work is often quoted by the modern Dādūpanthī historiographer Sv. NĀRĀYAṆDĀS, who based his account of Jaitrām's reforms on a manuscript of that work.[13] In 1986, Sv. KANĪRĀM digested the *Jayatprakāś* and published one chapter of it in full, namely, the "Panthpaddhati", "The Rules (or: The System) of the Panth".[14] Jñāndās's date, spiritual pedigree and locality remain unfortunately unknown. KANĪRĀM does not disclose his manuscript sources and his editorial principles. From historical evidence,[15] I have tried to

[10] Ghāṭṛā is reached on the route from Rājgaṛh via Rahlā; Nāhṭā in Rāghavdās 1965: "Bhūmikā", p. "tha".

[11] Rāghavdās 1965: p. 248, st. 636.

[12] Nābhādās 1977: p. 934, st. 633: the seventh lunar day of the dark half of the month of Phālgun, V. S. 1769, equivalent to 18 February 1711. Cp. SWAMIKANNU PILLAI 1922, vol. VI: p. 226. Caturdās's pedigree as given by himself is, Dādū → the younger Sundardās → Nārāyaṇdās (Nirāṃndās) → Rāmdās → Dayārām → Sukhrām → Saṃtoṣdās; cp. Rāghavdās 1965: p. 247, st. 633. Unfortunately, Caturdās does not mention the locality of his spiritual lineage.

[13] Cp. DPP 3: p. 878.

[14] KANĪRĀM 1986: pp. 30–36.

[15] Cp. p. 550.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000538

draw clues as to the probability of Jñāndās's account and have not found it to run contrary to what historical sources suggest. In conclusion, I have risked to relie on the text which I give in my own translation.[16]

In order to put all these texts in the wider context of specifically the Sant hagiographies of Rajasthan, I have also drawn on the several biographies of Sants written by the Rāmānandī Anantdās whose floruit was the end of the sixteenth century.[17]

As for the historical documents digested in this paper, they come from two sources. One is the Dādūpanthī headquarters at Naraina (variously written Narāyaṇā, Naraiṇā or Narainā).[18] The documents that I collected there are mainly grants and account bills. Chronologically the rather slim corpus has many gaps which could presumably be filled by cross-checking with the records of the various princely states of Rajasthan now kept in the Rajasthan State Archives at Bikaner. To date, however, this work has not yet been carried out. Despite this shortcoming, the documents as they stand provide insight into the structural aspects of the organization of the Dādūpanth. The second source of documents is the court protocol of Jaipur, the *Dastūr komvār* (DK). It covers mainly the period from 1718 to 1918.[19] Given this time limit, the involvement of the Jaipur Court (until 1730s, the Amber court) in the constitution of the Dādūpanth in its earliest phase cannot be gleaned from this source. The historical documents at my disposal start in the year 1732.[20]

The time range of this paper, from the beginning of the Dādūpanth through the eighteenth century, is justified by the fact that by the second half of the eighteenth century the official military constitution of the sect's militant monks brought in new issues and a spate of historical material requiring separate treatment. However, the militant monks, though officially constituted only in 1756, started contributing to and

[16] Cp. pp. 529–536.

[17] For details, cp. Lorenzen 1991 and Callewaert 1994: pp. 90–92. Anantdās's pedigree runs, Rāmānand → Anantānand → Kṛṣṇadās Payahārī → Agradās → Vinodī → Anantdās himself. Agradās established the Rāmānandī lineage of Raivāsā, near Sīkar (Rajasthan). Anantdās was the spiritual nephew of Nābhādās, a direct disciple of Agradās.

[18] I am deeply grateful to Abbot-in-Chief Svāmī Harirāmjī Mahārāj for generously allowing me access to the archival records and for all the support that he gave me at the various stages of my research on the Dādūpanth.

[19] For a brief description of the arrangement of DK, cp. Bhatnagar 1974: pp. 351–352.

[20] For an allegedly earlier document, cp. p. 551.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000539

shaping the sect well before that date. This is why they come briefly and somewhat marginally into view in this paper, too.

The sectarian history of the Dādūpanth has been compiled in the impressive three-volume *Dādūpanthparicay* (DPP) by the learned Dādūpanthī historiographer Sv. NĀRĀYAṆDĀS. It is based on historical records, historiography from within and without the sect, manuscripts and oral history. However faithfully the Svāmī handled his sources, his admirable work does not override the necessity of sufficiently documented detailed studies written from a disinterested perspective.

2 Food and Feast

2.1 The Quality and Conditions of Food Transfer According to Jangopāl's *Dādūjanmalīlā* (DJL)

The food transactions and the transfer of other material goods at the centre of which is Dādū, all imply his receiving only in order to part with what he received. Dādū's largesse is an indicator of his saintliness.[21] In the account of his first experience of conversion at the age of eleven when the True Guru approached Dādū as an old man, we read,

> The old man came and begged for money,
> testing the discernment of every child.
> Svāmījī gave without delay and the old man,
> giver of all happiness, was pleased (DJL 1.9).

Saintly largesse may, by worldly standards, be a ruinous vice.

> While his father was engaged in business on the sea,
> Svāmījī started to preach Hari.
> Whenever he met a Santa he gave away everything:
> money, clothes and food.
>
> He was turned out of the house, but
> he did not take the family share.
> Preparing sweets he ate and gave them to eat
> and he kept singing the name of Hari[22] (DJL 1.12.2–3).

[21] The following quotations from the DJL are given in the English translation by CALLEWAERT (1988). In these quotations, Dādū is often called "Svāmī". This title refers exclusively to him.

[22] For the sake of illustrating the hagiographical topoi, I quote indiscriminately

As Dādū increasingly came to attract a following,

> Svāmījī did not work,
> for clothing and food were obtained easily.[23]
> At first he lived as a cotton-carder,
> but later he accepted food as alms.
>
> He distributed cloves, dates, nuts and sweets
> and he did not store away any provisions.
> Leaves and flowers were given away as they were received
> and Svāmījī remained immersed in the nectar of Rām
> (DJL 4.3–4).

In this passage of the DJL as much as in a good number of other passages, the food that Dādū redistributes is clearly *prasād* to which the laymen's donations are transformed by the touch of a deity or saint. This food is inexhaustible like God's grace. When questioned by Emperor Akbar,

> "How do you provide all the food,
> if you accept no dowry and earn no money?
> Clothes are beautiful on a tall person
> and you have many persons in your company" (DJL, 10.26),

Dādū replies with a distich of Kabīr,

> 'If alive you are like dead,
> and give up all worldly hopes, says Kabīr,
> then Hari himself goes to serve you
> and the disciple knows no sorrow' (DJL 10.27).

On one occasion, it happened that

> Without prior notice Svāmījī arrived in Karānjalī,
> accompanied by the servants of the queen.

both from the text considered original by CALLEWAERT and from the passages marked by him as later additions. The present quotation is one such interpolation. According to CALLEWAERT (1988: p. 35, fn. 14), the translation of lines c and d is uncertain.

[23] After this half-line, there occurs an interpolation which elaborates on the big crowds that gathered and started disturbing Dādū's meditation so that he took up the occupation of a cotton-carder. However, the more he humiliated himself, the more his fame grew.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000541

He gave them so much that
it was like experiencing liberation in life (DJL 14.11).

Food transfer, the transformation of piously given matter and its transformation into *prasād*, is the visibly moving force in the process of *bhakti*.

... *prasād* is a pure cultural code ... In devotion, it codifies the divine principle; it is Grace "unlimited" of the deity "in a solidified state". It exceeds all the normal canons of ritualism. It has to be classified neither pure nor impure, nor priest (Brahman)-dependent, nor caste (or class) restricted. It can be given to all. True *bhakti* for the deity is the only precondition for producing the *prasād* category of foods. ... *Prasād* performs miracle when used with sufficient *bhakti*; ...[24]

For this process to set in, there is one fundamental condition: The saint must remain poor, he must give away everything that he receives lest the salvific process be annihilated. As Dādū reminded Akbar who wanted to reward him,

If you want to please me, remember
I only take to give, I do not receive (DJL 8.6cd).

At a feast organized in his honour by a Rāṭhor princess,

She donated clothes, present and sweets,
but Dādū distributed everything and ate nothing himself
(DJL 14.9cd).

2.2 Food Transfer and the Community of Devotees

In the preceding paragraph, food transfer, with the saint at its centre, emerged as constitutive of the community and its religious life. Jangopāl relates how, as Dādū travelled wide parts of Rajasthan and his fame grew, people organized religious celebrations and feasts in his honour. These were the people who gave rise to the early local communities of the Dādūpanth. The DJL is characteristically rich in as it would be serial descriptions of these events. The following is an example (DJL, ch. 13),

7. Rajab decided to organize a great festival
and invited Svāmījī.

[24] KHARE 1976: 103–104.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000542

He tried different ways to convince Svāmījī to come,
saying that the Indweller would shower His grace on them.

8. He urged him repeatedly,
till Svāmījī gave the order for the journey and
got on his way after a week.
He blessed the Sants he met on the way.

9. The first stop was Alhanyāvās
and everybody worshipped the Indweller:
Bohith, Khem Dās, Ṭīkā,
Khetā, Tohā and Gobinda, all outstanding persons.

10. In Kārū lived an ascetic Ghaḍasī,
a man with the temper of a real ascetic.
His family held a great festival,
spending all they possessed.

11. Then they arrived in Kevalpur, where
all Sants gathered when they heard his name.
A great festival of devotion, with religious celebrations,
was organized for four days, to the great joy of Rajab.

12. Rāghav, Gobinda and Narāin were Rajab's disciples,
experienced in devotion.
Ṭhākur Dās invited him to Nilyā,
making all the arrangements for his stay.

13. Govinda Dās also came there
and seeing Dādū his hope was fulfilled.
A great festival of devotion was held
and Svāmījī gave joy to all.[25]

This, then, is how the early community took roots: Dādū and his following went to visit the localities where there lived people who felt attracted to him. These places he also revisited over the years and it was there that the sect's network started growing. Jangopāl gives an itinerary of the saint's travels which has been translated into a map followed by a chronologically arranged commentary (Appendix).[26] That map clearly shows

[25] Callewaert 1988: p. 72.

[26] For a list of Dādū's disciples and the topography of the DJL, cp. Callewaert 1988: pp. 25–29.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000543

the interelatedness of the, roughly and in part tentatively outlined, major trade-routes with the territorial expansion of the emergent Dādūpanth. The sect thus took advantage of the topographical and material facilities and resources provided by these routes.

The celebrations described by Jangopāl are, most often, called *mahochau* 'great festival', and the miraculous play of food supply, donations and religious performances that adorned them is often named *līlā* '(divine) play'. They comprised religious instruction, bhajan singing, feasting and donations of both eatables and other items to Dādū and to his disciples. All that Dādū received was distributed immediately, as is emphasized invariably. These events might span several days and involve huge crowds. Around 1594, Jangopāl reports, Dādū received a religious charity of seven villages from the Kachavāhā chief of Rānī.[27] In the latter part of Dādū's life, the Dādūpanth had its *dvārā*s, temples, in several places outside the more ancient permanent settlements of the sect.[28] For the religious ritual, we hear of the *āratī* being celebrated for Dādū by his disciples.[29] The feasts became institutionalized. For Īḍvā, an early settlement, the monk Dūjan is reported to have always acted as Dādū's *rasoīdār* which means, of course, "cook", but may reflect that the function of a steward had started evolving.[30] In the course of time, the celebrations grew ever more lavish and required appropriate management which, in the following passage (DJL, ch. 12), was entrusted to a Bania disciple,

> 23. There was the trustworthy Sāh Tilok,
> very eager to see Svāmījī.
> He walked a mile to come and meet Svāmījī
> and showed great devotion.
>
> 24. He arranged for plenty of food and
> in the instructions and singing he found happiness.

[27] Map, no. 19. This charity entitled him to draw the revenue of the villages assigned.

[28] No *dvārā*s are mentioned for the period of the earlier settlements at Sāmbhar and Āmer. It has to be taken for granted that in both places the saint's residence became a place of religious gatherings. Both towns have old *Dādūdvārā*s. The temple at Āmer is said to have been constructed over Dādū's house and workshop. In Kalyānpur, Dādū stayed for a year. This was at a time when his temples had started to be mentioned rather as a matter of fact. Cp. Map, nos. 25, 31, 38.

[29] Cp. DJL 14.5, 14.18, 14.26, 15.6.

[30] Cp. DJL 13.19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000544

Svāmījī left early in the morning, and
his disciples accompanied him.
...

25. Sāh Tilok was put in charge
of the equipment that had arrived the day before:
blankets, cots and shawls,
mattresses and carpets, all together.[31]

It is nowhere explicitly said that the feasts implied indiscriminate commensality.[32] When Garībdās organized the great feast after Dādū's demise, he gave the order that there be given uncooked food and cooked food according to the individual requirements which points to some degree of observance of restrictions on commensality.[33] It is clear, however, that the hosts and guests came from all strata of society and that they all joined the feasts. Jangopāl makes it quite clear that Dādū's early community was not a low-caste group but comprised men and women, Hindus and Muslims, laymen and ascetics (comprising woman ascetics), Twice-born and Śūdras. Among the ascetics were not a few who had already been renouncers before being converted to Dādū's fold.[34] The full-fledged management of feasts and rituals is exemplified by the celebrations after Dādū's death (DJL, ch. 16). They have provided the pattern of all celebrations hence.

7. Garībdās collected all the provisions, with a pure mind
and total generosity, not considering the cost.
Rice, lentils, wheat, ghee, flour and sugar
were supplied in abundance.

[31] One interpolated stanza has been omitted.

[32] At a later stage, namely, in the eighteenth century, the Dādūpanth and other sects had to abrogate commensality across the *varṇa*s so that a rather indiscriminate commensality has to be inferred as a feature of communal dining at that time; cp. Thiel-Horstmann 1994: pp. 62–63.

[33] See DJL 16.8ab, lines which I translate differently from Callewaert (1988: p. 86),

yekani kau sīdhau lai dījai yekani kauṃ bhojana bahu kījai.
[Garībdās gave the order,]
"To some uncooked grain be given, for some plenty of food be prepared."

[34] Cp. also the list of disciples given by Callewaert (1988: pp. 25–27) and referring the reader to further details of the DJL. The history of the early disciples has received elaborate treatment by Sv. Nārāyaṇdās (DPP and 1975).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000545

8. Some took uncooked rice
while others had prepared meals.[35]
The celebrations were organized in May
and lasted for a full month.[36]

9. For the whole month the religious celebrations continued
and all Sants were given festive attire.
All supplies contributed to the celebrations
were donated by the homes.

10. Great quantities of *phirnī* were made,
because this had been a favourite sweet of Svāmījī.
There were the disciples Rām Dās,
Baghā, Narāin and Devī Dās,
all well accomplished in the devotion to Hari.

11. Day and night the singing went on,
everybody was singing joyfully.
All Sants were given clothes,
thin cloth for (filtering) water and a loin-cloth.

12. Wrinkled leaves drop during March,
but in December everything looks green again.
Garīb Dās provided everyone with clothes,
giving to all who had come from outside.

13. He had thick clothes distributed to everyone,
and made no distinction between outsiders and followers.
Dried coconuts, dates, clover (*sic*!)[37] and sweets
were continuously given in abundance.

14. The Almighty was so pleased
that the food kept multiplying.
There were no stored provisions,
but Hari, the yielding Gem, provided all that was needed.

These celebrations were concluded by the investiture of Garībdās as Dādū's successor.

[35] For these lines, here reproduced in CALLEWAERT translation, cp. fn. 33.
[36] Jangopāl says precisely that they lasted from the new-moon day of Jyeṣṭha to the next new moon day.
[37] Correctly, "cloves".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000546

2.3 The Account of Jangopāl in the Context of Other Hagiographies

Here, too, our attention will remain focused on the issue of food transfer. Jangopāl' text can be put in the context of Anantdās's various lives of Sants[38] and Nābhādās's *Bhaktamāl*. To be added to these is Rāghavdās's *Bhaktamāl* which, completed in 1660, is, by less than sixty years, not too remote from the time when Jangopāl wrote. Anantdās is clearly interested in the motif of food transfer. For example, according to him, Kabīr distributed large quantities of food that he had obtained miraculously.

> Kabīr invited the devotees and prepared a great feast. He kept nothing for himself, but gave away everything. The Brahmans and the sannyasis became angry and went to ridicule him.
>
> ... The Brahmans and sannyasis said: "You performed an act of bhakti, but you did not invite us. You brought the Shudras and fed them instead.
>
> Give us food right now. Otherwise we and you will come to blows."[39]

Lorenzen (1991: pp. 28–29) has pointed to the socially critical edge that the occurrence of the motif takes in the aforequoted passage, which is one of several passages dealing with food miracles. In Nāmdev's hagiography, food does not figure as a salvific item in the life of the group, although indeed it figures in other ways, namely, in the context of a debate on the validity of the *ekādaśī* and hence fasting and of the denial of the salutary effect ensuing from feeding hundreds of brahmins.[40] In his treatment of Raidās, Anantdās uses the motif of feasting again with a caste-critical edge: Queen Jhālī of Chitorgaṛh held a feast in honour of Raidās.

> The Brahmans were outraged by this and demanded that if a feast were to be held, they should be permitted to eat before Raidās. To their surprise Raidās acceded to their demand. When the Brahmans sat down to eat they beheld the miracle that there was an identical Raidās next to

[38] Cp. Lorenzen 1991 for Kabīr; Callewaert and Lath 1989 for Nāmdev; Callewaert and Friedlander 1992 for Raidās; Lorenzen 1995 uses also Anantdās's unpublished hagiography of Pīpā, but in his narrative of Pīpā's life according to hagiography he follows the version of Sv. Nārāyaṇdās's edition of Rāghavdās's *Bhaktmāl* and his commentary thereon (Rāghavdās V. S. 2026).

[39] Lorenzen 1991: p. 99, section 3, stanzas 1 and 8–9.

[40] Callewaert and Lath 1989: pp. 39–41 (ch. 1.9–2.5) and p. 43 (ch. 2.20–22).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000547

each Brahman. When a messenger was sent to Raidās's tent he found that he was sitting there too, absorbed in meditation. At this the Brahmans admitted their defeat and accepted him as their guru; they entreated him to tell them how they could be liberated (CALLEWAERT and Friedlander 1992: p. 32).

In Nābhādās's account of the ancient Sants,[41] the food motif occurs but once, namely, for Dhannā who spent even the stored seed-grains to feed the pious. This behaviour, foolish by worldly standards, was rewarded, for Dhannā would reap without sowing.[42]

Jangopāl's account turns out to be special in giving a precise itinerary, enumeration of religious celebrations and disciples who organized and attended these, and a topographical account of the early communities and settlements of the Dādūpanth. The text thus strikes us as perhaps based on diary or other chronologically arranged records. As far as these topics are concerned, his narrative is intricately interwoven with the description of food transfer. One would, of course, wish to be able to relate Jangopāl's account to contemporary historical records. These missing, we are only able to draw retrospective conclusions from a period about a century later.[43]

Rāghavdās closely follows Nābhādās and, accordingly, also restricts himself to the grain miracle of Dhannā. As for Dādū, Rāghavdās's brief account does, in fact, mention a food-miracle, namely, that which took place in Sāmbhar.

> There were seven parties in Sāmbhar, and from all of them he obtained food [at the same time].[44]

The meaning of this line is that Dādū attended seven feasts simultaneously. By making use of this not uncommon motif, Rāghavdās emphasizes the omnipresence of the saint which is tantamount to the all-pervasiveness of the supreme being. In addition to this, Rāghavdās specifically mentions the generous arrangement for shelter and food made by Dādū's disciple Mohandās Mevāṛā.[45] Similarly he describes the same kind of liberality for Bābā Banvārīdās.[46] For him, Rāghavdās underlines his strict

[41] Kabīr, Dhannā, Sen, Pīpā, Raidās, and Nāmdev.
[42] Nābhādās 1977: p. 521, *chappay* 367.
[43] Cp. pp. 550–553
[44] Rāghavdās 1965: p. 179, *chapai* 659.
[45] Rāghavdās 1965: p. 190, st. 389.
[46] Rāghavdās 1965: p. 191, st. 395.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000548

observance of itinerancy. He would spend the night on the very spot where he happened to be at sunset. In this connection, Rāghavdās uses a term that is most common with wandering sadhus but was not used by Jangopāl, namely, *rāmat* 'roaming'.[47] Another incident which illustrates the reciprocity between the liberality of the devotees and the receptiveness of the sadhus is described by Rāghavdās for Dādū's disciple Jaggājī who was to carry Dādū's doctrine to Gujarat.[48] In a particular village, Dādū and his entourage were treated to a meal which exceeded the capacity of the monks. Jaggājī performed the miracle of eating twice the mass of food initially offered without being full and thus fulfilled the heart's desire of the devotees. The food miracle here clearly underscores the mutual dependence of householders and renouncers for maintaining the flow of grace materialized in food.

It is revealing to compare Rāghavdās's description of Dādū's disciples with the picture drawn of the early community by Jangopāl. His account is more comprehensive in giving a host of names whereas Rāghavdās dwells specifically on sixteen prominent disciples. The two descriptions corroborate each other as to the variegated backgrounds from which the disciples hailed. Rāghavdās's account especially brings to the fore the yogic element which was represented by Mohandās Mevāṛā,[49] accomplished in all yogic practices and even able to awake a dead child, and by the two Jaimals. Jaimal Cauhān was a *bheṣdhārī yogī* who attended to his fire which indicates that he was a fully accomplished renouncer and not a householder yogī. The other Jaimal was a Kachavāhā Rajpūt who had been a practising yogi anterior to his encounter with Dādū and had been presented by his mother to Dādū for initiation. Jangopāl, by caste a Mahājan, called himself a *jati* 'monk', and by Rāghavdās was called the exemplar of a *saṃnyāsī*.[50] Apart from pointing to precisely yogic or other ascetic lifestyles, Rāghavdās's account is full of epithets that reveal a broadly yogic ideal to be at work. The disciples are often called heroes (*sūrabīra*) wielding the sword of bhakti or described in similar heroic terms.[51] The yogic element is, first of all, strikingly visible in Dādū's own œuvre and, to a heightened and systematized degree, in that of his disciple Sundardās. Norman Ziegler has pointed out the high rank yogis and *pīr*s enjoyed in Rajpūt society of the period here under review.

[47] Rāghavdās 1965: p. 191, st. 396.
[48] Rāghavdās 1965: p. 194, st. 416.
[49] Rāghavdās 1965: pp. 189–190, st. 388–390.
[50] Rāghavdās 1965: p. 195, st. 411.
[51] Cp. e.g. Rāghavdās 1965: p. 193, st. 402 for Prāgdās Bihāṇī.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000549

> Within this hierarchy of ranked units [in Rajpūt society – MH], there were also particular individuals who were considered to have special powers. These were the *Jogī* and the *Pīr* or *Akalvaṃt* from the Brāhmaṇ and Rajpūt jātis respectively. These individuals were the most influential members of society, and the most revered outside of the *devīs* and *devtās* (goddesses and gods) themselves. The *Jogī* (saint, ascetic), also called *Sāṃmī* (master), was looked upon as one who had gained communion with the gods through long and arduous worship, devotion and self-sacrifice (*tapasyā*). In return for his worship and devotion, he was seen to have gained powers which enabled him to effect the order of the society itself and the place of individuals and *jātis* within that order. He was the carrier of magical potions (*baḷaī*) and the dispenser of boons (*var*) and curses (*sarāp*). And he had as his code for conduct the sanctification and purification of the houses of those who fed and cared for him as he wandered, the bestowal of favours and rewards (*parsād*) in the form of boons (*var*) upon those who respected and honoured him and gave him gifts, and the casting of curses (*sarāp*) upon those who showed him disrespect (ZIEGLER 1973: pp. 31–33).

To this it may be added that both ideals, Rajpūt and yogic, also converged, for both the Rajpūt warrior and the yogi were expected to be single-mindedly devoted to their lord (*ṭhākur*, *sāṃī*/*svāmī*) for whom they would sacrifice their life. The description given by Rāghavdās is thus permeated by a distinctly Rajpūt worldview which gave room for development in both directions, the martial, also outwardly-directed violent Nāgā ethos of self-sacrifice and the inwardly-directed ethos of self-sacrifice. All this seems to suggest that the consolidation of the Nāgās in the late seventeenth century, to which political factors doubtlessly added heightened momentum, was not an aberration from a religious ideal but the realization of one strand of its inherent potential.

Lastly, Rāghavdās points to the territorial expansion of the Dādūpanth. Besides mentioning Jaggājī as the sect's propagator in Gujarat, he mentions Bābā Banvārī Hardās who introduced it in the north, *uttaradesa*, and Caturbhuj who settled in Rāmpur, Bareilly.[52]

[52] Cp. fn. 48 above and Rāghavdās 1965: pp. 191–192, st. 394–396; pp. 197–198, st. 397–400.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000550

2.4 Jñāndās's "Panthapaddhati"

In order to enable the reader to have a quick overview of the passages dealing with food and feasting, the numbers of the immediately relevant verses of the "Panthapaddhati" have been printed in bold characters. This, however, must not detract from the fact that the visible manifestation of the Dādūpanth's organizational principles and of its social presence according to this text hinge on celebrations to which food transfer is integral.

(1) Contemplating the Supreme, Immaculate Rām, Guru Dādū,
Jayat made obeisance to His feet and bowed to the host of Sants.

(2) By command of the Guru the Throne (*gādī*) shone brightly with power when, in the fifth generation, Jait
Did away with doubt and discord by uniting the Panth by a code of honour.

(3) To the Panth he pointed out the good path which protects the Sants forever,
The order[53] of Guru Dādū he established in a graceful way.

(4) By a code of honour Jayat attached the order forever to his seat,
All Sants heed the principles established by the Throne of Dādū.

(5) There will be described those who are worthy of the throne of Dādū:
The Sādhu-Khālsā,
The ascetics, heroes and bhajan singers; they can be well recognized by insight and bhakti.

(6) He shaves his head, purifies himself and dons an auspicious robe,
He bows to all the Sants and, complying with the command, he ascends the throne.[54]

[53] "Order" is my rendering of *bheṣa* 'habit, garb', 'habit-wearer', that is, renouncers distinguished by their garb. The term has an ambiguous ring in the history of the Dādūpanth, for there were traditions within the sect that decried all outward symbols of renunciation; cp. Thiel-Horstmann 1991. In light of st. 12, however, it seems possible that the *bheṣa* were distinguished from other sadhus by their attire. This then would raise the question if there were also distinctions in the rules applying to the various groups of religious people.

[54] In this stanza and many of the following ones, the narrative is in the present-subjunctive. This refers to the general rule established by the code although the narrative probably also refers to the example historically set by Jaitrām at his own succession.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000551

(7) "Hail, Guru Dādū!", he calls and receives the *ṭopā* on his head,
Aware that his success depends on the grace of the Sants, he guards his honour day and night.

(8) By virtue of the members of the order, the Throne flourishes as long as the rules of the order flourish,
Foremost protector, the Guru protects the rules of the order.

(9) He bows to the Guru's temple, he points out the Guru's word,
He gives testimony of the Truth that is Rām, thus he has come to sit on the throne.

(10) Dādū's Throne shines brightly with truthful enterprise, thought and care,
His mind applied obediently[55] to the Formless One, he points out bhakti and liberation.

(11) By practice, attire and *prasād*, heed your self-respect and desire truth,
In this consists the respect for Guru Dādū, the true doctrine made visible.

(12) Inviting the sadhus and habit-wearing monks[56] for the big *melā* of the divine guru,
He installs [the commemorative slab with his] footprints, establishing a special *samādhi*.

(13) According to precept, he sits down and rises; according to precept, he comes and goes;
According to precept, he abides without and within; according to precept, he dresses and eats.

(14) Respect the 52 *thāṃbhā*s and those of Sundar and Prahlād,
As the *melā* is held fully according to rule, the *prasād* is served.[57]

(15) First worship the Panth according to the appropriate method and code of honour,
Keep in your heart the spirit a servant, the habit-wearers and sadhus are Rām.

[55] Or: "in contemplation, absorbed."

[56] The phrase *sādhu bulāvo bheṣa* may refer to a single category, the "habit-wearing sadhus".

[57] This refers to the communal dining at which the food served has the quality of *prasād*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000552

(16) The office of the abbot is the Guru of the habit-wearers, Rām's dignity lies in the habit-wearer,
By heeding dignity the Throne shines brightly with power, otherwise there will be harm.

(17) Travel is the Sant ascetic's home, provide for the *sadāvrat* (uninterrupted arrangement for food to be served to the needy and to visitors – MH),
Let the fame of the meal/store (*bhaṇḍārau*) abound, nourish the community of Sants.

(18) During the *caumāsā*, hold homilies on Dādū, preach the true precepts,
Utter "*satyarām*", the *gurumantra*, and "*Dādūrām*".

(19) Accept the word in the community of devotees, [let] the *āratī* and the octaves [be your] abode,
Practise bhakti day and night, and the praise of Dādūrām.

(20) On the eighth lunar day revere the feet of the Guru, the eleventh day is the Guru's festival,
In the whole Panth the feet of the Guru shall be revered.

(21) Be always devoted to the Guru's sayings, contemplate them in your heart,
By mind, word and body do good all over.

(22) Mix with the sadhus, inside the abode (temple of Dādū – MH) there be always love,
Fix the meals on time, in the Guru's temple [hold] the holy *paṅkti*.

(23) At the *brahmamuhūrt*, all the Sants shall perform the worship of their Supreme *iṣṭ*,
Homilies be performed in the *paṅkti* and songs of praise along with the *āratī* for the *iṣṭ*.

(24) In the middle of the *paṅkti* of the habit-wearers of Dayāl is the seat of the Mahant,
To his left [sit] the 52 *thāṃbhā*s, to his right the Sundar-Panth.

(25) At the invitation to dine, one gives to the institution a donation of 100 rp.,
When order is given to eat the sacred food, 1 rp.; 2 rp. at the time of rinsing one's mouth.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000553

(26) You shall give a donation of 11, 21, 52, 101
Or 125 rp. as a contribution to the Śrībhaṇḍār (the meal or the store of the temple – MH).

(27) Offer a donation of 1,100 rp. at the Guru's feet,
For 500 rp. you will receive an elephant, give 250 rp. for clothes.

(28) It is fair that the sadhu give to the *bhaṇḍārī* (supervisor of the store – MH) 100 rp. and 5 rp. for clothes,
And to the *koṭvāl* and servants of the Divine Presence a half rupee.

(29) The title "Sant" shall be bestowed on him who is especially saintly,
The 52 *thāṃbhās* and the abbot are lasting, all other creatures are their offspring.

(30) There is one head of the Panth, his disciples and ascetics are many,
The Guru's mouth proclaims a deserving one his senior disciple, him they all together invest.

(31) By receiving the *cādar* he attains the rank of Guru and the entire wealth of the Panth,
He worships the Compassionate *iṣṭ* and sings the praise of the infinite Panth.

(32) He who is true to the law of the Guru shares the divine treasury[58] at the *sadāvrat*,
The wealth the miser amasses leaves him, on [life's] yonder shore he will perish.

(33) Elephants, horses, carts, palanquins, the Guru's throne, horsemen, [and]
150 Sants form the retinue that attend to the Throne [and] Mahant.

(34) Keep company with the sadhus when eating, worshipping and travelling,
In this way heed the code of honour, otherwise you will perish.

(35) A *cādar* for a donation of 11 rp., a *dupaṭṭā* for a donation of 21 rp.,
For 51 rp. a shawl, a *dusāl* will be given for 125 rp.

(36) Ascend to the temple of the Supreme Guru, make a donation and prostration,
In the *aratī* apply yourself to your *iṣṭ*, then you will receive wealth unknown of.

[58] The *Śrībhaṇḍār*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000554

(37) The Dādū-Panth shines forth clearly, the community of Sants is boundless,
The crown on the Panth's head is the Khālsā, the family around the Guru's throne.

(38) The Utarādhās founded seats in Panjab and Hariyana,
With enterprise and abiding by precept and praise, they worship the Throne of Naraina.

(39) Elsewhere there are Mahants of *thāṃbhās* whose places are speckless,
They worshipped and founded seats that are known as Gurudvārās.

(40) In the south there are *thāṃbhā*s where the Panth abides by the code of honour,
Monks keeping their vows and obeying their *iṣṭ* and [thus] fulfilling their code of conduct.

(41) The vow-keeping heroes, the Nāgā lords descended from Sundar and Prahlād,
They form the Nāgās, attached to nothing, the prop of the order, resembling Rākeś (Śiva).

(42) The ash-smeared *viraktas* stay apart, freed of passion and houseless,
Roaming about they keep travelling and sing the praise of Dādū.

(43) The Throne of Dādū's order forms the head of all Sants,
The *sadāvrat* of the [temple] treasury lasts twenty-four hours.

(44) Cattle, birds, goats, cows in infinite number are fed generously,
At the Gurudvāra food exists in abundance, for the Creator replenishes it.

(45) Blessed the day, blessed the hour, blessed the month of Phālguṇa,
Blessed Dādūdās who settled in Naraina.

(46) Mahants, Sants, the Khālsā and the heads of the *thāṃbhā*s get up at the *melā*,
They pay obeisance to the Chief of the Throne, to him be homage and service.

(47) Those who are related[59] sit in a place in their own *maṇḍal*,
Having first of all made peace with the Throne of the Guru at the *melā*.

[59] The word *nātena* I take to be related to *nātā*, *nātī* 'relative'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000555

(48) To the Mahant, 21 rp. fees extra; to the *gurubhāī*, a *bhēṭ* (donation) of fruit;
to Sants and Khālsā, 11 rp.; to the Guru, *bhēṭ* as much as possible.

(49) The splendour of Dādū's Throne is boundless,
Maces, fly-whisks, chariots, palanquins, a Sant marches with a hundred [sadhus in his retinue].

(50) A beautiful woman bedecks herself with gold, [but] he will not touch wealth and gold,
He walks the way of the Guru, the seat of Brahman shines brightly with power.

(51) Authorized for the dealings of the Guru's Throne is the *bhaṇḍārī*,
According to custom, the rank of a member of the order [is established] by [the amount of] wealth, clothes and food [which he receives].

(52) The Word is the Guru, the same as the *brahman*, the *paṅkti* ranges [foremost] in the spirit of the Sants,
The Guru's *gaddī* is the same as the Divine Guru [himself], act in accordance with its orders.

(53) Worship the Divine Nirañjan, offer him [your] five [senses] instead of leaves,
Body and mind offer instead of sandal paste, apply worship and obedience[60] to it.

(54) Dādū followed the path of *brahman*, this became manifest in the fifth [incumbent on] throne.
By his code of honour for the Dādūpanth, Jait organized its visible form.

(55) The Path of *brahman* is the same as *brahman* itself, all the Sants are its blossoms and stalks,
The bee takes its dwelling in the bhakti of Hari, the goose inhales its fragrance.

(56) Recruit disciples by giving them the *gurumantra*, let them cut off their top-knot,
After bathing, purifying their bodies and having been given to wear a special gown.

[60] Also: "contemplation, absorption."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000556

gurumantra:

oṁ ātmārāma paramātmārāma
tatva niraṃjana tārakarāma
satya niraṃjana dādūrāma
sat cit ānanda dādūrāma

Oṁ, Soul-Rām, Supreme Being-Rām,
Real Being, Immaculate, Saviour-Rām,
Truth, Immaculate, Dādū-Rām,
True Being, Consciousness, Bliss, Dādū-Rām.

(57) Cutting off the top-knot consider to be equivalent to a temple, offer a coconut as *bhēṭ*,
Offer body, mind and all; be genuine in [your obedience to] the Guru's command.

(58) Worship the feet of the Guru, your body you shall feel to be something incorporeal,
Make a *samādhi* [for your deceased Guru] and plant [his] footprints thereon, your supreme concern be the Path of the Sants.

(59) Remember Rām Nirañjan, follow the command of the Guru,
Do not become confused by the erroneousness of the world (*bhūt*), all Sants testify to this.

(60) Do not indulge in miraculous deeds or magic, remain on the path of the Sants,
If you keep to it, you will serve the world, a Sant's wishes are free from desire.

(61) A sadhu must always be disciplined, he must never be sullen,
Miracles are dirty, the Sant must be like a lotus.

(62) In the morning always purify yourself, direct your thoughts to the Supreme Self.
Gather for sermons and praise in the temple of King Dādū.

(63) Afterwards bow and make obeisance to Holy Lord Śami,
Just as Guru Dādū clutched the feet of the King of Trees knowing fully well that this was salutary.

(64) Behold devoutly the cave of Guru Garīb,
Circumambulate the temple and bow before the Guru's throne.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000557

(65) Fixing your mind on the thought of Hari, annihilate your senses.
Keep the Word of the Guru in your heart, shine brightly day and night.

(66) Make a collection of the sayings of the Sants, keep it in your hand wrapped in a cloth,[61]
Follow the path of the Guru's precepts, carrying a rosary and a water-pot.

(67) Sustain your soul with discipline and mindfulness; the Guru gave you a pure shawl.[62]
If you proceed methodically and in freedom, it will be returned after wearing as it was given [to you].

(68) Recognize the Panth of Śrī Dādū to be the eternal Brahman,
The Sant's honour lies in this Panth, his dignity lies in his initiation by the Guru.

(69) Worship at the Guru's *āratī*, learn the octave[s] by heart,
When sadhus gather at the holy meal, there is no one who is a stranger by his creed.

(70) Make the *paṅkti* rich in *prasād*, weigh the word of the Sants in your mouth,
There is [only] the *iṣṭ* from beginning to end, hail to the Master on the *gaddī*.
Jait excels in prayer, asceticism, miraculous wealth and powers and by his pedigree,
In this way he obtains well-being in every respect, Jait is a part of his *iṣṭ-guru*.
He who considers himself a Dādūpanthī will follow the "Rules of the Panth",
Recognizing the path of Guru Dādū and Jait to be the right one.
Compassionate Jait said, "Follow the 'Rules of the Panth'",
Gaṅg wrote down [his words] simultaneously and Jñāndās made them publicly known.

[61] *Kanthau* 'patched cloth'. BHATNAGAR in his translation of Padmanābhā's *Kānhaḍade-prabandha* (Padmanābha 1991: p. 74) renders the term *kānthaḍī*, etymologically related to *kanthau*, by "ochre cloth". This meaning would tally with the actual Dādūpanthī usage of wrapping manuscripts preferably in ochre cloth.

[62] The soul is compared to a shawl which man shall return to God undefiled.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000558

2.4.1 Commentary on Jñāndās's "Panthapaddhati"

The "Panthapaddhati" focuses on the rules of conduct to be observed by the abbot-in-chief, local abbots and ordinary renouncers. The exemplar of discipline is the abbot-in-chief but for whom the sect disintegrates. The text can be broken up according to its topics which will be discussed according to sequence.

(1) Introduction (st. 1–5)
(2) Investiture and duties of the abbot-in-chief (st. 6–17)
(3) The *caumāsā* (st. 18–29)
(4) The guru (st. 30–33)
(5) The company of sadhus and ritual fees (st. 34–36)
(6) Branches of the Dādūpanth (st. 37–42)
(7) The *sadāvrat* and *melā* at Naraina and the temple administration (st. 43–52)
(8) Worship, recruitment of disciples, conduct of renouncers (st. 53–70)
(9) Conclusion and colophon

The text lays down rules with which we are to some extent familiar by observation of the present-day religious life of the Dādūpanth and several of which also formed issues of historical documents.[63] As the date of Jñāndās's composition remains unknown, it is impossible to tell by what time and to what degree these rules were translated into practice.

(1) Introduction (st. 1–5)

Jaitrām, abbot-in-chief from 1693 to his death in 1732 and fifth in the line of Dādū, was the first brahmin on the throne of Dādū.[64] The introduction alludes to the discord in the sect (st. 2) and that Jaitrām inherited from his predecessor a legacy of dwindling authority (st. 4). According to Jaitrām's concept, the sect was to be reformed as a body depending on the abbot-in-chief as its head and the Khālsā and other renouncers, the Nāgās (called "heroes"; st. 5) and the members of musical vocation ("bhajan singers"; st. 5). In st. 37–42, Jñāndās gives more precise information on the various branches of the Dādūpanth.

[63] Cp. e.g. pp. 551–552.

[64] Jaitrāms pedigree as abbot-in-chief is Dādū → Garībdās → Miskīndās → Fakīrdās → Jaitrām. For details, cp. Orr 1947: pp. 191–192. For Jaitrām's caste, Dadhīcī Brāhmaṇ, cp. DPP 1: p. 53 which reflects the tradition of Dādūpanthī historiography. To the best of my knowledge, there is no direct evidence for Jaitrām's caste.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000559

(2) Investiture and duties of the abbot-in-chief (st. 6–17)

Jñāndās emphasizes, even conjures, the symbiotic unity of the abbot-in-chief and the community of Sants, who, in this context, are no doubt the renouncers (st. 7–8). At his investiture, the chief Guru is invested with the typical conical hat, the *ṭopā*.[65] The new incumbent holds a *melā* in honour of his deceased predecessor to which he invites the Dādūpanthīs, of whom only the renouncers are mentioned in the text . On that occasion, preferably, the new abbot installs the *samādhi* of his guru. Jaitrām sanctioned or confirmed the subdivision of the dominant groups of the order into the fifty-two *thāṃbhās* 'branches', lit. 'pillars', and the descendants of (the elder) Sundardās and Prahlāddās. The fifty-two branches were first enumerated by Rāghavdās. However, in 1660 when he wrote, the branch of Sundar and Prahlād was inherent in these.[66] The fifty-two branches and the branch of Sundar and Prahlād figure visibly distinct at the Dādūpanthī feasts when their representatives sit to the right (the Nāgās) and to the left (the fifty-two branches) of the abbot-in-chief, respectively.[67] This leads to the conclusion that the rise of the Nāgās and their increasing empowerment had spurred their claim for an independent status.[68] Upto the time of Rāghavdās at least, the lineage of Sundar and Prahlād, of which he himself was a scion, is not mentioned to have observed martial ethics. Sundar is said to have been a Rajpūt who came into contact with Dādū after his military career. Harīdās-Hāpaujī is said to have been a scion of the royal Kachavāhā family. The Nāgās subsequently emerging as a branch asserting separate identity within the Dādūpanth would thus readily claim these Rajpūts as their spiritual ancestors. This suggests that between 1660, the date of Rāghavdās's account, and the succession of

[65] Cp. THIEL-HORSTMANN 1991: p. 110 with note 29.

[66] Rāghavdās 1995: p. 183. Rāghavdās lists the "two Sundars", that is, the elder who would later be claimed as the founder of the Dādūpanthī Nāgās, and the younger, the famous scholar-poet (*chappai* 361), and in *chappai* 362, Prahlād. Already ORR (1947: p. 234) refers to Rāghavdās's list. The number of fifty-two branches parallels the fifty-two *akhāṛās* of the Daśnāmīs and the fifty-two *dvārās* of the orthodox Vaiṣṇavas as already pointed out by ORR (1947: p. 264).

[67] Cp. also st. 24. In the course of Dādūpanthī history, this sitting arrangement was often contested as is shown by documents, for which cp. also the document published below, pp. 561–562.

[68] The Dādūpanthī tradition supports this. As Jaitrām succeeded to the throne, they at first refused to comply with certain rules of comportment and held their own *melā* independently of the other Dādūpanthīs. This state of affairs is said to have lasted for five years. Jaitrām's eagerness to reform the sect is attributed to this discord. Cp. DPP I: pp. 74–75.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000560

Jaitrām in 1693, a militant body had come to consolidate within the sect and that this body wished to retain its independence of the jurisdiction of the abbot-in-chief of Naraina. This breach Jaitrām was determined to mend lest the Dādūpanth become fragmented and disintegrate. It is compelling to imagine that in this also considerable resources were at stake, for the Nāgās made warfare their living, whereas the sect as a whole depended on a speckless reputation of institutional poverty in order to elicit donations. To safeguard this, firm standards were required.

Dādūpanthī renouncers move throughout the year except for the rainy season in which they observe the ritual *caumāsā* and *stabilitas loci*. For their subsistence they rely on the institution of *sadāvrat* (st. 17, 32, 43), the continuous provision to feed sadhus, the needy and visitors.[69] The generosity with which the *sadāvrat* is run constitutes the fame of its organizer. The *sadāvrat* of a Dādūpanthī or other religious institution is supplied by its store, the *bhaṇḍārau*, in charge of which is a powerful person, the *bhaṇḍārī* (st. 17, 51).[70] By the period of Jaitrām, the *sadāvrat* looked back upon an ancient tradition. At least in the 10th century it is mentioned as a prominent cultural institution,[71] and in 1455, Padmanābhā in his *Kānhaḍade-prabandha* (4.29–30) describes the institution as a veritable indicator of wealth, piety and, implicitly, the virtues of the ruler of Jālor (Southern Rajasthan).

> There, at Jālor, every one (sic!) holds *sadāvrata*. *Yatis*, *Jogīs* and *Kāpadis* (sic!) wearing *mudrā* in their ears and ochre coloured clothes (*Kānthaḍī*) frequent the town. The wandering Bhāṭs of distant lands visit the town, and enquire the way to the stores where grain was being distributed in charity, as also the routes to other places (Tr. Bhatnagar 1991: pp. 73–74).

[69] Commonly spelt *sadābarat* in the historical documents. For *sadāvrata*, cp. also Kane (1974, V.1: pp. 437–438) who lists it as a *vrata*, religious vow, identifies it with *annadānamāhātmya* and gives references. The element *-vrata*, however, should rather be identified with "subsistence, livelihood", so that the compound means "continuous provision of food" rather than "perpetual vow". Side by side with *vrata*, the usage of its synonym *vṛtti* is reflected by the variant *sadābirt* (Wilson, Glossary, p. 449 *s.v. sadávartt* [etc.]).

[70] There are also female supervisors of stores, the *bhaṇḍārin*s. In the renowned *virakta* institution Sukhrām Bābājī kī pyāū in Akeli B in the Nagaur District which is inhabited by monks and nuns there is a female supervisor.

[71] For this, cp. Bhatnagar in Padmanābha 1991: p. 188. Bhatnagar refers to the 10th-century *Halāyudhakoṣa* (ed. Jai Shankar Joshi, Lucknow, 1967, p. 687) and the *Jodanī Kośa* (5th ed., Ahmedabad, 1967, p. 816).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000561

For the neighbouring region of Braj, the hospitality provided by religious people to their confrères and to the laity is well attested by documentary evidence from the seventeenth century. These documents are mainly imperial charitable grants that enabled religious institutions to provide that hospitality.[72]

In comparison with Jangopāl's account, Jñāndās reports an institutionalized and professional management of food provisions. But even though Jangopāl would not tire of stressing that food and other material goods were spontaneously given and must be redistributed immediately, his text, too, indicates that the acquisition of provisions and their management followed some method. At least three instances point to this. He mentions two disciples in charge of kitchen and provision management, respectively,[73] and he reports that Dādū was granted by the Kachavāhā chief of Rānī "seven villages", that is, a revenue charity covering seven villages.[74] Starting with the period of Jaitrām, there have come down to us revenue grants in favour of the Dādūpanth. Almost invariably they are made out for the *sadāvrat*.[75] Given the rootedness of the institution, it has to be supposed that the earliest grants received by Dādū, his successors and local lineage heads were grants in favour of the *sadāvrat*. In the material at my disposal, however, the term itself occurs first in Jñāndās's texts with its sorely uncertain editorial circumstances. It can be safely assumed that the Dādūpanth abandoned during the very lifetime of Dādū practising the ideal of stark poverty and immediate redistribution of food and other material goods. This may be one of several reasons why Jangopāl stresses that ideal over and over again.

(3) The *caumāsā* (st. 18–29)

The *caumāsā* is the period of the year when the monks observe *stabilitas loci*.[76] Besides the annual *melā*, the *caumāsā* is the most important ritual period in the Dādūpanthī religious year. It is to this period that stanzas 18–29 refer. Whereas for the *melā*s renouncers and lay devotees gather at the sacred sites of the sect and the sect's power appears concentrated at

[72] HABIB 1996: p. 134, *s.v.* Baidnāth; pp. 135–136, *s.v.* Brajānand; p. 156, *s.v.* Rūp Gosā'in.

[73] The episodes of Dūjan Sādh and Sāhi Tilok, for which cp. pp. 522–523 above.

[74] Cp. p. 522 above.

[75] Cp. pp. 551–552 below.

[76] The period lasts from Āṣāḍha ś. 11 to Kārttika ś. 11. Nowadays, in the Dādūpanth the period is often reduced to two months.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000562

those nodal points of Dādūpanthī history,[77] during the *caumāsā* the power of the sect is demonstrated in its territorial expansion. The procedure is this: The abbot-in-chief, and, emulating him, many local abbots, with their retinue are invited to spend their *caumāsā* at a Dādūpanthī monastic institution outside their residence. The expenses are borne by their hosts, who may be an abbot with his community of renouncers, an individual or, in the past, a royal court. In the past, these parties used to camp in Dādūpanthī monastic institutions. Nowadays as the number of sadhus has become so small and monastic institutions so rare, it has become quite a common practice that parties of sadhus are invited to homes of lay devotees. A variant procedure is that abbot and renouncers stay in their own place and that all the expenses for the *caumāsā* are met by a host. Historical documents of *caumāsā*s have been preserved from 1768 and will be discussed presently.[78] The *caumāsā* is the event that visibly manifests and strengthens the regional ties of the sect. The re-enforcement of the link between the renouncers and the local laity is brought about by religious instruction given by the abbot as the chief guest or other renouncers, communal rituals like liturgical worship and bhajan singing, and, of course, the transfer of food. At a time when the sect was deeply involved with the courts of Rajasthan and beyond, the rulers would act as hosts and would appear at the *caumāsā* residence. They would take the *darśan* of the abbot-guru which beyond the ritual concern would also imply confidential political discussion. They would receive *prasād* and would at times also sit in the *paṅkti*, that is, be treated to the communal meal.[79] The injunctions made in st. 18cd apply to religious practice, but *a fortiori* to the *caumāsā* when the rituals, now so to say at display to the local community, have to be observed especially meticulously. *Satyarām* and *Dādūrām* are the distinctive mantras of the sect. The *gurumantra* given after st. 56 is not the one generally known by that term or by the term *avicala mantra*, a *sākhī* said to contain the instruction to be administered by the guru when he initiates a disciple.[80] In st. 19 the main constituents of worship are mentioned:

[77] The *melā* of the sect has its highpoint at Naraina (Phālguna ś., 5–11). The *melā* period is longer, however. It is coterminous with the Holi season which starts on the *vasanta-pañcamī* (Māgha ś. 5) and is concluded on the full-moon day of Phālguna. During this period, all the nodal points of Dādū's earthly life are activated by *melā*s there celebrated. For details, cp. DPP 3: pp. 923–941.

[78] Cp. pp. 560–561.

[79] Cp. Horstmann [forthcoming].

[80] Cp. Dādū V. S. 2023: 15, *sākhī* 1.146 (Caturvedī's edition); DPP 3: p. 946. A

āratī(s), Sundardās's octaves, and, evidently, *jāgaraṇ*s besides the singing of bhajans during the daytime.[81] The eighth lunar day (st. 20) is sacred because the eighth lunar day of the bright half of Phālguna is believed to be Dādū's birthday. The eleventh lunar day (st. 20), on which orthodox Hindus observe a vow, is re-interpreted in the Dādūpanth as the guru's festival.[82] Essential again are the *paṅkti*s, the communal dining (st. 22). A renouncer's day starts at the *brahmamuhūrta*, the last half-watch of the night, and with the remembrance of the Supreme Self, the "Supreme *iṣṭ*" (st. 23ab).[83] The communal meal, *paṅkti*, is accompanied by homilies and the *āratī* to the Supreme Self (st. 23cd). The *paṅkti* is the place where the hierarchical status of the renouncers is displayed prominently, with the abbot-in-chief in the middle of the line and the representatives of the fifty-two *thāmbhā*s and the Sundar-Panth to his left and right, respectively (st. 24). The admission to it requires the payment of ritual fees (st. 25) and, in addition, one is supposed to make a contribution to the treasury (st. 26). The gift of 1,100 rp. one is encouraged to present to the guru is enormous, and huge also is the amount of 500 rp. to be paid for an elephant and 250 rp. for a robe. These amounts must be interpreted as *naẓrāna*, the fee due for certain honours bestowed on a subject by the emperor, king or, in this case in emulation of the court ritual, by the abbot. The supervisor of the store is deserving of 100 rp., 5 rp. the sadhu will spend on clothes, and to the minor attendants he is expected to give a half rupee each (st. 28). It is impossible to tell if the partly exorbitant fees demanded were realized. That pay-scales existed, indeed, and that they exist to this day is well-established by documents and visible in the present-day practice.[84] From the very existence of these injunctions, however, the shift that had occurred between the initial period of the sect and the period which Jñāndās claims to capture, that is, a little more than a century later, is strikingly evident. Food and feast are no longer ideally

detailed theological exposition of that mantra is given by Sv. NĀRĀYAṆDĀS in his edition of Dādū's works (Dādū V. S. 2026: 31, *sākhī* 1.155).

[81] The nucleus of the liturgy of the Dādūpanth is formed by the various *āratī*s composed by Dādū and others and by Sundardās's octaves (*aṣṭaka*); cp. THIEL-HORSTMANN 1985.

[82] I have not seen the eleventh lunar day commended to be observed in modern Dādūpanthī manuals.

[83] Normally, *brāhmamuhūrta*; cp. KANE 1974, V.1: p. 568. According to DPP 3: p. 946, the monks should get up at three o'clock and first of all meditate upon Nirañjan Rām.

[84] I refer to account-books of the years V. S. 1927 and V. S. 1931 and to my own observation at two annual *melā*s.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000564

conceived as the locus of spontaneous flow tantamount to the free flow of divine grace. They have become the locus of a ritual court protocol, of the display of hierarchy and of the flow of cash.

The *caumāsā* section is concluded by the injunction that the title "Sant" be bestowed upon a particularly saintly person. It is not specified who dispenses this honour and by what criteria of saintliness. Sv. NĀRĀYAṆDĀS says that as the *caumāsā* is concluded, the abbot-in-chief dons the chief of the hosting community with a *duśālā*, a shawl of precious woolen fabric, and bestows on him the rank of a Sant. Thereafter, quite as in the case of a *ta'ẓīmī* noble at the darbar of the Mughal Emperor or a king, whenever that dignitary approaches the abbot-in-chief's throne to make his obeisance and offering, the abbot-in-chief will receive these standing. The Sants rank next to the local abbots; in the *paṅkti* they sit in the line of the abbot and are accorded a special seat (DPP 1: p. 59). The rank of a Sant became especially connected with the Utarādhās, for it was from a certain unspecified time on the custom that a new abbot-in-chief would pass his first *caumāsā* with the Utarādhās.[85] These customs also reflect the model of the *saṃnyāsī* and *vairāgī* monks, and among these especially the *nāgās*, who display their power and wealth ostentatiously at the Kumbh *melās* where they hold splendid feasts and sport their impressive regalia.[86] The *caumāsā* of the Dādūpanthīs and their annual *melās* could therefore be viewed as replicas of these orthodox occasions of demonstration of status.

(4) The guru (st. 30–33)

The abbot (guru) will designate one of his senior disciples his successor. On his succession, he is invested with a shawl. He inherits the property of the sect or, in the case of the abbot of a sub-branch, the property of that institution.[87] His duties are worship (st. 31) and the maintenance of *sadāvrat*, which he must liberally provide lest he perish (st. 32). The abbot enjoys stately regalia (st. 33).

(5) The company of the sadhus and ritual fees (st. 34–36)

The sadhus must keep constant company with each other. They can avail themselves of special honours which are expressed by the receipt of a

[85] DPP 1: p. 58; for the Utarādhās cp. p. 544, commentary on st. 38.

[86] Cp. *int. al.* SARKAR n. d.: pp. 99–100.

[87] Down to the present, this has been the normal procedure of succession, for which cp. DERRETT 1963, paras 817 and 819–820.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000565

shawl of honour from the hands of the abbot-in-chief. These honours underly special, graded rates. This again has an exact parallel in the court ritual. Let it be noted that by the second half of the eighteenth century there occur in the court protocol of Jaipur many instances of royal gifts to Dādūpanthīs. Usually these were *thirmās*[88] at a rate within the range of c. 15 to c. 55 rp. each. Also *dupaṭṭā*s were given. In the nineteenth century, when Dādūpanthī Nāgās served as palace guards, they used to give in regard of this honour a *nazar* of a *dupaṭṭā* and *prasād*.[89] The donation that the monks will make to the main temple will be rewarded by wealth, supposedly of a spiritual kind (st. 36).

(6) Branches of the Dādūpanth (st. 37–42)

The renouncers fall in various categories, namely, the Khālsā, the Utarādhās, the members of other sub-branches (*thāmbhā*s), the Nāgās and the ash-smeared ascetics (*khākī viraktas*). The Khālsā which is, of course, reminiscent of the Sikh Khālsā, officially proclaimed in 1699, is conceived as the community of the male blood descendants and the immediate spiritual descendants of Dādū.[90] These are explicitly called "the family around the Guru's throne".[91] The Ut(t)arādhās, founded by Dādū's disciple Bābā Banvārī Hardās, had gained prominence by the time of Jñāndās. They form a monastic business community based in the Panjab and Hariyana. They thus were intimately familiar with the Sikhs and drew inspiration from them. In the beginning of the nineteenth century they were to make their most conspicuous contribution to the Dādūpanth when the wealthy physician Ṭhaṇḍerām donated the new main temple in Naraina the foundation stone of which was laid in 1827.[92] The temple is somewhat reminiscent of the Akāl Takht at Amritsar, the symbol of the political power of the Sikh community which was erected in the period of Gurū Hargobind (1606–1644). The Utarādhās are chief supporters of the abbot-in-chief (st. 38). The numerous sub-branches of the sect, outside the fifty-two *thāmbhā*s of the Khālsā, are also named *thāmbhā*s. Also these

[88] A pileless woolen fabric of a precious kind, often with a floral pattern.

[89] DK 31: pp. 769–798, *s.v.* Saṃtoṣdās.

[90] His two daughters who were actively involved in the management of the Dādūpanth have by the time of Jñāndās been manœuvred almost into invisibility.

[91] The Khālsā Dādūpanthīs wear a white habit with a skull-cap or, in winter, a *ṭopā*, a conical cap. This is not attested by Jñāndās but is the usage followed at least in this century. Cp. ORR 1947: pp. 216–217.

[92] DPP 1: pp. 156–157.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000566

were active in building temples, *gurudvārās*. The fourth group of renouncers is formed by the Nāgās. In st. 42, the *virakta khākī* are mentioned. This may indicate a fifth, or a fifth (*virakta*) and a sixth group (*khākī*). *Viraktas* are renouncers not attached to a particular monastery. They keep wandering throughout the year, except for the *caumāsā*. A special group among them is formed by the *khākī viraktas*, the ash-smeared ascetics. *Viraktas* and *khākī viraktas* nowadays form distinct groups, but we do not know if this was also true for the period of Jñāndās. Nowadays, *viraktas* wear saffron robes and fall into two categories, namely, (1) houseless renouncers and (2) wandering sadhus allied to a particular *maṇḍal(ī)* whose head is a *maṇḍaleśvar*. They observe itinerancy in the company of their *maṇḍal*. They are renowned for their erudition (DPP 3: p. 225). Sv. NĀRĀYAṆDĀS says that the *maṇḍal*-system came up in V. S. 1800, that is, after Jaitrām's reform (DPP 3: p. 227). The *khākī* renouncers, in scanty, generally black attire, wear matted locks, they smoke marihuana, and they keep the yogic fire (*dhūnī*). In brief, they represent the yogic element most clearly. Another marked difference between the *viraktas* and the *khākīs* of the present day is that whereas the *viraktas* promote, and participate in, communal worship and other performances at the great *melā* of Naraina, the *khākīs* keep to their own ground, the *khākī cauk*, stay away from the communal festival ground and do not take part in the communal activities.

(7) The *sadāvrat* and *melā* at Naraina and the temple administration (st. 43–52)

The communal feeding provided by the *sadāvrat* appears as a prominent feature of the religious life at the main temple at Naraina (st. 43–44). Most conspicuously it comes into view at the annual *melā* in the month of Phālguna (st. 45). As the abbot-in-chief appears on the *paṅkti* ground, all dignitaries rise and pay obeisance to him. They sit in the feeding line with their local confrères. Before they join the *paṅkti* they must have settled all dispute that they may have had with the headquarters of their sect (st. 46–47). On the occasion of the feast, its participants are expected to give appropriate donations to the sect's dignitaries, namely, 21 rp. to their own local abbot; a fruit to their confrères; to the Sants and to the Khālsā members, 11 rp., and as much as possible to the abbot-in-chief (st. 48). Despite of such display of wealth and stately regalia, no Dādūpanthī must be tempted to feel attracted to wealth (st. 50). The administration of the temple's wealth is in the responsibility of the supervisor of the store (*bhaṇḍārī*). He will also dispense money, clothes and food to each sadhu

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000567

according to his rank (st. 51). Three principle values are said to govern the community: the word of the abbot-in-chief or, ultimately, Guru Dādū; the *paṅkti* in which the sadhus join according to their rank and where they distinguish themselves by largesse, and the throne of Dādū and his successors which represents the presence of the Divine Guru, that is, God himself (st. 52).

(8) Worship, recruitment of disciples, conduct of renouncers (st. 53–70)

The worship enjoined upon Dādūpanthīs is an interior one, it is the "Path of the Supreme Self" followed by Dādū. This echoes Sundardās's emphasis on the direct revelation received by Dādū which he pronounced in his *Gurusampradāy*.[93] Although the name Dādūpanth has been common at least from the time of Rāghavdās,[94] the name of the sect was also for a long time *parabrahma kī sampradāy* 'Community of the Supreme Self'.[95] The relationship between the Supreme Self and the believers is expressed in the simile of the mind-bee that is immersed in bhakti and ultimately merges in the Supreme Self and of the soul-goose that inhales the fragrance of the Supreme (st. 53–55).

The initiation of disciples as enjoined by Jaitrām is a far cry from the beginnings of the Dādūpanth. When Dādū initiated disciples he would follow the same procedure that he himself underwent when the mysterious Divine Guru put his hand on Dādū's head.[96] Also the younger Sundardās describes this simple initiation as having been performed on him by Dādū. He bent his head to the Master's feet and Dādū put his hand on his head.[97] Now Jaitrām envisages specifically twice-born candidates for he enjoins that they have their top-knot, the privilege of the twice-born, cut off. They receive instruction in the form of the *gurumantra*. The *gurumantra* as constitutive of the initiation is also mentioned elsewhere.[98] The initiation is accompanied by a purificatory bath and by donning a special habit. The ceremony is concluded by the donation of a coconut by the neophyte to his guru. It must be emphasized that despite Jaitrām's clear injunctions, the issue of the mode of initiation and of the outward signs of

[93] Sundardās V. S. 1993, 1: pp. 197–202, especially st. 48–49.
[94] Cp. Rāghavdās 1965: p. 179, headline to st. 359 ff., and pp. 183 ff., st. 361 ff.
[95] Cp., e. g., Sundardās V. S. 1993, 2: p. 244 (*Gurukṛpā-aṣṭaka*).
[96] Dādū V. S. 2023: 1, *sākhī* 1.2.
[97] Sundardās V. S. 1993, 1: p. 197 (*Gurusampradāya*, st. 7).
[98] Cp. THIEL-HORSTMANN 1991: p. 106 and p. 110 for the injunction to administer the *gurumantra* in a treatise of discipline popular by at least 1770; cp. also the discussion on p. 541 above.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000568

renunciation remained for a long time contested. The first indication that some sort of ritual came to surround the garb is made by Jangopāl in DJL 16.11–12,[99] and gifts of clothes to the community of disciples are mentioned by him also elsewhere in his work. The issue of the garb remained extremely fluid and styles did change, indeed.[100] The disciple must abandon himself fully to his guru and after the guru's death is to arrange for the erection of a *samādhi* for him. In its simple form it consists of a slab with foot-prints based on a lotus in bas-relief (*pādukā*, *caraṇcaukī*). In the four corners of more ornate slabs there may be found various emblems, such as the sun, moon, a monk's waterpot made of a gourd or the conch-shell. The sun and moon point to a yogic heritage and symbolize the attainment of immortality when the moon and the sun, identified with the body veins *iḍā* and *piṅgalā*, merge with the central vein of the human body, the *suṣumnā*. Also simpler emblems may be found, such as lotus-blossoms which may symbolize purity but at the same time can be vaguely related to the yogic heritage with its emphasis on the lotus-*cakra*s. The monk is forbidden to work miracles or practise magic (st. 60–61). This parallels an injunction pronounced by Mahānand, of unknown sectarian

[99] Cp. p. 524 above.

[100] In light of Dominique Sila-Khan's discussion of Ismaili influence in, or overlapping with, Hindu devotionalism (Khan 1997), certain forms of monastic garb may even be taken to reflect a kind of conscious dissimulation of one's monastic status. Cp. for this the style of Dādū's disciple Rajab's attire and what the anonymous author of the treatise on Dādūpanthī monastic discipline called *Doū* (or: *Doī*) *bacan* had to say to this (Thiel-Horstmann 1991: p. 110). Another example of the for some time fluid rules of the garb is provided by the Nāgās. Naked, as their designation suggests, they took to a white garb only by the turn of the eighteenth century. In a mural in the Havelī of the Mahant of Nivāī at Jaipur, which was built in 1786 according to the oral communication of the Mahant, Rāmprasādjī, the Nāgā leader is shown wearing a white *dhotī*. His figure is partly destroyed and defaced so that his monastic emblems are not fully visible. Facing him sits a bearded visitor whom I take to be a Saṃnyāsī Nāgā leader. He wears a white turban, a scarf with a coloured hem, a rosary and a leg-long white *dhotī*. His entourage of Nāgās is distinguished by either a white turban, rosary, scarf, and leg-long *dhotī* or, for those in the background who must be lower in rank, matted locks piled up on the head, rosary, scarf, white loin-cloth and, for some of them, a sabre. The bearded entourage of the Dādūpanthī Nāgā abbot is distinguished by the same ascetic hairdo, scarf, white loin-cloth or white knee-long *dhotī*. At least one of them has a sabre. The abbot is attended to by a bearded fly-whisk bearer wearing an ochre turban, scarf and a fine transparent muslin *dhotī* reaching down to his calves. The Dādūpanthī abbot depicted is Saṃtoṣdās (tenure 1779–1825; DPP 3: p. 11).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000569

affiliation, in a text popular in the Dādūpanth at least in the latter part of the eighteenth century.[101] This shows the strong yogic currents in the Dādūpanth as in other related sects, for the Nāthyogīs are renowned for their supernatural powers. So are the Dādūpanthīs to this day.[102] Stanzas 61 to 64 prescribe the diurnal religious routine to be followed in Naraina. After the communal worship and homily in the temple, the renouncer is expected to worship the Śamī or Khejarājī, the tree *Acacia suma*, under which Dādū passed away. Then he should visit Garībdās's cave, in the entrance area of the temple of Naraina, and proceed to circumambulate the temple.[103] The renouncer must make it his duty to collect the words of the Sants and carry them with him. The Panth has fulfilled this injunction faithfully, indeed. Right from the beginning of the sect, there had been written loose leaf *pañcvāṇī* manuscripts and there are thousands of handy bound manuscripts which unite treatises on doctrine and monastic practice. The prescription to carry rosary and waterpot, so clearly adopted from other mendicant groups like the *saṃnyāsīs*, *vairāgīs* and the Nāthyogīs, was, at least for the rosary, anything but undebated. Above, I have described the attire of the early Dādūpanthī Nāgās, as they appear in a mural of perhaps the late eighteenth or early nineteenth century and do not have a rosary.[104] Earlier, two texts manuscripts of which have been preserved from 1770 decry the use of a rosary as much as that of other visible signs of renunciation. This goes to say that for all its firmness, Jaitrām's ordinance in this matter was not espoused by all Dādūpanthī groups who were just too variegated in their religious tradi-.tions. The basic liturgical texts to be learnt by heart by a renouncer are the *āratī*s and the *aṣṭaka*s, the octaves by Sundardās. These form the nucleus of the Dādūpanthī liturgy.[105] The prescripts conclude in the admonition to share with everyone and to hold generous feasts (st. 69–70).

[101] THIEL-HORSTMANN 1991: p. 105.

[102] I refer to literature and oral history that I have recently come to take notice of in Śekhāvāṭī.

[103] This forms a *terminus ante quem* for Jñāndās's text, for the extant temple which was founded in 1827 has no circumambulation path.

[104] Cp. fn. 100.

[105] For this, cp. the recordings of Dādūpanthī liturgical events in THIEL-HORSTMANN 1985.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000570

2.5 Food and Feast in Other Eighteenth-Century Hagiographical Texts

Two texts come into view. One is Priyādās's commentary (1711) on Nābhādās's *Bhaktamāl*. Priyādās's text was faithfully copied by his admirer Caturdās who completed his own commentary on Rāghavdās's *Bhaktamāl* in 1800. Priyādās introduced food miracles which teach his readers that feeding the sadhus is a value overriding all other moral obligations. In so doing he by and large adopted Anantdās's food miracles.[106] Priyādās thus reveals himself as an admirer of Anantdās whose hagiographies must have gained wide popularity by his time. Maybe it was just for this reason that Priyādās followed Anantdās. However, as the text stands, these passages pronounce powerfully a norm of generosity much to the advantage of mendicant sadhus. *A fortiori* this would apply to Caturdās's copy of Priyādās's treatment, for as a Dādūpanthī he must have had specifically in mind the collective peregrinations (*rāmat*) of large groups of sadhus. The emphazis on food and feast thus fits exactly into the contemporary socio-religious conditions and religio-economic requirements.

2.6 Food Transfer in the Perspective of Rajpūt Society

Food transfer as a key symbol of group solidarity was by no means restricted to religious groups within the society of Rajasthan. Had this been so, it would be harder to understand the unquestioned and unflinching support it received by Rajpūt society at large as it expressed itself in innumerable grants precisely for the maintenance of religious food transfer of which samples will be found presently (paragraph 3). Norman Ziegler (1973: pp. 85–90) has drawn attention to the fact that the Rajpūt brotherhood as an egalitarian community expressed its equality by communal feasts.

> Food (*khāṇau*, *jīmaṇ*) was a major medium through which relationships within the brotherhood were enacted and the principles of organization made explicit. The feast (*goṭh*) of cooked food (*bhuṃjāī*) represented the arena in which members of the brotherhood sat in the same row (*paṃtiye*) and shared food, and by doing so extended a symbolic equality to each other.

[106] Priyādās on Nābhādās (V. S. 1977), *kavittas* p. 343, p. 346, pp. 352–358 (Pīpā); p. 320 (Raidās); pp. 333–334, p. 340 (Kabīr).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000571

> The feast was also regarded as an agent in producing solidarity and unity, as well as being a symbol of such unity. The fact of eating together itself produced certain mutual obligations and solemnized feelings of friendship, alliance and equality. And both members of the brotherhood as well as outsiders to whom friendship and alliance was extended took food only if there were no feelings of hostility or unsettled conflicts (*vair*) amongst them (ZIEGLER 1973: p. 89).

Thus, in Rajpūt society the concept of solidarity and equality symbolized by food transfer worked towards the convergence of the Rajpūt ideal of brotherhood and the bhakti ideal of a religious brotherhood.

3 From Hagiography to Historical Documents

Whereas the vexed issue of the authenticity of Jñāndās's text remains unsolved, a couple of documents provide a historical frame within which the picture drawn by Jñāndās fits.[107] These are, first of all, a published letter which was sent in 1708 by the *saṃnyāsī* Viṣṇugiri from Bikaner to Jaitrām and the community of his sadhus.[108] The letter is purely ceremonial, a highly deferential encomium of forty lines each of an average of 45 *akṣara*s. However, it evidences how high in esteem Jaitrām was as early as 1708 and that the two monastic groups which are notorious for their competition or even hostility were in fact on good terms, at least as far as the particular case of the *saṃnyāsī*s from Bikaner is concerned. The letter says that Viṣṇugiri had paid regular visits to Naraina, a custom which he declared he was eager to continue. The fact that Viṣṇugiri paid these visits to Naraina with an entourage of disciples suggests that he was a Nāgā leader rather than a lone renouncer. There are two more documents, both made out for provisions. One is specifically a *sadāvrat* grant,

[107] All documents discussed in the rest of this paper come from the temple archives of Naraina. Courtesy Svāmī Harirāmjī Mahārāj, abbot-in-chief.

[108] Published by KANĪRĀM (1986: p. 66, letter reproduced in facsimile, plates, n. p.). The date of the letter is expressed in word symbols and runs *śararasamunibhūvarṣe māghamāse śucau dale navamyām tithau śuk*[*r*]*avāre*. KANĪRĀM thinks that this corresponds to the year V. S. 1775. This seems incorrect, for *rasa* represents "6". The year would therefore be V. S. 1765. In the month of Māgha, however, the ninth bright lunar day does not correspond to a Friday. Pt. Dr. Parameshvar Aithal, Heidelberg, drew my attention to the fact that exactly a month before, that is in Pauṣa, that lunar day corresponded to a Friday. This may have caused confusion.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000572

the other is meant for food and other items. The date of the first document remains uncertain, for the original date was corrected and now reads V. S. 1758 which would correspond to A. D. 1701. The promulgator of the deed, which follows the conventions of the Marwar chancery, could unfortunately not be identified so that the date could not be established by cross-reference. However, the promulgator and the hand that scribed the document are identical with those of the second document which dates 28 November 1732, about a month before Jaitrām's death. I therefore suspect that the first document is closer to the final period of Jaitrām than its corrected date would indicate.

(1) Document allegedly of V. S. 1758/A. D. 1701:

Testified

Success! By order of Prince Pīrthīsiṃgh, [son of] Śrī Mahārāj Śrī Syauvsiṃghjī. Reference: For the *sadābarat* of Svāmījī Śrī Dādū Dayāljī and Mahant Śrī Jaitrāmjī, there shall be obtained according to the rates of revenue, *ser*s on top of maunds from the *kasbā* and from *parganā kasbā* Narāiṇā, and from *parganā* Amarsār and from *parganā* Sarvāṛ etc., [namely] 1 *ser* on top of 1 maund. And if no man of the sadhus appears to fetch this from the granary (?),[109] the [amount] will be deposited in the *bhog*[110] of the government, and the administrator will arrange for it to reach [them]. In no way must the sadhus be molested. This is an order issued by the Court. He who causes harm to land given by me or others will go to hell. [This holds true] as long as moon and sun exist.[111]

(*verso*)

Written according to a voucher [issued] by Sāh Khusyālcand on Vaiśākha ś. 11, V. S. 1758 (7 May 1701 – MH).

[4] [They] will receive 1 *ser* [per] 1 maund.

(2) Document of V. S. 1789/A. D. 1732:

Success! By order of Prince Pīrthīsiṃgh, [son of] Śrī Mahārāj Śrī Syauvsiṃghjī. Reference: According to the abiding regulation, there

[109] The expression is *lāṭai khātai*. *lāṭau* is both "threshing-floor" and "grain lying on the barn" (RSK); *khātau* is "account-book of dues owed to and by cultivators".

[110] Revenue assigned for religious charities.

[111] The preceding two sentences represent a punitive formula which is common in deeds of revenue immunity and in land grants.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000573

shall be granted two meals at the *melā* of Svāmī Dādū Dayāljī. There shall be provided everything, fodder, moong, wheat, and accomodation. And wherever in the realm of the Mahārāj, Svāmījī Jaitrāmjī on his tours (*rāmat*) enters or leaves, a meal shall be provided for the whole village and 5 rp. *bhēṭ* be given. No matter from where it be provided, be it *khālsā* land or a *jāgīrdār*'s, if there occurs a deficit, the *paṭel* shall book this to the account of his administrative division. And besides this, there shall be provided from the *kasbā* 1 *ser* of cotton (?)[112] for 8 days. There shall be sent a shoe-maker [at the rate of] half a rupee for one month for [making] pairs [of shoes]. And what the temple has to pay for a month's accessory items will always be sent by the Prince. And if any service is wanted from the *kasbā* or *parganā*,
(*verso*) the administrator will arrange for it. Action to be taken in accordance with this order must not be hindered. And if there occur expenses for any kind of work, he will inform the Court. This is an order issued by the Court. He who causes harm to land given by me or others goes to hell. [This holds true] as long as moon and sun exist.[113] Date: Kārttika ś. 15, V. S. 1789 (28 November 1732 – MH).

The first document is a grant for the *sadāvrat*. It illustrates the system of charitable grants which obtain for religious cults in which the property is not vested in the juristic person of the divine image. If there is that image, it is the deity who is endowed with *bhog* 'food'. For an aniconic cult like that of the Dādūpanth this is not possible. Here, the deeds are vested in the head of the religious institution and not intended for feeding a deity but the community. The grant is thus not for *bhog* but for the *sadāvrat*. It is this idea from which ensues the economic impact of the institution of *sadāvrat*. In both deeds the items provided are in kind, except for the donation of 5 rp. which is stipulated in the second document. It must be emphasized that both deeds did not allow the Dādūpanth direct access to the local revenue sources, the villages.

The first document stipulates that the local administration be cooperative in delivering the revenue to the temple in case the sadhus send no one to collect it. All this presupposes careful negotiation of conditions with the revenue administration on the part of the temple authorities before actually applying for a grant which was the normal procedure to start the administrative machinery of the revenue department. It also

[112] The word is *sut* which I interpret as *sūt* 'cotton yarn, cotton cloth'.
[113] Cp. fn. 111.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000574

shows that the status of the abbot-in-chief was powerful enough to effect especially comfortable conditions for the collection of revenue.

The second document refers to the *melā* at Naraina and to the *rāmat* of Jaitrām and his community. For the *melā*, there are granted provisions of food, but also fodder ("grass") which suggests the presence of riding-animals of which also Jñāndās's text speaks. The *melā* season seems to have lasted a month as indicated by lines 12 to 15 of the deed. For the *rāmat*, the expenses for feeding entire villages which the renouncers visited are covered by the grant. For the donation of 5 rp., the document does not specify who received that money. As the deed is the confirmation of an earlier patent, the exact details may not have been repeated in detail. Supposedly, it was only the abbot-in-chief who received that money. Besides these items, the temple was also granted other items. One is one *ser* of *sut*, which I take to be equivalent to *sūt* 'cotton-yarn, clothes made of cotton', for eight days (of a sadhu's stay at the *melā*?). The distribution of a variety of textiles is well described in the archetypal description of the Dādūpanthī *melā* in DJL 16. That a shoe-maker was also called for seems significant. It implies that shoes were a part of the standard outfit of at least some of the monks. Here, Nāgās rather than ordinary monks come to mind and the custom of renewing or repairing the monks' outfit during the festive period. As the deed renews an expired patent, these regulations must have obtained for some time before 1732. This deed represents the first documentary evidence so far obtained for the term *rāmat* 'wandering'.[114] Enjoined upon renouncers in the "Panthapaddhati" (st. 17 and 34), it here means the joint itinerancy of the monastic community under the guidance of their spiritual head as it had been practised from the beginning of the Dādūpanth. In the Dādūpanth, the *rāmat* is the *raison d'être* of the *sadāvrat*. It is so far unattested in which way and to what extent there evolved fixed itineraries followed by the abbot-in-chief and his entourage and the various sub-branches of the Dādūpanth. To this day, individual monastic institutions observe their specific itinerary and schedule.[115] For the *rāmat* of the abbot-in-chief and his entourage of renouncers, a telling example is formed by the *rāmat*s and *caumāsā*s of Nirbhairām (tenure 1780–1814).[116]

[114] On itinerancy and the various connotations of the word *ram-* and its derivations, cp. Burghart 1983.

[115] An example of this is formed by the *virakta* community of Sukhrām Bābājī kī pyāū in Akeli B, via Kucera, Nagaur District in the *rāmat* of which I participated for a month in 1985.

[116] The itinerary which has chronological gaps has been abstracted from DPP 1:

The *rāmat* and the *sadāvrat* are thus linked in that the former requires the latter. The abbot-in-chief's tours obeyed both political and pastoral considerations. The donations that he would receive were logically and nominally for *sadāvrat* expenses but in effect they formed an increment on the movable and immovable wealth of the sect. Also, logically the basis of the *sadāvrat* was monastic poverty, for only then would the support of the *sadāvrat* be called for. This differs in several ways from the itinerancy of the Rāmānandīs studied by BURGHART (1983). These follow a fixed itinerary, but they are not dependent on local householder and sadhu communities by a vow of poverty enjoined upon them. The institution of the *sadāvrat* is the logical and at least the nominal consequence of an itinerant monastic life based on poverty and the injunction that no wealth be stored by sadhus. The abandonment of either itinerancy or *sadāvrat* would have led to the collapse of the ideal symbiosis of the headquarters and sub-branches of the Dādūpanth on the one hand and the local communities of householders and sadhus on the other. This is why both these symbiotic institutions were maintained over the centuries.

At the death of Jaitrām, Kṛṣṇadev (also: Kṛṣṇadās) succeeded to the throne of Dādū. Abbot-in-chief from 1732 to his death in 1753, he spent

pp. 114–134. For the sake of precision, the dates have been given according to the Vikrama calendar.

V. S. 1837
First *caumāsā* arranged for by the Utarādhās as had become the rule by that time. Subsequent to this, *rāmat* in the Utarādhā region. Proceeded to Jaipur, on invitation of Mahārājā Pratāpsiṅgh. Reception according to court protocol. When proceeding from Jaipur, the Mahārājā made a donation for the maintenance of the *sadāvrat* and the premises of Naraina.

V. S. 1847
Rāmat to Kiśangaṛh where the ruler, Prince Pratāpsiṅgh, granted Nirbhairām a land revenue deed covering 112 *bīghā*s.

V. S. 1850
Caumāsā in Ḍoblā (unidentified). *Rāmat* to Malwa. In Indore, honoured by Jasvant Rāo Holkar, who gave Nirbhairām and his sadhus the permit to roam unrestrained in his territory.

V. S. 1853
Caumāsā on the invitation of Bhaṇḍārī Ṭīkamdās of Naraina. His donation to Nirbhairām: 1,101 rp.

V. S. 1855
For several years before V. S. 1855, the meals served at the *melā* had been paid by the Mahārājā of Jaipur. This was confirmed.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000576

nearly his entire tenure in exile in Meṛtā.[117] In the 1730s, the Mahārājā of Jaipur, Jaisiṅgh II, in whose jurisdiction lay Naraina, tried to enforce marriage on him as on other abbots. This measure may have been spurred

V. S. 1856
Caumāsā in Jaipur. Reception according to court protocol. Honoured by the Mahārāṇī. Food donated by the Dādūpanthī sadhus of Jaipur. Heir-apparent came for *darśan*. Donation of 43 *mohur*s and a house at Meṛtā, priced 4,000 rp. According to Sv. NĀRĀYAṆDĀS, Nirbairām did not accept this gift (DPP 1: p. 122). He emphasizes particularly how up to a relatively late time, the abbots-in-chief refused gifts other than those that could be recirculated for the purpose of the *sadāvrat*. These are called *bhēṭ*. He claims that this principle was abandoned as late as V. S. 1873 under the abbot-in-chief Jīvandās (DPP 1: p. 139). The evidence produced in this paper runs counter to this allegation, which, however, underscores the eminent importance of the *principle* if not the fact of monastic poverty.

V. S. 1859
Caumāsā in Lāvā (Mālpurā Tehsil of Tonk District). Afterwards *rāmat* in Ajmer and Mewar.

V. S. 1860
Rāmat in Jodhpur. Donation by the Mahārājā of Jodhpur.

V. S. 1862
Rāmat in Kaṭherā and Ḍiggī (Mālpurā Tehsil of Tonk District).

V. S. 1865
Rāmat to Rājgaṛh in Śekhāvāṭī where the Poddār community acted as host. Donations received by Nirbhairām were assigned to him for the purpose of the *sadāvrat* at Naraina.

V. S. 1867
Caumāsā at Daulatpurā. *Rāmat* in Rājāvāṭī, that is, in the region of Kālāḍerā. Mahant Harirām of Kālāḍerā gave Nirbhairām a *bhēṭ* of 1,001 rp. The *rāmat* proceeded to Basvā.

V. S. 1868
To Rājgaṛh in Alvar where also the Utarādhās gathered. Donation of 1,300 rp. Nirbhairām was made the Guru of Mahārājā Bakhtāvarsiṅgh of Alvar.

V. S. 1869
Caumāsā at Patiala. When inviting him, the hosts gave Nirbhairām a *bhēṭ* of 1,101 rp. *Rāmat* in the company of the Utarādhās.

V. S. 1870
Rāmat to Bhivānī where also the *caumāsā* was held. When leaving Bhivānī, Nirbhairām was given 1,000 *mohur*s and outfits for all the sadhus.

V. S. 1871
Rāmat to Alvar. Death of Nirbhairām in Rājgaṛh. Death ritual and subsequent festivities paid for by Mahārājā Bakhtāvarsiṅgh.

[117] For early connections of the Dādūpanth with Meṛtā and its vicinity cp. Map.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000577

– at least on the face of it – by theological considerations,[118] but also by the particular conditions prevailing in a sect like the Dādūpanth. Here, there were male and female renouncers and possibly also a much greater variety of lifestyles and shifting householder-renunciant identities which are common to a yogic milieu than would be covered by orthodox prescriptions.[119] Starkly disinclined to comply with the Mahārājā's order, Kṛṣṇadev moved to Meṛtā which had been a local base of the sect since the time of Dādū. Here, the Mahārājā of Jodhpur, Abhaysiṅgh (r. 1724–1749), endowed him with land.[120] The seat of Meṛtā was to become an important Dādūpanthī centre and the Dādūpanthīs were to play a rather dramatic role in the politics of the Court in the period of Mahārājā Vijaisiṅgh (r. 1752–1793).[121] The festival in celebration of Kṛṣṇadev's death is said to have been organized by the Mahārājā (DPP 1: p. 95). The sectarian history does not point to a loss of authority on the part of Kṛṣṇadev as a consequence of his exodus, let alone a schism, although at his death his succession was contested.[122] However, the chronologically next available document dated 1736 suggests some problem of this kind.

> Testified
> By order of the Dīvāns, to the Sahnā, Paṭel and Paṭvārī of *kasbā* Naraina. Reference: the realized revenue of a garden, a well and a small well and 101 *bīghā*s land – in words: one hundred and one – are for Svāmī Narāydās (sic!). The Svāmī of the Dādūdvārā has always received the revenue of these as a religious charity. Therefore also now as ever these shall be exempted from revenue.
> (*verso*) The revenue shall be given for collection to the sadhus. Hinder them in no way. Date: Vaiśākha b. 11, V. S. 1793 (26 March 1736 – MH).
>
> *Endorsements by the Amīn* (parganā *officer responsible for proper assessment and ascertainment of land under cultivation*) *and the Āmil* (parganā *officer responsible for the collection of the assessed revenue*).

This document is a voucher (*sanad*) sent by the revenue officers of the *parganā* to the revenue officials on the local level (watchman, headman,

[118] Cp. BURGHART 1983a.
[119] For the Dādūpanth, cp. HORSTMANN 1994; for shifting householder-renunciant identities cp. GOLD and GOLD 1984 and BOUILLIER 1998.
[120] Naiṇsī, 1968–1974, 2: p. 437, para 7.
[121] GAHLOT 1925: pp. 237–238 and pp. 138–239.
[122] For which cp. p. 559 below.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000578

village accountant) in execution of an order of the Dīvāns, the chief revenue officers. It confirms a revenue endowment in favour of the Svāmī of Naraina, that is, the abbot-in-chief. This is now confirmed for Svāmī NĀRĀYAṆDĀS who, consequently, must have been the acting abbot-in-chief in the absence of Kṛṣṇadev, either in accordance with or against Kṛṣṇadev's will.

As much as in the case of Meṛtā, the Dādūpanth of Naraina comes here into view as holder of a revenue grant vested in the abbot-in-chief and given for religious purposes. At an unknown time, the grant had been promulgated for the first time, and it thus may go back to the time of Jaitrām. In contrast with the grants known from his tenure and discussed above, this deed documents the territorial power that the sect had gained over Naraina. Being a *dīvān's sanad*, the deed does not report all the conditions stipulated earlier and its religious purpose is not precisely defined. It may or may not have been intended to serve the *sadāvrat*.

In the period of Cainrām (tenure 1753–1780), the structure of the sect changed. Earlier, deeds were vested in the abbot-in-chief, and so it must have been for abbots of sub-branches of which we can to date produce no documents. Often explicitly promulgated for the sake of the *sadāvrat*, this immediate purpose, that is, feeding the monks, the needy and stray visitors, had become purely notional, for the expanding wealth of the sect would provide a great surplus. In Cainrām's period, the abbot-in-chief and the rituals celebrated in Naraina, *sadāvrat* and *melā*, remained the symbols of sectarian unity and power as they also remain to this day. In addition to these, however, new realms of power had emerged whose various agents would shape the image of the sect at large. The documents from Cainrām's tenure bring to the foreground especially two powers besides the abbot-in-chief. One is the *bhaṇḍārī*, the supervisor of the temple store, and the other, the Nāgās. Moreover, we start getting a clearer idea of the impact of various sub-branches many of whom were in contact with the Jaipur Court. For the other princely states no material has been produced to date.

First for the temple of Naraina and the abbot-in-chief. In 1761, Mahārājā Rāmsiṅgh, the deposed ruler of Jodhpur who had retained the authority over certain *parganās* of Marwar, promulgated a charitable grant in favour of the temple and for the purpose of feeding the sadhus at the *sadāvrat*. It covered the realized revenue of village Bauhphalī in the *parganā* of Harsor which yielded an assessed revenue of 3,000 rp.[123] The

[123] The village lies in Degana Tehsil of Nagaur District and less than 15 km to

second charitable grant, issued by Prince Fatehsiṅgh, the grandson of Mahārājā Bakhatsiṅgh to whom Rāmsiṅgh had lost his throne, was issued half a year later, in 1762. It was vested in Cainrām and, given in perpetuity, it covered the realized revenue of village Jāvalī in the *taphā* (*tapā*) of Reṇ (Rāṃhiṇ in the deed) of *parganā* Meṛtā, a village yielding an assessed revenue of 2,000 rp. This was Dādūpanthī heartland. Here, communities had existed since Dādū's time and Reṇ was also the birth-place of Cainrām.[124]

The *bhaṇḍārī* of Naraina, Kṛpārām, figures in the third document of Cainrām's tenure which was promulgated in 1761 by Mahārājā Rāmsiṅgh, who had less than a month earlier also authored the first-mentioned grant in favour of Cainrām.

Śrī Parameśvarjī is the Truth
Śrī Kṛṣṇajī (*dagger*) Testified[125]

Hail! By order of Śrī Śrī Rājeśvarjī Mahārājādhirāj Mahārājā Śrī Rāmsiṅghjī. Reference: For Bhaṇḍārī Kīrpārām, disciple of Mahant Kisandās, [resident] in village Great Naraina. Village Ralīyāvato in *parganā* Meṛtā of *taphā* Morrā with an assessed revenue of 2,500 rp. – in words: two thousand five hundred – has been given as a charity. Accordingly, he may have the realized revenue of the village collected by a man [of his] and bless the Court. This is an order. This is the way of the world: Those who cultivate land given by me or by others go to heaven. [This holds true] as long as moon and sun exist || 1 || Bhādrapada ś. 10, V. S. 1817 (10 September 1761 – MH). Place: Great Naraina.

Village Morṛā, the headquarters of a cluster of villages by that name, had been a Dādūpanthī base since Dādū's later days.[126] To the south of it and separated from it by just a strip of land of another village, lies Raliyāvatā.[127] Morṛā was also to become a centre of the Nāgās founded by a disciple of Cainrām named Gaṅgādās and hence a contemporary of

the east of village Pālrī which had formed a local base of the Dādūpanth since Dādū's time; cp. Map, no. 37. DCH Nagaur: p. 91, serial/code nos. 26/168.

[124] Reṇ lies about 20 km to the east of a cluster of "Dādūpanthī villages", cp. Map, nos. 17,38 and the vicinity thereof. For Cainrām and Reṇ, cp. DPP 1: p. 95.

[125] The preceding forms the protocol of the deed. The pictorial symbol of a dagger indicates authentication.

[126] Cp. Map, no. 59.

[127] Morṛā: DCH Nagaur, p. 132, serial/code nos. 123/105; Raliyāvatā: DCH Nagaur, p. 133, serial/code nos. 141/109.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000580

Kṛpārām (DPP 3: pp. 199 ff.). After the death of Kṛṣṇadev, Cainrām's predecessor on the throne of Dādū, Kṛpārām, had been aligned with the faction opposing Cainrām, who at that point still lived in Meṛtā. That faction, empowered by the Nāgās and the Jaipur Court, installed another Svāmī, named Gaṅgārām. The conflict lasted for about two years and was resolved by a compromise according to which Cainrām ascended the throne of Dādū and Gaṅgārām was raised to the newly created rank of "Mahant of the *chattrī*s", that is, the cenotaphs of abbots-in-chief of the past which lie in the garden of the Naraina premises. Bhaṇḍārī Kṛpārām turned householder but remained in office (DPP 1: p. 100). The deed in its last two sentences contains a formula which shows it to be a *madad-i ma'āsh*, a grant bestowed on deserving individuals in recognition of their service. That is to say, the grant existed independently of the narrowly institutional nexus and was, of course, not assigned for the *sadāvrat* or any other communal purpose.

In the subsequent history of the Dādūpanth, the *bhaṇḍārī*s assumed leading roles which to date have not been studied in detail so that only sparse and scattered evidence can be produced. In 1781, Nāgā *bhaṇḍārī*s appear in a list of recipients of gifts of honour accorded to them by the Jaipur court side by side with the heads of their respective *maṇḍalī*s who also figure in it. It is also reported that, in accordance with their application, they were given by the Court an elephant each.[128] In the period of British Paramountcy, the Nāgā Bhaṇḍārīs were appointed by the administrative councils (*pañc*s) of the seven *jamāt*s, under which are grouped the 11 *akhāṛā*s of the Dādūpanthī Nāgās. The number of *bhaṇḍārī*s in the various *jamāt*s ranged from one to six. Some of them resided permanently in Jaipur and some went on tour for the inspection of the warrior monks, called the *mūrti*s. As late as 1939, the Nāgā *bhaṇḍārī*s "enjoy the privilege of a seat in the Darbar and they are responsible for the State Service rendered by the Nagas".[129] It was the duty of the Nāgā *bhaṇḍārī*s to disburse to the Nāgās the pay allowances received from the State. How powerful a *bhaṇḍārī* could grow is demonstrated by a conflict in the aftermath of the demise of the abbot-in-chief NĀRĀYAṆDĀS (d. 1855). Then, the designated incumbent, Udairām (tenure 1855–1874), was opposed by a faction led by Bhaṇḍārī Lacchīrām that made an attempt on Udairām's life (DPP 1: pp. 183–184).

[128] DK 31: p. 704, V. S. 1838.

[129] Nazim Shiv Prasad, "Note on the Nagas", 1939, Mahakma Khas, Jaipur, M-2, File No, 18, Pt. I, RSA.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000581

3.1 Old Symbols and Changing Times

The *sadāvrat* and its complement, the *rāmat*, are socio-religious constituents of the Dādūpanth and key symbols of monastic life never abandoned. They were counterpoised, though, by the emergence of the Nāgās. Two points can be made with a fair amount of certainty: As an avowedly distinct branch of the Dādūpanth, the Nāgās came into existence rather late. Although they trace their origin back to Dādū's rather evasive disciple, the elder Sundardās, the lineage that refers itself to him for several generations did not avow a martial lifestyle, let alone in an organized form.[130] However, being a lineage of distinguished Rajpūts, it lent itself for identification to the emerging Nāgā branch. It emerged to visibility in the end of the seventeenth century when Jaitrām was confronting its fissiparous tendencies. However, the documentary evidence for a distinct Nāgā branch starts only in the year 1768.[131] Nevertheless, sadhus from the fluid militant-yogic spectre, characteristic of Rajpūt society and well-documented for those days,[132] had been constituent to the Dādūpanth from an early time. More specifically also, in the itinerant life of the sadhus receipt and exchange of gifts were an integral element, and therefore they can easily be imagined to have needed armed protection on their tours.

A significant transformation of their lifestyle as Dādūpanthīs occurred only when the Nāgās turned a state force which is quite well documented for Jaipur. At that point, their legitimation ceased to hinge on the double bind of poverty and *rāmat*. The transition from that ideally conceived if not factual lifestyle to one of regular soldiers is to some extent documented in the court protocol of Jaipur that lists the incidents of their interaction with the Court along with the ceremonies, gifts and allowances that these involved. The court protocol did, of course, recognize the monastic rank of the Nāgās. In 1768, the Nāgās were granted by the Court their *caumāsā* expenses, namely, a monthly allowance of 3,000 rp. for four months to maintain Mahant Gaṅgārām and 700 more "Nāgā Dādūpanthīs" together with their 21 horses and 5 camels (DK 31: p. 492). This allowance was given explicitly as a *punya arath*, a religious charity.

[130] Evidence for this was provided by Rāghavdās in 1660. He belonged to Sundardās's lineage and described his spiritual ancestry in terms certainly not pointing to a Nāgā identity. Cp. Rāghavdās 1965, st. 371–377, 507–508, 528–531.

[131] Cp. DK 31: p. 492–495, *s.v.* Gaṅgārām.

[132] See FARQUHAR 1925, ORR 1940, LORENZEN 1978 and KOLFF 1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000582

In the next year and immediately following the *caumāsā* period, we find them receiving allowances ranging from 2,400 rp. to 3,000 rp. a month. The rate of 3,000 rp. a month was assigned to them when they were transferred to a place outside of Jaipur, so probably while preparing for or involved in, military action. These allowances, outside the *caumāsā* season, were booked as ordinary expenses (*kharc*) and not as charitable gifts. The lower rate of pay was by twenty percent less than the *caumāsā* allowance and the higher one identical with that (2,400 rp./3,000 rp.). So for some period the ritual allowances and the pay were equal. This suggests that the charity was an allowance for the maintenance of soldiers granted in ostensibly religious terms. In the course of time, the life-style of the Nāgās, as far as those are concerned who were acting warriors which by far did not apply to all of them, removed them from the principles of itinerancy and poverty. They lived in barracks and were on duty while their Mahants resided in stately mansions, they received a fixed pay while their Mahants held revenue grants. This did not estrange them from their Dādūpanthī identity. Ways to confirm that were many, for thanks to their wealth and to the noble lifestyle and refined taste of their leaders, the Nāgās contributed enormously to, and patronized the literary, artistic and aesthetic articulation of, the religious culture of the Dādūpanth. Their integral Dādūpanthī identity and their weight in the sect are perhaps most visibly displayed at the communal feasts at the annual *melā*. These feasts have up to the present remained the foci of Dādūpanthī identity which makes them also contested realms of power, as is shown by an agreement worked out at the *melā* of 1945 and thus belonging to a period when the factual power of the sect had steeply declined which made the ceremonial if not factual rank of the respective Dādūpanthī sub-groups an especially vital issue.

Obedience be to Śrī Dayālū (Dādū – MH)

Today, on Sunday, Phālguna [ś.] 6, V. S. 2001 (18 February 1945 – MH) there took place in the premises of the temple of Naraina a council meeting (*pañcāyatī*) of the fifty-two *thāmbhā*s and the eleven *akhāṛā*s that dealt with the sitting order at the time of the communal feast (*paṅgat*). At this, all renouncers (*bheṣ*) decided that from today on the Mahants and Sants of the seven *jamāt*s and eleven *akhāṛā*s would sit on the right side of the Śrī 1008 Svāmījī Mahārāj (abbot-in-chief – MH). If the Mahant of Nivāī comes for the first assembly (of the feast which is held in shifts in order to accommodate the several hundred or several

thousand guests – MH), he will have precedence.[133] After him, all the Mahants and Sants of the *akhāṛās* will sit down. If the Mahant of Nivāī does not come, the Mahants and Sants of the other *akhāṛās* will be seated [on the abbot-in-chief's right side]. On the left side [of the abbot-in-chief], the *thāmbhāvat*s descended from Garībdās Mahārāj will be seated. By their side there will be seated the Mahant of Ratiyā and Ghāṭṛā and the other *thāmbhāvat* Mahants and the distinguished Sants of the fifty-one [remaining] *thāmbhā*s. If the Mahant of Ratiyā does not come, another *thāmbhāvat* Mahant who happens to come may be seated. From now on, the assembly will be made in this fashion. From today, there will not occur any change with regard to the sitting order as long as the council of the fifty-two *thāmbhā*s and the eleven *akhāṛā*s does not convene and decide that it will make a change. This writing has been authored jointly by all the Mahants of the fifty-two *thāmbhā*s and the eleven *akhāṛā*s present. Nobody shall contravene it. This is the custom coming from Lord Bhairav.
(*Followed by thirty-five signatures*)

How crucial the institution of the *sadāvrat* has been to the Dādūpanth is pathetically illustrated by a decision worked out at the *melā* of 1904, that is, in the aftermath of the famines, epidemics and other calamities of the years 1899 through 1900. This was during the tenure of Svāmī Dayārām (1898–1931).[134]

Śrī Rāmjī

(*seal*) Śrī Dīyāljī
Śrī Svāmī Mahārāj Śrī
Dīyārāmjī

Śrī Dīyāljī Mahārāj is the eternal Truth.[135]

News of Saturday, Phālguna ś. 8, V. S. 1962 (3 March 1906 – MH). At the *melā*, Śrī Svāmījī Mahārāj told the Dādūpanthīs of all branches and the Sants and the *bhaṇḍārī*s [and] the fifty-two *thāmbhā*s that in this institution here the expenses are excessive whereas the income is

[133] Literally; "it will be his [turn]". The Mahant of Nivāī is the highest-ranking Nāgā Mahant.

[134] For a brief account of these, see ROY 1978: p. 98–103.

[135] The preceding forms the protocol of the deed. The names of Dīyāljī (= Dādū) and Svāmī Dayārām are to be inserted consecutively in the dispositio of the deed.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000584

scarce. And all Sants and Pañc Bhaṇḍārīs know what the business of *sadābarat* involves. Now the times have become such that it becomes difficult to perform the *sadābarat*. The arrangement for the *sadābarat* has to be made. Accordingly, all the renouncers (*bhek*), Sants and Pañc Bhaṇḍārīs of the *jamāt*s etc. have jointly decided for the arrangement that those sadhus of the various branches and the laymen who are followers of Dādū[136] etc. and are cultivators shall over the year, in order to compensate for the cold and hot season harvest yields, give at each harvest one and a quarter maund [of grain], that is, two and a half maunds for both harvests, always and at each harvest for the *sadābarat* as a charity for Śrī [Dīyāl]jī. And those who are no cultivators shall annually give at least one rupee. And he who gives one rupee and upwards according to his capacity and shares this with all the fifty-two *thāmbhā*s will be a faithful follower of Śrī [Śrī Svāmī Mahārāj Dīyārām]jī. ... (*concluding words and year not clearly readable, probably* V. S. 1962).

1

The lesson of this is that the flow of food must not be allowed to dry up lest the Dādūpanth die.

Abbreviations

DCH District Census Handbook, see India 1983
DJL *Dādūjanmalīlā*, see Callewaert 1988
DK *Dastūr komvār*, see Rajasthan State Archives, Bikaner
DPP *Śrī Dādū paṃth paricay*, see Nārāyaṇdās V. S. pp. 2035–2036
RSA Rajasthan State Archives, Bikaner

References

Unpublished sources

Rajasthan State Archives, Bikaner. *Dastūr komvār*. 32 vols.

Rajasthan State Archives, Bikaner. Mahakma Khas, Jaipur, M-2, File No. 18, Pt. I.

Published sources

Anonymous, n. d.: *A Preliminary Guide to the Rajasthan State Archives*. Bikaner.

Lawrence A. Babb, 1996: *Absent Lord: Ascetics and Kings in a Jain Ritual Culture*. Berkeley and Los Angeles, London.

[136] Lit. "who adhere to the deity of their choice".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000585

Peter Bennett, 1993: *The Path of Grace: Social Organisation and Temple Worship in a Vaishnava Sect.* Delhi.

V. S. Bhatnagar, 1974: *Life and Times of Sawai Jai Singh, 1688–1743.* Delhi.

Véronique Bouillier, 1997: *Ascètes et rois: Un monastère de Kanphata Yogis au Népal.* Paris.

Richard Burghart, 1983: *Wandering Ascetics of the* Rāmānandī *Sect.* History of Religions 22: pp. 361–380.

Richard Burghart, 1983a: *The Discovery of an Object of Meditation: Sūr Kiśor and the Reappearance of Janakpur.* In: Monika Thiel-Horstmann (ed.), Bhakti in Current Research, 1979–1982. St. Augustin.

Winand M. Callewaert (ed., tr.), 1988: *The Hindī Biography of Dādū Dayāl.* Delhi (etc.).

Winand M. Callewaert, 1994: Bhagatmāl*s and* Parcaī*s in Rajasthan.* In: Winand M. Callewaert and Rupert Snell (ed.), According to Tradition: Hagiographical Writing in India. Wiesbaden, pp. 87–98.

Winand M. Callewaert and Mukund Lath (ed., tr.), 1989: *The Hindi* Padāvalī *of Nāmdev.* Delhi.

Winand M. Callewaert and Peter G. Friedlander, 1992: *The Life and Works of Raidās.* Delhi.

Dādū. V. S. 2023: *Dādūdayāl graṃthāvalī*, ed. Paraśurām Caturvedī. Banaras.

Dādū. V. S. 2026: *Śrī Dādū vāṇī*, ed. with a Hindi commentary by Sv. Nārāyaṇdās. Jaipur.

J. Duncan M. Derrett, 1963: *Introduction to Modern Hindu Law.* London.

J. N. Farquhar, 1925: *The Fighting Ascetics of Northern India.* Bulletin of the John Rylands Library 9.2: pp. 431–452.

Jagadīśsiṃh Gahlot, 1925: *Mārvāṛ rājya kā itihās.* Jodhpur. Repr. 1991.

Daniel Gold and Ann Grodzins Gold, 1984: *The Fate of the Householder Nath.* In: History of Religions 24.2: pp. 113–132.

Irfan Habib, 1982: *An Atlas of the Mughal Empire.* Delhi (etc.).

Irfan Habib, 1996: *A Documentary History of the Gosā'ins (Gosvāmīs) of the Caitanya Sect of Vṛndāvana.* In: Margaret Case (ed.), Govindadeva: A Dialogue in Stone. New Delhi: pp. 131–159.

James M. Hastings, n. d.: *The Works of Swami Mangaldas. Sants, Warriors & Bards: Using Sectarian Literature as a source for the Study of Dadupanthi History.* Unpublished MS.

Monika Horstmann [forthcoming]: *Religious Dignitaries in the Court Protocol of Jaipur (Mid-Eighteenth to Early Nineteenth Century).* In: H. Kulke – G. Berkemer – T. Frasch (ed.), Explorations in South Asian History: Dietmar Rothermund Felicitation Volume. Delhi.

Monika Horstmann, 1994: *Ein Kapitel nordindischer Religionspolitik im 18. Jahrhundert: Jai Singh II. und die religiösen Orden.* Zeitschrift für Religionswissenschaft 2.1: pp. 49–67.

India 1983. Census of India 1981. Series 18: Rajasthan. Pts. XIII-A&B: District Census Handbook ... Bikaner District. Jaipur.

–, District Census Handbook ... Jaipur District. Jaipur.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000586

India 1983. District Census Handbook ... Jodhpur District. Jaipur.
–, District Census Handbook ... Nagaur District. Jaipur.
–, District Census Handbook ... Tonk District. Jaipur.

Pandurang Vaman Kane, 1974: *History of Dharmaśāstra*. Vol. 5.1. 2nd ed. Poona.

Svāmī Kanīrām Dādūpanthī, 1986. *Śrī Jayat-prakāś*. Bhivāṇī.

Dominique-Sila Khan, 1997. *Conversions and Shifting Identities*: *Ramdev Pir and the Ismailis of Rajasthan*. Delhi.

R. S. Khare, 1976: *Culture and Reality*. Simla.

Dirk H. A. Kolff, 1990: *Naukar, Rajput and Sepoy*: *The Ethnohistory of the Military Labour Market in Hindustan, 1450–1850*. Cambridge (etc.).

David N. Lorenzen, 1978: *Warrior Ascetics in Indian History*. JAOS 98: pp. 61–75.

David N. Lorenzen, 1991: *Kabir Legends and Ananta-das's* Kabir Parachai. Albany, N. Y.

David N. Lorenzen, 1995: *The Lives of* Nirguṇī *Saints*. In: Idem (ed.), Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action. Albany, N. Y.: pp. 181–211.

Nābhādās, 1977: Śrībhaktmāl, *with Priyādās's* Ṭīkā-kavitta *and Sītārāmśaraṇ Bhagavānprasād Rūpkalā's* Bhaktisudhāsvād tilak. 6th ed. Lucknow.

Muṃhtā Naiṇsī, 1968–1974: *Mārvāṛ rā parganāṃ rī vigat*. 3 vols. Jodhpur.

Svāmī Nārāyaṇdās [V. S. 2035–2036]: *Śrī Dādū paṃth paricay*. 3 vols.

William G. Orr, 1940: *Armed Religious Ascetics in Northern India*. Bulletin of the John Rylands Library 24: pp. 81–100.

William G. Orr, 1947: *A Sixteenth-Century Indian Mystic* [: *Dadu and His Followers*], with a foreword by Nicol Macnicol. London: Redhill.

Padmanābha, 1991: *Kānhaḍade Prabandha* (*India's Greatest Patriotic Saga of Medieval Times*) ... translated, introduced and annotated by V. S. Bhatnagar. New Delhi.

Rāghavdās, 1965: *Bhaktmāl* (*Caturdās kṛt ṭīkā sahit*), ed. by Agarcand Nāhṭā. Jodhpur.

Rāghavdās, V. S. 2026. *Bhaktmāl, Svāmī Caturdāsjī kṛt padya ṭīkā tathā* [Sv. Nārāyaṇdās's] Bhaktacaritra prakāśikā *gadya ṭīkā sahit*, ed. by Sv. Nārāyaṇdās. Pushkar.

Ashim Kumar Roy, 1978: *History of the Jaipur City*. Delhi.

Jadunath Sarkar, n. d.: *A History of Dasnami Naga Sanyasis*. Daraganj, Allahabad.

Saubhāgyasiṃh Śekhāvat (ed.), 1968: *Rājasthānī-vīr-gīt-saṃgrah*. Pt. 1. Jodhpur.

Ivan Strenski, 1983: *On Generalized Exchange and the Domestication of the Sangha*. Man (NS) 18: pp. 463–477.

V. S. Sundardās, 1993: *Sundar-granthāvalī*, ed. Harinārāyaṇ Śarmā. 2 vols. Calcutta.

L. D. Swamikannu Pillai, 1915: *An Indian Ephemeris, A. D. 1800 to A. D. 2000*. Repr. New Delhi 1987.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000587

L. D. SWAMIKANNU PILLAI, 1922: *An Indian Ephemeris, A. D. 700 to A. D. 1799.* Repr. New Delhi, 1982.

MONIKA THIEL-HORSTMANN, 1985: *Nächtliches Wachen: Eine Form indischen Gottesdienstes.* Bonn.

MONIKA THIEL-HORSTMANN, 1986: *Symbiotic Antinomy: The Social Organisation of a North Indian Sect* (The Sixth AL Basham Lecture). Faculty of Asian Studies, ANU Canberra.

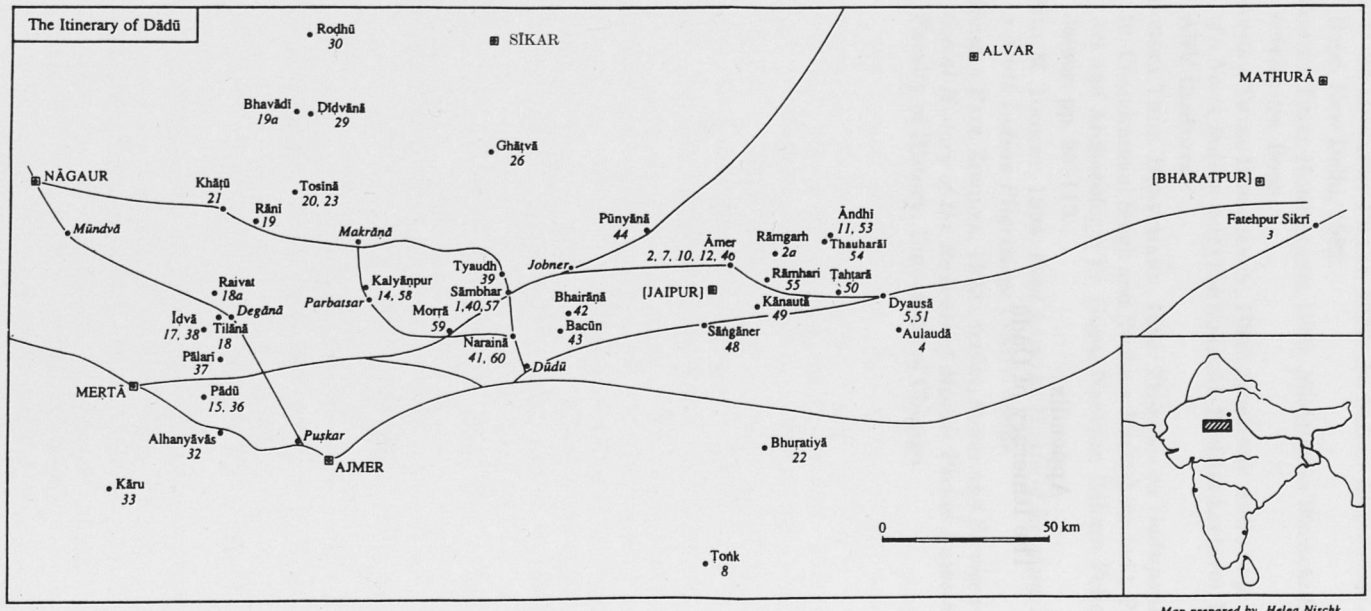
MONIKA THIEL-HORSTMANN, 1991: *Treatises on Dadupanthi Monastic Discipline.* In: Chandramani Singh and Neelima Vashishtha (ed.), Pathways to Literature[,] Art and Archaeology: Pt. Gopal Narayan Bahura Felicitation Volume. Vol. 1. Jaipur: pp. 95–113.

PAUL M. TOOMEY, 1994: *Food from the Mouth of Krishna: Feasts and Festivities in a North Indian Pilgrimage Centre.* Delhi.

NORMAN PAUL ZIEGLER, 1973: *Action, Power and Service in Rajasthani Culture: A Social History of the Rajpūts of Middle Period Rajasthan.* Ph. D. dissertation. Faculty of History. University of Chicago.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000588

Appendix:
The Itinerary of Dādū



Map prepared by Helga Nischk
Source: Monika Horstmann 1999

Legend

Numbers refer to the chronological sequence in the itinerary, for which cp. the commentary below.
Place-names in capitals serve to facilitate orientation. *Places-names in brackets* refer to localities that did not yet exist in the period under revision.

____ Trade-routes (adopted from HABIB 1982 and from personal communication from V. S. BHATNAGAR, Jaipur, July 1999)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000590

The Itinerary of Dādū: Commentary to Map

Code No.	Locality	Disciples[1]	(Estimated) Date	Reference and Commentary
1	SĀMBHAR[2]		1574 ff.[3]	DJL, ch. 2–3; first permanent settlement of Dādū in Rajasthan.
2	ĀMER		1580[4]	DJL, ch. 4–11.8; second permanent settlement.
2a	Rāmgaṛh[5]			DJL 10.9

[1] It is often difficult to distinguish between lay and ascetic disciples of Dādū. Wherever possible, I tried to distinguish between disciples of his accompanying entourage (abbr. C for "companion") and local disciples who hosted religious celebrations and feasts (abbr. H for "host"). All writing of names follows the DJL.

[2] In the following, the localities where Dādū made permanent settlements have been capitalized. Places not conclusively identified are referred to by "not mapped". Place-names are written as given in the DJL.

[3] DJL 16.26.

[4] No date is given in the DJL. However, in DJL 16.27, Jangopāl reports Dādū to have arrived in Kalyāṇpur at the age of fifty, hence in c. 1594. This happened after a fourteen-year stay at Āmer (DJL 11.6) which allows for establishing c. 1580 as the beginning of his stay in Āmer.

[5] Rājā Mānsiṅgh mentions to Dādū that he had once met him at Rāmgaṛh, mostly probably the modern Jamvā Rāmgaṛh, the site of the shrine of the Kachavāhā's *kuldevī*. This interlocution occurs after Dādū's visit to Āndhī and return to Āmer, for which cp. Code Nos. 12 and 13 of the map and this legend. The date of the visit to Rāmgaṛh is, therefore, uncertain.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000591

Code No.	Locality	Disciples	(Estimated) Date	Reference and Commentary
3	Fatehpur Sikrī[6]	Santdās, Damodar, Garībdās (son of Dādū), Dvārikādās, Gundās, Dharamdās, Jangopāl, Mādhaudev, Rāghaudās, Jagiyā (= Jaggā), all of them C	1586	DJL 4.18–21; these disciples accompanied Dādū to Fatehpur Sikrī.
		Cāndā		DJL 6.24
4	Aulaudā	Lākhā Narharidās, Damodar	1586	DJL 8.18
5	Dyausā		1586	DJL 8.19
6	Old temple en route to Āmer[7]	Kāyasth devotees	1586	DJL 9.8–9
7	ĀMER			DJL 9.10
8	Ṭonk, Andhiyār Garden	Narhardās, Mādhau Kẫnī "and innumerable Sants"; Ṭīlā[8]	1587	DJL 9.11–13; a seven-day festival.
9	Guḍhilā (not mapped)	child devotees (*bālika sevaga*, C), Damodar		DJL 9.13 DJL 9.16
10	ĀMER			DJL 9.17
11	Āndhī	Pūrṇadās Mahājan (H), Jogī Jaimal of Sāmbhar		DJL 9.18–19 where frequent visits to and celebrations at, Āndhī are mentioned.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000592

		Chājū, brother of Jaimal; Harīdās, Rāṇā, Mohan, codisciples of Jaimal; Kapil of Cāṭsū, Bāgrau, Tolhau	DJL 9.20 DJL 9.21 DJL 9. 23. Dādū's growing community and their festivals give offense to both the local Hindus and Muslims. This eventually leads to Dādū's exodus from Āmer in c. 1590.
12	ĀMER		DJL 10–11.8
13	Bhurbhurā (not mapped)	Rāghaudās (H)	DJL 11.10; a sojourn of three months.

[6] Dādū, according to Jangopāl, was summoned to Fatehpur Sikrī by Emperor Akbar, an event which took place when he was forty-two years old (DJL 16.27). I see no reason not to consider this event historic. At the time when Jangopāxl wrote his work, the Dādūpanth was firmly established in the Kachavāhā territory. The second most ancient establishment of the sect was in Āmer, so to say under the very eyes of the Kachavāhā Mahārājā, then either Mānsiṅgh or already Bhāvsiṅgh. In the DJL, Jangopāl reports that Bhagavantdās, their predecessor on the throne of Āmer, was instrumental in bringing Dādū for an interview to Fatehpur Sikrī. Had Jangopāl written this counterfactually, this would certainly not have been considered by the Āmer Court as a license permissible in the genre of hagiography but as arrogation in the face of a powerful ruler.

[7] According to Callewaert (1988: p. 60, st. 8), the temple was at Bairsal, but this name could also be the name of the place from which the monk, who inhabited the temple, hailed.

[8] The passage mentioning him is interpolation DJL 9.12.3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000593

Code No.	Locality	Disciples	(Estimated) Date	Reference and Commentary
14	KALYĀṆPUR	Pīthā (H)	1594[9]	DJL 11.10. Pīthā had attended the celebrations at Bhurbhurā and arranged for Dādū's stay at Kalyāṇpur which lasted one year. After a first stay of twelve days, Dādū took up his intermittent westward travels (DJL 11.13).
15	Pādū	Ṭākū (H)		DJL 11.13
16	Khandāyā (not mapped)	Mādhaudās (H), Mohan of Reyã		DJL 11.14
17	Īḍvā	Narbad, a former court official who had renounced the world; Kisansiṅgh Rāṭhaur		DJL 11.15–16
18	Tilānā			DJL 11.16–19
18a	Raivat[10]	Santdās, a renouncer, by caste a cotton-carder		DJL 11.17
19	Rānī	Rāghaudās s/o Ūdā (H)		DJL 11.18–19. The local Kachavāhā chief gives Dādū seven villages in fulfilment of a *vrata*.
19a	Bhavādī[11]	Mānsiṅgh Rāṭhaur	1594/95	DJL 11.19
20	Tosīnā	Rāghaudās Cauhān; Prithīrāj and Lakhu, two brothers		DJL 11.20

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000594

21	Khāṭū			DJL 12.1
22	Bhuṛatiyā	Rāū of Bikaner (H)		DJL 12.1–15. The ruler asks Dādū to settle in Bikaner, but Dādū declines.
		Garībdās (C), Rajab (C), Ṭīlā (C)		DJL 12.5–8
		Durgau (H)		DJL 12.9
23	Tosīnā			DJL 12.18. In Tosīnā a *dvārā*, temple of the community, is reported to exist.
24	Ḍhūṇḍhāhar region (broadly equivalent to the Kachavāhā kingdom of Āmer)	Lāḍ Khāṉ	1596[12]	DJL 12.18. Lāḍ Khāṉ joined Dādū a year after the saint had left for Ḍhūṇḍhār.
25	Nyaulāsā (not mapped)	Īśvar, a Kachavāhā of the Nyaulāsā branch		DJL 12.20. Īśvar and his wife had renounced sexual relations.
26	Ghāṭvā	Lāḍ Khāṉ (C/H), Prāgdās Mahājan (H)		DJL 12.21 DJL 12.22

[9] According to DJL 16.27, Dādū went to settle in Kalyāṇpur at the age of fifty.

[10] The place-names 18a and 19a are mentioned as the home villages of disciples. It is not clear if Dādū visited those places. However, the place-names point to the emerging regional network of the community.

[11] See preceding fn.

[12] According to DJL 12.18, two years had elapsed when Dādū was invited to Ḍhūṇḍhār.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000595

Code No.	Locality	Disciples	(Estimated) Date	Reference and Commentary
27	Sāhipur (not mapped)	Prāgdās (C)		DJL 12.22. A visit en route to Kirdaulī.
		Sāhi Tilok, a *shiqqdār* (revenue officer)		DJL 12.23–28. When Sāhi Tilok put on a feast in honour of Dādū, the saint appeared miraculously simultaneously inside and outside the festival ground.
28	Kirdaulī (not mapped)	Prāgdās (H)		DJL 12.28
29	Ḍīḍvānā Nāgar	Gopāldās Mahājan (H) Gopāl Joīsī of Nāgaur (C), Rāmdās (C)		DJL 13.1; five-day celebrations. DJL 13.3
30	Roḍhū	Sāran Mahājan (H)		DJL 13.4–5. From Roḍhū, Dādū and his companions returned to the *dvārā*, their temple, the locality of which is not mentioned. Here they stayed for three months.
31	Return to Marwar	Rajab (C)		DJL 13.5–7
32	Alhanyāvās	Bohith, Khemdās, Ṭīkau, Khetau, Ṭohau, Gobyand (all C)		DJL 13.9

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000596

33	Kāru	Ghaṛāsī, a *vairāgī*	DJL 13.10. His family organizes a *mahochau*.
34	Kevalpur (not mapped)	Rajab (C) and Rajab's disciples Rāghau, Gobyand, Narāīn	DJL 13.11; a four-day festival.
35	Nīlyā (not mapped)	Ṭhākurdās (H), Goinddās	DJL 13.12–13
36	Pādū	Ṭākū (H), Kānaīyā s/o Kesau[13], Jasvant, Jaganāth, Darsan Cāraṇ	DJL 13–15
37	Pālarī	Kānhardās (H)	DJL 13.18. Kānhardās turns renouncer.
38	Īḍvā	Dūjan Sādh, Rūpā, Jītā, Lakhu, Bāī Rāimal and Bāī Hẵmẵ, Bāgh s/o Narbad[14]	DJL 13.19–20. Dūjan Sādh was Dādū's *rasoīdār*, cook or perhaps steward. After their visit, Dādū and his entourage stayed for a couple of days at the *dvārā*.
39	Tyaudh	Rāisiṅgh Kachavā (H); the elder Gopāl, Sīndhū, Pīpā, Candā, Bālā, Kesau, Bābā Bhagavẵnũ, Mādhau, Santdās, Mohan Daftarī, Paramānandū of Pīpā's family, Kisnadās, the Korī Monī, Dayāl the Ben-	DJL 13.22–29. Dādū's disciples from Ḍhūṇḍhār came to ask him to return to their region. A stay of 200 days.

[13] Callewaert (1988: p. 73) takes this to be a place-name.
[14] This may indicate an agnatic or spiritual relationship: cp. no. 17 above.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000597

Code No.	Locality	Disciples	(Estimated) Date	Reference and Commentary
		gali, Sādhū, Devdar, Vanmālī, Damodar, Dayāldāsū, Paramānanda, Caturdās Mardaniyā, Jaganāth, Mohan, Ṭīkau, Tejānand, Mādhau, Bāsā, Sukhānand, Bāī Ramā̃, Caturā Jodhau, Jaganāth, Paramānanda, Sodhau, Caturā, Bhagavāndayālu, Rāmdās, Gopālū, "and an ever swelling number of disciples from Ḍhūṇḍhār"		
40	SĀMBHAR	Mahesdās, Goind, Lāldās, Damodar, Khemā̃, Nāndā, Sundar, Pemā, the *gurubhāī*s Dāmodar and Ṭīkū, Harīdās		DJL 13.31–14.2; eight-day celebrations.
41	NARAINĀ	Bakhnā (H)		DJL 14.3
42	Bhairāṇā	Ūdhau (H)		DJL 14.4
43	Bacūn	Mohandās (H)		DJL 14.4
44	Pūnyānā	Taulhā		DJL 14.5. At Pūnyānā, there was a *dvārā*.
45	Ratanpur (not mapped)	the younger Gopāl, Ṭīlā, Chītar; Udhau (H)		DJL 14.6; four-day festival.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000598

46	ĀMER	Kanakāvatī, the Rāṭhor princess, daughter of Ratan (H); Lāldās Mālī, Dhārū, Rūpū, Paramānandū, Rāmdās	DJL 14.7–10
47	Karāñjalī (not mapped)	Rāmdās, Rãni Bāī	DJL 14.11–12. Dādū and the sadhus travelled accompanied by Kanakāvatī's servants. Rãnī Bāī is said to hold the rank of guru (*gurupana rāṣai*).
48	Sāṅgāner	Bīram "who has renounced sexual relations" (H); Harīdās of Cāṭsū, Udhaudās, Narãyan, Kārū, Kumbhā, Narãin (all C)	DJL 14.12–13
49	Kānautā	Kārū, Kumbha, Narãin; Narāin, "grandson" of Dādū; disciples and companions of Jangopāl; Cain, "grandson" of Dādū[15]	DJL 14.14–15. Kārū, Kumbhā and Narãin organize a celebration.
		Rāmdās, Mohan, Ūdhau, Deīdās, Lakhanā	DJL 14.16. Cain spent a large amount of money on a festival.
		Kānhādās and Bāī[16]	DJL 14.17; three-day celebrations.
		Nizām and Nāgar	DJL 14.18
		Jangopāl, Jamunā Bāī, Sūrhari, Ṭīkũ, the brothers Damodar	DJL 14.19. The disciples mentioned put on a celebration.

[15] This indicates the spiritual relationship, for these "grandsons" were disciples of Dādū's disciples.
[16] That is, either a woman devotee or renouncer or Kānhādās' sister.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000599

Code No.	Locality	Disciples	(Estimated) Date	Reference and Commentary
		and Bālāhari		
		Pīpā, Ṭhākur, Pirāgū, Dayāl-dās, all of them *vairāgīs*; Caraṇdās Rāṅkā, Gansī		DJL 14.20
50	Ṭahṭarā	Rānā, Gaṅgā, Saṅgā, Bhagavān, Rāmdās, Udhau, Kesau		DJL 14.21
51	Dyausā	Khemdās the *adhikārī*,[17] his brother Mādhau, all the child disciples (*bālaka sabai*), Cājū, Mathurābāī, Bohrau Narāin, Bhagavānīdās, Mādhau Paṇḍā[18]		DJL 14.21–23
		Jagjīvan (H), Harīdās, *vairāgī* and musician; Bhagavāndās, *vairāgī*		DJL 14.24–25; a four-*pahar*, that is, full-day festival in/on Ḍūṅgarī.[19]
52	Kalyāṇpāṭan (not mapped)	Lākhā and Narhari (H); Khīvā, Narāīn, Syāmdās, Harikhā̃ Bāī, Hemī, Banmālī, Tulsī		DJL 14.26–27; two-day celebrations. Khīvā and Narāīn were devotees who had made liberal donations on earlier occasions.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000600

53	Āndhī	Dāmodar		DJL 14.28. Dāmodar organizes celebrations.
		Parbat, Bohtih, Pūran (three brothers), Garībdās; Khemdās, his brother-in-law; Kesau, Duyaurāj, Caturā, Bisandās, Dhyāṇā, Bālā		DJL 14.29–30
54	Thauharāī (en route)			DJL 14.30
55	Rāmhari	Sūrahari; Caturbhuj and Rāmdās, the two brothers; Khemdās		DJL 14.31
56	Ratanpur (not mapped)	Mādhau, Rāmdās		DJL 14.32
57	SĀMBHAR			DJL 14.33
58	KALYĀṆPUR		1601	DJL 14.34–15.7. In Kalyānpur, Dādū stayed for a year.
59	Morṛā			DJL 15.4–6; interim visit.

[17] This may be a title, namely, that of the nominated successor of a guru or a person in charge of the affairs of an institution. CALLEWAERT 1988: p. 77, st. 22 translates "worthy".

[18] Paṇḍā may be a surname and indicate that Mādhau was a pilgrimage priest. CALLEWAERT (1988: p. 78, st. 23) thinks that Paṇḍā is a separate individual.

[19] "Hill". Ṭahalrī lies on the hill close to Dyausā. The place was the home of a Dādūpanthī lineage much honoured by the 18th-century Kachavāhā Mahārājās of Jaipur; cp. DK 31: pp. 752–753 *s.v.* Sukhrām and DK 31: pp. 838–839 *s.v.* Haridās.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000601

Code No.	Locality	Disciples	(Estimated) Date	Reference and Commentary
60	NARAINĀ	Narāīndās s/o Jagmal[20]	1602	DJL 15.11. Narāīndās gave the land where the main temple and headquarters of the Dādūpanth were built. Here Dādū died in 1603.[21]

[20] Rāv Nārāyaṇdās is also reported to have been not the son, but the eldest grandson of Jagmāl s/o Pṛthvīrāj Kachavāhā. Nārāyaṇdās was a *manṣabdār* of Akbar and held Narainā in *jāgīr*. Also his son, Bāghsiṅgh was an imperial *manṣabdār* (ŚEKHĀVAT 1968, appendix, note 2).

[21] Saturday, the 8th dark lunar day of V. S. 1660 which is equivalent of 23 April 1603; cp. SWAMIKANNU PILLAI 1922, vol. VI: p. 8.

BUCHBESPRECHUNGEN

RICCOLDO DE MONTE CROCE: *Pérégrinations en Terre Sainte et au Proche Orient (Texte latin et traduction) / Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre (Traduction)*, herausgegeben und übersetzt von RÉNE KAPPLER. Paris: Honoré Champion Éditeur 1997. 272 S. (Textes et traductions des classiques français du moyen âge 4) ISBN 2-85203-632-0.

In der Kreuzzugs- und Mongolenzeit öffnet sich dem Blick der Europäer erstmals die islamische Welt jenseits des von ihnen seit jeher besuchten Heiligen Landes. Die Päpste entsenden im Bemühen um die Aufrechterhaltung des Kontaktes mit den seit den Kreuzzügen unierten Kirchen des Ostens und um die Knüpfung weiterer Kontakte mit den Christen der islamischen Welt und der im wesentlichen vergeblichen Hoffnung der Missionierung der Andersgläubigen im Laufe des 13. Jahrhunderts eine ganze Reihe von Bettelmönchen in die Länder des Ostens. Nicht wenige dieser Gesandten haben später Bücher über ihre Erlebnisse und Beobachtungen in einer für sie fremden Welt verfaßt. Einer der bedeutendsten dieser Reiseberichte wurde jetzt erstmals unter Zugrundelegung zwar nicht eines Autographen, aber doch eines von der Hand des Autors selbst mit Anmerkungen versehenen Manuskripts neu ediert.

Der Florentiner Dominikaner Riccoldo de Monte Croce hielt sich ab 1288 etwa zehn Jahre im Orient auf und hat dabei nicht nur Palästina und Syrien, sondern auch Ostanatolien und den Irak besucht. Er beschreibt die verschiedenen Völkerschaften und Religionen, die er auf seinen Reisen kennengelernt hat (behandelt werden, neben einer ausführlichen Darstellung der Mongolen, die Kurden und Turkmenen, die Religionsgemeinschaften der Jakobiten, Nestorianer und Maroniten, der Muslime und der Sabäer). Riccoldos Beschreibungen von Sitten und Gebräuchen sind von einem gewissen Bemühen um ein ausgewogenes Urteil geprägt. Die Tugenden vor allem der Muslime werden den Franken – allerdings *„magis ad confusionem Christianorum quam ad commendationem Sarracenorum"* – als leuchtendes Vorbild sittsamen Lebens vor Augen gestellt. Zu einem ähnlich positiven Urteil über den Wert der Religionen des Orients als solchen gelangt der Autor jedoch nicht: Dies gilt bereits für die „Irrtümer" der Nestorianer und Monophysiten, mehr aber noch für das „teuflische Gesetz" des Islam, das der Autor systematisch zu widerlegen sucht (*Contra Legem Sarracenorum* hat unser Autor eine eigene Schrift verfaßt, die J.-M. MÉRIGOUX in: *Memorie Domenicane*, XVII, 1986, untersucht und ediert hat). So zeigt dieses Werk in seiner moralisierenden und vor allem religiösen Beschränktheit, gleichzeitig aber auch der Wißbegier des Autors Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs im Mittelalter. An die *Peregrinatio* schließt sich in der vorliegenden Ausgabe die Übersetzung der *Briefe über den Fall Akkons* an, in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000603

denen der Autor um Erklärung für die ihm unverständliche Vertreibung der letzten Kreuzfahrer vom syrisch-palästinensischen Festland ringt.

Lutz Berger, Tübingen

J. Harris/K. Reichl (ed.): *Prosimetrum. Cross-Cultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*. Cambridge: D. S. Brewer 1997. 436 p.

Wenngleich der Terminus „Prosimetrum" im Deutschen wohl kaum als allgemein geläufig gelten kann, ist das damit bezeichnete Phänomen ebenso offensichtlich wie auch aus der Beschäftigung mit den meisten Literaturen der orientalistischen Disziplinen geläufig. Nach der Definition der *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics* (zitiert S. 295) handelt es sich ganz allgemein um Texte, bei denen Passagen in Prosa mit solchen in Reim abwechseln. Damit ist zwar zunächst ebensowenig über die Definition von Prosa oder über die verschiedenen Möglichkeiten des Reimens ausgesagt, als auch darüber, wie unterschiedlich dergleichen literarische Konzepte in verschiedenen Kulturen gefüllt werden. Einem entsprechenden inhaltlichen Spektrum gehen somit die Beiträge des ursprünglich aus einem von Jan Ziolkowski 1988 an der Harvard Universität veranstalteten Symposium hervorgegangenen Sammelbandes nach. Neben der Darstellung des Phänomens in den betroffenen Literaturen stehen vor allem zwei Probleme im Vordergrund: Welche Bedeutung hat die Anwendung von Prosa oder Reim für die Aussage des gesamten Textes bzw. der betreffenden Textpassage? Und: Wie werden ensprechende Stilmittel im schriftlichen Ausdruck bzw. in der mündlichen Performanz eingesetzt? Nach der übergreifenden Einführung von K. Reichl (S. 1–16) und eher allgemein ausgerichteten Beiträgen sowie solchen zur europäischen Überlieferung beschäftigt sich der Großteil der Aufsätze mit im weitesten Sinn orientalistisch relevanten Fragestellungen: L. Haring: *The African Challenge* (S. 213–223); S. Weitzman: *The 'Orientalization' of Prosimetrum: Prosimetrum in Biblical and Ancient Near Eastern Literature* (S. 225–247); W. Heinrichs: *Prosimetrical Genres in Classical Arabic Literature* (S. 249–275); D. Reynolds: *Prosimetrum in Nineteenth- and Twentieth-Century Arabic Literature* (S. 277–294); J. S. Meisami: *Mixed Prose and Verse in Persian Literature* (S. 295–319); K. Reichl: *The Mixture of Verse and Prose in Turkic Oral epic Poetry* (S. 321–348); W. Heissig: *From Verse Epic to Prosimetrum in Recent Mongolian Oral Literature* (S. 349–364); V. H. Mair: *The Prosimetric Form in the Chinese Literary Tradition* (S. 365–385); M. Witzel: *Saramā and the Paṇis: Origins of Prosimetric Exchange in Archaic India* (S. 387–409); H. McCullough: *Combinations of Poetry and Prose in Classical Japanese Narrative* (S. 411–434).

Ulrich Marzolph, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000604

CHRISTOPH BODE (Hrsg.): *West Meets East. Klassiker der britischen Orient-Reiseliteratur.* Heidelberg: C. Winter 1997. 234 S. (Anglistische Forschungen 246). ISBN 3 8253 0521 X.

Der Band basiert auf einer interdisziplinären Vortragsreihe in Bamberg über Klassiker der britischen Orient-Reiseliteratur, initiiert vom Herausgeber und Leiter des Forschungsprojektes „Die Erfahrung des Fremden: Reiseliteratur als diskursive Formation und Verarbeitung von Alterität." Als Literaturwissenschaftler hat er sechs Vorträge zu vielfach rezipierten Reiseberichten von Lady Mary Montague, Richard Burton, Freya Stark u. a. gehalten. Die humorvollen und kontrastreichen Beiträge BODES lassen seinen geschärften Blick auf den Umgang der Schriftsteller mit dem im Orient vorgefundenen Fremden Anderen erkennen.

Jeder Beitrag BODES zu einem Orientreisenden besitzt einen von einem meist Bamberger Orientalisten verfaßten Gegenpart. Dies ermöglicht dem Leser, zusätzlich zum genaueren Kennlernen der Reiseschriftsteller, einen Einblick in die Forschungsgebiete von Literaturwissenschaft und Orientalistik. Letztere zeichnet sich dabei, anhand der Beiträge erkennbar, im Gegensatz zur ersteren durch ein Fehlen einer zielgerichteten, systematischen Auseinandersetzung mit Alterität aus. Jeder Vertreter der Orientalistik schreibt zum behandelten Autor, was ihm persönlich wichtig erscheint. Dies reicht von der Erschließung historischer Hintergründe der von den Schriftstellern bereisten Länder über die Rezeption eines Schriftstellers im Orient, das europäische Stereotyp der islamischen Frau bis hin zur Prägung eigener Orientbilder durch Reiseliteratur und der Entlarvung chauvinistischen Männlichkeitswahns eines Literaten.

Deutlich wird, daß für die Orientalisten die britische Reiseliteratur primär als Quelle für historische Studien interessant ist. Als solche muß sie auf subjektive Voreingenommenheiten hin untersucht werden, worauf sich die Auseinandersetzung mit Alterität bereits beschränkt. Eine intensive Debatte über diese Problematik, in der Ansätze und Theorien auch zum eigenen Umgang mit dem Orient als Untersuchungsgegenstand entwickelt würden, existiert in der Orientalistik nicht. Dies steht im Gegensatz zu einer Reihe grundsätzlich ähnlich angelegter Kulturwissenschaften, wie Literaturwissenschaft, Ethnologie oder Religionswissenschaft, in denen diese Debatte intensiv geführt wird. Insofern kann das beschriebene Buch für Orientalisten neue Wege aufzeigen.

BÄRBEL BEINHAUER-KÖHLER, Göttingen

Erlesenes. Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 25/98 anläßlich des 19. Kongresses der U.E.A.I. Hrsg. von WALTER BELTZ und SEBASTIAN GÜNTHER. Halle 1998. 237 S.

Dieser Band, den das Institut für Orientalistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg den Teilnehmer/innen des 19. Kongresses der Union Européenne d'Arabisants et Islamisants als wissenschaftliches Präsent überreichte, versteht seinen Titel *Erlesenes* in der zweifachen Bedeutung des Wortes – als eine Art Blütenlese der „reichen kulturellen und geistigen Schätze" des Orients und als Ergebnis geistiger Aneignung durch die orientalistische Forschung. Die zwölf Bei-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000605

träge zu Gebieten der Arabistik, Iranistik und Judaistik umfassen insgesamt einen Zeitraum von der Antike bis in die Gegenwart. Das angesichts solcher Vielfalt gewiß schwierige Problem einer Gruppierung unter thematischen oder theoretischen Aspekten haben die Herausgeber durch die alphabetische Ordnung der Verfasser umgangen: K. ARJOMAN: Zu Muḥammad Ḥusayn Sharistānī's Werk zwischen Tradition und Moderne; W. BELTZ: Zur Integration der Religionswissenschaft als Teil der Kulturwissenschaft in der Orientalistik; S. DÄHNE: Zur Authentizität der *ḫuṭab* des Abū Ḥamza aš-Šārī; S. GÜNTHER: ‚Tag' und ‚Tageszeiten' im Qur'ān; A. HEINEMANN: Das Motiv von Sindbad dem Seefahrer in der Poesie Ḫalīl Ḥāwīs; H. JASSIM AL-KHAQANI: Maḥmūd Aḥmad as-Sayyid und die Anfänge der frühen Erzählprosa im Irak; S. LEDER: Zum Genre der arabischen und persischen Fürstenspiegel, u. a. als „Spiegel der politischen Lebenswirklichkeit"; E. ORTHMANN: Kritische Anmerkungen zu einem *ḥilf*-Bund in Ḫurāsān aus der Umaiyadenzeit; J. PAUL: Zur frühen Geschichte der Ḫwāǧagān-Naqšbandīya; J. TUBACH: Zur Herkunft der Bezeichnung *anṣār* im Qur'ān; G. VELTRI: Tradent und Traditum im antiken Judentum; M. ZAKERI: Zur Neuorganisierung der futuwwa-„Houses" in der Zeit des Kalifen al-Nāṣir. Dem Anliegen dieses Sonderhefts entsprechend, wäre eine kurze Vorstellung der Verfasser wünschenswert gewesen. Alles in allem bietet der Band, auch ohne übergreifendes Rahmenthema, immer wieder Anlaß zu interessanten Vergleichen und Anregungen und repräsentiert auf beeindruckende Weise das wissenschaftliche Spektrum des Halleschen Instituts für Orientalistik.

REGINA KARACHOULI, Leipzig

BÄRBEL KÖHLER (Hrsg.): *Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag.* Wiesbaden: Harrassowitz 1998. XVI u. 429 S. ISBN 0-7286-0272-5.

Am 24. Februar 1999 ist GERNOT WIESSNER, Professor für Allgemeine Religionsgeschichte an der Universität Göttingen, gestorben. Genau ein Jahr vorher konnte er zur Vollendung seines 65. Lebensjahres die hier zu besprechende Festschrift in Empfang nehmen und sich daran erfreuen.

Wie bei Festschriften üblich, knüpft vieles an WIESSNERS Arbeiten und Interessen an, manches ist hier nicht einzuordnen und ist nach den Schwerpunkten: Wahrheit – religionswissenschaftlich, religionsgeschichtlich und christlich-theologisch unter Varia ans Ende des Bandes gestellt.

Im religionswissenschaftlichen Teil versucht CHR. ELSAS anhand von 15 Thesen, die eine ausführliche Erörterung verdienen würden, das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie der Religionen zu bestimmen. Dies kann hier nicht geschehen. R. FLASCHE legt eine Typologie von Wahrheitsansprüchen vor: Nebenordnung und Überordnung (von einem relativen bis zu einem exklusiv-elitären Allgemeingültigkeitsanspruch), weshalb nicht alle Religionen nach demselben Schema zu behandeln sind. H. WALDENFELS setzt sich schließlich mit Wahrheit zwischen Fundament und Fundamentalismus auseinander.

Im religionsgeschichtlichen Teil sollen nur einige Beiträge hervorgehoben werden: J. ASSMANN vergleicht Moses und Echnaton und betont dabei die kos-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000606

mologische Wahrheit, d. h. das Weltbild Echnatons, während es bei Moses um Fragen des Bekenntnisses geht. Trotz dieses grundlegenden Unterschiedes hat schon die Antike, wie am Ende des Beitrages gezeigt wird, beide Gestalten miteinander identifiziert. H.-J. KLIMKEIT behandelt Wahrheit in der indischen Spruchweisheit und erweitert so den bisherigen Vergleichsrahmen von alttestamentlicher und altorientalischer Spruchweisheit. B. KÖHLER stellt Wahrheit (*al-ḥaqq*, *al-ḥaqīqa*) als religiöses Symbol im Islam mit besonderer Berücksichtigung der Mystik vor. T. NAGEL zeigt unter Verweis auf das *ḥadīṯ*, welch starken Vorbildcharakter das Leben Muḥammads zur Bewaltigung des Alltags für die Muslime hat und wie untergeordnet im Vergleich dazu metaphysische Begründungen für die Rechtgläubigkeit sind. P. SANDER beschreibt die Entwicklung der Zwölferschia „von einer elitären und sich selbst von der islamischen Glaubensgemeinschaft absondernden Sekte" (S. 165) zu einer dialogbereiten islamischen Glaubensrichtung.

Im christlich-theologischen Teil ist von besonderer Relevanz der Beitrag von E. BUSCH: „Die Trinitätslehre angesichts der Kritik von Judentum und Islam", der alle dafür wichtigen Fragen offen anspricht, bei den Antworten jedoch eine gewisse Verlegenheit erkennen läßt. Im Beitrag von H. HÜBNER gilt als unbestreitbar, daß „das Alte Testament in wichtigen Partien auf das Niveau einer historisch interessanten religionsgeschichtlichen Quelle gelangt ist" (S. 245), das Eigentliche und theologisch Bedeutsame aber ist damit noch nicht gesagt: „daß es Urkunde göttlicher Offenbarung ist" (ebd.). Was das für die Lehre der Theologie an Konsequenzen beinhaltet, sagt sehr radikal im letzten Teil des Bandes CHR. BIZER: entweder sie muß sich ausschließlich als Religionswissenschaft verstehen oder die Ausbildung von Theologen in wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit Vertretern anderer Religionen vollziehen: „Besetzung von drei Lehrstühlen zur Erforschung Heiliger Schriften mit einem jüdischen, einem muslimischen und einem evangelischen Exegeten; von drei systematischen Lehrstühlen mit einem muslimischen Religionsphilosophen und je einem katholischen und evangelischen Systematiker" (S. 338). Im erstgenannten Fall wird G. LÖHRS Plädoyer für die Religionswissenschaft als Pflichtstudium für Theologen und Religionslehrer/innen (vgl. S. 356 f.) erfüllt, die zweite Möglichkeit geht weit über alles bisher Geforderte hinaus.

Unter den Varia seien neben den bereits erwähnten Beiträgen von BIZER und LÖHR insbesondere P. BACHMANNS Übersetzung eines Lobgedichtes von al-Muntanabbī auf Abū ʿUbāda ibn Yaḥyā al-Buḥturī, des weiteren G. LÜDEMANN/M. JANSSEN mit der Übersetzung und Kommentierung der Apokalypse des Paulus aus den Texten von Nag Hammadi, und L. PAUL mit der Frage, ob Zazaki ein kurdischer Dialekt oder eine eigene Sprache ist bzw. die Zaza eine eigene Nation sind, erwähnt.

Eine Bibliographie, die GERNOT WIESSNERS Veröffentlichungen bis zur Fertigstellung der Festschrift enthält, schließt diesen aspektreichen und für viele Fragestellungen sehr interessanten Band ab.

PETER ANTES, Hannover

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000607

Axel Michaels (Hrsg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade.* München: Beck 1997. 427 S. ISBN 3 406 42813 4.

Der vorliegende Sammelband eröffnet auf sehr ansprechende Weise Zugänge zur Religionswissenschaft. Dies geschieht durch Beiträge zu 23 Fach- und Vertretern verwandter Disziplinen, die in Biographie, Werk und Wirkung auf die vergleichsweise junge Wissenschaft vorgestellt werden. Der Effekt ist ein doppelter: Der Leser erhält in kompakter und überschaubarer Form auf neuestem wissenschaftlichen Stand Informationen über F. Schleiermacher, F. M. Müller, E. B. Tylor, W. R. Smith, J. G. Frazer, S. Freud, É. Durkheim, M. Weber, A. M. Warburg, N. Söderblom, R. R. Marett, W. Schmidt, R. Otto, M. Mauss, A. v. Gennep, C. G. Jung, K. Malinowski, G. v. d. Leeuw, F. Heiler, J. Wach, E. E. Evans-Pritchard, V. W. Turner sowie M. Eliade. Gleichzeitig werden ihm die Entstehungsgeschichte und formative Phase der Religionswissenschaft nahegebracht.

Die Beiträge meist deutschsprachiger Religions- und Kulturwissenschaftler sind überwiegend dreigeteilt. Das Teilkapitel „Leben" informiert über die häufig das Werk der „Klassiker" sehr erhellenden biographischen Details. Vor diesem meist auch zeit- und wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund werden im zweiten Teilkapitel „Werk" die Arbeiten des jeweiligen Autors verständlich. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei immer auf dem Beitrag zur Religionswissenschaft, was besonders bei fachfremden oder Vertretern angrenzender Disziplinen sinnvoll ist. Das dritte Teilkapitel „Wirkung" läßt den Einfluß eines Wissenschaftlers auf die spätere religionswissenschaftliche Debatte deutlich werden. Ein Anhang verweist für jeden der vorgestellten Forscher auf Primärquellen und Sekundärliteratur. Durch sorgfältige Edierung und das Einhalten des Strukturschemas innerhalb der Einzelbeiträge erhält das Werk einen für einen Sammelband erstaunlich homogenen Charakter.

Einen ersten Einblick in die Geschichte der Religionswissenschaft sowie die sie prägenden Fragestellungen, etwa die nach der Eigenreligiosität des Forschenden oder die andauernde Suche nach einer Definition von Religion, bietet das Vorwort des Herausgebers. Ausgehend von den vorgestellten Autoren wird dann implizit die Geschichte der seit ca. 120 Jahren in Form von Lehrstühlen manifesten Disziplin Religionswissenschaft aufgerollt. Schon zuvor befaßte man sich in Fächern wie der Theologie, der Philosophie, der Geschichte sowie in verschiedenen Philologien mit dem Thema Religion. Ebenso geschah dies in der im 19. Jahrhundert entstandenen Ethnologie, der Sozialwissenschaft oder der Psychologie. Der Prozeß, der von einem breit gestreuten Interesse am Untersuchungsgegenstand Religion zur Genese einer neuen eigenständigen Disziplin führt, ist wissenschaftsgeschichtlich sicher am genauesten anhand von Gelehrtenbiographien und deren historischer Verknüpfung nachzuvollziehen. Die vielen, in den vorliegenden Biographien zutage tretenden Verbindungen einzelner Wissenschaftler lassen das hier interessante Stück Wissenschaftsgeschichte greifbar werden. Ferner wird über die Entstehung der Religionswissenschaft als Disziplin hinaus ihr im permanenten Austausch mit anderen Wissenschaften stehender Charakter deutlich.

Einen Kommentar erfordert die Zusammenstellung der behandelten Wissenschaftler. Der Herausgeber zählt im Vorwort (S. 15) weitere Personen auf, denen sicher ebenfalls der Charakter eines „Klassikers" im genannten Zusammenhang

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000608

zukommt: Bachofen, Dilthey, Pettazzoni, Widengren, Wundt, um nur einige zu nennen. Die vorliegende Zusammenstellung erweist sich MICHAELS' Auskünften zufolge als eher zufällig, als abhängig davon, welcher Wissenschaftler einen Bearbeiter oder eine Bearbeiterin fand. Dessen müssen sich die Leser bewußt bleiben und weiter auf ebenso leichte Zugänge in das Werk der fehlenden „Klassiker" warten. Im Grunde liegt darin jedoch kein Mangel, vielmehr kommt in dieser durch Zufall entstandenen Auswahl das Wesen aller im Nachhinein vorgenommenen Geschichtsbetrachtung zum Tragen, die immer nur Einzelaspekte genauer zu beleuchten vermag.

Die Reihe der vorgestellten Autoren ist insgesamt bekannt. Einzig der Privatgelehrte A. M. Warburg (1866–1927) fällt aus dem Rahmen und soll hier kurz besondere Beachtung finden. Als jüdischer Bankierssohn gab Aby M. Warburg seinen Erstgeborenenstatus auf und widmete sich, von den die Bank führenden Brüdern finanziert, der Forschung. Als promovierter Kunsthistoriker verfolgte er besonders die wandernde Verbreitung bildhafter Symbole in einer kulturanthropologischen und religionswissenschaftlichen Dimension. Seit seiner Dissertation arbeitete er am sogenannten „Mnemosyne-Bildatlas", der das kollektive Bild- und Symbolgedächtnis aller Kulturen erfassen und strukturieren sollte. Den Regeln der universitären Wissenschaft ist er nicht gerecht geworden. Aufgrund der gigantischen, ein Menschenleben übersteigenden Aufgabe, die er sich gestellt hatte, sowie eines hemmenden Perfektionismus hat er wenig publiziert und 1912 einen Ruf auf einen Lehrstuhl in Halle abgelehnt. Dennoch ist die Wirkung seiner Arbeit und vor allem des von ihm 1920 gegründeten und seine Mnemosyne-Sammlung bergenden Hamburger Instituts nicht zu unterschätzen. Während des Dritten Reiches konnte das inzwischen weiter gewachsene Institut nach London verbracht werden und 1944 als „The Warburg Institute" der University of London angegliedert werden. Weitere Teil- sowie durch ersteres angeregte oder mit ihm verknüpfte Institute bestehen bis heute; ferner existiert eine auf Warburg zurückreichende Zeitschrift sowie innerhalb der Kunstgeschichte eine kulturwissenschaftlich orientierte „Warburg-Schule". Trotz seines Sonderstatus' ist es erfreulich, daß dieser Autor in dem Band Aufnahme fand. Warburg entzieht sich einer Zuordnung zu einer bestimmten Disziplin, und damit verkörpert er ein Stück weit den vielfältigen Charakter religionswissenschaftlicher Auseinandersetzung mit ihrem Gegenstandsbereich. Diese erfolgte und erfolgt in ihrer jungen Geschichte ebenfalls immer von neuen Blickwinkeln aus.

BÄRBEL BEINHAUER-KÖHLER, Göttingen

HANS-JOACHIM KLIMKEIT (Hrsg.): *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft. Vorträge der Jahrestagung der DVRG vom 4. bis 6. Oktober 1995 in Bonn.* Wiesbaden: Harrassowitz 1997. 200 S. (Studies in Oriental Religion 41). ISBN 3 447 03904 3.

Der Band enthalt 14 Beiträge, die anläßlich der Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte 1995 als Vorträge gehalten wurden. Als solche repräsentieren sie den damaligen Stand der Religionswissenschaft. Diese setzt sich demnach auf immer differenzierterem Niveau mit altbekannten Problemstel-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000609

lungen auseinander: Zwei Aufsätze behandeln das Heilige, einer die Definition von Religion, die übrigen Beiträge sind Auseinandersetzungen mit den Methoden der Vergleichenden und Verstehenden Religionswissenschaft. Auf den ersten Blick bietet der Band somit wenig Neues, die Religionswissenschaft scheint auf der Stelle zu treten. Der Leser des zudem etwas lieblos edierten Bandes (Tippfehler, Schwächen im Druck, eine undurchsichtige Anordnung der Aufsätze, das Vergessen des Nachtrags fehlender Seitenangaben!) muß dem Büchlein erst eine zweite Chance geben, ehe sich dessen im Inhalt liegende Reize offenbaren.

Doch die Autoren haben dem Thema „Vergleichen und Verstehen" überraschende und durchaus weiterbringende Aspekte abgewinnen können. So nimmt C. Colpe gleich zu Beginn der durch R. Otto 1917 entfachten Diskussion um das „Heilige" den Kern, indem er diesem seine universale Bedeutung abspricht und es religionsgeschichtlich in den Mittelmeerraum und Nordeuropa verbannt. C. Bochinger findet im vorletzten Aufsatz mit dem Thema „Mission" ein brauchbares Instrument, um die Grenzbereiche Religionswissenschaft und Theologie näher auszuloten, um durch Vergleichen am praktischen Beispiel die Theoriedebatte weiterzuführen. Auch F. Stolz' Beobachtung, daß sich die Methodik des religionshistorischen Vergleichs besonders für Untersuchungen von Prozessen religiöser Kommunikation eignet, ist aufschlußreich. Einen Ausblick auf die mögliche Zukunft der Religionswissenschaft bietet A. W. Geertz mit seiner Forderung nach „Ethnohermeneutik", was beinhaltet, daß sich die Religionswissenschaft verstärkt um die Entwicklung von Methoden der Untersuchung der gegenwärtigen Religionen konzentrieren sollte.

Wie die kurz vorgestellten Beispiele bereits erkennen lassen, zeigt sich in der Masse der Beiträge ein anhaltender Trend der jüngeren Religionswissenschaft hin zu einer Kulturwissenschaft mit objektivierbaren Methoden; Aufsätze speziell dazu bieten B. Gladigow und K. Rudolph. Jedoch auch die in der Vergangenheit besonders wirksame und häufig durch die Begriffe „Vergleichen" und „Verstehen" ausgedrückte Ausrichtung der Disziplin auf die Suche nach dem „Wesen" von Religion, die Vermischung von Eigenreligiosität des Forschenden und Religionswissenschaft, werden in den Aufsätzen aufgegriffen. H. G. Kippenberg thematisiert die bewußt antimoderne Sinnsuche früherer Religionswissenschaftler aus ihrem geistesgeschichtlichen Umfeld heraus. W. Gantke und C.-A. Keller versuchen, die traditionellen Ansätze des „Vergleichens und Verstehens" in ihren Beiträgen weiterzuentwickeln. Insgesamt ist der vielfältige Band den am neueren Stand der Religionswissenschaft Interessierten durchaus zu empfehlen.

Bärbel Beinhauer-Köhler, Göttingen

Walter Beltz, Markus Mode (Hrsg.): *Spurensuche in der Vorderasienarchäologie.* Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Institut für Orientalistik 1996. 216 S. (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft).

Im ersten Aufsatz (S. 7–41) beschäftigt sich M. Mode anhand eines Wandgemäldes aus Pendzikent (Saal XXV/12 aus Objekt XXV) mit Götterhierarchien und Hausschreinen der Sogden. Er kommt teilweise zu einer anderen Deutung der dargestellten Figuren als der Ausgräber Maršak.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000610

Der folgende Aufsatz (S. 4–79) von M. Stoof bietet eine Neubearbeitung der Siegelamulette, die den Grabungen von G. Brunton in Mostagedda (Mittelägypten) entstammen. Das Hauptverdienst der Autorin besteht darin, das Material neu organisiert zu haben. Darüber hinaus gibt sich der Text deskriptiv, wenn die Befunde in den Gräbern minutiös, in z. T. ermüdender Form, dargestellt werden.

Der nächste Beitrag (S. 81–112) von S. Winkelmann beinhaltet „Überlegungen zur Interpretation der Luristan-Stangenaufsätze vom Mischwesen- oder Tierbezwinger-Typ". Für den oberen Teil der aus zwei Grundsujets bestehenden Komposition kommt die Verf. zu dem Ergebnis, daß es sich um das Motiv des Schlangen/Drachenhalters handelt. Für den zweiten Teil nimmt sie an, es werde eine Göttin mit Drachenschulter dargestellt. Nach Ansicht des Rezensenten sind die von der Autorin vorgeschlagenen Deutungen überzeugender als die von J. A. Potratz in früheren Jahren. Dennoch halte ich die warnenden Worte von P. R. S. Moorey aus dem Jahre 1976 bezüglich der „Master of Animals Finials" immer noch für gültig: „... If the iconography of these finials is difficult to describe, it is virtually impossible to explain with existing evidence."

Auch der folgende Beitrag, *Ein neuer Versuch zur Umdatierung und Neuinterpretation der „Narbenmänner"* (S. 113–152) entstammt der Feder von Frau Winkelmann. Die Verf. greift einen Vorschlag von Ursula Seidl wieder auf, wonach diese Gruppe von sieben Miniaturplastiken in die Frühdynastische Zeit, nach Winkelmann in die FD II-III-Zeit, gehört und geographisch in den Kreis der trans-elamischen Kunst Südostirans einzuordnen ist. Eine interessante Neuinterpretation, die aber, wie die Verf. selbst einräumt, nur „vorläufig" ist.

Wiederum von Frau Winkelmann ist auch der nächste Aufsatz über ein *Ungewöhnliches Kompartmentsiegel aus Shahr-i Sokhta* (S. 153–172). Auch hier wird anhand zahlreicher Vergleichsstücke eine neue Interpretation gegenüber denen von P. Amiet („dieu-ibex") und M. Tosi („maskierter Mann") versucht. Für Frau Winkelmann ist auf dem Siegel eine geflügelte Stierfrau mit vier Beinen dargestellt. Also eine ziemlich andere Deutung.

Der nächste Aufsatz von W. Beltz (S. 173–178) befaßt sich mit *Religionswissenschaft und Archäologie Vorderasiens*. Der Rezensent ist nach Lesen des Beitrags der Ansicht, daß theoretische Ausführungen keine Quellenkunde ersetzen. Zu Anm. 1: Ungnad ist eine Sammlung von Übersetzungen, keine Religionsgeschichte. Es fehlt ein Hinweis auf E. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1944. Anm. 2: Das Werk von Schnabel ist 1923 erschienen, 1968 war lediglich ein Nachdruck. Anm. 16 ist wenig ergiebig. Hinweis auf Schmökels Aufsatz *Die theophoren Personennamen Babyloniens und Assyriens* (JEOL 19 [1965–66], S. 468 ff.) wäre nützlich gewesen. Anm. 24: osmischen? Wohl kosmischen.

Bei dem letzten Aufsatz in diesem Heft, *Die Folgen der Erstürmung von Edessa 1144 durch Zengi für die Religionsgemeinschaften des Orients* (S. 179–216) von B. Malich, fragt man sich, was dieses Thema mit Spurensuche in der Archäologie zu tun hat.

Klaus Schippmann, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000611

Heidemarie Doganalp-Votzi: *Der Gerber, der Kulturbringer. Politik, Ökonomie, Zivilisation im osmanischen Vorderasien.* Frankfurt: Peter Lang 1997. ISBN 3-631-31604.

Mit der vorliegenden Arbeit unternimmt es die Verfasserin, aus wirtschaftsethnologischer Perspektive die Geschichte des Gerberhandwerks im osmanischen Anatolien in all seinen Facetten darzustellen. Dabei untersucht die Verfasserin sowohl die wirtschafts- und technikgeschichtliche und auch die soziokulturelle Seite ihres Themas, ohne übergreifende sozialgeschichtliche Fragestellungen wie die, auf welche Weise es in der Türkei zu einem „Prozeß der Unterentwicklung" kam, aus dem Blick zu verlieren.

Das osmanische Gerberhandwerk greift, was sein von Doganalp-Votzi ausführlich dargestelltes „Know-how" angeht, auf ältere Traditionen zurück, welche die Autorin bis in altorientalische Zeit zurückverfolgen zu können glaubt. Diese Kontinuität findet ihre Erklärung in dem Umstand, daß es trotz aller Bevölkerungsbewegungen nach 1071 doch nie zu einem radikalen Bruch in der Zusammensetzung der städtischen Bevölkerung gekommen ist. Auch für Entstehung des meist doch als spezifisch islamisch-türkisch gedeuteten Instituts der Ahi-Bünde verweist die Autorin auf die Rolle, die neben den *futuwwa*-Bünden ganz ähnliche armenische Einrichtungen gespielt haben könnten.

Das osmanische Zunftwesen hat seinen Ursprung weniger in den nicht klar nach Berufsgruppen gegliederten Ahi-Bünden, als im staatlichen Bemühen um Kontrolle der Handwerker. Dies trifft, wie die Autorin zeigt, auch für das Gerberhandwerk zu, doch haben sich hier traditionelle, noch nicht im Interesse einer „Orthodoxie" geglättete Vorstellungen von *futuwwa* eher halten können. Dies wird durch die enge Verbindung dokumentiert, die zwischen den Gerberzünften überall in Anatolien und auf dem Balkan und der *zāwiya* des Ahi Evran von Kirşehir (vgl. zu dieser Taeschners Werk über *Zünfte und Brüderschaften im Islam*, Zürich 1979) bestand. Dank dieses Zusammengehens mit der *zāwiya* des Ahi Evran gelang es den Gerberzünften, eine Art Oberhoheit über andere Handwerke auszuüben.

Die traditionelle, in Zünften organisierte Lederproduktion geriet mit dem Vordringen der europäischen Massenfertigung im 19. Jh. in eine Krise, die im Rahmen der Zunftverfassung, die ja gerade auf kleine Einheiten setzte, nicht lösbar war. Ein immer stärkerer Übergang zum Verlagssystem und schließlich zur industriellen Fertigung war die Folge.

Es ist hier leider nicht möglich, im einzelnen auf die Vielzahl weiterer Fragen einzugehen, die von der Autorin der vorliegenden Studie behandelt werden. Doch sei zum Schluß noch einmal die detaillierte Darstellung der technischen Aspekte der Lederproduktion hervorgehoben, in der die Autorin wichtige Mosaiksteine zum Bild des viel zu wenig untersuchten Gebietes der nahöstlichen Technikgeschichte (und des frühneuzeitlichen „Technologietransfers" nach Europa) hinzufügt.

Lutz Berger, Tübingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000612

PITTY SCHÖTTLER: *Die Rumseldschuken. Gründer der Türkei.* Freiburg im Breisgau: Schillinger Verlag 1995. 319 S. ISBN 3-89115-145-Z.

Das hier zu besprechende Werk will eine Lücke in der Literatur zu den anatolischen Seldschuken füllen. Das mit zahlreichen Plänen, Grundrissen und zumeist farbigen Abbildungen (insgesamt 601), bis auf einige Ausnahmen von guter Qualität, reich ausgestattete Buch versteht sich dennoch nicht als „Coffee-Table-Book", sondern will umfassend über Geschichte, Kunst und Architektur der Seldschuken in Anatolien informieren. Gerade dieser Anspruch und das Fehlen einer soliden deutschsprachigen Publikation zu dieser Kunstregion verlangt eine ausführliche Besprechung, die es auf seine wissenschaftlichen Qualitäten hin überprüft und gegebenenfalls Kritik deutlich formuliert.

PITTY und HEINRICH SCHÖTTLER haben die Türkei über Jahrzehnte hin bereist, und ihre verdienstvolle Absicht, ein allgemein verständliches Werk über die Seldschuken in der Türkei und deren großartige Hinterlassenschaft an Architekturdenkmälern und kunsthandwerklichen Objekten zu verfassen – wahrlich kein leichtes Unterfangen – ist zu begrüßen und zu würdigen. Die Aufgabe überfordert jedoch die Autoren in doppelter Hinsicht. So fehlt Ihnen einerseits das methodische Handwerkszeug des „professionellen" Kunsthistorikers, zum anderen der Überblick über die weitgestreute, in vielen Sprachen erschienene Literatur (s. u.).

Das Buch beginnt mit einem sehr ausführlichen, allerdings bisweilen auch sprachlich etwas verworrenen Kapitel zur „Geschichte der Rumseldschuken" (S. 9–36), ergänzt durch ein zweites mit „Staat und Kultur der Rumseldschuken" überschriebenes Kapitel (S. 37–45). Den Hauptteil der Arbeit bildet das Kapitel „Architektur und Kunsthandwerk" (S. 47–92), dem ein viertes über „Die Rumseldschukischen Handelsstrassen und ihre Karavansarays" (S. 221–241) folgt, das H. SCHÖTTLER beigesteuert hat. Den beiden kunsthistorischen Kapiteln schließen sich umfangreiche Bildteile an (S. 93–220 bzw. S. 243–286) so daß etwa die Hälfte des Buches von den Farb- und Schwarzweißabbildungen eingenommen wird. Den Abschluß bildet ein Anhang, der (einige wenige) Anmerkungen, Abbildungsnachweis, Hinweise zur Aussprache, Zeittafel, Dynastienübersicht, Literatur sowie einen Index und drei doppelseitige Karten vereint.

Rez. konzentriert sich bei seiner Besprechung auf die kunsthistorischen Teile der Arbeit, wobei große Unterschiede innerhalb der einzelnen Abschnitte hinsichtlich Umfang und Qualität auffallen. Zunächst müssen aber einige Anmerkungen zur Literatur vorweggeschickt werden. Die Literaturangaben sind insgesamt unausgewogen und z. T. ungenau bibliographiert[1], außerdem fehlen wichtige, nicht nur neuere türkisch-sprachige Titel, die im übrigen recht zufällig ausgewählt zu sein scheinen. Einige unverzichtbare Arbeiten sollen genannt sein: Die

[1] K. OTTO-DORN: *Seldschukische Holzsäulenmoscheen in Kleinasien.* In: R. Ettinghausen (Hrsg.), Aus der Welt der Islamischen Kunst, Festschrift für E. Kühnel zum 75. Geburtstag. Berlin 1957 (nicht 1979); K. OTTO-DORN – M. ÖNDER: *Bericht über die Grabung in Kobadabad 1965.* In: Archäologischer Anzeiger 1966, S. 170–183; K. OTTO-DORN: *Bericht über die Grabung in Kobadabad 1966.* In: Archäologischer Anzeiger 1969 (1970), S. 438–506.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000613

grundlegenden Untersuchungen zur artuqidischen Architektur von A. GABRIEL und A. ALTUN[2], die Monographien und Artikel von C. ÇULPAN und F. İLTER zu den türkischen Steinbrücken[3], die Arbeiten zu den anatolischen Medresen von A. KURAN und M. SÖZEN[4], die Untersuchungen von G. SCHNEIDER und S. MÜLAYIM zur Bauornamentik[5], die Forschungen von R. H. ÜNAL[6], die Arbeiten zum Moschee- und Hospital-Komplex von DIVRIĞI[7], die Untersuchungen von S. REDFORD zu den Palastbauten und der Alaeddin Cami in Konya[8], verschiedene Aufsätze von K. OTTO-DORN, G. ÖNEY, V. ENDERLEIN und A. VON GLADISS[9], sowie die zusammenfassende Arbeit zur mittelalterlichen türkischen Architektur von A. ALTUN[10].

Kurz vor Erscheinen der Publikation, aber wohl schon nach Abschluß des Manuskriptes – und somit nicht zu Lasten der Verfasser gehend – erschienen die

[2] A. GABRIEL: *Voyages archéologiques dans la Turquie Orientale.* 2 Bände. Paris 1940; A. ALTUN: *Anadolu'da artuklu devri Türk mimarisi'nin gelişmesi.* Istanbul 1978.

[3] C. ÇULPAN: *Türk taş köprüleri.* Ankara 1975; F. ILTER: *Die Beziehungen der frühtürkischen Brücken Anatoliens zur Iranischen Brückenarchitektur.* In: Festschrift A. Gabriel, Ankara 1978, S. 301–320; DIES.: *Osmanlılar'a kadar Anadolu Türk köprüleri.* Ankara 1978.

[4] A. KURAN: *Anadolu Medreseleri* I, Ankara 1969; M. SÖZEN: *Anadolu Medreseleri, Selçuklu ve Beylikler Devri,* 2 cilt. Istanbul 1970–1972.

[5] G. SCHNEIDER: *Geometrische Bauornamente der Seldschuken in Kleinasien.* Wiesbaden 1980; DERS.: *Pflanzliche Bauornamente der Seldschuken in Kleinasien,* Wiesbaden 1990; S. MÜLAYIM: *Anadolu Türk mimarisinde geometrik süslemeler – Selçklu cağı.* Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 503. Ankara 1982.

[6] R. H. ÜNAL: *Les monuments islamiques anciens de la ville d'Erzurum et de sa région.* Paris 1968; DERS.: *Osmanlı öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taşkapılar.* Izmir 1982.

[7] YOLANDE CROWE: *Divriği Problems of Geography and Geometry.* In: W. Watson (Ed.), The Art of Iran and Anatolia. Colloquies on Asian Art and Archeology in Asia, No. 4. London 1974, S. 28–39; *Divriği Ulu Camisi ve Darüşşifası* (Hrsg. Y. ÖNGE, İ. ATEŞ, S. BAYRAM), Vakıflar Genel Müdürlüğü. Ankara 1978.

[8] SCOTT REDFORD: *Thirteenth-Century Rum Seljuq Palaces and Palace Imagery.* In: Ars Or 23 (1993), S. 219–236; SCOTT REDFORD: *The Alaeddin Cami in Konya Reconsidered.* In: Artibus Asiae 51/1–2 (1991), S. 54–74.

[9] K. OTTO-DORN: *Figural Stone Reliefs on Seljuk Sacred Architecture in Anatolia.* In: Kunst des Orients 12 (1978/79), S. 103–149; V. ENDERLEIN: *Der Mihrab der Bey Hakim Moschee in Konya – ein Denkmal und seine Geschichte.* In: Forschungen und Berichte, Staatliche Museen zu Berlin, 17 (1976), S. 33–40; HAUPTMANN – A. VON GLADISS: *Zum Metallhandwerk in Anatolien im 13. Jahrhundert.* In: Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens – Festschrift für Kurt Bittel. Hrsg. von R. M. Böhmer und H. Hauptmann (Mainz 1983), S. 233–250; Die zahlreichen Aufsätze von G. ÖNEY zum figürlichen Dekor der anatolischen Seldschuken finden sich in: *Anadolu Selçuklu mimarisinde süsleme ve el sanatları.* Ankara ^{2}1988.

[10] A. ALTUN: *An outline of Turkish Architecture in the Middle Ages.* Istanbul 1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000614

umfangreiche Bibliographie zur anatolisch-seldschukischen Kunst und Architektur von A. Durukan[11] sowie der Sammelband mit den Vorträgen des Edinburgher Symposiums von 1982 zur Kunst der Seldschuken in Iran und Anatolien[12].

Das Kapitel „Architektur und Kunsthandwerk" ist zunächst nach Architekturgattungen untergliedert, wobei diese Gliederung sehr bald aufgegeben wird und Abschnitte zur Architektur, zum Baudekor sowie zum Kunsthandwerk ohne innere Logik einander abwechseln. Während den Moscheen, Medresen und Grabbauten größere Abschnitte gewidmet wurden, sind andere Abschnitte völlig unzureichend. So bestehen z. B. die Ausführungen über „Stuckreliefs" und „Brücken", letztere bilden zusammen mit „Stadtmauern und Festungen" einen Abschnitt aus nicht einmal 10 Zeilen. Keine der im Text erwähnten Brücken wird datiert, noch wird ihre Lage angegeben. Da sämtliche Literatur zu den seldschukischen Brükken fehlt (siehe die Bemerkungen zur Literatur), kann der interessierte Leser nicht einmal die Originalpublikationen ohne größere Schwierigkeiten auffinden.

Im Abschnitt „Schloßbauten", der ebenfalls recht knapp geraten ist (insbesondere der Köşk auf dem Alaeddin Tepe in Konya sowie der Sommerpalast 'Alā' ad-Dīn Kaiqubāds in Qubādābād), vermißt man den schon aufgrund seiner exponierten Lage erwähnenswerten Köşk von Erkilet, unweit der Stadt Kayseri hoch über der Ebene gelegen[13].

Auch der in der islamischen Koiné ungewöhnliche figürliche Steindekor ist in dem mit „Steinornamentik und -skulpturen" etwas mißverständlich betitelten Abschnitt (da es sich hier in den meisten Fällen um Reliefs handelt) nur ganz oberflächlich behandelt[14], und im Abbildungsteil fehlen mehrere figürliche Steinreliefs, darunter zwei mit den so typischen stilisierten Drachen (Konya, İnce Minare Müzesi, Inv. Nr. 889, 1394).

Ausführlicher sind dagegen die Abschnitte „Fayencedekor der Sakralbauten" und „Fayencemalerei der Paläste" ausgefallen, wobei im ersten ausdrücklich auf die umfangreiche Arbeit von M. Meinecke Bezug genommen wird.

Von den zahlreichen Fehlern, die den gesamten Text durchziehen, können hier nur einige genannt werden:

S. 67: Die Emir Saltuk Türbe in Erzurum (in der Literatur unterschiedlich datiert) ist nicht 1168, sondern wahrscheinlich erst gegen Ende des 12. Jh.s errichtet worden

S. 69: Die Seyyit Hayran Türbe in Akşehir (um 1275) wird heute weitgehend durch einen Umbau des 15. Jh.s geprägt.

[11] Aynur Durukan – Mehlika Sultan Ünal: *Anadolu Selçuklu Dönemi Sanatı Bibliyografyasi*. Ankara 1994.

[12] R. Hillenbrand (ed.): *The Art or the Saljūqs in Iran and Anatolia. Islamic Art and Architecture Series, 4*. Cosa Mesa 1994.

[13] K. Erdmann: *Seraybauten des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts in Anatolien*. In: Ars Orientalis 3 (1959), S. 77–94 (fehlt ebenfalls in der Literaturliste).

[14] Siehe dazu jetzt J. Gierlichs: *Mittelalterliche Tierreliefs in Anatolien und Nordmesopotamien. Untersuchungen zur figürlichen Baudekoration der Seldschuken, Artuqiden und ihrer Nachfolger bis ins 15. Jahrhundert*. Istanbuler Forschungen 42, Tübingen 1996.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000615

S. 70: Die Grabungen von B. KARAMAĞALARI in Ahlat, die ein „stupa-ähnliches" Gebäude sowie ein Hammam erbrachten, werden mit keinem Wort erwähnt. Das Döner Kümbet in Kayseri ist nicht 1276 datiert, sondern wurde von A. GABRIEL in Analogie mit einem anderen datierten Grabbau in diese Zeit gesetzt[15]. Die Begriffe Grab, Sarg und Scheinsarg (= der [nicht das] Kenotaph) werden völlig undifferenziert gebraucht. Das Krankenhaus in Divriği wird im Türkischen gewöhnlich als Darüşşifa und nicht als Şifaiye bezeichnet.

S. 72: Die İnce Minare Medrese in Konya ist inschriftlich nicht datiert, ihre Entstehung wird um 1266 (richtig S. 60) angenommen.

S. 82: Zu Beginn des 3. Absatzes ist wiederum Kenotaph mit Sarkophag verwechselt worden, wobei hier nur Kenotaph gemeint sein kann.

S. 83: Datierung der Çifte Minare Medrese in Erzurum *um* 1250 (nicht von 1250).

S. 89, Anm. 10: Diese Anmerkung (S. 289) bezieht sich auf das im Abschnitt „Metallarbeiten" gar nicht erwähnte illustrierte Varqa va Gülshah-Manuskript aus dem 13. Jh. im Topkapı Sarayi Museum in Istanbul (auch im Abb.-Teil nicht wiedergegeben), während die Anmerkung, die sich auf die Frage der Lokalisierung bestimmter Metallarbeiten des 13. Jh.s nach Siirt in Südostanatolien bezieht, fehlt. Hier sollte wohl der Aufsatz von J. W. ALLAN: *From Tabriz to Siirt: Relocation of a 13th Century Metalworking School*. In: Iran 16 (1978), S. 182–183, zitiert werden.

S. 290 (Abbildungsnachweis): K. A. C. CRESWELL: *Early Muslim Architecture* 1932 (nicht 1937) bzw. 1969 (rev. ed.).

Die Autoren verwenden häufig unpasssende Begriffe und Fachtermini (z. B. aus der Geologie und Medizin): S. 288, Anm. 3: ..., die auf derselben *geologischen* Stufe steht; S. 289, Anm. 6: ... *Bauphysiologisch* müßte es zeitlich nach dem Mausoleum entstanden sein.

Einige weitere Beispiele unter vielen: S. 84, 3. Absatz: „... Konzentrat aller Arabeskenkunst, ..."; 5. Absatz: „... glasierte Palastdekoration ..."; S. 85, 2. Absatz: „... aufgerichteter langhalsiger Kopfhaltung"; S. 86 im Abschnitt „Schrift": „Von den Stilrichtungen der arabischen Kalligraphie sind Kufi und Nashi die bekanntesten" (gemeint ist hier Duktus = Schreibstil). Die im folgenden Satz gemachte Aussage, beide Schreibstile hätten sich seit umaiyadischer Zeit nebeneinander entwickelt, stimmt so nicht; der Nashi-Duktus kommt erst später (ab dem 10. Jh.) auf.

Statt der durchgängig verwendeten Begriffe „Liwan" und „Mimber" sollte besser von „Iwan" bzw. „Minbar" gesprochen werden. Der willkürliche Gebrauch von termini technici, die häufig ungenaue Ausdrucksweise sowie insbesondere die ständig vorkommenden Beziehungsfehler lassen die Arbeit als Einstiegslektüre bzw. Überblickswerk z. B. für Studenten als nicht geeignet erscheinen.

Der sehr umfangreiche Bildteil, der weitgehend auf Bildmaterial der Verfasser aus fast 20jähriger Reisetätigkeit zurückgeht und auch weniger bekanntes Material zeigt, stellt die eigentliche Bereicherung des Buches dar, wenngleich sich auch hier zahlreiche Fehler und Ungenauigkeiten eingeschlichen haben:

[15] Vgl. GIERLICHS 1996 (Anm. 14), Kat. 22, 174 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000616

Abb. 313: Der Koranständer im Mevlana Museum in Konya ist 1279–80/ 678 H. datiert.

Abb. 315: Die Datierung der ungewöhnlichen Mama Hatun Türbe in Tercan ist ungeklärt, sie ist eher in die erste Hälfte des 13. Jh.s anzusetzen als um 1200 (nicht 1200).

Abb. 327–328: Datierung der Çifte Minare Medrese in Erzurum um 1250 (nicht 1250).

Abb. 334: Datierung der İnce Minare Medrese in Konya um 1266 (nicht 1266).

Abb. 347: Datierung der Döner Kümbet in Kayseri um 1276 (nicht 1276), wobei die figürlichen Reliefs u. U. einer späteren Phase angehören[16].

Abb. 352: Die beiden Reliefs (abgebildet ist nur das linke) am Hofportal der Ulu Cami in Diyarbakır, die den Kampf zwischen Löwe und Stier zeigen, müssen aufgrund der Inschrift vor 1178–79/575 H. entstanden sein (nicht im 13. Jh.).

Abb. 352a: Die bislang unpublizierte „Fensterrose" im Ethnographischen Museum in Kayseri ist wohl eher in nach-seldschukischer Zeit entstanden.

Abb. 358a: Das Relief in Konya im İnce Minare Müzesi (ohne Inv. Nr.) ist wie ein zweites, stilistisch verwandtes Relief mit Sphingen (İnce Minare Müzesi, Inv. Nr. 893) nicht seldschukisch, sondern byzantinisch[17].

Abb. 442: Der abgebildete Seidenstoff zeigt doppelköpfige Adler, sog. Doppeladler mit Schwingen, die in Drachenköpfen enden, keine „einfachen" Adler (vgl. auch S. 87). Ein weiteres Fragment desselben Stoffes befindet sich im Kunstgewerbemuseum in Berlin (Inv. Nr. 81, 475).

Störend sind die teilweise unsystematische Abfolge der Abbildungen (Detail vor Gesamtansicht), die unzureichenden Bildunterschriften sowie die Unart, kleine Objekte recht groß, große hingegen stark verkleinert wiederzugeben.

Es folgt der Beitrag von H. Schöttler zu den Handelsstraßen und Karawanserails, der sich weitgehend auf die grundlegenden Arbeiten von Kurt und Hanna Erdmann aus den 60er und 70er Jahren stützt. Nach einer kurzen Einleitung zu den römischen und byzantinischen Handelswegen werden auf 17 Seiten 38 Hane vorgestellt, womit diesen Bauten der meiste Text gewidmet wird. Leider sind auch hier Ungenauigkeiten, „Stilblüten" und banale Formulierungen Legion. Einige wenige Beispiele sollen genügen:

S. 222: „... ließen ... die gut entwickelten byzantinisch-anatolische Bauernstrukturen zusammenbrechen." ... „Das Militär mußte mobil bleiben, ..."

S. 225: „Die hochaufragende, spitzhütige Mukarnaswölbung über der Eingangsöffnung suggeriert einladende Geborgenheit." ... „Dazwischen kreisen in verwirrender Klarheit Zwölfer-, Achter- und Sechsersterne."

Der bereits vor über 10 Jahren restaurierte Han Eshab-i Khef wird in den beiden Listen zu den Karawanenwegen in Anatolien (S. 242 f.) als zerstört bzw. nicht mehr vorhanden aufgeführt, was anscheinend auf eine alte, längst überholte Information von K. u. H. Erdmann zurückgeht.

Abschließend muß – mit einem gewissen Bedauern – festgestellt werden, daß die Arbeit die hochgesteckten Erwartungen nicht erfüllt, obwohl die Autoren ohne Frage viel Zeit und Mühe (und wohl auch Geld) in dieses „Projekt" investiert haben.

[16] Vgl. Anm. 15.

[17] Gierlichs 1996 (Anm. 14), S. 132, Anm. 1016, Taf. 69: 6–7, 8–9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000617

Unverständlich ist, daß der Verlag das Manuskript nicht kritisch durchgesehen und sprachlich hat überarbeiten lassen. Die im Vorwort angesprochenen Kontakte zum Museum für Islamische Kunst in Berlin sind anscheinend für Hilfestellungen nicht oder nur ungenügend genutzt worden, so daß ein Werk, das einem weiten Leserkreis die reichen Zeugnisse von Architektur und Kunst der Seldschuken in der Türkei verständlich und auf dem neueren Forschungsstand vorstellt, nach wie vor ein Desiderat darstellt.

Joachim Gierlichs, Berlin

Nicolas N. Ambraseys, Caroline F. Finkel: *The Seismicity of Turkey and Adjacent Areas: A Historical Review, 1500–1800.* İstanbul: Eren, 1995. 240 S., Ill., Ktn. ISBN 975-7622-38-9.

Nur zu selten kommt es zur Zusammenarbeit zwischen Natur- und Geisteswissenschaftlern, ohne daß eine der beiden beteiligten Seiten zur Hilfswissenschaft der anderen reduziert wird. Das vorliegende Werk ist so ein rarer Fall einer ganz ausgeglichenen Zusammenarbeit, die für den Historiker genauso wertvoll ist wie für den Seismologen. Durch die Erdbeben von 1999 hat sich ja das erdbeben-geologische Interesse in der Türkei ganz außerordentlich entwickelt – ein Umstand, der bei Erscheinen des Buches noch nicht abzusehen war.

Die Autoren haben osmanische (neben muslimischen auch christliche) und europäische Quellen ausgewertet sowie die Informationen der einschlägigen Listen von Erdbeben eingearbeitet. Es ist ihnen dabei gelungen, die Periode der besser bekannten seismischen Aktivität der Region zwischen Ägäis und Kaukasus um 300 Jahre in die Vergangenheit zu verlängern.

Kernstück des Werkes nach historischen und methodischen Einleitungen ist ein Katalog von 377 Erdbeben (37–168). Die verschiedenen Angaben aus den Quellen werden resümiert und in ihrem Lichte der angerichtete Schaden, die Lage des Epizentrums und die Größe der betroffenen Region abgeschätzt. Eine Vielzahl von Illustrationen ergänzen diese Angaben: drei zeitgenössische westliche Druckgraphiken, fünf Karten mit der Lage geschädigter Gebäude in İstanbul beziehungsweise Edirne, vor allem aber 56 Lageskizzen der wichtigsten Beben (S. 179–205). Eine Erdbebenliste (S. 169–178), ein Glossar (S. 207) und eine beeindruckende Bibliographie (S. 209–223) runden den Band ab, ein Ortsnamen- und Gebäudeindex (S. 224–240) erschließt ihn.

Der Rezensent, ein Osmanist, kann den seismologischen Wert der Arbeit nicht genauer beurteilen. Als Historiker muß er den beiden Autoren uneingeschränkt dankbar sein, denn Erdbeben gehen zwar nicht planvoll vor (jedenfalls soweit ich weiß), sind aber ohne Zweifel historisch wirkungsmächtig. Jeder Wirtschafts- und Sozialhistoriker, jeder Regionalgeschichtler, der sich mit anatolischen Themen der frühen Neuzeit beschäftigt, sollte sich angewöhnen, in diesem Buch nachzublättern: hier dürften sich Hinweise zur Erklärung für so manche Lokalkonjunktur, für Aufstände und Steuernachlässe finden.

Unnötig zu sagen, daß in Zukunft noch zahlreiche Informationen zu Erdbeben auftauchen werden, besonders in den von Finkel und Ambraseys nur sporadisch herangezogenen Kadiamtsprotokollbüchern. Diese Quellen werden in Zukunft

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000618

auch deswegen wichtig werden, weil für die Provinzen weit weniger westliche Berichte vorliegen als zu İstanbul und einigen anderen großen Handelszentren. Aber auch für abgelegenere Gebiete gilt, daß Ambraseys und Finkel ein wichtigeres Beben sicher erwähnt haben dürften – man weiß also in Zukunft, wo man zu suchen hat. Es dürfte sich bei diesem Buch um einen bleibenden Beitrag zur Kenntnis der Geschichte Anatoliens und der anliegenden Gebiete handeln.

Christoph K. Neumann, İstanbul

Alf Grannes: *Turco-Bulgarica. Articles in English and French concerning Turkish influence on Bulgaria.* Wiesbaden: Harrassowitz 1996. X u. 320 S. 8° (Turcologica, hrsg. v. Lars Johanson). ISBN 3-447-03819-5.

Von 1969 an hat Vf. den türkischen Einfluß in slavischen Sprachen (Mazedonisch, Bulgarisch, Russisch) untersucht. Dabei hat er stets auch eine Fülle von Vergleichen aus anderen europäischen Sprachen herangezogen. So hat sich schließlich ein bedeutsamer Überblick über den Einfluß des Türkischen auf die Sprachen Europas ergeben.

Die zwölf Artikel umfassen viele Aspekte des türkischen Einflusses auf das Bulgarische, damit den riesigen Umfang des türkischen Kultureinflusses demonstrierend. (Der leider im Bulgarischen Akademiewörterbuch weitgehend verschwiegen wird, vergleichbar mit der puristischen Methode des Öz Türkçe.) Wortschatz (inkl. Eigennamen), Dialektologie, Wortbildung und Syntax werden untersucht. Auch die bulgarische psychische Einstellung gegenüber dem Türkentum im Laufe der Geschichte wird deutlich demonstriert, vor allem anhand der Werke zweier bedeutender Schriftsteller (Vojnikov und Vazov). Für jeden anregend, der sich für kulturelle und sprachliche Kontakte interessiert.

Gerhard Doerfer, Göttingen

Gerhard Endress und Remke Kruk (Hrsg): *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday.* Leiden: Research School CNWS, School of Asian, African, and Amerindian Studies 1997. (CNWS Publications 50), XV u. 328 S. ISBN 90-73782-77-5.

Der Band enthält die Vorträge des „Third Symposium Graeco-Arabicum", das vom 26. bis zum 28. 3. 1991 an der Leidener Universität veranstaltet wurde. In einem Punkt verspricht der Titel zu viel, denn unter „Christian Hellenism" wären weite Gebiete der griechischen Patristik mit zu verstehen. Vielmehr geht es dabei um die hauptsächlich von Alexandria ausgehende Tradition zu den Syrern und Muslimen.

Diese wird angesprochen in dem Beitrag von Joep Lameer: *From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition* (S. 181–191). Die Rolle, die das sabische Ḥarrān nach den Vermutungen Michel Tar-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000619

DIEUS gespielt haben soll, wird mit Recht zurückgewiesen. Aber neben dem Nestorianertum mit dem Zentrum in Antiochien, dessen Bedeutung der Verf. dagegensetzt, gab es auch eine monophysitische Tradition, und es gab auch ein christlich-melkitisches Ḥarrān, man denke an den Bischof Theodor Abū Qurra (gest. nach 820). Die Hervorhebung Ḥarrāns in den muslimischen Quellen mag also nicht unbedingt auf reiner Konstruktion beruhen. – Die Aktivität eines Monophysiten wird gewürdigt von HENRI HUGONNARD-ROCHE mit einer im Titel allzu bescheiden formulierten *Note sur Sergius de Reš'ainā, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristotle* (S. 121–143). Der Versuch einer Übersicht über alle seine philosophischen und theologischen Schriften und seine syrischen Übersetzungen war schon einmal unternommen worden, in Einzelheiten fehlerhaft, aber zur Ergänzung vielleicht doch noch brauchbar, von H. B. ПИГУЛЕВСКАЯ: *Сирийский врач Сергий Решайнский. К истории сирийской научной литературы VI в.* In: Ученые записки Ленинградского Государственного Университета 1949, Nr. 98, серия востоковедческих наук, вып. 1, S. 43–64. Dabei sollte man in der Frage der Echtheit und Unechtheit einzelner Schriften auch mit der Möglichkeit rechnen, daß Sergius etwas auf Griechisch verfaßt hat, was später und nicht von ihm ins Syrische übersetzt wurde, war er doch im griechischen Ausdruck sicherer als im syrischen. Er wirkte in einer Zeit, als die alte Zweisprachigkeit bei den Gebildeten langsam zurückzugehen begann, im Osten begreiflicherweise zuerst, sein Freund und Auftraggeber Theodor war Bischof in Karḫ Ǧuddān am Tigris (zu diesem vgl. die treffende Anmerkung 13 auf S. 124). – OMERT J. SCHRIER untersucht *The Syriac and Arabic Versions of Aristotle's Poetics* (S. 259–278) in ihrem stemmatischen Verhältnis zueinander, wobei herauskommt, daß die späten Bearbeitungen von Avicenna und Barhebräus immer noch einen gewissen textkritischen Wert haben. – HANS DAIBER befaßt sich unter dem Titel *Salient Trends of the Arabic Aristotle* (S. 29–41) mit dem entscheidenden Einfluß der griechischen Kommentatoren auf die arabische Aristotelesinterpretation, der sich bereits auf die arabische Fassung einzelner Texte des Corpus Aristotelicum auswirkte. Eine weitere neue Erkenntnis betrifft die Wichtigkeit der späteren hebräischen Übersetzungen, die verlorene arabische Übersetzungstexte ersetzen können. Der Übersicht über die neuesten Editionen und Forschungsergebnisse fügt der Vf. eine Mitteilung über einen von ihm in Rampur entdeckten Text über den Schlaf und den Traum an, der in den Umkreis der Parva Naturalia gehört und vielleicht an der Herausbildung der Prophetenlehre al-Fārābīs und Avicennas nicht unbeteiligt war. – Wie sehr diese Lehrtexte einer „modernisierenden" Bearbeitung ausgesetzt waren, illustriert LOURUS S. FILIUS anhand *The Theory of Vision in the Problemata Physica: A comparison between the Greek and Arabic versions* (S. 77–83). Wichtig ist dabei der Hinweis auf den für Alexandria typischen Einfluß des Arztes Galen. Dessen *De Placitis Hippocratis et Platonis* sollte nicht nach der veralteten KÜHNschen Ausgabe, sondern nach der von PH. DE LACY im *Corpus Medicorum Graecorum* (V 4,1,2, Berlin 1978–1984) zitiert werden, vgl. die Übersicht über das hier schon Verfügbare bei J. KOLLESCH und D. NICKEL, *Bibliographia Galeniana. Die Beiträge des 20. Jahrhunderts zur Galenforschung.* In: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II: Bd. 37,2, hrsg. v. W. Haase, Berlin – New York 1994, S. 1385–1420. – GERHARD ENDRESS benennt als Beispiel einer konkreten Einbettung der Rezeption im 9. Jahrhundert *The Circle of al-Kindī:*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000620

Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy (S. 43–76). Diese verstand sich, obwohl immer der Häresie verdächtigt, in den Anfängen auch als ein spezifisch islamischer Beitrag zur Abwehr der persisch inspirierten *zandaqa*, wobei dies, wie gegen R. Giorgi (S. 65) richtig betont wird, nicht das einzige Motiv war. Für die Animosität der einzelnen „Kreise" gegeneinander kann man jetzt auch ein merkwürdiges gegen al-Kindī gerichtetes Zeugnis des Christen Qusṭā ibn Lūqā heranziehen (*Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaǧǧim, Ḥunayn ibn Isḥāq et Qusṭā ibn Lūqā*, hrsg. von Kh. Samir und P. Nwyia, Turnhout 1981 [Patrologia Orientalis 40,4 Nr. 185], S. 646–649). – Als Ergebnis einer mühevollen Suche listet Ursula Weisser *Die Zitate aus Galens De methodo medendi im Ḥāwī des Razi* (S. 279–318) auf, die manchmal wörtlich sind, manchmal nach bestimmten Gesichtspunkten exzerpierend. Daß einige Stellen nicht zu identifizieren waren, tröstet den Rez., der dasselbe mit den Zitaten aus Galens Gesamtwerk in Rhazes' *Kitāb aš-šukūk ʿalā Ǧālīnūs*, hrsg. v. M. Mohaghegh, Teheran 1993, versucht hat; der Beitrag soll in der Festschrift für Jutta Kollesch, hrsg. von K.-D. Fischer, D. Nickel und P. Potter, erscheinen. – Carmela Baffioni setzt ihre zahlreichen Untersuchungen zu den „Lauteren Brüdern" fort mit *Citazioni di autori antichi nelle Rasā'il degli Ikhwān al-Ṣafā': il caso di Nicomacho di Gerasa* (S. 3–27). Ein Gleiches war bereits unternommen worden von S. Brentjes, *Die erste Risâla der Rasâ'il Iḫwân aṣ-Ṣafā' über elementare Zahlentheorie – ihr mathematischer Gehalt und ihre Beziehungen zu spätantiken arithmetischen Schriften*. In: Janus 71 (1984), S. 181–274. – Dimitr Gutas untersucht das Verhältnis von *Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fārābī's Talḫīṣ* (S. 101–119). In einer scharfsinnigen Analyse gelingt ihm gegen die bisherige communis opinio der Nachweis, daß al-Fārābīs Bearbeitung und ein Text in einer Escorialhandschrift unabhängig voneinander auf Galens Summarien der Platonischen Dialoge zurückgehen. – Stefan Pohl behandelt *Die aristotelische Ethik im Kitāb as-Saʿāda wa-l-isʿād des Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī* (S. 201–238). Dieses Resümee einer Bochumer Magisterarbeit gibt eine schätzenswerte Übersicht über eines der frühesten Adab-Werke, die das Verschmelzen von griechischer und iranischer Weisheitsliteratur belegen. Es folgt im Aufbau der Nikomachischen Ethik, angereichert mit platonischem, galenischem und gnomologischem Gut ohne den Versuch einer systematischen Verarbeitung. – Ein Philosoph im maurischen Spanien, der immer stärker ins Blickfeld rückt, ist Ibn Bāǧǧa, der 1183 in Fes starb. Remke Kruk untersucht *Ibn Bajja's Commentary on Aristotle's De Animalibus* (S. 165–179). In der Frage des weiblichen Zeugungsbeitrages hat Ibn Bāǧǧa eigene Überlegungen, mit denen er aber gegen Galen wieder zu Aristoteles' ablehnender Haltung zurücklenkt. Interessant ist S. 168 die Mitteilung, daß Ibn Bāǧǧa unter den aristotelischen Titeln auch einen „Über Gesundheit und Krankheit" zitiert; die von der Vfn. geplante Edition wird hoffentlich mehr dazu erbringen, vgl. G. Strohmaier, *Al-Fārābī über die verschollene Aristotelesschrift ‚Über Gesundheit und Krankheit' und über die Stellung der Medizin im System der Wissenschaften*. In: Ders., Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur. Hildesheim – Zürich – New York 1996 (Olms Studien 43), S. 34–37. – Paul Lettinck steuert *Some Remarks on Ibn Bajja's Commentary on Aristotle's Physics* (S. 193–200) bei, wo dieser zum Begriff des Ortes die Argumente des Johannes Philoponus gegen Aristoteles abwägt und mit einer modifi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000621

zierten Definition, die über Averroes auch auf den lateinischen Westen gewirkt hat, wieder für Aristoteles Partei ergreift. – Pieter L. Schoonheim bespricht: *Die arabisch-lateinische Überlieferung der aristotelischen Meteorologie* (S. 239–258), wo das gleiche Phänomen der Bearbeitung der Lehrtexte wie beim Übergang vom Griechischen ins Syrische und Arabische zu beobachten ist. Eine Analyse der Sprache des Gerhard von Cremona (gest. 1187) ergibt, daß er trotz seiner viel getadelten Wörtlichkeit um einen schönen Ausdruck bemüht war. Die große Zahl von 112 Handschriften, die meist zwischen dem dritten und vierten Buch unter dem Titel *De conglutinatione et congelatione lapidum* ein Stück aus Avicennas *Kitāb aš-šifā'* enthalten, zeugt von der Verwendung als Lehrtext. Wegen der dadurch bedingten Kontamination war für die geplante Edition die Erstellung eines Stemmas unmöglich. – Ein noch anderes und intelligentes Verfahren eines Übersetzers wird vorgeführt von Resianne Fontaine, *Samuel Ibn Tibbon's Hebrew Translation of the Arabic Version of Aristotle's Meteorology* (S. 85–100). Über dessen Gewissenhaftigkeit als Übersetzer gab schon seine Korrespondenz mit Moses Maimonides eindrucksvoll Zeugnis. In der 1210 beendeten Übersetzung der *Meteorologie* kompensiert er die Mängel seiner arabischen Vorlage mit Anmerkungen, die auf den Kommentar des Alexander von Aphrodisias zurückgreifen. – David A. King stellt mit seinem Beitrag *Der Frankfurter Katalog mittelalterlicher astronomischer Instrumente* (S. 145–164) ein Projekt vor, mit dem die erhaltenen Astrolabien, 300 aus dem islamischen, 250 aus dem europäischen Bereich, und die Quadranten, 100 aus dem islamischen, 100 aus dem europäischen Bereich, sowie Sonnenuhren und andere Instrumente zusammenfassend abgebildet und beschrieben werden sollen. Er verbindet damit die Bitte um die Förderung durch Sponsoren und um die Fotos von Objekten, die sich in Privatbesitz befinden. In der Tat wird hier ein kulturgeschichtliches Faktum ersten Ranges dokumentiert, denn wenn noch so viel erhalten ist, stellt es den Rest einer viel ausgedehnteren Produktion dar.

H. J. Drossaart Lulofs hat damit eine würdige Ehrung erfahren. Auf den Seiten XI–XV findet sich ein Verzeichnis seiner Publikationen. Auch die reichen bibliographischen Angaben in den einzelnen Beiträgen machen den Band zu einem wichtigen Hilfsmittel für die weitere Arbeit.

Gotthard Strohmaier, Berlin

Andreas Wagner: *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament: Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik*. Berlin: Walter de Gruyter 1997. 360 S. (BZAW 253). ISBN 3-11-015549-4; ISSN 0934-2575.

For the most part the theory of speech acts developed by J. L. Austin and J. R. Searle has been applied to oral speech in living languages. Wagner's work is by far the most substantial work so far to apply it to the Hebrew of the Old Testament, and it will be a primary point of reference for future work in this field. The subtitle indicates its focus: the specific ways in which speech acts are expressed in the language system of biblical Hebrew. Its approach is first of all through the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000622

analysis of direct speech quoted in narrative, especially where the narrative ("kotext") indicates the speech act understood to be expressed in the direct speech. Results so gained are then applied more widely. The book's chief virtue is its detailed attention to hundreds of invidual utterances.

WAGNER lists, with detailed discussion, verbs used in reference to speech acts, both in "explicitly performative" utterances and outside them. He analyses lexical indicators of illocutionary force, with an important study of so-called interjections, which WAGNER sees as sentence-level units expressing illocutionary force without reference or predication; and he gives a detailed analysis of speech acts in the "Sucession Narrative". This is followed by a partly diachronic analysis of "blessing" as a speech act: WAGNER argues that the increasing tendency to regard Yahweh as the sole source of blessing led to what had previously been regarded as a "declaration", creating a change in the world in itself, becoming treated as a wish or prayer.

WAGNER's work deserves careful study for both its linguistic and its exegetical results. However, it is not without its questionable aspects. WAGNER relies heavily on SEARLE's fivefold classification of speech acts, although his own work shows that the idea that a speech act must belong to one or other of these classes is too rigid. Further, he occasionally appears to confuse the perlocutionary effect of a speech act (the effect it produces on the hearer) with its illocutionary force. This is obviously true with regard to "Fear not". This cannot be called a declarative word on the ground that it "Furcht durch Aussprechen der Formel wegnimmt" (pp. 248–249). Declarations (such as "I anoint you king", 2 Kings 9,3) are effective simply by virtue of being spoken, not through any change in the hearer.

There is a Stellenregister, but no index of subjects or of names, a serious defect in a work which may be used for reference.

WALTER HOUSTON, Oxford

ARIEL und CHANA BLOCH: *The Song of Songs*. Berkeley: University of California Press 1998. 253 p. ISBN 0-520-21330-0.

Die im Jahre 1995 erschienene Übersetzung des Hohenliedes durch ARIEL und CHANA BLOCH, die poetischen Anspruch und philologische Kompetenz in sich vereint (vgl. die Besprechung in ZDMG 147 [1997], S. 219) ist nunmehr – ohne Einbußen an drucktechnischer Qualität und Ästhetik der Ausstattung – auch in der preiswerten broschierten Taschenbuchausgabe erhältlich.

HANS-JÜRGEN BECKER, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000623

Audran Labrousse: *L'architecture des pyramides à textes* I – *Saqqara Nord*, *Mission archéologique de Saqqara* III. Kairo 1996: Institut Français d'Archéologie Orientale. VII + 243 S., 132 Abb., 25 Tafeln, 2 Pläne (Bibliothèque d'Étude 114, 2 Bände). ISBN 2-7247-0177-1.

Seit der Zeit des Unas, des letzten Herrschers der 5. Dynastie, wurden Bereiche des unterirdischen Teils der königlichen Grabanlage mit Inschriften, den sogenannten Pyramidentexten, versehen. Doch nicht nur über die Texte, sondern auch wegen ihrer sehr ähnlichen architektonischen Gestaltung können die bislang bekannten – denn einige Königsgräber der 6. Dynastie sind noch immer nicht identifiziert – Pyramidenanlagen der ausgehenden 5. und der 6. Dynastie zu einer Gruppe zusammengefaßt werden. Im Gegensatz zu den Texten fanden allerdings bisher die Bauten selbst kaum Beachtung in der Literatur, und nur wenige von ihnen wurden in Ausschnitten veröffentlicht. Diesem Mangel wird nun mit der vorliegenden Publikation zum Teil abgeholfen.

Im ersten Abschnitt beschreibt der Autor, dem die jahrzehntelange Teilnahme an den Unternehmungen der *Mission archéologique de Saqqara* eine große Detailkenntnis ermöglichte und der bereits als Koautor an der Veröffentlichung von Tal- und Totentempel des Unas mitgewirkt hatte[1], am Beispiel der in Saqqara-Nord befindlichen Grabanlagen von Unas und Teti die Architektur dieser Gruppe, beschränkt sich hierbei aber auf die Darstellung von Pyramide, Umfassung, Nordkapelle, der einzelnen unterirdischen Räumlichkeiten sowie des Sarkophages, während Totentempel, Aufweg und Taltempel ausgespart bleiben. Architektonische Details und Funde sind in sehr guter Qualität als Zeichnung und Photo im Tafelband dokumentiert.

Im zweiten Teil werden die entsprechenden Bereiche der Pyramidenanlagen von Unas, Teti, Pepi I., Merenre und Pepi II. miteinander verglichen und mögliche Konstruktionsprobleme diskutiert, angefangen mit der Wahl des Bauplatzes, für die bei Teti, Pepi I. und Merenre topographische Gesichtspunkte, bei Unas und Pepi II. dagegen das Vorhandensein älterer Gräber (Djoser und Sechemchet bzw. Schepseskaf) entscheidend gewesen zu sein scheint. Ein weiterer Bezugspunkt für die Anlage der Pyramide und ihre Orientierung mag die Lage des jeweiligen königlichen Palastes in Memphis gewesen sein, doch dürfte, da geeignete Bauplätze in Saqqara nur in eingeschränktem Maße zur Verfügung standen, zwischen Palast und Grab eher ein symbolischer Zusammenhang bestanden haben (S. 75).

Auch im weiteren richtet sich der Aufbau der Publikation nach dem zeitlichen Ablauf der Bauarbeiten und der späteren Nutzung der Grabanlagen: Auf die Erbauung und die Ausstattung mit Beigaben folgt das Schließen der Gräber, die Errichtung der Nordkapellen und schließlich die spätere Geschichte der Pyramiden, d. h. die während der Ramessidenzeit erfolgten Nachnutzungen, aber auch

[1] Audran Labrousse, Jean-Philippe Lauer und Jean Leclant: *Le temple haut du complexe funéraire du roi Ounas*, *Mission archéologique de Saqqarah* II. Kairo 1977. Bibliothèque d'Étude 73; Audran Labrousse und Ahmed M. Moussa: *Le temple d'accueil du complexe funéraire du roi Ounas*. Kairo 1996. Bibliothèque d'Étude 111.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000624

ihre Ausbeutung als Steinbrüche. Selbst die von Maspero 1881 anläßlich der neuzeitlichen Öffnung in der Unas-Pyramide angebrachte Inschrift ist dokumentiert (Fig. 132).

Sehr hilfreich sind die am Schluß des Buches angefügten Tabellen, die eine schnelle Übersicht über die Maße der einzelnen Grabbereiche im Vergleich ermöglichen (S. 201 ff.), ebenso eine Tabelle, in der die verschiedenen, bislang in der Literatur verwendeten Terminologien einander gegenübergestellt werden (S. 231). Definitionen der vom Autor verwendeten architektonischen Termini sind beigefügt (S. 227 ff.).

Vor dem Baubeginn an der eigentlichen Pyramide dürfte mit dem Einrichten von Taltempel und Aufweg begonnen worden sein. Aus dem Befund ist ersichtlich, daß nach dem Festlegen des späteren Bauplatzes und seiner Nivellierung zunächst die unterirdischen Teile (Grabkammer, Vorkammer und Serdab sowie der absteigende Gang) von der Geländeoberfläche an ausgeschachtet werden mußten. Diese Bauweise steht im Gegensatz zu den sogenannten Ganggräbern, bei denen jeweils nur die Korridore und Kammern in den später benötigten Dimensionen aus dem Felsen gemeißelt wurden, und wurde vermutlich durch die relativ schlechte Beschaffenheit des in Saqqara anstehenden Kalksteines erforderlich, zumal der Kalkstein dort von einer unterschiedlich mächtigen Schotterschicht überlagert ist. Die durch das Ausschachten entstandene, etwa T-förmige, dem Verlauf der unterirdischen Anlage entsprechende Wanne wurde anschließend auf Böden und an Wänden mit Platten aus Kalkstein bzw. Granit ausgekleidet und abgedeckt, wobei sich stellenweise eine Sandschüttung zwischen Schachtkante und Verkleidung feststellen ließ. Die Bauarbeiten begannen in der Regel auf der Westseite der Grabkammer und setzten sich weiter nach Osten, bis hin zum Serdab, und schließlich in den Gang hinein fort. Der unterschiedliche Erhaltungsgrad der Gräber ermöglicht eine ergänzende Untersuchung der zugrunde liegenden Prinzipien, doch ist ebenso deutlich, daß sie in Details der Ausmauerung und dem Verlauf der Arbeiten voneinander abweichen. Diese Unterschiede werden vom Autor nicht nur im Text beschrieben, sondern auch in zahlreichen isometrischen Zeichnungen im Tafelband anschaulich erläutert, was zum Verständnis wesentlich beiträgt.

Neben den unterirdischen ähneln sich auch die oberirdischen Bereiche der königlichen Grabanlagen dieser Zeit sehr stark. Nach dem Abdecken der unterirdischen Kammern und Gänge und dem Auffüllen der ausgeschachteten Bereiche konnte mit ihrer Errichtung, vor allem mit der Konstruktion der eigentlichen Pyramide, begonnen werden. Diese besteht im allgemeinen aus einem abgetreppten Kern aus weniger qualitätvollem, wohl lokalem Kalkstein, der nach außen hin mit zwei Schichten – der eigentlichen Verkleidung und den sogenannten backing stones – aus feinerem Kalkstein verblendet wurde. Labrousse vermutet, daß mit dem Aufbau der Pyramide eine Schicht aus Ziegeln um die gesamte Pyramide herum gelegt worden sei, bei deren Abbau nach Fertigstellen der Pyramide die äußere Kalksteinverkleidung habe geglättet werden können (S. 116).

Ein weiterer, für diese Gräber wesentlicher Schritt zur Vollendung hin war die endgültige Bearbeitung der unterirdischen Anlage, deren Verkleidungsblöcke geglättet, poliert, mit Vorzeichnungen versehen, reliefiert und ausgemalt werden mußten (S. 123 ff.). Auch hier ist die Beschreibung der Vorgehensweise bei der Anbringung von Texten an den Wänden und Sternendekor an den Kammerdecken äußerst detailliert und ermöglicht so das Identifizieren von Arbeitsschritten und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000625

nachträglichen Veränderungen während des Bauprozesses. Diese Detailgenauigkeit erlaubt es dem Autor auch, für einen der problematischsten Schritte im Verlauf der Bautätigkeit, dem Einbringen des Sarkophages – , der erst nach dem Fertigstellen der Dekorationen der Westwand der Grabkammer an seinen Platz verschoben werden konnte –, eine Abfolge festzustellen, zugleich aber zu beobachten, daß dieses Problem in den einzelnen Gräbern unterschiedlich gelöst wurde. Danach war das Grab zwar für die Aufnahme der Bestattung vorbereitet, doch zeigt der Vergleich vor allem, daß keine der untersuchten Pyramidenanlagen endgültig fertiggestellt war. Eine Ausnahme bilden hier die Texte, die offensichtlich unverzichtbar waren und daher, im Gegensatz zu den übrigen Dekorationselementen, im allgemeinen vollständig ausgeführt waren (S. 163).

Im Anschluß an die Architektur sind die beweglichen Objekte beschrieben, die sich in den einzelnen unterirdischen Anlagen gefunden haben, sich allerdings nicht immer eindeutig dem Grabinventar zuordnen lassen. Diese Übersicht ist besonders deswegen zu begrüßen, da gut datierte Funde aus Königsgräbern des Alten Reiches ohnehin selten sind und Objekten des Grabinventars zu Datierungszwecken eine größere Bedeutung als solchen aus kultischem Zusammenhang, z. B. aus den Totentempeln, zukommt, die häufig über einen längeren Zeitraum niedergelegt wurden. Unter dem vorliegenden Material sind besonders die Funde aus der Pyramide der Merenre erwähnenswert, zu denen zahlreiche, teilweise noch verschlossene Keramikgefäße gehören (Fig. 122–125).

Nach der Bestattung erfolgte schließlich das Abdecken des Zugangs durch Verlegen der Fußbodenplatten der Nordkapelle, die erst im Anschluß daran errichtet werden konnte.

Ein weiteres Kapitel ist der Beraubung und Zerstörung der Pyramiden, die sich zeitlich kaum eingrenzen lassen, sowie der Nachnutzung während des Neuen Reiches gewidmet (S. 171 ff.). Während dieser Zeit wurden gelegentlich Bestattungen im Bereich der Gräber eingebracht, von denen allerdings nur wenige Reste von Beigaben erhalten sind. Ein erwähnenswerter Punkt ist weiterhin die Inschrift des Chaemwaset an der Südseite der Unas-Pyramide, die immerhin belegt, daß zu diesem Zeitpunkt die Verkleidung der Pyramide noch intakt war. Sie gibt einen terminus post quem für die spätere Ausbeutung der Pyramiden als Steinbrüche, die zumeist analog zum Geschehen in Giza in die mamelukische Zeit datiert wird. Möglicherweise findet sich eine gewisse Absicherung dieser zeitlichen Einordnung in entsprechend datierter Keramik bei den Pyramiden von Pepi I., Merenre und Pepi II. (Fig. 131).

In der Zusammenfassung des zweiten Teils stellt der Autor fest, daß anhand der vorliegenden Untersuchung nun Sicherheit über eine Zusammenarbeit von Theologen und Architekten bei der Konzeption und Ausführung der königlichen Grabanlagen gewonnen worden sei (S. 179 f.). Dabei stellte sich heraus, daß für einige Probleme optimale Lösungen gefunden worden waren, so daß sich einige Bauteile und ihre Konstruktionen – es handelt sich hauptsächlich um die Ausführung von Schacht und Verkleidung sowie Details der Konstruktion von Kammerdecke und Treppe – im Laufe der Zeit nicht oder nur wenig veränderten. Diesen Bauteilen mißt der Autor daher auch einen gewissen symbolischen Wert zu, ohne allerdings diesen genauer bestimmen zu wollen. Andere architektonische Details – so die Sandschüttung, die sich im unterirdischen Teil zwischen Schachtwandung und Verkleidungsblöcken befindet, und die Wiederverwendung reliefierter Blöcke aus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000626

anderen, nur wenig älteren Pyramiden – hatte der Autor bereits an anderer Stelle als Relikte möglicher Gründungsriten erklärt (S. 121).

In der abschließenden Zusammenfassung (S. 183 f.) geht der Autor vorsichtig auf die Annäherung zwischen Architektur und Text ein, deren generelle Aussage – u. a. der Aufstieg des Verstorbenen zum Himmel – zwar identisch zu sein scheint, deren Umsetzung und Entsprechung im Detail jedoch fraglich bleiben muß. Der Autor gibt einen Ausblick auf die aus der reinen Bauanalyse resultierenden Fragen über den Zusammenhang von Architektur und Text, deren Beantwortung allerdings beim jetzigen Stand der Bearbeitung nicht erfolgen kann. Einer der Kernpunkte dieser zukünftigen Diskussion dürfte die Frage nach dem Alter beider Komponenten sein, da sowohl die Pyramidenform nur ein – relativ spätes – Element einer königlichen Grabanlage ist, als auch bei vielen Pyramidentexten ein weit höheres Alter nachgewiesen werden kann. Es bleibt daher zu hoffen, daß sich der Autor in einem der weiteren vorgesehenen Bände dieser Reihe neben den rein architektonischen Fragen auch diesen Problemen widmen wird.

Eva-Maria Engel, Kairo/Münster

Karel van der Toorn: *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life.* Leiden: E. J. Brill 1996. 491 S. 8° (Studies in the History and Culture of the Ancient Bear East, 7). ISBN 90 04 10410 0.

Das Buch steht im Zusammenhang mit einem erwachenden Interesse an eher privaten Aspekten der Religion im Gegensatz zu einer früheren Konzentration auf Staatskulte oder die in schriftlichen Zeugnissen greifbare dogmatische Komponente einer Religion. Ansprechend ist dabei das bei van der Toorn vorhandene Bewußtsein dafür, daß die eher private Seite der Religion mit der offiziellen in Verbindung steht, daß beide verschiedene Seiten eines einzigen kulturellen Systems bilden, daß nicht einer der Aspekte im Gegensatz zu einem anderen zu vernachlässigen ist.

Seiner Untersuchung vorangestellt entwickelt er im Rahmen aktueller Überlegungen zu einer adäquaten Definition von Religion den Begriff „Family Religion". Diesen möchte er als fest definierte Ausprägung der bisherigen begrifflichen Trennungen von „offizieller" und „privater", „lokaler" oder „Volksreligion" verstanden wissen. Der von ihm gewählte Begriff zeichnet sich durch zwei Komponenten aus: die des von einer kleinen gesellschaftlichen Einheit, der Familie, einheitlich praktizierten Ahnenkultes und die des von derselben Gruppe ausgeübten Kultes eines lokalen Gottes. Die Family Religion ist eine feste Größe, unabhängig davon, ob es sich bei dieser Form der Religion um die einzige in einer Region vorhandene oder um eine neben anderen bestehende handelt. van der Toorns Definition ist deskriptiv, indem sie bestimmte Elemente zur Voraussetzung hat. Der Verfasser möchte sich jedoch gleichzeitig von einer Definition abgrenzen, die Religion einzig durch die vorhandenen Termini oder Inhalte bestimmt – ihm liegt darüber hinaus auch an einem „Verstehen" der von ihm untersuchten Religionen im Sinne eines Übertragens von deren Bestandteilen in unser Umfeld. Zudem setzt er sich von funktionalistischen Religionsdefinitionen ab, die oft betonte sinnstif-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000627

tende Funktion einer Religion ist nach VAN DER TOORN nur eins ihrer Charakteristika.

An diese wichtigen Vorüberlegungen angelehnt untersucht er das Phänomen der Family Religion in einem fest umrissenen geographischen Raum, vom babylonischen Reich im Zweistromland bis zum Mittelmeer, und dort dem Gebiet des nördlichen Israel. Auch ein zeitlicher Rahmen wird gesteckt, er reicht von ca. 2000 v. Chr., der Phase des entstehenden babylonischen Reiches, über die Ugaritkultur bis ins alte Israel hinein und endet mit dem 8. Jahrhundert v. Chr., als sich die jüdische Religion in wesentlichen Zügen konstituiert hatte. In diesem Rahmen nun untersucht der Autor die in Babylon vorhandenen Bestandteile der sogenannten Family Religion; in Syrien beobachtet er das Fortbestehen dieses Religionstyps, während in Israel parallel dazu eine offizielle Staatsreligion entsteht. Die Elemente der Family Religion, Ahnenkult und Verehrung der lokalen Gottheit, werden im einzelnen verfolgt, wobei sich die Quellenlage für die verschiedenen Perioden völlig unterschiedlich gestaltet: Innerhalb der babylonischen Family Religion kann er auf einen reichen Fundus an Quellen zurückgreifen, von Texten wie dem Gilgameš-Epos über private Korrespondenz bis zu an die Götter oder Herrscher gerichtete Briefe, Urkunden etc. In dieser ältesten untersuchten Periode ist es dem Autor möglich, ein differenziertes Bild der Religion der Babylonier zu zeichnen, dessen eher private Aspekte besonders beleuchtet werden. Wir erfahren vieles über die patriarchale und sehr hierarchische Gesellschaftsordnung und die darin eingebundenen Ahnenkulte, Dämonenglauben, die Verehrung lokaler Götter und Göttinnen. Immer wieder versucht der Autor, auch den weiblichen Teil der Gesellschaft mit einzubeziehen und uns etwas über die religiöse Praxis von Frauen sowie die Verehrung weiblich gedachter Größen mitzuteilen. Um 1300 v. Chr. bestand in Ras Šamra in Syrien die Ugaritkultur, während der sich die vom Verfasser aufgezeigten Grundzüge der Family Religion ebenfalls, wenn auch leicht abgewandelt, wiederfinden. Hier ist die Quellenlage jedoch wesentlich spärlicher, jedoch läßt sich ein auch auf das entstehende Reich Israel übergehendes Kontinuum in Form dieser speziellen Art von Religion konstatieren. Hier entsteht nun eine Sonderentwicklung, die die Family Religion in einen Bereich zurückdrängt, der allgemein als Volksreligion bezeichnet wird. Diese besteht mit den Elementen der Family Religion fort, während auf einer darüber gelagerten Ebene seit König Saul zunehmend eine nationalitätsstiftende Ebene des offiziellen Yahweh-Glaubens entsteht.

In seinem Buch entwickelt VAN DER TOORN also etwas Außerordentliches: Er leistet eine befriedigende Trennung verschiedener Religionstypen, zeichnet den Entstehungsprozeß einer Staatsreligion auf und gibt darüber hinaus eine Erklärung für das Fortbestehen der sogenannten Family Religion.

BÄRBEL BEINHAUER-KÖHLER, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000628

Rabbinische Texte. Erste Reihe: *Die Tosefta. Seder I: Zeraim.* 1,2: *Terumot – Orla.* Übersetzt und erläutert von Günter Mayer. Stuttgart – Berlin – Köln: Verlag W. Kohlhammer 1997. VI u. 190 S. Leinen. ISBN 3-17-015112-6. 3: *Kilajim – Maaser rischon.* Übersetzt und erläutert von Günter Mayer und Gerhard Lisowsky. 1998. VII u. 187 S. Leinen. ISBN 3-17-015407-9.

Die beiden Bände, deren kurzes nacheinander Erscheinen eine erfreulich zügige Fortsetzung der lange stagnierenden Reihe signalisiert, enthalten vier Traktate: *Terumot* (S. 3–147) handelt von den Bestimmungen bezüglich der Abgaben oder „Heben", die zur Zeit des Tempels von allem aus der Erde Gewachsenen, das eßbar und nicht besitzerlos ist, an die Priester zu entrichten sind. Der in der Tosefta nur ein einziges Kapitel umfassende Traktat *'Orla* (wörtlich „Vorhaut" [der Bäume]; S. 150–156) behandelt die 'Orlapflicht – d. h. das Verbot, die Früchte von den in den ersten drei Jahren als „unbeschnitten" geltenden Bäumen zu essen –, die Befreiung hiervon sowie Zweifelsfälle. *Kilajim* (Verschiedenartiges; S. 3–72) befaßt sich mit verbotenen Mischungen (Mischsaat, Kreuzungen usw.) zweier Arten von Gewächsen, Tieren und Bekleidungsstoffen. *Maaser rischon* (Erster Zehnt; S. 75–134) schließlich handelt von einer Fülle von Problemen, die im Zusammenhang mit den an die Leviten zu entrichtenden Zehntabgaben zu klären sind.

Alle Traktate werden von den Bearbeitern in der für die gesamte Reihe charakteristischen Weise ausführlich kommentiert, beide Bände mit einem umfangreichen Registerteil sowie einem Abkürzungs- und einem Literaturverzeichnis beschlossen.

Margarete Schlüter, Frankfurt/Main

Rabbinische Texte. Erste Reihe: *Die Tosefta. Seder II: Moëd. 2: Schekalim – Jom ha-kippurim.* Übersetzt und erklärt von Frowald G. Hüttenmeister und Göran Larsson. Stuttgart – Berlin – Köln: Verlag W. Kohlhammer 1997. VI u. 361 S. Leinen. ISBN 3-17-013615-1.

Der 2. Band zum *Seder Mo'ed* (Festzeit) umfaßt die beiden Toseftatraktate *Schekalim* (Schekelsteuer; S. 3–100) und *Jom ha-kippurim* (Versöhnungstag; S. 103–316). Ersterer handelt von der jährlich bis zum 1. Nissan abzuliefernden namengebenden Tempelsteuer und damit zusammenhängenden Angelegenheiten sowie von spezifischen Problemen bei verschiedenen Opfern und Weihgaben, speziell bei den von Proselyten und Nichtjuden dargebrachten. Darüber hinaus werden andere Tempel und Priester berührende Fragen thematisiert. Die vorliegende Übersetzung und ausführliche Kommentierung von Frowald G. Hüttenmeister, der 1990 auch eine kommentierte Übersetzung des gleichnamigen Yerushalmi Traktats vorgelegt hat, basiert im wesentlichen auf dessen vor mehr als 25 Jahren erarbeiteten, hier gelegentlich ergänzten und überarbeiteten Dissertation.

Der von Göran Larsson übersetzte und ebenfalls ausführlich kommentierte Traktat *Jom ha-kippurim* handelt im weitaus umfassenderen ersten Teil von den Vorbereitungen und dem Ablauf des Tempelgottesdienstes am Versöhnungstag

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000629

und im zweiten Teil von den sonstigen Bestimmungen hinsichtlich des Versöhnungstages, von den Bedingungen für die an diesem Tag zu erlangende Sühne und die sühnende Wirkung dieses Tages überhaupt.

Beide Übersetzer/Kommentatoren leiten ihren jeweiligen Traktat auf eine Art ein, die die knappen „Vorbemerkungen" z. B. im vor wenigen Jahren erschienenen 3. Band zum *Seder Mo'ed* für die Benutzer gewinnbringend übertrifft. Das von beiden Bearbeitern thematisierte Verhältnis Tosefta – Mischna stellt sich für beide Traktate unterschiedlich dar: Setzt der Toseftatraktat *Schekalim* die entsprechende Mischna durchweg voraus, so ist das Verhältnis für *Jom ha-kippurim* höchst heterogen. Daher erörtert Larsson in seinem Kommentar immer wieder auch Fragen der Redaktion. Darüber hinaus geht er in sechs längeren Exkursen einigen besonders klärungsbedürften Begriffen und Sachverhalten nach. Abgerundet wird der Band durch einen von Günter Mayer erstellten umfangreichen Registerteil (S. 319–354) sowie ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (S. 355–361).

Margarete Schlüter, Frankfurt/Main

Rabbinische Texte. Zweite Reihe: *Tannaitische Midraschim.* Bd. III: *Sifre zu Numeri.* Übersetzt und erklärt von Dagmar Börner-Klein. Teil I: Übersetzung. Teil II: Zur Redaktionsgeschichte. Stuttgart – Berlin – Köln: Verlag W. Kohlhammer 1997. XIV u. 796 S. Leinen. ISBN 3-17-013634-8.

Der hier anzuzeigende Band tritt mit seinem ersten Teil (S. 1–385) an die Stelle der 1959 unter gleichem (Reihen-)Titel erschienenen, auf eine Dissertation in den dreißiger Jahren zurückgehende und seit längerem vergriffene ausführlich kommentierte Übersetzung von Karl Georg Kuhn. Ob er sie auch vollständig ersetzen können wird, muß die künftige Benutzung erweisen. Da sich Börner-Klein neben Stellenverweisen mit einer (vielfach auf Kuhn basierenden) sehr knappen Kommentierung begnügt, könnte die Konsultation von Kuhns Kommentar für etliche Benutzer möglicherweise auch künftig unverzichtbar sein. War das Fehlen eines Registers zur rabbinischen Literatur schon bei Kuhn ein ärgerliches Manko, so werden wir bei Börner-Klein gar auf ein 1993 separat erschienenes Stellenregister verwiesen. Bedauerlich ist auch der Verzicht auf die bei Kuhn gebotene inhaltliche Aufschlüsselung der einzelnen *Parashot*. Dagegen ist die Heranziehung einer weiteren bzw. der ältesten bekannten Handschrift zu Sifre Numeri (MS Vatikan 32) ebenso zu begrüßen wie die benutzerfreundliche optische Strukturierung des gesamten (Übersetzungs-)Textes, die die Rezeption und das Verständnis des Textes zweifellos sehr erleichtern.

Für den Benutzer möglicherweise die Hauptsache, ist die Übersetzung für Börner-Klein sozusagen „nur" die Vorübung und -studie zum zweiten Teil des Bandes (S. 389–777) „Zur Redaktionsgeschichte" oder – so der Obertitel – zu „Redaktion und Tradition von Sifre Numeri". In der Diskussion um einen möglichen oder adäquaten Werkbegriff im Kontext der rabbinischen Literatur, um Textfluktuation, um Distribution und Kompilation oder Komposition folgt Börner-Klein dem methodischen Ansatz Jacob Neusners, der inzwischen praktisch für alle rabbinischen Werke eine zielgerichtete, einem (exegetischen) Programm

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000630

folgende Komposition annimmt. Aufgrund ihrer in drei großen Hauptkapiteln („Zur Redaktion von Sifre Numeri", „Zur Tradition in Sifre Numeri" und „Übertragungen") untersuchten Kommentarsprache (d. h. der spezifischen Terminologie), der „Wandertraditionen", „Mosaikauslegungen", Parallelüberlieferungen in anderen rabbinischen Werken sowie Übertragungen innerhalb von SifNum kommt Börner-Klein zu dem Ergebnis, in SifNum seien „mindestens sechs umfangreiche Bearbeitungsstufen nachweisbar, die sich sprachlich und konzeptionell voneinander unterscheiden" (S. 772). Im „Rekonstruktion der Redaktion: Sifre Numeri als ‚offenes Werk'" betitelten Schlußkapitel faßt sie die Charakteristika dieser Stufen unter folgenden Stichworten zusammen: exegetischer Kern; logische Stufe; komparative Stufe; kompositive, strukturierende Stufe; additive, beschließende Stufe. Wenn sie auch von „Kern" spricht, vermeidet sie es doch, von „Urtext" zu sprechen. Ihre These von SifNum als einem einer Zwiebel vergleichbaren Werk, deren – gleich übereinanderliegenden Schalen einer Zwiebel – einzelne Kommentarstufen jeweils eine spezifische Auslegungsabsicht widerspiegeln, die aber erst „zusammengewachsen und übereinanderliegend" ihrer Funktion „für das Ganze, für den Kommentar als literarisches Werk" (S. 407) gerecht zu werden vermögen, wird zweifellos die Diskussion um Fragen und Problematik der Redaktion nicht nur bezüglich SifNum, sondern der rabbinischen Literatur insgesamt beleben und befruchten.

Margarete Schlüter, Frankfurt/Main

Julian Baldick: *Black God. The Afroasiatic Roots of the Jewish, Christian and Muslim Religions.* London – NewYork 1997: I. B. Tauris Publishers. 197 S. 8°. ISBN 1 86064 123 7.

Der Autor möchte in der Nachfolge der Arbeiten George Dumézils im Bereich der indoeuropäischen Mythenforschung ein gemeinsames Fundament der afroasiatischen Religionen nachweisen. Bewußt wendet er sich dabei von einer Variante des Strukturalismus ab, derzufolge bestimmte Mythen aufgrund der Struktur der menschlichen Psyche allgemeine Verbreitung haben sollen.

Bereits hier sind Zweifel angebracht, die sich später bei Baldicks Forschungen im einzelnen bestätigen: Die Indoeuropäer standen vermutlich bis ins 5. Jahrtausend v. Chr. miteinander in enger Verbindung, bevor sie sich in Wanderungsbewegungen in die verschiedenen Erdteile verbreiteten. In der ebenfalls als Sprachfamilie verwandten Gruppe nordafrikanischer und vorderorientalischer semitischer Völker reicht im Gegensatz dazu die Phase einer gemeinsam verbrachten Frühzeit wesentlich weiter ins Dunkel der Geschichte zurück. Baldick geht von der Zeit vor 8000 v. Chr. aus. Während man im Falle der indoeuropäischen Wanderungsbewegungen aufgrund der nachvollziehbaren Sprachgeschichte Anhaltspunkte über die Beziehungen der Völker untereinander besitzt, liegt diese Entwicklung im Fall der afroasiatischen Religionen eher im dunkeln; Baldick stellt auf den ersten Seiten nur Vermutungen in diese Richtung an. Als ein weiteres Problem für die Reduzierung der afroasiatischen Mythologie auf eine gemeinsame Wurzel kommt die andauernde geographische Nähe hinzu. So läßt sich kaum überzeugend bestimmen, ob ein Mythologem gemeinsamen afroasiatischen Ursprungs

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000631

ist oder erst während der letzten Jahrhunderte in dem immer noch kulturell eine Einheit bildenden Raum umhergewandert ist.

Der Autor hält ananalog zu DUMÉZIL einen Mythos mit einer darin beteiligten Dreiheit für charakteristisch auch für die afroasiatische Religionsgeschichte; im einzelnen handelt es sich hier um einen „bösen", sturmbringenden und unfruchtbaren Alten, mit dem die Farbe Schwarz assoziiert wird. Eine junge Frau, mit den Farben Grün oder Weiß belegt, wird von ihm geraubt und u. U. defloriert. Ein junger Mann tötet den Alten, „rettet" die Frau. Er ist durch die Tötung des Alten und seine Verbindung mit der Frau ein Fruchtbarkeitsbringer und wird mit der Farbe Rot in Zusammenhang gebracht. – Leider hat BALDICK große Schwierigkeiten, den Mythos im Detail in dieser Form nachzuweisen. Nahezu alle Bestandteile können auch verändert vorkommen, so stimmt im ägyptischen Mythos mit der Dreiheit Seth, Isis und Horus die Farbgebung nicht, Seth wird mit der Farbe Rot verbunden und Horus mit Schwarz, was mit der ägyptischen Topographie erklärt wird. Im Märchen von Hänsel und Gretel ist das Geschlecht der alten, bösen Gestalt von Mann zu Frau variabel usw. An dieser Stelle wird zudem deutlich, daß BALDICK den afroasiatischen Einfluß sehr weit ausdehnen möchte, eben bis in nordeuropäische Märchenmotive. Abgesehen von der Variabilität, die den Grundmythos an sich schon beliebig macht, lassen sich leicht Beispiele finden, die eindeutig aus der indoeuropäischen Tradition stammen und eine vergleichbare Grundstruktur haben, z. B. das *Ramāyāna* im Hinduismus. All dies spricht eher dafür, daß der Mythos mit seinen Grundbestandteilen in der menschlichen Psyche veranankert ist und auf Grunderfahrungen des Lebens – Altes wird durch Neues abgelöst sowie zyklisch auftretende Fruchtbarkeit –basiert.

Des weiteren möchte BALDICK den Ursprung des Dualismus, der sich besonders in den iranischen Religionen manifestiert, der afroasiatischen Religion zuweisen. Er geht dabei von der zeitgleichen Existenz beider Mythologeme aus, des dualistischen und des zuvor beschriebenen, und versucht, der Dreiergruppe Polaritäten – schwarz und weiß, böse und gut, Mann und Frau, unfruchtbar und fruchtbar – zuzuweisen. Auch dies erscheint nicht ganz überzeugend; die geschilderten Dualismen sind von so allgemeiner Natur, daß sie sich nicht als Vorläufer des doch ganz konkreten iranischen Dualismus heranziehen lassen. Auch ist der Dualismus in dieser allgemeinen Form etwas, das in vielen Religionen zu finden ist, ohne daß diese notgedrungen auf der afroasiatischen Religionsgeschichte basieren. Ein Beispiel hierfür wäre der Daoismus.

Ungeschickt gewählt ist auch der Titel des Buches. „Black God" läßt an die nicht gemeinte Assoziation „God is black", eine Parole der Black Muslims, denken. Auch spielt der im Titel in den Vordergrund gehobene schwarze „Gott" in BALDICKS Untersuchung nicht die Hauptrolle, sondern eine mit der Farbe Schwarz verbundene Gestalt wird im Zusammenhang mit dem Dreiermythos behandelt. Der schwarze Gott kann kaum als der Vorläufer der monotheistischen Gottestradition bezeichnet werden, was auch BALDICK nicht tut, jedoch der Untertitel vermuten läßt.

Die Untersuchung der afroasiatischen Religionsgeschichte mit ihren Gemeinsamkeiten vom Jemen bis zu den Kanaren ist, trotz der hier geäußerten Kritik, anregend; nichts spricht gegen eine gemeinsame religiöse Wurzel der afroasiatischen Sprachfamilie. Jedoch erfordert die dauerhafte geographische Nähe der dazu gehörenden Völker eine besondere Methodik, diese gemeinsame Wurzel zu

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000632

erfassen. Dieses Problem hat der Autor nur ansatzweise gelöst. Baldicks Versuche, eine Ausbreitung der afroasiatischen Mythen weit über diese Region hinaus nachzuweisen und so die halbe Kulturgeschichte der Menschheit in Afrika beginnen zu lassen, bringen die anderen Teile der Arbeit zusätzlich in Mißkredit.

Bärbel Beinhauer-Köhler, Göttingen

De Toulouse à Tripoli. Itineraires de cultures croisés. Toulouse: AMAM 1997. ISBN 2-9507733-2-X.

Bei dem zu besprechenden Werk handelt es sich um die Akten eines im Jahre 1995 aus Anlaß des 1000. Jahrestags des Konzils von Clermont abgehaltenen Kolloquiums, in dessen Mittelpunkt Probleme des Kulturaustausches und der interkulturellen Wahrnehmung zwischen Orient und Okzident in der Kreuzzugszeit standen. Ein großer Teil der Beiträge kreist um die zweifellos faszinierende Gestalt des Usāma b. Munqiḏ, ohne daß die Wissenschaft deshalb aber entscheidende Änderungen an ihrem Bild der Person oder der bisherigen Sicht der Problematik von Akkulturation und Kulturkontakt in der Kreuzzugszeit vorzunehmen hätte.

Hervorgehoben zu werden verdienen dagegen die drei Beiträge von Gérard Gouiran, Ahmad Hoteit und Bernard Heyberger. Gouiran befaßt sich im literaturwissenschaftlichen Teil des Kolloquiums mit der Darstellung der Sarrazenen in den provençalischen Fassungen des Rolandsliedes. Im Beitrag von Heyerger geht es um die Wirkung der Kreuzzugsideologie auf die orientalischen Christen. Vermittels großenteils unveröffentlichter Quellen trägt der Autor dabei manch Neues zur Geschichte dieser Christen im Spannungsfeld zwischen West und Ost in der Epoche nach den Kreuzzügen bei. Zeitlich schließt er damit an den ebenfalls sehr lesenswerten Beitrag von Hoteit über das Verhalten der Christen in der Region Tripoli während der Kreuzzugsepoche selbst an.

Lutz Berger, Tübingen

Ian Macpherson/Angus MacKay: *Love, Religion & Politics in Fifteenth Century Spain.* Leiden – Boston – Köln: Brill 1998. XVI u. 286 S. (Medieval Iberian Peninsula Texts & Studies, Vol. 13). ISBN 90-04-10810-6.

Das Spanien des 15. Jh.s läßt sich in erster Linie durch den fortschreitenden Verfall des islamischen Einflusses charakterisieren. Im Zuge der Reconquista, die nach der Heirat der Kronerben Kastiliens und Aragoniens (Isabella und Ferdinand 1469) wieder auflebte, wurden mehr und mehr Gebiete aus der Hand der Mauren zurückerobert, bis schließlich mit dem Fall Granadas im Jahre 1492 die islamische Herrschaft in Spanien ihr Ende fand.

Dieser Epoche widmen der Hispanist Macpherson und der Historiker MacKay ihren Band, der 15 von 1976 bis 1998 in verschiedenen Zeitschriften in englischer oder spanischer Sprache erschienene Aufsätze vereinigt. In ihren Abhandlungen betrachten die Autoren verschiedene Aspekte der Kultur im Spa-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000633

nien des späten Mittelalters. Die einzelnen Beiträge, nun durchgehend in englischer Sprache, sind dabei nicht thematisch, sondern weitestgehend chronologisch geordnet. Ein Verzeichnis der berücksichtigten Sekundärliteratur sowie ein allgemeiner Index beschließen den Band.

Es handelt sich im einzelnen um folgende Aufsätze:

1. *The Ballad and the Frontier* (MacKay 1976)
   Der Autor behandelt hier die historischen Balladen (*romances noticieros*) in Abgrenzung zu literarischen und Abenteuer-Balladen. Dabei untersucht er besonders die *romances fronterizos*, die zwischen 1320 und 1460 entstanden und Ereignisse entlang der Grenze mit dem muslimischen Granada schildern. In einem Anhang werden die berücksichtigten Balladen aufgelistet.
2. *Women on the Margins* (MacKay 1984)
   Auf der Grundlage von Francisco Delicados Roman *La Lozana Andaluza* (erschienen 1528 in Venedig), der das Schicksal einer Frau aus der andalusischen Unterschicht wiederspiegelt, untersucht der Autor die Lebensumstände der sog. *conversas*, also ursprünglich jüdischer Frauen, die, meist erzwungenermaßen, zum Christentum konvertiert sind und so in doppelter Weise benachteiligt waren.
3. *Ritual and Propaganda* (MacKay 1986)
   In diesem Beitrag wird ein anonymes Gedicht aus dem 16. Jh. betrachtet, das in pastoral-allegorischer Ausdrucksweise die desolate politische Situation in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Heinrichs IV. schildert. Zwei Schäfer diskutieren über den beklagenswerten Zustand von Herden und deren Hütern, den einer von ihnen auf den politisch inkompetenten und moralisch höchst verwerflich handelnden „Oberschäfer" zurückführt; der Diskussionspartner hält die Mitschuld der Untertanen dagegen.
4. *Secret Language* (Macpherson1985)
   Anhand von verschiedenen Gedichten und Liedern untersucht der Autor höfische Sprachcodes. Dabei zeigt er, daß durch die Verwendung doppeldeutiger Begriffe ein *canción* durchaus die Erinnerung an eine reelle sexuelle Beziehung wiedergeben kann, obwohl diese literarische Gattung nach üblichem Verständnis die selbstlose, unerfüllte Liebe eines Höflings zu seiner „Dame" beschreibt.
5. *Juan de Mendoza* (Macpherson 1989)
   Die historische Verifizierung des als *cancionero* bekannten Juan de Mendoza ist umstritten, weil die Familie der Mendozas relativ wenige Vornamen benutzte, es also zu jedem Namen eine beträchtliche Anzahl an Trägern gab. Der Autor weist zunächst anhand genealogischer Betrachtungen nach, daß Juan de Mendoza der jüngste der drei illegitimen Söhne des Großen Kardinals von Spanien, Pedro González de Mendoza (1428–1495) und somit Enkel des Staatsmannes und Dichters Íngo López de Mendoza war. Anschließend referiert er die Fakten, die über das Leben dieses *cancioneros* überliefert sind, und zeigt an drei Beispielen dessen Vielseitigkeit auf.
6. *The Admiral of Castile and Antonio de Velasco* (Macpherson 1984 u. 1986)
   Auch in diesem Beitrag geht es dem Autor um die Identifizierung zweier Poeten: eines *almirante* und des Antonio de Velasco. Beiden werden in dem von Hernando de Castillo kompilierten *Cancionero general* (1511) Dichtungen zugeschrieben. Der Autor ordnet sie als Vettern und Zeitgenossen in die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000634

Familie Enriquez ein, deren Angehörige seit 1405 den Titel „Admiral" trugen, und legt Beispiele ihres vielseitigen Schaffens dar.

7. *Ferdinand of Antequera and the Virgin Mary* (MacKay 1987)
Ausgehend von einem 1980 von Juan Torres Fontes veröffentlichten Aufsatz über Ferdinand von Antequera will der Autor insbesondere die Rolle des von diesem gegründeten Ordens *De la Jarray del Grifo* beleuchten. Die auffällige Marienzentrierung des Ordens steht neben einer Parallelisierung der Eigenschaften Marias und denen Ferdinands (selbstloser Einsatz für andere, Fehlerlosigkeit; Vorherbestimmung Ferdinands als König von Aragon). Höhepunkt dieser Relation ist ein Altarbild, auf dem Ferdinand vor Maria kniend dargestellt wird, wobei ihm das Jesuskind eine Krone aufsetzt.
8. *Courtly Love and Lust* (MacKay 1989)
Der Autor geht von der herkömmlichen Sicht höfischer Liebesbeziehungen aus, die die adligen Frauen auf ein Podest gestellt und idealisiert, die Liebhaber als ihnen ohne körperliche Implikationen dienend versteht und dieses Verständnis auch als in der Dichtung vertreten annimmt. Dem stellt er eine neue, kritische Betrachtung gegenüber: Einerseits kann auch in Dichtungen oft ein obszöner Doppelsinn angenommen werden, der die Beziehungen zwischen Literatur und Realität nicht eindeutig erscheinen läßt; andererseits hat es an den adligen Höfen durchaus sexuelle Ausschweifungen und Skandale gegeben, was die idealisierenden Darstellungen dieser Liebesbeziehungen in einem zumindest kritischen Licht erscheinen läßt.
9. *Frontier Religion and Culture* (MacKay 1989)
Wie bereits in Kap. 1 betrachtet der Autor auch hier die Grenze des katholischen Spanien zum maurischen Granada, jedoch eher in religiöser, kultureller und ideologischer Hinsicht. Die Situation erweist sich als widersprüchlich: Auf der einen Seite steht das Bemühen um friedliche Beziehungen zwischen granadischen Muslimen und kastilischen Christen; andererseits, und weitaus häufiger, sind aber auch grausame kriegerische Auseinandersetzungen bezeugt. Besonders auffällig ist die starke Eschatologisierung der Grenze: Die christlichen Vorstellungen von der Endzeit werden in Andalusien lokalisiert.
10. *The Whores of Babylon* (MacKay 1992)
In diesem Beitrag wird ein weiteres Mal auf der Grundlage der *Lozana Andaluza* die Rolle der Frauen im Rom des späten Mittelalters beleuchtet (vgl. Kap. 2), wobei hier besonders die Parallele zum alten Babylon betont wird. Die Plünderung Roms durch die Truppen Karls V. im Jahre 1527 wurde als göttliche Strafe für den sittlichen Verfall der Bewohner gewertet, der wiederum durch die Verbreitung der Prostitution symbolisiert wird. Auf der anderen Seite kommt der Protagonistin des Romans, die schließlich ohne Unterweisung Gottesfurcht und Weisheit erlangt und aus Rom, somit vor dem Bösen flieht, fast eine prophetische Rolle zu.
11. *Celestina's Thread* (Macpherson 1992)
Anhand von Ferdinand de Rojas' *Celestina* untersucht der Autor die Verwendung von Ironie und Doppelsinn bzw. Mehrdeutigkeit als dramatische Elemente im Schauspiel des späten Mittelalters. Dabei stellt er heraus, wie in literarischen Texten des 15. Jh.s Begriffe, die weibliche Tätigkeiten bezeichen (Nähen, Spinnen, Weben etc.) gern doppeldeutig, d. h. mit sexuellem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000635

Nebensinn verwendet werden. Am Beispiel einer Szene aus *Celestina* wird aufgezeigt, wie die Unkenntnis dieser Doppeldeutigkeit Ironie und dramatische Spannung erzeugen kann.

12. *Textiles and Tournaments* (beide Autoren 1994)
Auch dieser Aufsatz behandelt die Verwendung von Metaphern in der literarischen Sprache, jedoch liegt hier der Schwerpunkt auf den Tendenzen, die zur metaphorischen Verwendung bestimmter Ausdrücke führen können. Diese Betrachtung führt zur Kategorisierung der Metaphern in verschiedene Gruppen, wobei besonders der militärisch-ritterliche Bereich und der der Textilarbeit vertreten sind, wie die Autoren mit zahlreichen Beispielen belegen.
13. *Solomon's Knot* (Macpherson 1997)
Ausgehend von der Beobachtung, daß sowohl in Hernando del Castillos *Cancionero general* als auch in Francisco Delicados *La Lozana Andaluza* ein „Zeichen von Salomo" erwähnt wird, untersucht der Autor die Bedeutung dieses heute allgemein als „Davidsstern" bekannten Zeichens im Mittelalter und stellt Vergleiche mit anderen symbolischen Illustrationen an.
14. *Five Invenciones and the Ponferrada Affair* (Macpherson 1997)
Wie der Autor ausführt, wurde der *Cancionero general* Hernando del Castillos, eine Kompilation aus insgesamt 113 verschiedenen Kompositionen oft unbekannter Autoren, von denen die *invenciones*, also kurze Gelegenheitssprüche, einen großen Anteil stellen, von der Literatur und Sozialgeschichte bisher kaum beachtet. Anhand von fünf ausgewählten *invenciones* zeigt der Autor, wie durch die Identifizierung der in ihnen erwähnten Personen eine Beziehung zwischen den Textstücken hergestellt werden kann, die schließlich durch die Beleuchtung der historischen Ereignisse zur Lebenszeit dieser Personen eine Datierung der *invenciones* erlaubt.
15. *The Game of Courtly Love* (Macpherson 1998)
Legte die Forschung bisher eher Wert auf die Untersuchung des Phänomens „höfische Liebe(sbeziehungen)" oder auf die Erklärung des Begriffes an sich, will der Autor in diesem Beitrag das literarische Genre im Spanien des 15. Jh.s untersuchen. Dabei berücksichtigt er besonders den sozialen und literarischen Kontext und überträgt formale Charakteristika des „Spiels" auf das „Spiel der höfischen Liebe", die somit in die Position einer auf festgefügten Regeln beruhenden gesellschaftlichen Konvention rückt.

Wie die Auswahl der behandelten Themen zeigt, richtet sich der Band in erster Linie an Hispanisten literatur- und sozialgeschichtlicher Ausrichtung. Er dürfte aber auch für Orientalisten/Islamwissenschaftler interessant sein, die sich ein umfassendes Bild vom Spanien zur Zeit der ausgehenden islamischen Herrschaft machen wollen. Insofern ist die Übertragung der ursprünglich spanisch verfaßten Beiträge ins Englische ein dankenswertes Unterfangen. Allerdings ist der überwiegende Teil der Zitate und Textbelege nicht übersetzt, so daß spanische Sprachkenntnisse zumindest hilfreich wären. Nicht ganz einsichtig erscheint die Anordnung der Aufsätze; der thematische Zusammenhalt einzelner Beiträge (z. B. 1, 9; 2, 10; 4, 8, 11, 12) hätte eine entsprechende Gliederung zumindest ebenso plausibel erscheinen lassen wie die chronologische Darbietung, zumal diese auch nicht ganz konsequent befolgt wurde. Trotz dieser formalen Anmerkungen liegt hier jedoch ein Band vor, der durch allgemein ver-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000636

ständliche Darstellungen sorgfältig eruierter Sachverhalte besticht und somit eine Bereicherung sowohl auf dem Gebiet der Hispanistik als auch im weiteren Umkreis der Islamwissenschaft darstellt.

Angelika Al-Massri, Syke

Andreas Bsteh/Seyed M. Mirdamadi (Hrsg.): *Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive.* Mödling: Verlag St. Gabriel 1997. 414 S. ISDN 3-85264-564-6.

Gespräche und Kontakte zwischen muslimischen und christlichen Institutionen, Theologen und anderen Wissenschaften finden inzwischen in vielen Ländern und auf vielen Ebenen statt. Diese Begegnungen haben eine reichhaltige „Dialogliteratur" hervorgebracht, zu der auch der vorliegende Band gehört.

In diesem Band sind die Beiträge auf der 1. Iranisch-Österreichischen Konferenz in Teheran vom 25. bis 28. Februar 1996 gesammelt. Vertreten waren auf österreichischer Seite eine Anzahl von Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen verschiedenster Disziplinen (keine Naturwissenschaftler) aus dem Umfeld der Theologischen Hochschule St. Gabriel, auf iranischer Seite waren Gelehrte hauptsächlich theologisch-philosophischer Ausrichtung vertreten. Sehen wir von den sprachbedingten Verständigungsschwierigkeiten ab, deren Überwindung durch eine ausgedehnte Übersetzungstätigkeit eindrücklich geschildert wird, stellt sich – wie immer bei solchen Veranstaltungen – die Frage, was, neben positiven persönlichen Eindrücken einzelner Teilnehmer (S. 10), Ergebnis solcher Veranstaltungen ist. Für die genannten Eindrücke gilt allerdings: man sollte doch eine Vorstellung haben, was denn *ta'ārof* bedeutet (s. dazu beispielsweise K. Hesse-Lehmann: *Iraner in Hamburg. Verhaltensmuster im Kulturkonflikt.* Berlin – Hamburg: Reimer 1993 [Lebensformen 7], S. 173 ff.).

Liest man Äußerungen wie die des an der Fakultät für Recht und Theologie lehrenden Seyed Mostafa Mohaqqeq-Damad: „Bei allen Differenzen, die zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen bestehen mögen, steht jedoch eines fest ...: Die christlichen Kirchen haben zwar gegen die ersten Ansätze eines schrankenlosen und unbedingten Freiheitsverständnisses, das sich unter dem Motto der ‚Menschenrechte' ausbreitete, Widerstand geleistet. Sie haben sich jedoch allmählich den Freiheitsforderungen der Menschen gefügt. Wir sehen darin eine Art Rückzug und Abstandnehmen vom religiösen Standpunkt, den wir in unserem islamischen Glauben hinsichtlich der Beziehung des Menschen zu Gott einnehmen. Akzeptieren wir diesen Rückzug in der Form, wie die religiösen Zentren von Tag zu Tag den menschlichen Forderungen immer weiter nachgeben, so werden wir dahin gelangen, daß es eines Tages möglicherweise keinen Namen mehr für ‚Religion', ‚Gott' oder ‚Glaube' geben wird. Wir haben das Gefühl, daß eine derartige Entwicklung auch eine Gefahr für unsere Grundsätze bedeutet in einem Maße, daß sie unsere religiöse Literatur bedroht" (S. 194 f.), entsteht der Eindruck daß hier vielleicht ein christlich-islamischer Schulterschluß gegen Permissivität entstehen mag, der Weg zu einem wirklichen Verständnis der christlichen bzw. muslimischen Gemeinschaften in ihrer ganzen Spannweite scheint hier noch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000637

nicht einmal in Sicht. Vielleicht wäre es sinnvoll, den anspruchsvollen Titel des christlich-islamischen Dialogs aufzugeben und – realistischer – vom Dialog – in diesem Falle – katholischer und schi'itischer Theologen et al. zu sprechen.

Für die an dieser Art Dialog interessierten Menschen ist ohne Zweifel aber ein Blick in den von Bsteh und Mirdamadi herausgegebenen Band nützlich.

Rüdiger Lohlker, Göttingen

John J. Donohue, S.J./Christian W. Troll, S.J. (Hrsg.): *Faith, power, and violence. Muslims and Christians in a plural society, past and present.* Rom: Pontificio Istituto Orientale 1998. 315 S. (Orientalia Christiana Analecta. 258).

Die im vorliegenden Sammelband enthaltenen Beiträge sind Ergebnis eines Symposiums der „Jesuits working Among Muslims", das 1996 im Libanon abgehalten wurde. Das Thema wurde entwickelt aus der Beschäftigung mit der Politisierung des Islams und des häufig damit verbundenen Phänomens der Gewalt. Allerdings eint die vertretenen Autoren die Überzeugung, daß gegenseitige Verständigung Konfrontationen vermeiden helfen kann. Sie wenden sich damit auch gegen das modische Gerede vom „clash of civilizations".

Benedicty versucht eine Definition des theokratischen Politikverständnisses, wobei er auch eine Fallstudie aus einem maronitischen Dorf in Syrien einbezieht. Mit dem Phänomen des Kreuzzugs beschäftigt sich Boisset. Martin McDermott vergleicht Befreiungstheologie und die *ǧihād*-Lehre Ḥumainīs. Es mag allerdings zweifelhaft sein, wenn mit Ontologisierungen gearbeitet wird, die den relativen Erfolg der Lehre Ḥumainīs auf deren Nähe zu den ursprünglichen Lehren des Islams und den Mißerfolg der Befreiungstheologie bzw. ihrer „extreme form" (S. 82) auf deren Opposition zur ursprünglichen Lehre des Christentums zurückführen. Eine politische Analyse erscheint diesem Punkt angemessener. Die Märtyreridee im Christentum, Judentum und Islam behandelt J. J. Donohue. Dall'Oglio beschäftigt sich mit dem – spirituellen – *ǧihād*-Verständnis Louis Massignons und seinem Verhältnis zu Charles de Foucauld, al-Ḥallāǧ und Mahtma Gandhi.

Samir Khalil Khalil behandelt das Delikt der Apostasie im Strafrecht einiger arabischer Staaten, im Koran, im Hadith u. a. Er kommt zu dem Schluß, daß die Todesstrafe für Apostasie zwar eine lange Tradition im Islam habe, sich aber nicht „*islamiquement* acceptable" begründen lasse (S. 137). In einem Beitrag wird kurz das 1996 erlassene ägyptische Gesetz zur *ḥisba* beschrieben. Die fragile islamisch-christliche Koexistenz in Ghana ist Thema des Beitrages von P. J. Ryan. Er warnt besonders vor Provokationen christlicher Fundamentalisten. Der Kampf um Einfluß zwischen französischer und arabischer Sprache im Tschad wird ausführlich von Henri Coudray behandelt. Eine Beschreibung der verschiedenen Strömungen des zeitgenössischen indonesischen Islams findet sich bei Michel. Die Diskussion um die Etablierung göttlicher Herrschaft auf Erden verfolgt Troll am Beispiel Maudūdīs und des indischen Gelehrten Maulanā Waḥīduddīn Khān. Das Verhältnis zwischen *pīr* und seinem Schüler beschreibt Pinto anhand

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000638

seiner Feldstudie, die in einem Heiligtum eines *Čištīyapīr*s nahe Delhi durchgeführt wurde. Deutsche muslimische Zeitschriften aus den Jahren 1989–1995 wertet Stoll für seine Untersuchung des Selbstbildes von Muslimen in Deutschland aus. Er kommt zu einem zwiespältigen Urteil: Einerseits akzeptierten die Muslime mehr und mehr die säkulare Verfaßtheit des Landes, andererseits herrsche doch ein gewisses Unbehagen vor, das zur Verunsicherung der eigenen Lage führe. Daß in diesem Beitrag allerdings recht unkritisch die Ergebnisse der umstrittenen Fundamentalismusstudie Heitmeyers aufgegriffen werden, stimmt bedenklich. Dem Verhältnis von Zusammenleben und Mission geht Henri Sanson anhand seiner Erfahrungen in Algerien nach.

Wie immer in einem solchen Sammelband erscheinen die Beiträge etwas uneinheitlich. Eine stringentere Themenvorgabe hätte zweifelsohne geholfen. Es sind aber viele interessante Materialien und Ideen diesem Band zu entnehmen.

Rüdiger Lohlker, Göttingen

Mohammed Rashed: *Das Opferfest* (*ʿīd al-aḍḥā*) *im heutigen Ägypten*. Berlin: Schwarz 1998. XI u. 237 S. (Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 215). ISBN 3-87997-267-2.

Mit dieser Untersuchung, die auf eine 1996 in Mainz erstellte Dissertation zurückgeht, möchte der Autor „die verschiedenen Facetten des Opferfestes im heutigen Ägypten" herausarbeiten, und zwar „nicht nur unter historischem und theologischem Aspekt, sondern vor allem auch unter volkskundlichen, psychologischen und soziopolitischen Gesichtspunkten". Zu diesem Zweck wertet er verschiedenartige Quellen aus: Neben islamkundlicher und philologischer Literatur nicht-arabischer Autoren sowie europäischen Reisebeschreibungen finden auch Primärquellen arabischer Verfasser Verwendung, d. h. außer Koran, *ḥadīṯ* und *fiqh*-Literatur auch Abhandlungen, die islamkundliche und philologische Themen behandeln, sowie Belletristik und Presseerzeugnisse. Daneben greift der Autor auf Ergebnisse eigener Feldforschung zurück.

Nach einer kurzen Übersicht über den islamischen Festkalender allgemein geht Rashed zum eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung über. Dabei erläutert er zunächst die verschiedenen Bezeichnungen, unter denen das Opferfest im Arabischen bekannt ist, um dann dessen historischen und theologischen Wurzeln nachzugehen. Unmittelbar danach beginnt der eher folkloristische Teil des Buches, in dem sich der Autor jedoch häufig um die Verbindung zu theologischen Quellen bemüht: Rashed beschreibt detailliert die Vorbereitungen zum Opferfest auf verschiedenen Ebenen (Regierung, einzelne Verwaltungsbezirke, Medien und Kultur, verschiedene Berufsgruppen), dann den Ablauf des Opferfestes, unterteilt nach dem Tag vor dem Fest, der Nacht vor dem Fest und dem eigentlichen Festtag. Anschließend widmet er sich dem Festgebet, dessen Verlauf er von den Vorbereitungen (Waschung) über die Verrichtung (Ablauf des Gebetes) bis zu möglichen Inhalten und Formen des Festgebets darstellt. Beschlossen wird dieser Abschnitt durch den Abdruck einer zeitgenössischen Opferfestpredigt sowie eine Tabelle zur rechtlichen Einstufung und den Vorschriften des Festgebets bei den vier sunnitischen Rechtsschulen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000639

Die nächsten Kapitel widmen sich den Gebräuchen, die in Verbindung mit dem Fest bekannt sind: dem Besuch der Gräber, der festen Riten und Vorschriften unterliegt, dem Festfrühstück, das auch weitestgehend ritualisiert erscheint, sowie sozialen Aktivitäten (Besuch, Gratulation) und Feiern, die gern am Rande des Opferfestes begangen werden (Heirat, Beschneidung), wobei alle Abläufe ausführlich geschildert werden. Mit dem eigentlichen Opfer, dessen Zweck in drei theologisch begründeten Kategorien (historisch, sozial, emotional) dargestellt wird, befassen sich die letzten vier Kapitel des Buches. Dabei geht es zunächst um die Opferung als Vorgang; hier schließt sich eine tabellarische Übersicht über die gesetzlichen Bestimmungen und Voraussetzungen des Opfers nach den Rechtsschulen an. Im nächsten Kapitel beschreibt der Autor „die volkstümliche Praxis des Opfers im Rahmen des Opferfestes im heutigen Ägypten", wobei er auch auf Einzelheiten wie die Auswahl des Opfertieres oder mögliche psychische Belastungen für Kinder eingeht. Danach befaßt er sich mit vorislamischen Opferbräuchen, um anschließend die koranische Opfererzählung (Kor. 27,101–111) zu betrachten. In einem letzten Abschnitt wird die Verwendung des Opferschafs als Symbol in Prosa und Poesie sowie in modernen Karikaturen beleuchtet; im Anhang gibt der Autor kurze Betrachtungen über die Durchführung des Festes bei Ägyptern in der Diaspora sowie einige arabische Originaltexte wieder. Eine Landkarte von Ägypten beschließt die Darstellung.

Die Untersuchung (der, nebenbei bemerkt, ein Korrekturlesen vor der Drucklegung nicht geschadet hätte) zeichnet sich insgesamt durch große, z. T. übertrieben erscheinende Detailgenauigkeit aus. Neben den bereits erwähnten Tabellen sind zahlreiche Fotos zu finden, und sei es von einer leeren Straße in Kairo am ersten Opferfesttag (S. 113) oder von Fußball spielenden Jugendlichen (S. 118); auch einige Liedtexte und sogar Kochrezepte (Kap. H. 4.) gibt der Autor wieder. Zusammen mit den Vorbemerkungen zu Transkription und Aussprache des Arabischen und den häufig zu findenden Erklärungen islamwissenschaftlicher Termini und Zusammenhänge ergibt sich so eine Darstellung, die weniger den Islamwissenschaftler im engeren Sinn als vielmehr den interessierten Laien ansprechen dürfte, der sich über ein zentrales Fest in einer nichtchristlichen Religion informieren und dabei auch allgemeine Sitten und Gebräuche eines außereuropäischen Landes kennenlernen möchte.

Angelika al-Massri, Syke

Zohreh Sadeghi: *Fāṭima von Qum. Ein Beispiel für die Verehrung heiliger Frauen im Volksglauben der Zwölfer-Schia.* Berlin: Schwarz 1996. 224 S. 8° (Islamkundliche Untersuchungen 203).ISBN 3-87997-255-9.

Bei der 1996 erschienenen Dissertation handelt es sich um eine reichhaltige Sammlung verschiedenster der Autorin zugänglicher Quellen zu Fāṭima, der Tochter des siebten Imam der Zwölferschia, Mūsā al-Kāẓim. Laut schiitischer Tradition soll Fāṭima, die den persischen Beinamen al-ma'ṣūma, die Schuldlose, trägt, zu Beginn des 9. Jahrhunderts aus Medina aufgebrochen sein, um zu ihrem in Ḫorasān weilenden Bruder 'Alī ar-Riḍā zu reisen. Es heißt, sie sei bei dieser

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000640

Reise in Qum verstorben. Die Frage, ob die Stadt tatsachlich das Grab der schiitischen Heiligen birgt, vermag die Autorin – wie andere vor ihr – nicht zu beantworten. Die Dissertation bestätigt die Annahme, daß die Stadt erst im Zuge der Religionspolitik der Ṣafawiden zu einem bedeutenden Wallfahrtsort wurde.

Die Autorin hat sämtliche ihr zugänglichen Möglichkeiten der Erfassung des volksreligiösen Heiligenkults um Fāṭima ausgeschöpft; es wurden die in Qum mündlich tradierten Gebete, Lieder und Legenden gesammelt, die Riten vor Ort beobachtet sowie die am Ort lagernden Manuskripte zum Thema eingesehen. Ergebnis ist, daß es sich bei der Tochter Mūsā al-Kāẓims um eine im Volksglauben der Zwölferschia zentrale Frauengestalt handelt, die in einigen Aspekten besonders von Frauen verehrt wird.

Als Materialsammlung zu dieser Gestalt sowie zur Religiosität der Zwölferschia insgesamt ist die vorliegende Studie hochinteressant. Die daran anknüpfende Auswertung des Materials erscheint dagegen etwas unsystematisch und dünn. Der genannte Untersuchungsbereich, der Volksglaube der Zwölferschia, hätte im Vorfeld näher definiert werden können. Es scheinen dabei fließende Übergänge zur offiziellen imāmitischen Theologie zu bestehen, etwa wenn immer wieder auf die Imame und – in einer auffälligen Parallelsetzung der beiden Fāṭimas – Fāṭima az-Zahrā' verwiesen wird. Die Verdeutlichung dieser Übergänge hätte gleichzeitig eine stärkere inhaltliche Durchdringung des Themas ermöglicht, das Besondere der Volksreligion hätte herausgearbeitet werden können.

Als Motivation zur Studie wird wiederholt das Bestreben genannt, westliche Fehlurteile über die Unterdrückung der islamischen Frau abzubauen (S. 2, S. 112, S. 190); es heißt, auch innerhalb der Orientalistik sei die vorliegende Studie, die entgegen westlicher Vorurteile die Hochschätzung der Frau im Islam belege, in ihrer Art neuartig (S. 190). Hierbei werden westliche Vorurteile und westliche Orientalistik ungut vermischt. Innerhalb letzterer war bereits seit der ersten Hälfte des Jahrhunderts ein großes positives Interesse an weiblichen islamischen Heiligen zu verzeichnen, beispielsweise in Louis Massignons Aufsätze über Fāṭima, die Tochter des Propheten, in Margaret Smiths ausführlicher Studie über Rābi'a all-Adawīya bis hin zu Annemarie Schimmels Arbeiten zur islamischen Mystik. Es sind gerade die weiblichen Heiligen, die bereits zuvor im Westen wie in der islamischen Welt zur Apologie des Bildes der Frau im Islam herangezogen wurden; ist doch die Religion der Bereich, in dem die Frauen den Männern am ehesten gleichgestellt sind. – An dieser Stelle wäre eine stärkere Differenzierung wünschenswert gewesen, vielleicht hätten einige systematische Vorüberlegungen zu islamischen Geschlechterkonzeptionen oder die Miteinbeziehung typologisch verwandter Frauengestalten im Islam dazu beigetragen.

Bärbel Beinhauer-Köhler, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000641

BERND RADTKE: *Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ. Das Buch vom Leben der Gottesfreunde / Ein Antwortschreiben nach Sarahs / Ein Antwortschreiben nach Rayy. Teil 2: Übersetzung und Kommentar.* Beirut – Stuttgart: Komm. Franz Steiner Verlag 1996. IX u. 287 S. (Bibliotheca Islamica, Bd. 35b). ISBN 3-515-06887-2.

Nach der Textedition der *Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ* (1992) als erstem Teil von Bibliotheca Islamica Bd. 35 liegt nun mit Übersetzung und Kommentar der zweite Teil der Veröffentlichung dieser Texte vor.

Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī (gest. zwischen 905 und 910), dessen Konzept des *Ḫatm al-walāya*, vom Hrsg. als „Siegel der Gottesfreundschaft" übersetzt, über die mitteralterliche mystische Theologie (besonders zu nennen: Ibn al-'Arabī, gest. 1240) noch Sufiorden des 19./20. Jh.s beeinflußt hat, war seit den Arbeiten von L. Massignon Gegenstand zahlreicher Untersuchungen. Auch Drucke und Editionen seiner Schriften liegen in großer Zahl vor. In diesen Veröffentlichungen vermißt RADTKE jedoch jegliche philologische Kritik, so daß seine eigene Edition der *Drei Schriften* in dieser Hinsicht über die bisherigen Studien hinausgehen soll.

Der eigentlichen Übersetzung der Texte vorangestellt ist eine Einleitung, in der der Hrsg. zunächst den Lebensweg Tirmiḏīs beschreibt; er stützt sich dabei in erster Linie auf dessen Autobiographie *Bad' Ša'n Abī 'Abdallāh* 'Der Beginn der Angelegenheit des Abū 'Abdallāh'. Der zweite Absatz behandelt die wichtigsten erhaltenen Schriften Tirmiḏīs sowie vier Pseudepigraphen durch Verweise auf die 1980 erschienene Dissertation des Hrsg. und entsprechende Artikel der GAS. In einem weiteren Abschnitt äußert sich der Hrsg. zur Stellung Tirmiḏīs in der islamischen Geistesgeschichte. Dabei wird deutlich, daß dieser Autor, trotz seiner reichen literarischen Tätigkeit im 10. und 11. Jh., kaum rezipiert wurde, was RADTKE auf seine Stellung zwischen der älteren Sufik Bagdader Tradition und der späteren, durch aristotelisch-neuplatonische Elemente beinflußten Mystik zu erklären versucht. Anschließend wird das Thema der Gottesfreundschaft erläutert, wobei der Hrsg. die Entwicklung von den spärlichen Aussagen des Korans und der islamischen Frühzeit zum „Volks- und Massenglauben der späteren Zeit" – was wohl leicht übertrieben sein dürfte – ausdrücklich nicht als Produkt des „Volksislams" verstanden wissen will, sondern aufgrund der Quellenlage eine stufenweise Entwicklung bereits in der frühen sufischen Literatur feststellt, die in den umfangreichen Kompilationen des 10./11 Jh.s mündet. Die Lehre vom „Siegel der Gottesfreundschaft" selbst wurde dann in erster Linie von Ibn al-'Arabī aufgenommen und ausgearbeitet, dem – ausgerechnet – nach Ansicht des Hrsg. das „System" Tirmiḏīs zu subtil war, um es zu übernehmen, und bildet heute nach Ansicht RADTKEs den „Glaubensgegenstand von Millionen von Muslimen". Der letzte Absatz der Einleitung enthält eine kurze Inhaltsangabe und geschichtliche Einordnung der drei anschließend übersetzten und kommentierten Schriften.

Dabei handelt es sich im einzelnen um folgende Texte:

1. *Kitāb sīrat al-awliyā'* 'Das Buch vom Leben der Gottesfreunde'

Es handelt sich hierbei um eine überwiegend polemische Schrift, die den Lebensweg des Mystikers beschreibt. Dabei wird der Weg zu sich selbst als „Weg nach innen" mit dem Weg zu Gott als „Weg nach außen" in Beziehung gesetzt, wobei der Autor besonders die Hindernisse und Gefahren auf dem Weg beschreibt. Das „Siegel der Gottesfreundschaft" soll dabei „Spitze und Endpunkt der Heiligen-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000642

hierarchie" sein; ein Titel, den sich nicht nur Tirmiḏī selbst, sondern später auch Ibn al-'Arabī zulegte.

2. *Ǧawāb al-masā'il llatī sa'alahū ahl Saraḫs 'anhā* 'Ein Antwortschreiben nach Saraḫs'

Dieses „Antwortschreiben nach Saraḫs" ist insofern textgeschichtlich interessant, als der Autor mehrfach aus dem *K. sīrat al-awliyā'* zitiert und verschiedene Themen dieser Schrift kommentiert und vertieft.

3. *Ǧawāb Kitāb min ar-Rayy* 'Ein Antwortschreiben nach Rayy'

Im Gegensatz zu der vorhergehenden Schrift stammen Titel und Zusammenstellung dieses Schreibens aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von Tirmiḏī selbst; es handelt sich vielmehr um eine spätere Kompilation. Trotzdem ist auch dieser Text in thematischer und theologiegeschichtlicher Hinsicht ein wertvoller Zeuge.

Bei der Übersetzung selbst hat sich Radtke nach eigenen Worten besonders um Lesbarkeit bemüht, was durchweg auch gelungen scheint. Die in Form von Anmerkungen an die einzelnen Abschnitte der Übersetzung angefügten Kommentare verweisen nicht nur auf vergleichbare Textstellen innerhalb der Schriften Tirmiḏīs selbst, sondern zum Teil auch auf Schriften anderer Autoren. Neben diesen sprach- und literaturgeschichtlichen Erläuterungen sind inhaltliche Erklärungen einzelner Begriffe und Zusammenhänge zu finden, die an manchen Stellen zu ausführlicheren Exkursen ausgearbeitet wurden.

Nach einer Bibliographie schließt der Band mit sehr detaillierten Indices, in denen Personen, Gruppen und Orte sowie die verwendeten Sachbegriffe verzeichnet sind. Insgesamt dürfte diese Veröffentlichung nicht nur für Studien über einzelne Aspekte der mystisch beeinflußten Theologie, sondern auch für die Beleuchtung der islamischen Theologiegeschichte überhaupt eine wichtige Ergänzung sein, zumal sich besonders der Bereich der *walāya* nicht auf rein historische Gesichtspunkte einschränken läßt, sondern, wie der Hrsg. betont, auch für das Glaubensleben heutiger Muslime von Bedeutung ist.

Angelika al-Massri, Syke

Richard Gramlich: *Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese*. Wiesbaden: Harrassowitz 1997. 461 S. (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission der Akademie der Wissenschaften und Literatur, Mainz, Bd. 43). ISBN 3-447-03927-2.

Mit dem vorliegenden Band legt Richard Gramlich erneut eine Blütenlese sufischer Texte zu einem der großen Bereiche sufischen Seins vor; diesmal zu einem Komplex, der mehr noch als die 1987 von ihm behandelten *Wunder der Freunde Gottes* im Zentrum der Sufik steht: der Askese. Die verschiedenen Ansichten der islamischen Mystiker von den Anfängen bis zum Ausgang der Mameluckenzeit sowohl zu den Grundlagen des Weltverzichts als auch zu den einzelnen Gebieten, auf die sich die Askese erstreckt, werden ausführlich wiedergegeben. Eine „kurzgefaßte Universalgeschichte der islamischen Askese" soll die Untersuchung jedoch nach dem Willen des Autors nicht bieten. Er verzichtet demgemäß weitgehend auf eine Einordnung der Fülle des von ihm präsentierten Materials in seinen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000643

historischen Kontext oder eine kritische Würdigung der Historizität der Zuschreibung bestimmter Dicta an einzelne Mystiker. Dieser bewußte Verzicht des Autors mindert aber in keiner Weise den Wert von Gramlichs Untersuchung für jeden, der sich einen Überblick über die Möglichkeiten asketischen Denkens in der islamischen Welt verschaffen will.

Lutz Berger, Tübingen

Roshdi Rashed/Jean Jolivet (Hrsg.): *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī, Volume 2: Métaphysique et cosmologie*. Leiden – Boston – Köln: Brill 1998. XIII u. 243 S. (Islamic Philosophy, Theology & Science, Vol. 29.2). ISBN 90-04-11073-9.

Abū Yūsuf Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī (ca. 796–873), gern als der Philosoph der Araber schlechthin bezeichnet, gilt als einer der ersten, die die antiken griechischen Wissenschaften mit der islamischen Tradition in Einklang zu bringen versuchten, und er ist der erste, der dabei neben Abhandlungen über Mathematik, Logik, Naturwissenschaft, Astronomie und Musik auch ein umfassendes philosophisches Gedankengebäude errichtete. Von seinen zahlreichen Schriften sind 60–70 erhalten.

Zur Biographie al-Kindīs sind kaum gesicherte Daten überliefert; bereits sein Geburtsdatum und das Jahr seines Todes sind relativ unsicher. Seine Ausbildung erhielt al-Kindī in Kufa und Bagdad. Von al-Maʾmūn ins *Bayt al-ḥikma* berufen, wurde er von al-Muʿtaṣim als Erzieher seines Sohnes engagiert. Noch unter al-Mutawakkil war er am Bagdader Kalifenhof offenbar gut angesehen; im Zusammenhang mit den Umtrieben anderer Gelehrter, etwa der Banū Mūsa und Abū Maʿšars, fiel er jedoch in Ungnade.

Die Zeit al-Kindīs zeichnet sich durch beginnende Versuche der arabisch-islamischen Kultur aus, sich mit den Grundlagen der wissenschaftlichen und philosophischen Überlieferungen Persiens und Indiens, vor allem aber des antiken Griechenlands auseinanderzusetzen und diese Elemente auf dem Hintergrund der islamischen Tradition weiterzuentwickeln. Es entstanden besonders im *Bayt al-ḥikma* zahlreiche Übersetzungen aus dem Griechischen ins Syrische oder Arabische. Al-Kindī selbst sammelte um sich einen Kreis, der Übersetzungen der Werke des Aristoteles, aber auch der Neuplatoniker Plotin und Proklos anfertigte; von al-Maʾmūn war er auch mit der Kontrolle dieser Übersetzungen beauftragt. In seinen eigenen Schriften hat al-Kindī viele Themen und Konzepte der Griechen aufgenommen und neu durchdacht; sein Hauptanliegen auf dem Gebiet der Philosophie lag offenbar im Bemühen, die philosophische Kosmologie mit der islamischen Offenbarungslehre zu verbinden.

Als besonders wichtige philosophische Abhandlungen al-Kindīs gelten:

1. Das „Buch über die Erste Philosophie";
2. Drei Werke über die Endlichkeit von Zeit und Raum:
   - „Über die Einsheit Gottes und die Endlichkeit des Körpers der Welt",
   - „Über die Endlichkeit des Körpers der Welt",
   - „Über die Beschaffenheit dessen, was nicht unendlich sein kann, und dessen, was unendlich genannt wird";

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000644

3. Ein nur in lateinischer Übersetzung erhaltener Text:
   - „Über die fünf Essenzen" (*De quinque essentiis*), nämlich Materie, Form, Ort, Bewegung, Zeit;
4. Die „Abhandlung über den wahrhaft, zuerst und vollkommen Handelnden und den unvollkommen, nur im metaphorischen Sinn Handelnden";
5. Zwei umfangreiche Werke über Kosmologie:
   - „Abhandlung über das Sich-Niederwerfen des entferntesten Körpers",
   - „Abhandlung über die zunächst wirkende Ursache von Erzeugung und Veränderung";
6. Abhandlungen über Elemente und Himmelskörper, die früher beschworen wurden;
7. Fünf sehr unterschiedliche Schriften über die Seele und den Intellekt:
   - „Abhandlung über die Existenz unkörperlicher Substanzen",
   - „Diskurs über die Seele",
   - „Rede über die Seele",
   - „Abhandlung über das Wesen des Schlafes und des Traumes";
   - „Abhandlung über den Intellekt";
8. Eine Schrift über Moral:
   „Abhandlung über die Methode, Betrübnisse zu vertreiben";
9. Eine „Abhandlung über die Anzahl der Bücher des Aristoteles und das, was zur Beschäftigung mit der Philosophie erforderlich ist."

Dieser Überblick zeigt den Umfang der von al-Kindī behandelten Themen. Angesichts dieser Breite liegt es nahe, eine lange Nachwirkung der Gedanken dieses Gelehrten zu vermuten. Es sind auch einige unmittelbare Schüler bekannt, etwa der Geograph Abū Zayd al-Balḫī (851–934); spätere Einflüsse sind z. B. bei al-ʿĀmirī (gest. 922) und Miskawayh (gest. 1030) festzustellen. Es sind aber auch kritische Auseinandersetzungen mit den Lehren al-Kindīs zu finden, u. a. bei Ibn Ḥazm. Die Existenz einer eigentlichen „Schule" al-Kindīs läßt sich dagegen nicht nachweisen; auch Ibn Ḫaldūn erwähnt ihn in seiner *Muqaddima* nur als Gelehrten.

Auf diesem Hintergrund haben die durch mehrere Publikationen zu Person und Lehre al-Kindīs ausgewiesenen Autoren und Herausgeber nach der 1996 erschienenen Veröffentlichung zu *L'Optique et la cathoptrique* al-Kindīs nun sechs philosophische Schriften dieses Autors ediert, ins Französische übersetzt und erläutert. In einem weiteren Band soll schließlich die Kosmologie al-Kindīs auf der Grundlage weiterer Schriften dargestellt werden. Der vorliegende Band über *Métaphysique et cosmologie* enthält folgende Werke:

1. Das „Buch über die Erste Philosophie" (*Kitāb al-Kindī ilā al-Muʿtasim billāh fi-l-falsafa al-ūlā*), genauer gesagt den einzig erhaltenen ersten Teil desselben; dazu vier Ergänzungen:
   ein Fragment aus der Widerlegung des Ibn Ḥazm sowie drei Belege von Yaḥya b. ʿAdī (gest. 974), Ibn ʿAbd Rabbih (gest. 940) und as-Siǧistānī (gest. 94l);
2. Drei Abhandlungen, die dem „Buch über die Erste Philosophie" verwandte Themen behandeln:
   - „Über die Einsheit Gottes und die Endlichkeit des Körpers der Welt" (*Risāla li-Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī ilā Muḥammad b. al-Ǧahm fī waḥdanīya Allāh wa-tanāhī ǧirm al-ʿālam*),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000645

- „Über die Beschaffenheit dessen, was nicht unendlich sein kann, und dessen, was unendlich genannt wird" (*Risāla al-Kindī fī ma'īya mā lā yumkin an yakūna lā nihāya lahu wa-mā llaḏī yuqālu fī-hi lā nihāya lahu*),
- „Über die Endlichkeit des Körpers der Welt" (*Risāla al-Kindī ilā Aḥmad b. al-Ḫurāsānī fī iḏāḥ tanāhī ǧirm al-'ālam*).

Die vier bisher genannten Texte zeigen den Rahmen der philosophischen Lehre al-Kindīs auf, indem sie sich thematisch in der Behandlung von Ontologie und Theologie auf Aristoteles' *Metaphysik* beziehen.

3. Die „Abhandlung über den wahrhaft, zuerst und vollkommen Handelnden und den unvollkommen, nur im metaphorischen Sinn Handelnden" (*Risāla al-Kindī fī l-fā'il al-ḥaqq al-awwal at-tāmm wa-l-fā'il an-nāqiṣ llaḏī huwa bi-l-maǧāz*). Hier wird die unterschiedliche Anwendung des Wortes „handelnd/Handelnder (*fā'il*) auf Gott und Schöpfung thematisiert.
4. Die „Abhandlung über das Sich-Niederwerfen des entferntesten Körpers" (*Risāla al-Kindī ilā Aḥmad b. al-Mu'taṣim fi l-ibāna 'an suǧūd al-ǧirm al-aqṣā*). Dieses Schreiben beinhaltet die Interpretation eines koranischen Verses, der die Unterwerfung der Himmelskörper unter Gott behandelt.

Die nun folgende Edition dieser Schriften beruht in erster Linie auf der Auswertung eines einzigen Manuskriptes, das von H. Ritter entdeckt und 1950 von M. Abū Rīda ediert wurde.[1] Dieses Manuskript, das sich in Istanbul/Süleymaniye befindet (Aya Sofya Nr. 4832), gilt als sehr wertvoll, da es auch besonders wichtige andere Schriften enthält. Interessant sind auch die Besitzervermerke – u. a. wird Ibn Sīna erwähnt –, die auf ein hohes Alter der Sammlung schließen lassen. Die besonderen Schwierigkeiten, die die Lektüre des Manuskripts u. a. durch Bezugnahme auf mathematische Termini bietet, läßt nach Ansicht der Hrsg. die neue Edition notwendig erscheinen. Nach einem kurzen Überblick über bisher erarbeitete, z. T. unveröffentlichte Übersetzungen von Werken al-Kindīs ins Englische, Französische oder Spanische beginnt nun die eigentliche Darbietung der Texte:

1. Das „Buch über die Erste Philosophie" (S. 7–111). Der tradierte Teil der Schrift besteht aus vier Kapiteln. Aus dem Inhalt erhellt das Verständnis von Aristotelismus und Neuplatonismus durch al-Kindī, zu deren Harmonisierung er schließlich gelangt: Steht Kap. 1 noch ganz in aristotelischer Tradition, wie auch Hinweise auf die *Metaphysik* zeigen, so zeigt Kap. 2 bereits den Bruch mit dem reinen Aristotelismus. Im 3. Kapitel werden schließlich Konzepte beider Richtungen erläutert, die in Kap. 4 aufgenommen und als Beweise der ersten Ursache als Grundthema des gesamten Buches angewendet werden. Zum Inhalt im einzelnen:

Kapitel 1 (S. 7–17) beschreibt die Philosophie als die „höchste der menschlichen Künste", die die „Wissenschaft von den Dingen in ihrer wahren Beschaffenheit" darstellt. Dabei wird die theoretische Bemühung des Philosophen von der Suche nach dem Wahren/der Wahrheit (*al-ḥaqq*) geleitet; die „Erste Philosophie" bezeichnet somit die Wissenschaft der ersten Wahrheit als Ursache jeder anderen Wahrheit. Al-Kindī bezieht sich auf die vier aristotelischen Ursachen (Materie, Form, Veränderung/Bewegung, Zweck) sowie die vier wissenschaftlichen Frage-

[1] *Rasā'il al-Kindī al-falsafīya I, Muqaddima*, S. 1–105, Kairo 1369/1950.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000646

stellungen „Ist es?" (*hal*), „Was?" (*mā*), „Welches?" (*ayy*), „Warum?" (*lima*), die er mit den drei grundsätzlichen Prinzipien Genre (*ǧins*), Unterscheidung (*faṣl*) und Art (*nau'*) zu einem vollständigen theoretischen System verbindet. Die Bezeichung „Erste Philosophie" sieht der Autor in Beziehung zu dieser Bemühung um die Erkenntnis der ersten Ursache, die den Inhalt aller Philosophie in sich schließt.

In Anlehnung an Aristoteles, der hier auch direkt zitiert wird, folgt nun die Begründung einer diachronischen Art der Philosophie: Der Weg der Wahrheit, so al-Kindī, kann nur gefunden werden, wenn man die Gedanken der Vorgänger respektiert. Auch wenn sie die Wahrheit noch nicht gefunden haben, sind ihre Erkenntnisse doch Grundlagen der weiteren Erkenntnis. Der Philosoph sollte deshalb diese Erkenntnisse in sich aufnehmen, sich mit ihnen auseinandersetzen und sie ergänzen, indem er sie der jeweils aktuellen Sprache anpaßt. Der nach Wahrheit Suchende muß die Wahrheit oder deren Teilstücke in sich aufnehmen, woher sie auch kommen mag.

An diese Wertschätzung der philosophischen „Vorgänger", die wie eine Rechtfertigung der eigenen Vorgehensweise anmutet, schließt al-Kindī eine Kritik an denjenigen an, die aus religiösen Gründen philosophische Spekulationen ablehnen. Seiner Auffassung nach stimmt die durch Philosophie ergründete Wahrheit vollkommen mit der geoffenbarten Wahrheit der Religion überein; als Beispiele nennt der Autor die Lehre von der Alleinherrschaft Gottes und Seine Einsheit. Auf der anderen Seite begründet al-Kindī, daß philosophisches Denken auch notwendig ist: Selbst wenn man zeigen will, daß es das nicht sei, kann diese Überzeugung nur durch philosophisches Denken selbst dargestellt und begründet werden, was natürlich in sich selbst paradox ist.

Gibt das erste Kapitel des „Buches über die Erste Philosophie" also in erster Linie grundsätzliche Erwägungen al-Kindīs zum Stellenwert der Philosophie wieder, geht es in Kapitel 2 (S. 18–39) zunächst um die epistemologischen und methodologischen Grundlagen dieser Wissenschaft. Anschließend beschreibt der Autor die physikalische, genauer gesagt kosmologische Ordnung, auf der seiner Ansicht nach das Universum beruht. Wahrnehmung kann nach der Meinung al-Kindīs auf zweierlei Wegen erfolgen. Auf der einen Seite gibt es die Wahrnehmung durch die Sinne. Diese Wahrnehmung ist spontan und wechselnd und beruht auf dem Prinzip, daß sie Abbilder in der Seele des Wahrnehmenden hinterläßt. Die zweite Kategorie ist die rein intellektuelle Wahrnehmung, die sich auf die Universalia bezieht. So haben etwa Genre und Art kein Abbild in der Seele, sondern sind Gegenstände von Urteilskraft und Gewißheit. Die sogenannten ersten Prinzipen sind also ohne Abbild erkennbar.

Daraus folgt, daß das Immaterielle sinnlich wahrgenommen werden kann, indem es eine Verbindung mit dem Materiellen eingeht. So kann z. B. eine Form in ihrer Kombination mit der Materie in gleichen Weise wie die Materie selbst wahrgenommen werden, indem der sog. Universalsinn (*ḥiss kullī*) Abbilder des Materiellen in der Seele bewirkt. Die sinnliche Form der Wahrnehmung bezieht sich also auch auf Abstrakta. Auf der anderen Seite kann die Wahrnehmung des Immateriellen auch als Abstraktion verstanden werden, d. h. durch die zweite, intellektuelle Art der Wahrnehmung kann die Form als solche erkannt werden, während die sinnliche Wahrnehmung sie nur in Verbindung mit Materiellem erkennen läßt. Das bedeutet, daß alles, was in keinem Zusammenhang mit einer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000647

Art von Materie steht, auch nicht als Abbild faßbar, sondern notwendigerweise durch den Intellekt gewußt wird. Hier nennt al-Kindī als Beispiel die Lehre, daß sich außerhalb des Universums (*al-ǧism al-kullī*) weder Leere noch Fülle, weder Nichts noch Etwas befindet. Die Art der Wahrnehmung ist also in engem Zusammenhang mit ihrem Gegenstand zu sehen. Deshalb muß jeder Nachdenkende zuerst die genaue Ursache suchen, auf die sich seine Wissenschaft bezieht. Wer etwa die Ursache der Natur sucht, die ihrerseits Ursache der natürlichen Dinge ist, wird finden, daß ihre Ursache die der Bewegung bzw. Veränderung ist. Demnach wird als „Natürliches" alles bezeichnet, was sich verändert, und so ist das Wissen über die natürlichen Dinge das Wissen über alles, was sich verändert. Folglich ist alles, was über die Natur hinausgeht, keiner Veränderung unterworfen, weil eine Sache nicht ihre eigene Ursache sein kann, d. h. die Ursache der Veränderung ist nicht die Veränderung selbst. Das Wissen über das, was über die Natur hinausgeht, ist also das Wissen über das Unveränderliche.

Soweit die erkenntnistheoretischen Grundlagen, auf denen al-Kindī im weiteren seine Argumentation aufbaut. Der zweite Teil dieses Kapitels behandelt das Ewige, Unendliche als kosmologisches Prinzip. Wie eben erläutert, setzt alles Veränderliche die Existenz einer unveränderlichen Ursache voraus. Deshalb impliziert die Endlichkeit der Körper, die al-Kindī durch ihre Existenzweise als Genres und Arten begründet, die Existenz eines Ewigen. Dieses Ewige besitzt weder eine Ursache, noch ist es in Genre und Art faßbar. Ebensowenig verändert es sich; es ist also vollkommen. An sechs Grundsätzen zeigt al-Kindī nun, daß kein Körper unendlich sein kann, auch nicht der des Universums. Wenn nämlich jede Quantität (*kammīya*), also alles Meßbare endlich ist, so trifft dies auch auf die Zeit zu. Körper, Bewegung und Zeit gehen sich aber nicht voraus, sondern definieren sich gegenseitig. Deshalb sind sie relative Größen und können nicht absolut oder vollkommen sein. Und wenn der Körper des Universums nicht unendlich sein kann, wie eben dargelegt, beweist gerade diese Endlichkeit die notwenige Existenz einer ewigen, vollkommenen Ursache, die als solche weder Vergangenheit noch Zukunft hat.

Kap. 3 der Abhandlung (S. 40–69) gilt der Ausführung des bereits erwähnten Grundsatzes, daß eine Sache nicht ihre eigene Ursache sein kann. Dabei geht al-Kindī von den Universalbegriffen aus, die entweder essentiell (z. B. „Leben", womit alles Lebendige bezeichnet wird, oder „Mensch" als Gattungsbegriff) oder nicht essentiell („Mensch" als Bezeichnung eines Individuums) sein können. In der gleichen Weise gibt es spezifische Akzidentien, wie das Lachen des Menschen oder der I-A-Schrei des Esels, und solche, die allgemein sind, etwa die Farben, die mehrere Gegenstände zugleich haben können. Diese beiden Möglichkeiten der Existenz treffen, wie al-Kindī nun ausführt, auch auf den Ausdruck „das Eine" (*al-waḥid*) zu. Dieser kann nämlich auf Genre, Gattung, Individuum, Unterschied, spezifisches und allgemeines Akzidens sowie das Ganze, einen Teil (*ǧuzʿ*), die Gesamtheit und deren Bestandteil (*baʿḍ*) angewandt werden. Alle diese Kategorien bezeichnen zugleich Einsheit und Pluralität; deshalb sind sie in gewisser Weise miteinander verbunden. Es ist also z. B. nicht möglich, den Begriff der Gattung zu definieren, ohne dabei das einzelne Individuum als Teil dieser Gattung mitzudenken. Ebenso kann ein Begriff, der eine Gesamtheit bezeichnet, nicht ohne die Bestandteile definiert werden. Diese Verbindung zwischen Individualität und Pluralität sieht al-Kindī als Wirkung einer Ursache, die etwas anderes sein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000648

muß als die Dinge, in diesem Falle die eben angeführten Kategorien selbst; die Ursache steht sozusagen über den Dingen. Und sie kann nur eine einzige sein, die die Ursache von Existenz und Dauer der Dinge ist. Entscheidend ist dabei, daß die Ursache nicht zugleich Einsheit und Pluralität besitzt, da das eine die Voraussetzung des anderen ist. Da jedoch eine Sache nicht zugleich ihre eigene Ursache sein kann, muß eine einzige Ursache existieren, die über den anderen Begriffen steht, durch diese also nicht definiert werden kann.

Al-Kindī versucht also zu beweisen, daß es eine ungeschaffene, vollkommene Ursache geben muß, deren Einsheit die Voraussetzung für Individualität und Pluralität in der Welt darstellt. Das vierte Kapitel (S. 70–99), das den erhaltenen Teil des „Buches über die Erste Philosophie" abschließt, soll nun zeigen, wie diese Einsheit in den bedingten, d. h. geschaffenen Dingen existiert. Diese Dinge, so beginnt al-Kindī den Abschnitt, sind durch bestimmte Prädikate der Quantität (z. B. groß – klein, lang – kurz, viel – wenig) bezeichnet. Die Prädikate sind jedoch nicht im absoluten Sinne zu verstehen, vielmehr definieren sie sich mehr oder weniger gegenseitig. Daraus folgt, daß das absolute Eine nicht als Zahlwert zu verstehen ist. Wenn es das wäre, würde es nämlich eine bestimmte Quantität bezeichnen und wäre damit relativ. Während jedoch jede Art von Prädikat relativ und nur in einem bestimmten Zusammenhang anwendbar ist, geht das eigentliche Eine auf nichts zurück, das als Prädikat dienen kann. Es ist also absolut, ohne jede Pluralität, und dadurch die erste Ursache der Einsheit in den Dingen. Die Existentialisierung, oder, theologisch formuliert: Schöpfung der Dinge, ist also die Emanation der Einsheit aus dem wahren und ersten Einen. Dieses wahre Eine ist der Schöpfer, der über jedem Attribut steht. – Al-Kindī versucht also, die neuplatonische Emanationslehre, die einen kontinuierlichen Prozeß annimmt, mit der ahistorischen islamischen Schöpfungsvorstellung in Einklang zu bringen. Das diese beiden Konzepte in einem unüberbrückbaren Widerspruch zueinander stehen, thematisiert er dagegen nicht.

Soweit zum Inhalt der Schrift. Die Darstellung des Textes durch die Hrsg. erfolgt nach einer sehr knappen, thesenartigen Wiedergabe der wesentlichen Inhalte in bilingualer Form. Arabischer Text und französische Übersetzung stehen sich Seite für Seite gegenüber, was das Studium sehr erleichtert. Die Übersetzung ist mit Fußnoten versehen, die meistens auf vergleichbare Passagen in den Texten des Aristoteles verweisen. Anschließend werden Ergänzungen zu den Fußnoten angeführt (S. 101–111). Warum diese Ergänzungen nicht in den eigentlichen Fußnotenapparat eingearbeitet wurden, ist nicht ganz einsichtig; so erscheint das Ganze doch etwas unübersichtlich, zumal wieder lästiges Blättern in den Seiten anfällt, das durch die bilinguale Textpräsentation eigentlich vermieden werden sollte.

Im Anschluß an diesen Text werden vier Textstücke späterer Autoren wiedergegeben, die sich auf das „Buch über die Erste Philosophie" beziehen.

Ein sehr kurzes Fragment aus dieser Schrift, das Ibn Ḥazm überliefert (S. 113; S. 114 f. Kommentar), stammt wahrscheinlich aus einem verlorenen Teil von al-Kindīs Werk. Der Autor untersucht hier die Beziehung zwischen Bewegung und Unbeweglichkeit im Phänomen des *dahr* (ewige Dauer), womit er nach Ansicht der Hrsg. den griechischen Begriff αἰών erläutern will.

Der nächste, etwas längere Beleg stammt von Yaḥya b. ʿAdī (S. 121–127; S. 119 f. Einleitung), der sich mit al-Kindīs Einwänden gegen die christliche Trini-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000649

tätslehre auseinandersetzt. Der Text ist also als Widerlegung al-Kindīs gedacht. Da einerseits eine Schrift al-Kindīs gegen die Christen nicht bekannt ist und auch der zeitliche Abstand beider Autoren beträchtlich ist (ca. 100 Jahre), gehen die Hrsg. von einem fiktiven Streitgespräch aus. Auf der anderen Seite sehen sie aufgrund der Argumentationsweise, die al-Kindī als Autor nahelegt, durchaus die Möglichkeit, daß der Text Auszüge aus verlorenen Werken al-Kindīs darstellen kann. Der Text besteht aus elf einzelnen Abschnitten, die die Meinung al-Kindīs wiedergeben; er widerlegt hier die christliche Trinitätslehre durch Mittel der Logik und der Philosophie.

Es folgt ein Beleg von Ibn 'Abd Rabbih aus seinem bekannten *Kitāb al-'Iqd al-farīd* (S. 129–131). In diesem zehn Druckzeilen umfassenden Auszug zitiert der Autor aus dem 9. Kapitel eines *Kitāb at-Tauḥīd*. Da ein solches von al-Kindī nicht bekannt ist, jedoch mehrere seiner Schriften existieren, die den *tauḥīd* im Titel führen, nehmen die Hrsg. das „Buch über die Erste Philosophie" als wahrscheinlichste Quelle an. Der Textabschnitt handelt von der Herrschaft über die Welt durch göttlichen Ratschluß (*qaḍā'*) und göttliche Bestimmung (*qadar*). Am Ende wird auf eine Auseinandersetzung zwischen al-Aš'ārī und den Mu'taziliten über den Willen Gottes angespielt, die erst einige Zeit nach al-Kindīs Wirken stattfand. Der Text als solcher kann deshalb kein wörtliches Zitat aus dessen Schrifttum sein.

Als letztes wird ein Auszug aus dem *Muntaḫab ṣiwān al-ḥikma* des Abū Sulaimān as-Siǧistānī angeführt (S. 133). In dieser Anmerkung befaßt sich derAutor mit der Beziehung zwischen Gott und Menschen: Weil die erste Ursache (nämlich Gott) durch die Emanation aus ihr mit uns verbunden ist und wir nur durch die Emanation mit ihr, können wir sie nur unter diesem Aspekt betrachten. Diese Gotteserkenntnis ist trotzdem anders als die Fähigkeit Gottes, die Menschen zu erkennen.

Nach diesen vier Ergänzungen zum „Buch über die Erste Philosophie" folgt al-Kindīs Schrift „Über die Einsheit Gottes und die Endlichkeit des Körpers der Welt" (S. 136–147). Hier wird ausgeführt, daß ein (geschaffenes) Ding aktuell (*bi-l-fi'l*) nicht unendlich sein kann, das Unendliche auf der anderen Seite nicht aktuell, sondern nur potentiell (*bi-l-qūwa*) unendlich ist.

Der Autor beginnt mit den grundsätzlichen, weitestgehend physikalischen Voraussetzungen zur Definition von Unendlichkeit bzw. Endlichkeit der Körper, die bereits im „Buch über die Erste Philosophie" (S. 28 f. dieser Ausgabe) angeführt wurden. Er folgert, daß kein unendlicher Körper existieren kann, weil jedem Körper etwas hinzugefügt und von ihm etwas abgeteilt werden kann. Aus diesem Grund ist auch die Zeit nicht unendlich, denn sie kann in begrenzte Abschnitte eingeteilt werden. Wenn also alle Körper endlich sind, dann sind es auch ihre Akzidentien, z. B. Ort, Bewegung und Zeit. Dies trifft auch auf den Körper des Weltalls und seine Akzidentien zu. Im Fall des Unendlichen bedeutet dies, daß es die Unendlichkeit nur potentiell besitzt. Denn wenn es sich aktualisiert, tut es dies mit Akzidentien wie Raum und Zeit und wird damit relativ und endlich.

Wenn das Weltall, wie eben erläutert, endlich, d. h. geschaffen ist, muß es, so folgert al-Kindī weiter, auch einen Schöpfer haben, der es aus dem Zustand der Nichtexistenz herausholte. Dieser Schöpfer muß Einer sein, denn hätte eine Vielheit die Vielheit (der Welt) hervorgebracht, hätte diese Reihe kein Ende, ganz abgesehen davon, daß eine Sache nicht ihre eigene Ursache sein kann. Der Schöp-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000650

fer gleicht also seiner Schöpfung unter dem Aspekt nicht, da alle Geschöpfe die Vielheit beinhalten.

Die nächste Schrift al-Kindīs, „Über die Beschaffenheit dessen, was nicht unendlich sein kann, und dessen, was unendlich genannt wird" (S. 150–155), gibt im großen und ganzen die Entwicklung von Kap. 2 des „Buches über die Erste Philosophie" wieder. Auch hier zeigt al-Kindī, daß Welt und Zeit nicht unendlich sein können. Der Autor beschreibt zunächst vier mathematische Voraussetzungen über die Beziehung eines Dinges zu etwas von ihm Abgeteilten. Danach betont er erneut, daß Zeit, Bewegung und Ort als Akzidentien eines endlichen Körpers nicht unendlich sein können. Dies sind sie auch deshalb nicht, weil sie sich gegenseitig bedingen und definieren. In der Schöpfung existiert also nichts Unendliches, und das Unendliche selbst existiert nur potentiell, wie es etwa im Fall der Zahlen zu beobachten ist, die nur aktualisiert, d. h. auf Gegenstände bezogen existieren und damit relativ und endlich sind.

Die gleiche Thematik behandelt die folgende Abhandlung „Über die Endlichkeit des Körpers der Welt" (S. 157–165). Auch hier tritt al-Kindī den Beweis an, daß der Körper des Weltalls endlich sein muß, weil alles, was sich in ihm befindet, endlich ist.

Diesen drei Schriften, die die Endlichkeit von Zeit und Raum zum Inhalt haben, folgen in der vorliegenden Ausgabe Edition und Übersetzung von al-Kindīs „Abhandlung über den wahrhaft, zuerst und vollkommen Handelnden und den unvollkommen, nur im metaphorischen Sinn Handelnden" (S. 168–171). Dieses Schreiben erscheint als Antwort auf eine an al-Kindī gestellte Frage und hat die Form einer lexikographischen Anmerkung über die Wörter *fi'l* und *fā'il*. Der Autor unterscheidet dabei zwei Arten von wirklichem Handeln. Zuerst nennt er die Schöpfung, d. h. Existentialisierung eines Dinges aus dem Nichtsein. Als zweites wird das Hervorrufen einer Wirkung durch einen Handelnden beschrieben. Diese beiden Aspekten wirklichen Handelns kommen nur Gott zu, jeder andere Handelnde ist dies lediglich im metaphorischen Sinn. In Wirklichkeit ist er dagegen nicht handelnd, sondern „leidend", also passiv. Auch physikalische Kausalität versteht al-Kindī als Einwirkung eines metaphorisch Handelnden auf einen anderen. Dieses metaphorische Handeln an sich kann unter zwei verschiedenen Aspekten betrachtet werden: Die Wirkung der Handlung liegt entweder in der Handlung selbst, etwa beim Gehen, oder sie besteht nach dem Aufhören der Handlung, wie es z. B. beim Schreiben oder Bauen von etwas der Fall ist. Al-Kindī unterscheidet also, um es sprachwissenschaftlich auszudrücken, zwischen transitiven und intransitiven Verben und damit Handlungen.

In der Einführung zu dieser Schrift (S. 167) weisen die Hrsg. darauf hin, daß der Text einerseits das göttliche Handeln entsprechend dem Konzept des „Buches über die Erste Philosophie" beschreibt. Auf der anderen Seite gibt er auch ein allgemeines Bild vom Verhältnis der Geschöpfe zum Schöpfer wieder, das besonders in den Schriften „Über das Sich-Niederwerfen des entferntesten Körpers" und „Über die nächstwirkende Ursache der Abänderung und Veränderung" behandelt wird. Insofern paßt diese Abhandlung in al-Kindīs grundlegendes Konzept: Er will zeigen, daß Religion und Philosophie zwar auf unterschiedlichen Wegen, aber letztendlich doch zur gleichen Wahrheit führen. Hier wird jedoch insbesondere eine philosophische Lehre über das göttliche Handeln dargestellt, die die Hrsg. als Ergänzung zur Physik des Aristoteles verstehen. Auffällig ist auch die unter-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000651

schiedliche Einordnung dieser Schrift in den arabischen Bibliographien, was wohl auch die Universalität des Denkens al-Kindīs wiederspiegelt.

Die letzte Schrift, die in der vorliegenden Zusammenstellung ediert und übersetzt wird, ist die Abhandlung „Über das Sich-Niederwerfen des entferntesten Körpers" (S. 176–199). Der Autor stellt dieses Schreiben als Antwort auf eine Frage des ihm zur Erziehung anvertrauten Kalifensohnes dar. Zweimal findet sich eine Bezugnahme auf die Schrift „Über die nächstwirkende Ursache der Abänderung und Veränderung", die somit eher verfaßt worden sein dürfte. Die vorliegende Abhandlung untersucht in allgemeiner Hinsicht die Handlungsweise der Himmel auf der Erde; somit ist sie als zusammenfassende Darstellung der Kosmologie al-Kindīs zu verstehen und bildet die Überleitung zum geplanten dritten Band.

Der Text beginnt mit einer philologischen Betrachtung von Kor. 55,6: „Die Sterne und Bäume fallen anbetend nieder", dessen rationale Erklärung der Sohn des Kalifen verlangte. Wie sollen sich besonders die Himmel(skörper) in Anbetung vor ihrem Schöpfer verneigen? Die lexikographische Prüfung des Begriffes „Niederfallen" (*suǧūd*) ergibt u. a. den Sinn „Gehorsam" (*ṭāʿa*). Der Koranvers bedeutet also, daß auch die höheren geschaffenen Wesen dem Willen des Schöpfers gehorchen. Daraus zieht al-Kindī den Schluß, daß der entfernteste bzw. höchste Körper, nämlich die Himmelssphäre, ein Lebewesen ist, das als wirkende Ursache aller anderen erzeugten Lebewesen betrachtet werden kann. Diese Sphäre ist von Natur aus mit Leben ausgestattet und handelt kontinuierlich. Dabei wird sie von einer dauernden Bewegung angetrieben, die al-Kindī als „animalische", d. h. unbewußte Bewegung beschreibt. Die Himmelssphäre ist nicht selbst von etwas anderem erzeugt, sondern wurde unmittelbar aus dem Nichtsein erschaffen. Insofern unterscheidet sie sich von den übrigen Geschöpfen. Mit diesen gemeinsam hat sie jedoch eine bestimmte, von Gott verliehene Dauer der Existenz, sie ist also nicht von Natur aus der Vergänglichkeit unterworfen. Auch über Sinne verfügt die Himmelssphäre, jedoch nur über die beiden „vornehmen": Sie kann hören und sehen. Die Sinne für Fortpflanzung und Ernährung dagegen, d. h. Schmecken, Riechen und Fühlen, benötigt sie nicht. Auch die Himmelskörper selbst, die al-Kindī als wirkende Ursache unserer Gattung versteht, verfügen nur über die beiden erstgenannten Sinne. Darüber hinaus besitzen sie rationale Kraft, können aber weder Zorn noch Freude empfinden. Sie haben also keinerlei emotionale Ausdrucksmöglichkeit.

Diese Rationalität der Himmelskörper wird nicht nur philosophisch, sondern auch mit kosmographischen Argumenten bewiesen: Die Menschen und ihre Erde, so al-Kindī, nehmen den untersten Platz im Universum ein. Aus diesem Grund wäre es vermessen, zu glauben, sie seien die einzigen mit Vernunft begabten Wesen. Das Universum an sich versteht der Autor als Anordnung geschaffener Substanzen. Diese Substanzen sind entweder einfach oder zusammengesetzt, lebendig oder nicht lebendig, vernunftbegabt oder nicht vernunftbegabt. Die vernunftbegabten Geschöpfe unterscheiden sich ihrerseits in der Hinsicht, daß die einen von ihnen (die Menschen) dem natürlichen Vergehen unterworfen sind, die anderen (die himmlischen Wesen) dagegen nicht. Auch nach den unterschiedlichen Bewegungsarten ist nach Ansicht al-Kindīs das Universum strukturiert: Die Himmelssphäre und die darin befindlichen himmlischen Wesen bewegen sich kreisförmig, während die in der Mitte des Universums befindliche Erde, die von anderen Elementen begleitet wird, eine gradlinige Bewegung aufweist. Al-Kindī

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000652

schließt diese Abhandlung mit dem Appell, die Größe des göttlichen Schöpfungswerkes zu bewundern, besonders aber den Menschen, dessen Körper ein „kleines Universum" ist.

Soweit die Wiedergabe der Texte im vorliegenden Band. Auf die Vorteile, die die zweisprachige Darstellung mit sich bringt, wurde bereits hingewiesen. Eine weitere Erleichterung für die Benutzung stellt das sich anschließende arabisch-französische Glossar dar (S. 205–221), das nach dem arabischen Alphabet geordnet ist und somit auch außerhalb der Beschäftigung mit dieser Ausgabe benutzt werden kann. Die französischen Entsprechungen sind darüber hinaus mit Seiten- und Zeilenangaben versehen; das Glossar dient somit auch als Index der termini technici. Es folgt ein Verzeichnis der zitierten Quellen (S. 223 f.), in dem erneut auf die jeweilige Seite des Bandes verwiesen wird. Bibliographische Angaben hingegen fehlen. Leider werden hier al-Kindīs Schriften durchgehend, die anderen arabischen Quellen in den meisten Fällen nur mit französischem Titel vorgestellt; die Angabe des arabischen Originals hätte nicht geschadet. Die eigentliche Bibliographie (S. 227–231) folgt schließlich nach dem Index der Eigennamen (S. 225 f.). Auch diese Reihenfolge ist zumindest gewöhnungsbedürftig, zumal die vorher angeführten Quellen auch hier aufgenommen wurden, diesmal mit vollständigen bibliographischen Angaben. In einem Anhang (S. 232–243) werden Addenda und Corrigenda zum 1. Band der Ausgabe (*L'Optique et la Catoptrique*) angeschlossen.

Richtete sich dieser erste Band hauptsächlich an wissenschaftsgeschichtlich interessierte Leser, so dokumentiert der hier vorliegende zweite Teil das Erwachen der islamischen Philosophie in der Auseinandersetzung mit antiken Überlieferungen. Darüber hinaus bietet sich auch des Arabischen nicht kundigen Interessenten die Möglichkeit, die Anfänge der arabisch-islamischen Philosophie, die Jahrhunderte später auch den Okzident beeinflussen wird, kennenzulernen. Als wichtigste Punkte erscheinen mir einmal der Versuch, eine Harmonisierung von Philosophie und Theologie zu erreichen; es läßt sich erkennen, daß schon zum frühesten Zeitpunkt die islamische Philosophie der Theologie nicht immer entgegengearbeitet hat, sondern im Gegenteil die von der Theologie verkündeten Dogmen mit philosophischen Mitteln zu ergründen suchte. Des weiteren ist es die neuplatonische Emanationslehre, die zur Erklärung des Schöpfungsvorganges herangezogen wird. Insofern hat al-Kindī nicht nur in der Philosophie und Theologie, sondern auch in der islamischen Mystik des späten Mittelalters Spuren hinterlassen, so daß seine philosophischen Werke auch außerhalb der Beschäftigung mit Philosophie gelesen werden sollten. Die Möglichkeit dazu ist in der vorliegenden Ausgabe in hervorragender Weise gegeben.

Angelika al-Massri, Syke

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000653

Richard Gramlich: *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus.* Wiesbaden: Harrassowitz 1998 (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, Bd. 44). ISBN 3- 447-04025-4.

Der Eingottglaube und das wie? des Einswerden mit Gott stellen den Wesenskern der islamischen Mystik dar. Gramlich gebührt mit dem vorliegenden Band das Verdienst, aus ungeheurer Belesenheit in der mystischen Literatur des Islam schöpfend, eine Sammlung der wichtigsten islamischen Mystikern zugeschriebenen Aussagen zu diesem Komplex zusammengetragen zu haben: In den hier vertretenen *dicta* findet sich die ganze Bandbreite des mystischen Denkens, von Ḥallāǧ und Ǧīlī bis zu Ibn Qaiyim vertreten.

Wie bei anderen Werken Gramlichs vermißt der Leser jedoch auch hier, daß der Autor sich, vom festen Grund seiner souveränen Textkenntnis ausgehend, auf das Glatteis einer historisch-kritischen Syntese sufischer Geistesgeschichte vorwagt. Bedauerlich erscheint beim vorliegenden Thema darüberhinaus, daß die spätere Mystik, insbesondere die eines Aḥmad Sirhindī, der doch nicht weniges zur Frage der Vereinigung mit dem Göttlichen beizusteuern hatte, von Gramlich nicht berücksichtigt wird.

Bleibt auch der Wissensdurst des Lesers oft ungestillt, so stellt das Werk Gramlichs doch eine Fundgrube ersten Ranges für einen jeden dar, der nach Äußerungen islamischer Mystiker zu dem hier in Frage stehenden Themenkomplex sucht.

Lutz Berger, Tübingen

Le Voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels. Edited by Mohammad Ali Amir-Moezzi. Preface by Roger Arnaldez. Louvain – Paris: Peeters 1997. 373 p. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses. Volume CIII. Institut Français de Recherche en Iran). ISBN 90-6831-846-2.

Pilgrimage, migration and travel in practical terms are of significant importance in Islam. Closely linked with these concepts is the notion of spiritual travel, and especially the idea of spiritual ascension and initiation. Following his volume devoted to places of worship and pilgrimage in Islam (*Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java.* Paris: Autrement 1996), Mohammad Ali Amir-Moezzi now presents a volume wholly dedicated to the concept of spiritual ascension and initiation.

This collection of studies provides an insightful and well-balanced survey on the various approaches to this topic by the different Islamic streams of thought. Each of the twenty essays included in this collection investigates the central topic from a different angle. The articles concern theology and exegesis (C. Gilliot, J. van Ess, G. Monnot), history of texts (D. Gimaret, J.-P. Guillaume, N. Mayel-Heravi), philosophy (J. Jolivet, A. Elamrani-Jamal, C.-H. de Fouchécour), Shī'ism (M. A. Amir-Moezzi, M. M. Bar-Asher/A. Kofsky, Y. Marquet), music

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000654

(J. During), and, most important, mysticism (G. Böwering, P. Lory, M. Chodkiewicz, P. Ballanfat, H. Landolt, D. Matringe, Th. Zarcone).

In the opening essay Claude Gilliot focuses on the passage of the Qur'ān (17:1) describing the Prophet's nocturnal journey, providing an overview of the most significant studies and interpretations given by Western Orientalists on this verse. Guy Monnot's essay contains a translation and analysis of the corresponding passage of Faḫr al-Dīn al-Rāzī's Qur'ān commentary on the revelant verse of the Qur'ān. Josef van Ess examines the discussions among the earliest theologians on the issue of the Prophet's vision of God. Both Daniel Gimaret and Jean-Patrick Guillaume take the Latin translation *Liber scale Machometi* of a lost Arabic original whose author is unknown as their point of departure in their respective studies. Gimaret investigates the central episode contained therein of God's dialogue with Muḥammad tracing its origin and on this basis tentatively dating the period of compilation of the lost Arabic original. Guillaume focuses on the history of this text, which was first translated into Castilian and from there into Latin by analysing those elements inserted into the original text on the initiative of the translator in order to adapt the text to a non-Muslim readership. Najib Mayel-Heravi draws the attention to the reception of the Prophet's *miʿrāǧ* in Persian literature and offers a concise overview of a number of Persian works wholly dedicated to this topic (*meʿrāǧiyye*), both in prose and poetry.

Mohammad Ali Amir-Moezzi's article, the third part of a series entitled *Aspects de l'imamologie duodécimaine*, focuses on the issue of the heavenly ascension of the Imams according to the Twelver-Shīʿite tradition. Meir M. Bar-Asher and Aryeh Kofsky's study contains an analysis of the essential stages through which a gnostic soul has to pass, according to Nuṣayrī doctrine, in order to gain complete knowledge of the secret of the divine world. Yves Marquet investigates the views of a number of Ismā'īlī authors on the spiritual ascension of a human soul, pointing out the differences as well as the common points in the texts under investigation.

As for the reception of the notion of spiritual ascension within the philosophical tradition, Jean Jolivet focuses on the process of salvation of the human soul outlined by al-Kindī in his treatise *al-Qawl fī l-nafs*. In his study on Ibn Ṭufayl's *Ḥayy ibn Yaqẓān*, Abdalali Elamrani-Jamal takes Ibn Ṭufayl's own experience of contemplative vision as point of departure in order to show why the author chose to express his ideas in the literary style of fiction. In his study, Charles-Henri de Fouchécour focuses on the *Miʿrāǧ nāme*, attributed to Ibn Sīnā, and the *Kitāb al-miʿrāǧ* by Abū l-Qāsim al-Qušayrī (d. 465/1072), discussing the question of the authenticity of the former and offering a partial translation of it.

Gerhard Böwering investigates the various interpretations of Muḥammad's nocturnal journey (Qur'ān 17:1) and especially the Prophet's vision of God (Qur'ān 53:1–18) offered by classical Ṣūfī Qur'ān commentaries showing that while the Sufis relegated the Prophet's heavenly journey to the background, they emphasized Muḥammad's spiritual vision of God – a prototype of the visions of God to be experienced at the height of mystical experiences. Michel Chodkiewicz's essay contains an analysis of Ibn ʿArabī's concept of voyage (*safar*) in his *Kitāb al-isfār ʿan natā'iǧ al-asfār*. Pierre Lory, in the course of his painstaking examination of the various sources attributing to Abū Yazīd al-Basṭāmī (d. 261/874–75) sayings about having experienced a *miʿrāǧ* in the same way as the Prophet, identifies two

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000655

lines. According to one line, the attribution of sayings regarding a mystical experience such as an elevation or even ascension is on the whole confirmed; this line which is confirmed by the earliest sources he considers to be the more authentic one. Another line was developed parallel to the first, according to which al-Basṭāmī allegedly claimed this experience to have been a *miʿrāǧ* comparable to that of the Prophet. These sources therefore created the legend of the *miʿrāǧ* of Abū Yazīd al-Basṭāmī. Paul Ballanfat's study provides important insights in Rūzbihān Baqlī's (d. 606/1209) notions of spiritual ascension. Hermann Landolt analyses Simnānī's (d. 736/1336) notion of spiritual ascension. Denis Matringe's article investigates the concept of travel of a disciple to his teacher in Indian Sufism. Thierry Zarcone examines the notion of "travelling within the homeland" (*safar dar waṭan*) according to the Ṣūfis of the Naqšabandiyya. Jean During's article, in which he presents an interesting personal testimony of the process of initiation in the Sufi musical tradition, followed by a critical analysis of the material, rounds out this collection.

Sabine Schmidtke, Berlin

Wolfgang Günter Lerch: *Muhammads Erben. Die unbekannte Vielfalt des Islam*. Düsseldorf: Patmos 1999. 200 S. ISBN 3-491-72410-4.

Ein neues Buch über „den Islam" ist anzuzeigen. Wolfgang Günter Lerch, der für den Nahen Osten und Nordafrika zuständige Redakteur der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung", hat sich in diesem Band, der Josef van Ess gewidmet ist, daran gemacht, dem deutschen Lesepublikum die Vielfalt des Islams nahezubringen.

Diesem Unterfangen geht er in Kapiteln über die Geschichte, den Sufismus, über Huntingtons berüchtigtes Werk, das islamische Recht, islamische Philosophie, Islam in der Türkei und im Iran sowie Islam in der Weltpolitik nach. Erfreulich ist die deutlich werdende Kenntnis der Sekundärliteratur, durch die Lerch sich von anderen deutschen Journalisten wohltuend abhebt.

Leider stützt sich Lerch – zum Teil – auf ältere, wenn nicht gar veraltete Literatur.

Die beigefügte kommentierte Bibliographie, der der Leser durchaus etliche interessante Literaturhinweise entnehmen kann, bietet an manchen Stellen weitere Beispiele für diese Diagnose. Im Abschnitt über die Schari'a nennt Lerch als Referenzliteratur allein Goldziher, Schacht und Coulson, die – bei allen Verdiensten – kaum mehr den aktuellen Stand der Forschung darstellen. Wenn dann noch für die modernere Literatur Gellners *Leben im Islam* mit dem Hinweis „wie das religiöse Gesetz des Islams den Alltag prägt" (S. 192) genannt wird, zeigt dies erneut, daß die moderne Literatur zum islamischen Recht ignoriert wird oder unbekannt ist, die seit längerem auf das bei weitem komplexere Verhältnis zwischen Recht und Gesellschaft verweist, was naturgemäß dem genannten *common sense*-Denken unbequem ist, da es zur kritischen Reflexion herausfordert. Der Verweis auf El Baradies Werk zum Strafrecht zeigt uns einmal mehr das Defizit auf diesem Forschungsgebiet, allerdings wäre ein Verweis auf Johansens einschlägige Aufsätze angebracht. Der Verweis auf Tibis Textprodukt über die Men-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000656

schenrechte und den Islam, das weder von sonderlicher Kenntnis des islamischen Rechts noch der Diskussion über Menschenrechte zeugt, ist angesichts der Unkenntnis bezüglich der einschlägigen Forschung besonders bedauerlich. Ein FAZ-Autor muß aber wohl auf den anderen verweisen.

Da Lerch davon ausgeht, daß das Wissen über den Islam, die islamische Kultur (und wie die Phantome alle heißen) ausreichend sei (z. B. S. 168), wird es ihm vielleicht nicht notwendig erscheinen, sich um die neuere Forschung zu kümmern.

Dies führt dann allerdings zu solchen Fehlern wie der Meinung, *ḥiyal*, mit der üblichen falschen und fehlinterpretierenden Übersetzung als „Rechtskniffe", hätten der Durchsetzung des Zinsnehmens gedient (S. 92). Es ermüdet auch, die Legende von der Unveränderbarkeit der Schari'a ohne die notwendigen Differenzierungen wieder aufgewärmt zu sehen (S. 84).

Auch der Verweis auf die Verbindung von Recht und Religion im Islam, die von Lerch angeführt wird, wird durch ständige Wiederholung nicht besser. Der grundlegende erkenntnistheoretischen Fehler, nicht ausdifferenzierte Systeme wieder miteinander vergleichen zu wollen, zeugt deutlich von mangelnder gedanklicher Stringenz. Daß diese Trennungen von nicht getrennten sozialen Tatsachen zu einer bewußtlosen Voraussetzung momentaner westlicher Konzepte vor jeglicher Analyse führt, hat Talal Asad in seinen *Genealogies of religion* eindringlich gezeigt. Diese mangelnde Reflexivität zeigen auch Lerchs Ausführungen zum „orientalischen" Zeitbegriff – purer Orientalismus, an dem Edward Said seine Freude gehabt hätte. Lerch sei die Lektüre von Norbert Elias' *Über die Zeit* empfohlen, dies würde dem begrifflichen Unvermögen vielleicht etwas abhelfen.

Die mangelnde Reflexivität führt auch zu der Überzeugung, es gebe eine klar definierbare „islamische Kultur", deren „Wesen" es zu erkennen gelte (S. 177). Soweit, so essentialistisch. Die von Lerch mit Huntington proklamierte Prägekraft von Religion und Metaphysik auf die Gesellschaft ermöglicht es ihm, so einen zwar nicht modernen, aber doch entwicklungsfähigen Islam zu konstruieren – soweit er sich denn z. B. der Philosophie bediene, der ja Lerch ein eigenes Kapitel gewidmet hat. Die Philosophie dient ihm auch als persönliches „Glaubensbekenntnis" (S. 18), mit dessen Hilfe er sich vom „Massen-Konformismus" (S. 13), der einer Madonna als Symbol einer „Weltlichkeit ohne tieferen Sinn" huldige, die sogar dem Eros alles „Tiefgründige" ausgetrieben habe (S. 12), abgrenzen kann. Da kommt Ortega y Gasset natürlich gerade recht als Bezugspunkt für jemanden, der ein „edles Leben" (S. 13) führen möchte, was ihm von „den Verantwortlichen" (S. 13), die ja auch dem genannten Massenkonformismus huldigen, recht schwer gemacht wird. Diese Pose der verfolgenden Unschuld, ein Redakteur der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" schreibt kaum für ein Blatt, das Sprachrohr einer verfolgten Minderheit wäre, wird ergänzt durch Abgrenzungen von „marxistischen Basis-Überbau-Schema" (S. 66, z. B. auch S. 10), auch von der „unseligen politischen Korrektheit" (S. 166) fühlt sich der bedauernswerte Autor verfolgt, von Kritik, die eventuell etwas auf gesellschaftliche Ursachen zurückführen möchte, so oder so (S. 15).

Lyotard, Wittgenstein, Paul Claudel, Novalis, natürlich Goethe u. a. werden per name dropping als Ausweis von Gebildetheit eingestreut, einem philosophisch orientierten „edlen Menschen" angemessen.

Diese gängigen Topoi der schlechten Welt und ihres Pendants, des Bildes des tugendhaften Menschen, sind aus der Klage über den „Werteverfall" nur zu

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000657

bekannt. Daß Lerch sie – innenpolitisch implizit und außenpolitisch explizit – mit dem Appell verbindet, sie möchten einerseits die „edlen Menschen" schützen und stützen gegen den „Aufstand der Massen", der Massenkonformismus, mangelnde Tiefgründigkeit im Gefolge hat, andererseits außenpolitisch – im Nahen und Mittleren Osten – endlich verantwortlich handeln, wozu sie in der Lage sind, bedienen sie sich denn kompetenter Ratgeber, der Islamwissenschaft und wenn die dazu nicht in der Lage ist, kompetenter Vermittler, z. B. gewisser Journalisten ...

Diese von der „Archaik", dem „Echten" der Religion (S. 15) faszinierten „Edlen" werden dann auch Verbündete in einer nach ihrem Bilde modernisierten islamischen Kultur (s. die Durchmusterung der Positionen im Iran, S. 157 ff.) haben, die ihre kulturellen Spezifika natürlich behalten, denn dann können wir auch „unsere Kultur" behalten bzw. rückerobern von Madonna et al., der deutsche Antiamerikanismus läßt grüßen ...

Natürlich wird von Lerch immer wieder etwas Kritik und Distanzierungen von allzu kruden Vor- und Entstellungen eingeführt, nur das Anknüpfen an Vorstellungsbilder des herrschenden Diskurses wird derartige Differenzierungsversuche schnell wieder einebnen.

Lerchs Buch mag zwar erträglicher sein als die Publikationen eines Scholl-Latour oder eines Konzelmann und ist zweifelsohne nicht mit derart vielen Fehlern gespickt, wie es bei diesen Autoren immer wieder der Fall ist, aber ob ein tolerant aufgeputzter, elitärer Blick auf die muslimische Welt, der „Kultur" als Essenz von gesellschaftlichen Verhältnissen definiert, zum Verständnis dieser Welt beiträgt, die ja immer auch die unsere ist, kann bezweifelt werden. Wenn es aber zur Erschütterung einiger Voreingenommenheiten dient, mag es begrüßt werden.

„Die Islamwissenschaft" täte auf jeden Fall gut, sich so „wohlmeinender" Vereinnahmung in das außenpolitische Geschäft zu entziehen. Erkenntnis und Wissenschaft bedarf nun einmal der Muße und der Entkoppelung von kurzfristigen Zwängen politischer und sonstiger Verwertung.

Rüdiger Lohlker, Göttingen

Paolo Branca: *Un "catechismo" druso della Biblioteca Reale di Torino*. Milano: Centro Studi Camito-Semitici 1996, 121 S. (Studi Camito-Semitici, Bd. 3).

The Arabic text of what is defined in the title by the author as "a Druze catechism" is the subject of this book. But, as is stated in the introduction (p. 3), this must be considered as only a partial work, a kind of first step to be further developed in the future. In fact, the text published here (pp. 31–64) is not a critical edition of an Arabic work, but is taken from a manuscript in the Biblioteca Reale of Turin and has been studied by comparing it with similar manuscripts preserved in the Bibliothèque Nationale of Paris and in Göttingen, variants and differing versions of which are referred to in the footnotes of the Arabic text. Some of the introductory pages (pp. 21–30) are devoted to the description of the features of

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000658

the manuscripts. Though these pages deal with all the relevant points, it is clear that a more schematic discussion would have been more helpful for the reader.

The first part of the introduction briefly recounts the vicissitudes of the Druzes and the historiography of Western research into the subject (pp. 1–20), and focuses on the problems of evaluating texts of this kind and of their origin. The text's formal features, together with its linguistic particularities, attest to its use as an exposition of Druze doctrines. The text itself consists of a sequence of questions and answers dealing with the main issues of the faith, thus supplying the believer with the correct doctrines of the Druze belief. This structure is reflected in the Italian translation (pp. 65–112), where the short footnotes discuss some of the subjects dealt with in the text or alternatively refer to other sources for a more detailed treatment. A bibliography (pp. 113–120) closes this volume the main merit of which is to draw to the reader's attention an interesting text concerning the Druzes, a subject not often dealt with by scholars.

Roberto Tottoli, Torino (Italy)

Camilla Adang: *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1996. 320 S. (Islamic philosophy, theology, and science. Bd. 22). ISBN 90-04-10034-2.

Die Autorin dieser sehr lesenswerten Studie untersucht die Darstellung des Judentums und des AT bei neun mittelalterlichen arabischen Autoren (ʿAlī b. Rabban, Ibn Qutaiba, al-Yaʿqūbī, aṭ-Ṭabarī, al-Maʿūdī, al-Muṭahhar al-Maqdisī, al-Bāqillānī, al-Bīrūnī und Ibn Ḥazm). Nach einer Einleitung, in der die Beziehungen des frühen Islams zum Judentum skizziert werden, werden die Autoren und ihre Werke vorgestellt. Diese gehören nicht nur der Kontroversliteratur im engeren Sinne an, sondern auch der Historiographie, der Koranexegese und dem *kalām*. Im Hauptteil legt sie zunächst dar, wie der jüdische Glaube und Ritus von den verschiedenen Autoren beschrieben werden. Die Beschreibungen können fast unparteiisch sein, wie bei al-Bīrūnī, oder sehr verzerrt und polemisch, wie die von Ibn Rabban. Im weiteren geht sie der Frage nach, welche Informationsquellen den einzelnen Autoren zur Verfügung gestanden haben. Zugang zum vollständigen Text des AT hatte wohl keiner. Neben den persönlichen Kontakten zu Juden und Neukonvertierten dürften es wohl Exzerpte aus AT, Apokryphen, Talmud etc. oder einfaches Hörensagen gewesen sein. Im folgenden werden drei Hauptpunkte der islamisch-jüdischen Kontroverse untersucht: Die biblischen Belege für die Prophetenschaft Muḥammads, die Abrogation des jüdischen Religionsgesetzes durch den Islam und der Vorwurf der Verfälschung der ursprünglichen Torah durch die Juden. Dadurch, daß die Autorin auch diesen Fragenkomplex für jeden Autor einzeln untersucht, entsteht nicht nur ein sehr differenziertes Bild der Hauptlinien der Auseinandersetzung, sondern es werden auch Erkenntnisse über die Arbeitsweisen und Standpunkte der behandelten Autoren gewonnen, die zum Ausgangspunkt weiterer Untersuchungen in anderen Feldern werden können. Den für die islamisch-jüdische Auseinandersetzung wichtigen Umstand, daß das Judentum aus islamischer Sicht nur eine von mehreren Religionen der *ahl al-kitāb* ist, behält die Autorin dabei stets im Auge. Im Anhang finden sich die Über-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000659

setzungen von zwei der untersuchten Quellen (die Beschreibung des Judentums aus al-Maqdisī: *K. al-Bad' wa-t-tārīḫ* und das einschlägige Fragment von Ibn Qutaiba: *Dalā'il an-nubūwa*) sowie ein Verzeichnis der auf Muḥammad gedeuteten AT-Stellen.

Der übersichtliche Aufbau, die klare Darstellung und die saubere äußere Form machen das Werk zur angenehmen Lektüre.

Stefan Weninger, Leipzig

Peter Müller: *Jerusalem – Heiligtümer und Kuppeln.* Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag 1997. 112 S., 84 Abb. u. Zeichnungen. ISBN 3-412-14895-4.

Peter Müller, der mit dem Thema „Architektur und Geschichte der Sternwarten" promovierte und hierzu einen bedeutenden Bildband veröffentlichte, hat als Architekturphotograph und Autor einen Ruf erworben, dem auch seine neue Publikation gerecht wird. Das Studium der Kunst- und Architekturgeschichte, Archäologie und Völkerkunde bildet die wissenschaftliche Basis für seine Betrachtungen und steht in symbiotischer Beziehung zu seinem sensiblen und von Achtung und Respekt vor fremden Kulturen geprägten Zugang zu den komplexen Themen, mit denen er sich befaßt.

Dieser Geist prägt auch das Buch *Jerusalem – Heiligtümer und Kuppeln*, das in seinem umspannenden Bogen die mosaischen, islamischen und christlichen Baudenkmäler darstellt und die Bahai-Religion einbezieht. In prägnanter Didaktik werden kurz die jeweiligen historischen Basiskenntnisse vermittelt; Aufrisse, Zeichnungen und Photos illustrieren den Text. Dieser ist so gestaltet, daß der kundige Leser in der Lage ist, sein Wissen zu vertiefen, der interessierte Laie jedoch nicht überfordert wird.

Im Zentrum der Betrachtungen steht der monumentale Kuppelbau, der als gemeinsamer architektonischer Nenner der verschiedenen Kulturen die wechselseitigen Beziehungen und Traditionen synoptisch präsentiert.

Mit jeder Zeile vermittelt das Buch den lebendigen Bezug zu dem Thema, den der Autor auf seinen zahlreichen Reisen in der individuellen Auseinandersetzung mit der Präsenz und dem Geist der historischen Bauten erworben und mit seinen Fachkenntnissen verknüpft hat.

Mit einem kleinen Summary in englischer Sprache erschließt sich das Buch auch über den deutschsprachigen Raum hinaus und rundet sich ab durch eine umfassende, chronologisch und thematisch gegliederte Bibliographie, mit der der Autor seine fundierten Darstellungen belegt, und die es dem Interessierten ermöglicht, seine Kenntnisse zu vertiefen.

H.-Thomas Gosciniak, Köln

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000660

D[ANIEL] DE SMET: *La quiétude de l'Intellect: Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamîd ad-Dîn al-Kirmânî (X^e/XIe s.)*. Leuven: Peeters, 1995. Orientalia Lovaniensia Analecta 67. XI u. 429 Seiten mit Bibliographie, Namen-, Wort- und Koranversregistern.

Daß die griechische Philosophie im mittelalterlichen Islam nicht nur überlebt hat, sondern weitergepflegt wurde, ist gewiß keine Neuigkeit mehr. Trotzdem gibt es auf diesem Gebiet der Geistesgeschichte noch immer Neues zu entdecken. Schon die peripatetische Schultradition der *falāsifa* war ja keineswegs der einheitliche Block, als den ihn ihre Gegner gerne darstellten, und auch innerhalb der vor allem von der Ismā'īlīya gepflegten neuplatonischen Tradition gab es unterschiedliche Strömungen. Das vorliegende Buch von DANIEL DE SMET über Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī, den wohl bedeutendsten systematischen Denker der klassischen Ismā'īlīya zur Zeit des berühmt-berüchtigten Fatimiden Al-Ḥākim, ist dafür ein schönes Beispiel.

Zwar ist die Forschung auf dem Gebiet der Ismā'īlīya in den letzten Jahrzehnten entscheidend gefördert worden; und gerade auch Kirmānī ist keineswegs ein Unbekannter geblieben. Sein Hauptwerk, *Rāḥat al-'aql*, ist bereits mehrere Jahre vor dem Erscheinen der vorliegenden Arbeit in zwei nordamerikanischen Dissertationen ausführlich behandelt worden, die allerdings bis heute ungedruckt sind und dem Verfasser anscheinend unbekannt waren: FAQUIR MUHAMMAD HUNZAI: *The Concept of Tawḥîd in the Thought of Ḥamîd al-Dîn al-Kirmânî (d. after 411/1021)* (McGill University, 1986), und DANIEL CARL PETERSON: *Cosmogony and the Ten Separated Intellects in the* Rāḥat al-'Aql *of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī* (UCLA, 1990). Daß es unter diesen Umständen zu Überschneidungen und Wiederholungen kommen mußte, war wohl nicht zu vermeiden. Dennoch bringt DE SMETS Arbeit, Resultat einer „langjährigen Faszination durch Geistesgeschichte", viel Interessantes und Neues. Sie überzeugt vor allem durch die Klarheit der philosophischen Analyse und eine von gründlicher Kenntnis sowohl der spätantiken Philosophie wie der *falsafa* zeugende, allgemeine Untersuchung der wichtigsten Themenkreise, welche hier in Form eines systematischen Kommentars zum philosophischen Inhalt der *Rāḥat al-'aql* erläutert werden. Die sieben Kapitel, in die das Buch aufgeteilt ist, sind wie folgt überschrieben: I. *Ḥamîd ad-Dîn al-Kirmânî, sa vie, son œuvre*; II. *Le* tawḥîd *ou l'approche impossible de l'Ultime Transcendant*; III. *De Dieu à l'Etre: l'instauration primordiale (ibdâ')*; IV. *L'Intellect: le premier être instauré ou le Dieu de la Révélation (Allâh)*; V. *Le Plérôme des dix Intelligences*; VI. *L'action des intelligences séparées dans le monde de la nature: démiurgie, providence et sotériologie*; VII. *La pensée de Kirmânî entre la philosophie et la gnose.*

Als bedeutendstes Ergebnis dieser Arbeit darf wohl die These gelten, daß Kirmānī zwar, wie seine ismā'īlitischen Vorgänger der sogenannten persischen Schule, in der Tradition der arabischen Plotin-Rezeption steht, wobei der sogenannte „Neoplatoniker des Ibn Ḥasdāy" bei ihm eine Schlüsselrolle gespielt zu haben scheint, und daß er sich darüber hinaus in mancher Hinsicht – nicht nur in der Konzeption der Zehn Intelligenzen – äußerlich an Fārābī anlehnt, daß aber sein fundamentales Denkmodell in sonst unvollständig oder überhaupt nicht rezipierten Werken des Proklos und bei anderen radikalen Neuplatonikern wie Iamblichos, Syrianos, Damaskios zu finden ist; daß ihm also spätantike Quellen zur

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000661

Verfügung standen, die „nicht vom Stempel monotheistischer Umarbeitung geprägt sind", selbst wenn vorläufig im einzelnen nicht genau nachzuweisen ist, auf welchen Wegen diese Modelle zu ihm gelangten. Dabei ist es aber keineswegs DE SMETS Anliegen, Kirmānīs Philosophie etwa durch das Postulieren einer bestimmten „heidnischen" Vorlage erklären zu wollen. Nicht zu Unrecht wendet er sich im Gegenteil entschieden gegen derartige Konstruktionen. Vielmehr sieht er in Kirmānī den großen Systematiker, dessen Leistung vor allem darin bestand, daß er einer „im Grunde über Jahrhunderte unveränderten Doktrin", nämlich „der ismā'īlitischen Doktrin" (S. 394), zu philosophischem Ausdruck verhalf.

Zu dieser Formulierung wird man nun allerdings, bei allem Verständnis für solche Wesensschau, ein Fragezeichen setzen dürfen. Selbst wenn man der im vorliegenden Buch kritisch beleuchteteten These HEINZ HALMS über die frühe Ismā'īlīya – von der Gnosis zum Neoplatonismus, oder vom Mythos zum Logos, um es etwas schematisch zu verkürzen – nicht vorbehaltlos zustimmen möchte, scheint es doch wenig vernünftig, ihr das einheitliche Bild einer „über Jahrhunderte unveränderten Doktrin" entgegenzustellen, die zudem im vorliegenden Buch doch nur nebenbei und eher am Rande überhaupt zur Sprache kommt. Jedenfalls war ja Kirmānīs System a u c h Ausdruck einer bestimmten historischen Situation, nämlich der gewünschten Abgrenzung der „reinen" Lehre von der „Irrlehre" der Drusen unter Al-Ḥākim. Formulierungen wie *pour les ismaéliens* (S. 87 und passim), wo es richtig *pour Kirmānī* heißen müßte, verraten eine sachlich nicht immer gerechtfertigte Tendenz zur Verallgemeinerung. Eine solche Tendenz zeigt sich übrigens auch dort, wo DE SMET Kirmānī zwar mit Recht von seinen Vorgängern Abū Ḥātim ar-Rāzī und Abū Ya'qūb as-Siǧistānī abgrenzt, dafür aber die bekanntlich nicht unwesentlichen Unterschiede zwischen diesen beiden Denkern vernachlässigt (S. 231). Umgekehrt fällt auf, daß der Verfasser gerade dort, wo es eigentlich zu erwarten wäre, Kirmānīs eigene Parallelisierungen seiner Philosophie mit ismā'īlitischer Doktrin nicht erwähnt. Bei der Darstellung des Verhältnisses der ersten drei Intelligenzen zueinander (S. 266 ff.) wäre zumindest ein Hinweis auf die von Kirmānī selber in diesem Zusammenhang betonte Parallele zum Verhältnis Prophet – *Asās* – *Kitāb* durchaus angebracht und auch für das philosophische Verständnis nützlich gewesen. Stattdessen muß man nahezu hundert Seiten weiterlesen, bis man (S. 363) auf eine Andeutung dieses Verhältnisses stößt. Auch bei der Behandlung des für Kirmānī typischen Begriffs *inbi'āṭ*, den der Verfasser durchwegs mit „Emanation" übersetzen will, vermißt man einen Hinweis auf die eigentlich ismā'īlitischen Konnotationen dieses Begriffs. Der von DE SMET (S. 368 f.) nur kurz berührte, für Kirmānī aber wichtige Begriff der sog. „zweiten Emanation" (*inbi'āṭ ṯānī*), bei der es sich eben nicht um „Emanation" im üblichen Sinne des Wortes handelt, wäre in seiner vollen, eschatologischen Bedeutung z. B. durch Heranziehung von Siǧistānīs Spekulationen über *inbi'āṭ* als passivum von *ba'ṭ* (*Kašf al-maḥǧūb*, ed. H. CORBIN, S. 83, 10) besser zu erfassen und näher zu erläutern gewesen.

Das erste Kapitel behandelt in Kürze das Wesentliche dessen, was heute über Kirmānīs Leben und Werke bekannt ist bzw. eruiert werden kann. Ob, wie der Verfasser (S. 12 f.) meint, die auf uns gekommene Fassung der *Rāḥat al-'aql* von 411/1020–21 das Resultat einer ständigen Überarbeitung bereits früher zirkulierender Vorlesungsnotizen, also *littérature «vivante»* ist, oder ob die etwas verwirrenden Querverweise in früheren Werken doch eher durch die Annahme zu erklä-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000662

ren sind, daß der endgültigen Redaktion eine eigentliche erste Fassung vorausging, wie JOSEF VAN ESS vorgeschlagen hat, möge hier dahingestellt bleiben. Die vorhandene Fassung ist jedenfalls ein monumentales Dokument für die Existenz einer viel zu wenig bekannten Philosophie im Bereich des Islams, und es bleibt DE SMETS Verdienst, um es nochmals zu sagen, daß er dieses eigenartige Denksystem, die grundsätzliche Problematik von Kirmānīs radikalem Transzendentalismus, seine innere Distanz sowohl zur *falsafa* wie zum *kalām* und seine Affinität zu Proklos, im Hauptteil seines Buches sehr schön herausgearbeitet und dargestellt hat. Um so mehr ist es zu bedauern, daß im Philologischen das eine oder andere nicht ganz stimmt. Abgesehen von kleineren Schönheitsfehlern wie Verschreibungen bei Transkriptionen und Zitaten aus dem Arabischen (S. 88: *'izza* für *'azza*; S. 127: *tafā'il* für *tafā'ul*; S. 130: *ayy* für *ay*; S. 48 und S. 144: *yakûn* für *bi-kawn*; S. 151: *šarf* für *šaraf*) und gelegentlich etwas fragwürdigen Vereinfachungen (S. 77, 1–19; S. 103, 1–7; S. 353, 13–18) wundert man sich, warum sich der Autor hie und da auf philologische Spekulationen einläßt, die eigentlich inhaltlich wenig oder nichts bringen und zudem kaum haltbar sind, wie etwa die phantastische Herleitung von *ulhānīya* aus *hanna* (S. 177 ff.), obwohl Kirmānī selber im Text das Wort ganz „normal" aus *aliha ya'lahu* herleitet, oder die seltsamen Verbesserungsvorschläge zur Orthographie des Wortes *mušayyi'* bzw. *mušayya'* in einem übrigens ziemlich willkürlich aus dem Zusammenhang gegriffenen Zitat aus der ohnehin schlecht edierten, schwierigen *Risāla al-Muḍî'a*, die überdies bei DE SMET (S. 144) inkorrekterweise als *Muḍîya* zitiert wird. Die Übersetzung der Formel *al-munba'iṯ* [nicht *munba'aṯ*, passim] *aṯ-ṯânî al-awwal al-qā'im bi l-qûwa* aus der Inhaltsangabe zu einem Kapitel der *Rāḥat* macht ebenfalls Schwierigkeiten. Daß damit *le deuxième émané, le premier qui est en puissance* (S. 241) gemeint ist, ist zwar im Endeffekt nicht falsch. Dennoch gehört *al-awwal* zu *aṯ-ṯānī*, nicht zu *al-qā'im*, wie schon die häufige Wiederholung der bloßen Formel *aṯ-ṯānī al-awwal* im dazugehörigen Text selbst nahelegt. Es handelt sich hier eigentlich um den „Zweitersten", d. h. um die dritte, zusammen mit der zweiten aus dem ersten Intellekt emanierende Intelligenz, womit gleichzeitig auch das Verhältnis zwischen den Hypostasen des potentiellen und aktuellen Seins – der formempfangenden Ersten Materie und der reinen Form, oder zwischen dem „Buch" und dem „Fundament" des Imamats (*asās*, s. oben) – angedeutet ist. Die von DE SMET (S. 305) geäußerte Behauptung, Kirmānī verwende den Ausdruck *tāǧ al-'uqūl*, wenn auch nur an einer einzigen Stelle (*Rāḥat*, ed. M. ĠĀLIB, S. 127 [= ed. ḤUSAYN/ḤILMĪ, S. 35?, wo *tābi'* natürlich in *tāǧ* zu verbessern ist]), als Epithet des absolut transzendenten Prinzips, beruht offenbar auf einer Verwechslung von *allaḏī* mit *lillaḏī* im Text. Das genannte „Epithet" bezieht sich nämlich auf das vorausgehende *tamǧīd*, nicht auf Gott oder das den ersten Intellekt transzendierende „Prinzip".

Leider zitiert DE SMET prinzipiell nur die von ihm selbst (S. 9) als schlichtes, und dazu noch schlechtes, Plagiat erkannte Ausgabe M. ĠĀLIB, was das Nachprüfen der vielen *Rāḥat*-Stellen nicht eben erleichtert, wenn man, wie der Rezensent (und, dem Vernehmen nach, auch andere Leser), nur die ältere Ausgabe ḤUSAYN/ḤILMĪ zur Verfügung hat. Zumindest eine Konkordanz der beiden Ausgaben im Anhang wäre gewiß keine übertriebene Höflichkeit gewesen.

An Höflichkeit fehlt es im vorliegenden Buch aber vor allem gegenüber der französischen Sprache. Der konsequent falsche Gebrauch des *conditionnel* nach *si* ist

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000663

zwar bei einem offenbar von Haus aus germanophonen Autor verständlich, irritiert aber nicht nur die Franzosen. Fast noch schlimmer sind falsche Kasusbildungen wie *en les donnant* (S. 117) oder *lui précède* (S. 127) und geradezu barbarische Partizipialbildungen wie *concipié* (S. 139) für *conçu*, *en définiant* (S. 151) für *en définissant*, *impreignée* (S. 193) für *imprégnée*, und anderes mehr. Der Verlagslektor hat offenbar tief geschlafen. Das ist schade; denn es handelt sich hier, trotz der angemeldeten Bedenken, im ganzen doch um ein sehr schönes und wichtiges Buch.

Hermann Landolt, Montreal

A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: Al-ʿĀmirī's kitāb al-Amad ʿalā l-abad. By Everett K. Rowson. New Haven: American Oriental Society 1988. Vi u. 375 S. (American Oriental Series, vol. 70). ISBN 0-940490-70-6.

Die vorliegende Studie ist eine Edition und kommentierte Übersetzung des einflußreichsten Werkes des khurasanischen Philosophen al-ʿĀmirī, *al-Amad ʿalā l-abad*. Geschrieben 375/985–86 in Bukhara behandelt es die Frage des Lebens nach dem Tode.

Rowsons Buch hat sich in der kurzen Zeit seit seinem Erscheinen bereits als solide wissenschaftliche Leistung etabliert und stellt eine beachtliche Errungenschaft dar. Es ist in drei Teile gegliedert: eine Einleitung, die eine knappe Biographie des Autors, eine Liste seiner Werke und eine Untersuchung seiner Hauptquellen umfaßt (S. 1–51); Text und Übersetzung in Paralleldruck (S. 52–178), sowie ein ausführlicher Kommentar (S. 179–330).

Die Versöhnung von Verstand und Offenbarung ist von jeher ein zentrales Anliegen muslimischer Philosophen und hat eine große Rolle in der Entwicklung des islamischen philosophischen Denkens gespielt. In *Amad* unternimmt al-ʿĀmirī den (überzeugenden) Versuch, die Ansicht der griechischen Philosophie über das Weiterleben der Seele nach dem Tod mit der islamischen Doktrin über das Jenseits zu vereinbaren. In seiner Erörterung des Zustandes der Seele nach ihrer Trennung vom Körper bekräftigt er sowohl die Vorstellung von der Unsterblichkeit als auch den Glauben an die Auferstehung (*al-qiyāma*).

Zwar behandelt er auch die Auferstehung selbst und das Jüngste Gericht, sein eigentliches Interesse gilt jedoch dem Zustand des menschlichen 'Geistes' (*rūḥ*) oder der 'Seele' (*nafs*) in der Zeit zwischen dem Tod des Individuums und der allgemeinen Auferstehung. Dieses Intervall erscheint in al-ʿĀmirīs Darstellung nicht als zeitlich begrenztes Durchgangsstadium. Das ist darauf zurückzuführen, daß al-ʿĀmirī die heidnische griechische Tradition übernimmt, welche zwar die Belohnung und Bestrafung der Seelen nach dem Tode anerkennt, nicht jedoch die leibliche Auferstehung.

Das *Amad* richtet sich nicht an Philosophen, sondern an das traditionell gebildete Laienpublikum, die frommen *ḥadīṯ*-Gelehrten, Rechtsgelehrten und Theologen, die das Rückgrat der khurasanischen Gesellschaft bildeten. Indem er einen der heikelsten Streitpunkte zwischen der Philosophie und der Religion aufgriff, das Schicksal der Seele nach dem Tod, versuchte al-ʿĀmirī den Gläubigen zu zei-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000664

gen, daß eine philosophische Analyse des Problems dem islamischen Dogma keineswegs widerspricht, sondern es vielmehr erhärtet: Die Einsichten des Verstandes stehen nicht in Widerspruch zur Offenbarung, sondern ergänzen sie. Al-ʿĀmirī leugnet die Möglichkeit eines Konfliktes zwischen den Erfordernissen des Verstandes und des Dogmas. Er betont vielmehr die Begrenztheit „menschlicher Weisheit" oder „des menschlichen Intellekts" und räumt „göttlicher Weisheit", „Offenbarung" oder den religiösen Wissenschaften den Vorrang ein. Weiterhin bestätigt er den Glauben an die leiblicheAuferstehung und das Vorhandensein von sinnlicher Wahrnehmung im Jenseits.

In einem großen Teil seines Kommentars zitiert Rowson Textparallelen aus griechischen und arabischen Werken und versucht so weit wie möglich al-ʿĀmirīs Quellenmaterial zu identifizieren. Das *Amad* ist fest in der griechischen neuplatonischen Tradition verankert. Die berühmteste griechische Quelle des *Amad* ist Platos *Phaedo*, das wichtigste und einflußreichste Werk über die Unsterblichkeit der Seele überhaupt. Die andere identifizierbare Quelle ist die *Theologie des Aristoteles*, eine Überarbeitung von Teilen aus Plotins *Enneads*.

Ferner bemüht sich Rowson, dem Einfluß von al-ʿĀmirīs Argumenten auf die ihn gegenüber skeptischen, wenn nicht sogar feindlichen *ʿulamā* nachzugehen und seine Haltung gegenüber verschiedenen anderen Denkrichtungen zu bestimmen.

Die Popularität, die al-ʿĀmirī heute genießt, ist zu einem großen Teil Rowsons Arbeit zu verdanken. Vor seiner Publikation des *Amad* war nur *Saʿāda* und *Iʿlām* veröffentlicht worden. Heute sind dagegen die meisten der bekannten Manuskripte dieses Autors gedruckt und zahlreiche diesbezügliche Untersuchungen erschienen.

Rowsons Liste von al-ʿĀmirīs Werken enthält insgesamt 24 Titel. Unerwähnt bleiben zwei Titel, die Minovi ihm zuschreibt (*Kitāb al-ḥikma*, and *al-Saʿāda waqānūn al-yūnān*). Aḥmad ʿAbd al-Ḥalīm ʿAṭīya (*al-Fikr al-siyāsī wa-l-aḫlāqī ʿinda al-ʿĀmirī: Dirāsa fī l-Saʿāda wa-l-Isʿād* ..., Majallat Maʿhad al-maḫṭūtāt al-ʿArabīya 34 [1410/1990], S. 135–173) schließt diese beiden mit ein und gibt insgesamt 27 Titel an. Darüberhinaus entdeckte Hans Daiber in der Bibliothek der Osmania Universität zwei weitere, bislang unbekannte Texte al-ʿĀmirīs. Sie sind zusammengebunden und durch Feuchtigkeit stark beschädigt:

I) acq. 1411 (= ff. 1r–5r): *Ajwibat al-masāʾil allattī suʾila ʿanhā bi-Naisābūr*. Diese Abhandlung, die al-ʿĀmirī selbst im *Amad* erwähnt als *Ajwibat al-masāʾil al-dīnīya al-mutafarriqa* (ed. Rowson, 1979, S. 57), ist theologischen und philosophischen Fragen gewidmet. Rowson kennt den Text, behandelt ihn jedoch nicht als separaten Titel.

II) acq 1412 (= ff. 6v–21v): *Kitāb al-nawādir*. Dieser Text ist bisher in keine Liste von al-ʿĀmirīs Werken aufgenommen worden. Er enthält eine unsystematische Sammlung von Überlegungen zu Philosophie, Ethik und Naturwissenschaften in zehn Kapiteln (*maqālāt*):

1. *Fī l-ḥaṭṭ ʿalā taʿallum al-ʿilm al-afḍal*;
2. *Fī faḍīlat ʿilm al-falsafa wa-aqsāmihā*;
3. *Fī aḫlāq wa-aqsāmihā*;
4. *Fī ... šaʾn kutub al-ḥikma wa-aqsāmihā*;
5. *Fī l-manṭiq*;
9. *Fī wāḍiʿ al-ṣaṭranj*.

Unter Berücksichtigung der beiden von Daiber bekanntgemachten Texte

umfaßt die Liste von al-ʿĀmirīs Werken also insgesamt 29 Titel. Davon sind 13 erhalten und veröffentlicht. Siehe die Arbeiten von Saḥbān Ḫalīfāt: *al-ʿAnāsir al-Aflāṭūnīya al-muḥdaṯa fī kitābāt al-ʿĀmirī*, al-Jāmiʿa al-Urdunīya/Dirāsāṯ 15 [1988], S. 28–60; idem: *al-Qawl fī l-Ibṣār wal-mubṣar: Dirāsa wa nuṣūṣ*, al-Jāmiʿa al-Urdunnīya/Dirāsāt 14 [1987], S. 49–98; idem: *Rasāʿil Abī al-Ḥasan al-ʿĀmirī wa-šadharātuhū al-falsafīya: Dirāsa wa-nuṣūṣ*, ʿAmmān 1989 (zuerst in Fortsetzung in al-Jāmiʿa al-Urdunnīya/Dirāsāt [1988] veröffentlicht; enthält unter anderem eine lange Einleitung und Editionen von *Inqādh al-bašar min al-jabr wa-l-qadar*, S. 249–271; *al-Taqrīr li-awjuh al-taqdīr*, S. 303–341; *Fuṣūl fī l-maʿālim al-ilāhīya*, S. 361–379; *al-Nask al-ʿaqlī wal-taṣawwuf al-millī*, S. 476–487; *al-Qawl fī al-Ibṣār wal-mubṣar*, S. 411–437).

Einige Bücher und Artikel werden in Rowsons Studie leider unvollständig zitiert und auch in der Bibliographie nicht angegeben (S. 8, n. 19; S. 12; S. 42, n. 119, etc.) Besonders auffallend ist hierbei das Fehlen von M. Arkouns *Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensé islamique d'après al-Iʿlām bi-manāqib al-Islām d'al-ʿĀmirī*, Studia Islamica 35 [1972], S. 5–51. Außerdem erwartet man vergeblich, neben den Arbeiten von J. Bielawski und anderen über *Phaedo*, ʿAlī Sāmī Naššārs *al-Uṣūl al-Aflāṭūnīya: Fādhun wa-Kitāb al-Tuffāḥ al-mansūb ilā Suqrāṭ*, Cairo 1965, aufgeführt zu finden.

Die Bibliographie zu al-ʿĀmirī kann nun um die folgenden Arbeiten ergänzt bzw. aktualisiert werden:

Muḥammad Aḥmad ʿAwwād: *Falsafat al-aḫlāq ʿind Abī al-Ḥasan al-ʿĀmirī*, Risālat majistir (Supervised by Saḥbān Khalīfāt), al-Jāmiʿa al-Urdunnīya, ʿAmmān 1989; H. Corbin: *Encyclopaedia Iranica*, s. v. „Āmerī", 1: S. 932–933; idem: *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, S. 233–235; Hans Daiber: *New Manuscript Findings From Indian Libraries*, Manuscripts of the Middle East 1 (1986), S. 26–48; A. A. Ghorab: *al-ʿĀmirī wa-l-thaqāfa al-islāmīya*, al-Majalla? (June 1967); Joel L. Kraemer: *Abū l-Ḥasan al-Āmirī: the philosopher*. In: Humanism in the renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age. Leiden 1986, S. 233–241; Marie-Claude Lacroix: *Education et instruction selon Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī. Présentation et traduction d'un extrait du Kitāb al-Saʿāda wa l-isʿād*, Revue philosophique de Louvain 87 (1989), S. 165–214; M. Minovi: *Abū l-Ḥasan ʿĀmirī*, Naqd-i Ḥāl, Teheran, 1351 Š., S. 67–105; Stefan Pohl: *Die aristotelische Ethik im Kitāb as-Saʿāda wa-l-Isʿād des Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī*. In: Gerhard Endress and Remke Kruk (Hrsg.): The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism. Leiden University 1997, S. 201–238; E. K. Rowson: *Al-ʿĀmirī*. In: History of Islamic Philosophy, 2 Bde. Hrsg. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, London 1996, Bd. I, S. 216–221; Nājī Takrītī: *al-Falsafa al-akhlāqīya al-Aflāṭūnīya ʿinda mufakkirīn al-Islām*, Beirut 1982.

Mohsen Zakeri, Frankfurt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000666

THOMAS HILDEBRANDT: *Emanzipation oder Isolation vom westlichen Lehrer? Die Debatte um Ḥasan Ḥanafīs „Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik"*. Berlin: Klaus Schwarz 1998. VI u. 145 S. (Islamkundliche Untersuchungen. Band 212). ISBN 3-87997 266-4.

Die Beschäftigung mit dem modernen arabischen Denken nimmt erfreulicherweise in der deutschen Islamwissenschaft einen immer breiteren Raum ein, so daß eine genauere Kenntnis des arabischen intellektuellen Feldes möglich wird, die über eine lediglich impressionistische Betrachtung jeweils bevorzugter intellektueller Figuren hinausgeht. Eine wichtige Rolle in der ägyptischen und arabischen intellektuellen Diskussion spielt der Theoretiker ḤASAN ḤANAFĪ, dem die vorliegende Magisterarbeit gewidmet ist.

THOMAS HILDEBRANDT untersucht in dieser Arbeit insbesondere ḤANAFĪS Werk *Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik*. Die einfühlsame und kritische Analyse bringt das Werk und seine Probleme dem Leser nahe. Auch die Darstellung der von diesem Werk ausgelösten Diskussionen ist anregend. Etwas problematisch erscheint die umstandslose Verknüpfung der theoretischen Ansätze von FOUCAULT und BOURDIEU, die doch deutliche Unterschiede aufweisen. Da aber die entlehnten Konzepte einer fruchtbringenden Analyse dienlich sind, sollte man den sterilen Mühen der Reinhaltung einer „großen Theorie" doch absagen und sich lieber an diesem gelungenem Werk freuen.

RÜDIGER LOHLKER, Göttingen

MARGOT SCHEFFOLD: *Authentisch arabisch und dennoch modern? Zakī Nağīb Maḥmūds kulturtheoretische Essayistik als Beitrag zum euro-arabischen Dialog*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag 1996. 348 S. (Islamkundliche Untersuchungen. Band 207). ISBN 3-87997-259-1.

Es ist gar nicht so einfach, etwas über das Werk von sogenannten „Kulturtheoretikern" zu schreiben, denn normalerweise sind deren Schriften ja keine strengen philosophischen Abhandlungen oder wissenschaftliche Analysen, sondern eher mehr oder minder systematische Gedanken zu einer Reihe von ganz unterschiedlichen Themen. Will man nun diese Äußerungen und ihren Verfasser einem Außenstehenden näherbringen, sieht man sich gezwungen, bei der Präsentation eigene Ordnungskriterien zu finden. Aus diesem Grunde räumt auch MARGOT SCHEFFOLD in ihrer Dissertation über das Œuvre des 1993 verstorbenen Ägypters Zakī Nağīb Maḥmūd einer diachrone Darstellung der Hauptthemen ihres Autors den meisten Platz ein (S. 136–278). Hier gliedert und bündelt sie auf geschickte Weise die zahlreichen Arbeiten Zakī Nağīb Maḥmūds und entwirft ein Bild der Entwicklung und Entfaltung zentraler von ihm benutzter Topoi und Themen.

Dreht sich der gegenwärtige arabische Diskurs – um von Frau SCHEFFOLD eine Formulierung des bekannten marokkanischen Soziologen Muḥammad ʿĀbid al-Ğābirī (geb. 1936) zu übernehmen – um eine Achse mit den beiden Polen Erbe bzw. Authentizität (*aṣāla*) an dem einen und europäisches Denken bzw. Kontemporaneität (*muʿāṣara*) an dem anderen Endpunkt, so hat sich Zakī Nağīb Maḥmūd

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000667

in seinen letzten Lebensjahren um einen Ausgleich zwischen diesen oftmals miteinander in Konflikt stehenden Kräften bemüht. Zwar standen bis in die Mitte der 80er Jahre hinein Rationalismus, Freiheit des Wortes und wissenschaftliche Begriffsanalyse im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit, doch wurde für ihn in zunehmendem Maße das Verhältnis von *aṣāla* und *mu'āṣara* zu einer Schlüsselfrage: „Wie bringen wir jenes hereinkommende Denken/*al-fikr al-wāfid*, ohne das uns unsere Epoche entgleitet und umgekehrt, in Übereinstimmung mit unserem Erbe, ohne das uns unsere Arabizität entgleitet und umgekehrt?" (S. 125 in der Scheffoldschen Arbeit bzw. S. 6 in Zakī Naǧīb Maḥmūds *Taǧdīd al-fikr al-'arabī*, Kairo 1993).

Mit seinen Schriften wollte Zakī Naǧīb Maḥmūd dazu beitragen, nicht nur das eigene Erbe kritisch zu durchleuchten, sondern auch die kulturellen Erscheinungen westlicher Gesellschaften mit skeptischem Blick zu prüfen, um im Anschluß daran auf der Basis eines „fortentwickelten Eigenen und unter Einbezug mehr oder weniger fremd erscheinender Momente zukunftsfähige Denk- und Verhaltensstrukturen errichten zu können" (Scheffold, S. 315). Ihm ging es nicht darum, das Eigene durch willkürliche Hinzufügung exogener Errungenschaften zu ergänzen, sondern die der fremden Kultur entstammenden wissenschaftlich-technischen Kenntnisse durch eigene, authentische Werte zu komplettieren. „Seine Vision", – so Margot Scheffold zusammenfassend – „in der der Islam trotz später intensiver Fokussierung keine erklärtermaßen zentrale Rolle spielt, ist die einer möglichst umfassenden Bewußtseinsänderung, die insbesondere auf den befreiten Umgang mit überkommenen Denkstrukturen und Verhaltensmustern setzt" (S. 318).

Einen solchen idealistischen Wunsch in der nüchternen Realität durchzusetzen, ist erfahrungsgemäß in den meisten Fällen zum Scheitern verurteilt. So stieß denn auch das Werk Zakī Naǧīb Maḥmūds bei seinen Zeitgenossen eher auf Respekt als auf begeisterte Zustimmung. Sein Einfluß blieb gering, was dazu führte, daß er sich selbst – vom westlichen Ausland als „fortschrittlicher" muslimischer Theoretiker eingeladen und hofiert - in seiner Heimat zunehmend unverstanden und verkannt fühlte.

Margot Scheffold hat die Aufgabe, den Leser in das Denken eines arabischen Kulturtheoretikers einzuführen, recht überzeugend gelöst, wobei zum Verständnis des geistesgeschichtlichen Hintergrundes auch der historisch orientierte einleitende Teil ihres Buches (S. 30–94) beiträgt. Auch das bei diesem Typ von Dissertationen häufig auftretende Problem der Unvermeidlichkeit langer Inhaltswiedergaben wurde von der Autorin durch die anfangs erwähnte diachrone Präsentation auf ansprechende Weise gemeistert, zumal sie über einen flüssigen und gut lesbaren Stil verfügt. Vielleicht hätte die Verfasserin an der einen oder anderen Stelle die Widersprüche und Ungereimtheiten im Gesamtwerk Zakī Naǧīb Maḥmūds noch genauer herausarbeiten sollen. Letzten Endes hat man aber nach der Lektüre doch das Gefühl, daß hier ein weiteres kleines, aber wichtiges Stück Fundament einer (noch ungeschriebenen westlichen) Gesamtinterpretation der jüngeren arabischen Geistesgeschichte gelegt worden ist.

Stephan Conermann, Kiel

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000668

Wolf Leslau: *Ethiopic Documents: Argobba. Grammar and Dictionary*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1997. XXVII u. 274 S. (Aethiopistische Forschungen. 47). ISBN 3-447-03955-8.

Dank seiner schier unerschöpflichen Schaffenskraft beschert der Altmeister der Äthiopistik der Fachwelt eine Studie über das Argobba, ein dem Amharischen nahen, von Muslimen gesprochenen Idiom, das bislang völlig unzureichend bekannt war. Von einer Arbeit seines Lehrers Marcel Cohen angeregt, reiste Leslau im Jahr 1950 in die damals schwer zugängliche Bergregion um Ankober, der ca. 150 km nördlich von Addis Abeba gelegenen ehemaligen Hauptstadt Äthiopiens im 18. Jh., wo er im Dorf Aliyu Amba das Material sammelte, das dieser Monographie zugrundeliegt.

Das Werk enthält eine detaillierte Darstellung der Phonologie und Morphologie sowie einen Abriß der Syntax. Es folgt eine vergleichende Analyse des Argobba mit dem Amharischen, bei der sich L. im wesentlichen auf den Nominal- und Verbalbereich beschränkt. Nach einer Zusammenfassung der charakteristischen distinktiven Merkmale wie z. B. die völlig unterschiedlichen Formen des selbständigen Personalpronomens, die Existenz eines Verbaltyps mit h als Radikal, der Reflex von altem ', ‘, h, ḥ und ḫ ist, kommt L. zu dem Schluß, daß angesichts der großen Übereinstimmung in der Grammatik und beim Lexikon (über 80% des Argobbawortschatzes sind mit dem Amharischen identisch) und der Tatsache, daß sich Argobba und Amharen problemlos gegenseitig verstehen, Argobba nicht wie bisher als Sprache, sondern als amharischer Dialekt zu sehen ist, der selbst wiederum in mehrere Subdialekte zerfällt, wie ein 1994 publizierter Report des Institute of Ethiopian Studies zeigt. – Im Anschluß daran sind vier ältere Aufsätze von L. nachgedruckt, und zwar 1.: *Examen du supposé Argobba de Seetzen et de Lefebvre* aus Word 5/1 (1949), S. 46 ff., 2.: *An analysis of the Argobba vocabulary* aus JAfrLang 5/2 (1966), S. 102 ff., 3.: *Arabic loanwords in Argobba* aus JAOS 77/1 (1957), S. 36 ff., und 4.: *A preliminary description of Argobba* aus Annales d'Éthiopie 3 (1959), S. 251 ff., auf deren Reproduktion man auch hätte verzichten können, da sie weder über die vorangegangenen Ausführungen zur Grammatik noch über das Glossar (Argobba – Englisch und vice versa) am Ende des Bandes hinausgehen, das ca. 1800 Wörter mit vielen wichtigen Etymologievorschlägen und Parallelen enthält.

Wie schon so oft hat L. ein grundlegendes Werk der Semitistik geschaffen, in dem sich Seite für Seite das phänomenale Sachwissen des hochbetagten Autors offenbart und nur einige unbedeutende Versehen stehengeblieben sind, z. B. S. 195: *bimbi* ‘mosquito’ und S. 202: *gänafi* ‘pants’ sind auch im Amharischen gebräuchlich, lies S. 198: *du'a* ‘prayer’ < Ar. *du'ā'* statt < *da'wā*, S. 203: *ǧumādā* statt *ǧumāda*, S. 218: *raḫīṣ* statt *raḫīs*, S. 204: *habur* ‘lizard’ ist nicht aus arab. *ḫubārā* = Trappe (!) abzuleiten, usw. Obwohl L. seine Studie S. XV in übergroßer Bescheidenheit als „incomplete” und „preliminary” bezeichnet, so wird sie sicherlich für lange Zeit die einzige Arbeitsgrundlage für das Argobba bilden, das wohl nur noch von der älteren Generation gesprochen wird und dessen Fortbestand extrem gefährdet zu sein scheint.

Reinhard Weipert, München

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000669

GROVER HUDSON (Hrsg.): *Essays on Gurage Language and Culture.* Dedicated to Wolf Leslau on the occasion of his 90th Birthday November 14th, 1996. Wiesbaden: Harrassowitz 1996. 239 S., ISBN 3-447-03830-6.

Nachdem WOLF LESLAU bereits 1983 eine erste, *Ethiopian Studies* betitelte Festschrift, und 1991 eine weitere, diesmal unter dem Titel *Semitic Studies* das gesamte Gebiet der semitischen Sprachenwelt umfassend, gewidmet worden waren, liegt nun in Form der *Essays on Gurage Language and Culture* eine dritte Festschrift aus Anlaß seines 90. Geburtstages vor. Daß LESLAU, der zweifellos einer der bedeutendsten Äthiopisten – und gemessen am Umfang seines Œuvres mit Sicherheit der bedeutendste – der zweiten Jahrhunderthälfte ist, die Guragesprachen stets ein besonderes Anliegen waren, belegt eindrucksvoll die *Annotated Gurage Bibliography* (S. 5–16) von M. DEVENS. Ohne die Wichtigkeit der Pionierarbeit etwa seines Lehrers MARCEL COHEN verkennen zu wollen, kann doch behauptet werden, daß LESLAU als der eigentliche Begründer der „Guragologie" (vgl. W. W. MÜLLER in Aethiopica 1 [1998], S. 225) betrachtet werden kann.

Die 14 Aufsätze dieses Bandes umfassen die gesamte Breite heutiger Forschung: elf Arbeiten konzentrieren sich auf linguistische Themen, und die drei übrigen beschäftigen sich mit ethnologisch-anthropologischen Fragen. Daß diesmal WOLF LESLAU selbst mit einem Beitrag vertreten ist, belegt eindrucksvoll, wie sehr der nunmehr Neunzigjährige noch selbst an der Forschung aktiv teilnimmt und diese weiterhin bestimmt (was aber angesichts seiner erst jüngst publizierten umfangreichen *Reference Grammar of Amharic* [Wiesbaden, 1995] und *Argobba Grammar and Dictionary* [Wiesbaden, 1997] wohl niemanden überrascht).

Es mag somit für den Geehrten eine besondere Genugtuung bedeuten, im Kreise von Kollegen und Schülern mitzuerleben, welchen Aufschwung „seine" Guragologie in den letzten fünfzig Jahren, die untrennbar mit dem Namen LESLAU verbunden sind, genommen hat.

Den besten Glückwünschen von Herausgeber und Autoren des vorliegenden Bandes darf sich Rez. herzlichst anschließen.

ALEXANDER SIMA, Marburg

ALAN S. KAYE (ed.): *Phonologies of Asia and Africa (Including the Caucasus).* Winona Lake/In.: Eisenbrauns 1997. 2 Bd., XXI, XII u. 1041 pp. (pag. cont.). ISBN 1-57506-019-1.

Die zwei umfangreichen Bände enthalten, wie der Plural *phonologies* im Titel bereits verrät, nicht eine theoretische Darstellung der Phonologie am Beispiel asiatischer und afrikanischer Sprachen, sondern eine Sammlung phonologischer Skizzen zahlreicher wichtiger Sprachen beider Kontinente, oft aus der Feder der bedeutendsten Kenner der behandelten Sprachen.

Der eindeutige Schwerpunkt liegt dabei auf den Sprachen der afro-asiatischen (hamito-semitischen) Sprachfamilie – dem Forschungsschwerpunkt des Herausgebers –, der der gesamte erste Band (S. 1–552) gewidmet ist. Der Umfang der einzelnen Skizzen schwankt zwischen 6 (Ugaritisch) und 42 (Maltesisch) Seiten,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000670

durchschnittlich entfallen auf jede beschriebene Sprache ca. 20 Seiten. Konnten bei diesem Umfang die Sprachen der afrikanischen Zweige des Afro-Asiatischen verständlicherweise nur in Gestalt einiger besonders wichtiger Einzelsprachen berücksichtigt werden (Ägyptisch und Koptisch: A. Loprieno; Berber: M. G. Kossmann/H. J. Stroom; aus dem kuschitischen Zweig Awngi: R. Hetzron; Oromo: M.-R. Lloret; Somali: A. Puglielli, sowie für das Tschadische das Hausa: P. Newman), so sind die semitischen Sprachen in bemerkenswerter Vollständigkeit vertreten. Der Einteilung des Bandes in ältere und moderne Sprachen folgend, seien die behandelten Sprachen und ihre Bearbeiter hier vollständig erwähnt: Akkadisch und Amoritisch: G. Buccellati; Eblaitisch: C. H. Gordon; Ugaritisch: C. H. Gordon; Phönizisch und Punisch: St. Segert; Althebräisch: G. A. Rendsburg; Tiberisches Hebräisch: G. Khan; Jüdisch-Palästinensisches Aramäisch: G. Khan; Altaramäisch: St. Segert; Syrisch: P. T. Daniels; Mandäisch: J. L. Malone; Altsüdarabisch: G. Gragg; Äthiopisch: G. Gragg; Arabisch: A. S. Kaye; Marokkanisch-Arabisch: J. Heath; Zypriotisch-Arabisch: A. Borg; Maltesisch: A. Borg; Ivrith: Sh. Bolozky; Neuaramäisch: R. D. Hoberman; Neusüdarabisch: A. Lonnet/M.-D. Simeone-Senelle; Gurage sowie Amharisch: W. Leslau. Natürlich mußte auch unter den äthiosemitischen Sprachen eine gewisse Auswahl getroffen werden, wofür aber die Tatsache, daß für zwei Artikel der Altmeister der äthiopischen Sprachwissenschaft, Wolf Leslau, gewonnen werden konnte, mehr als entschädigt. Überhaupt zeigt die Liste der Kontributoren, daß der Herausgeber (assistiert von P. T. Daniels) bemüht war, den Benutzern der Bände die Auffassungen und Forschungsergebnisse der hervorragendsten Gelehrten auf dem Gebiet der einzelnen Sprachen in die Hand zu geben.

Auch der zweite Band (S. 555–1041), der indogermanischen, dravidischen, nilosaharanischen, niger-kongolesischen, „altaischen", kaukasischen, sowie genetisch isolierten Sprachen gewidmet ist, löst dieses Versprechen ein. Die behandelten Sprachen sind hier: Hethitisch: H. C. Melchert; Altpersisch und Awestisch: D. Testen; Pahlavi: D. Weber; Hindi/Urdu: A. S. Kaye; Gujarati: P. J. Mistry; Persisch: G. L. Windfuhr; Kurdisch: E. N. McCarus; Ossetisch: D. Testen; Pašto: J. Elfenbein; Baluči: J. Elfenbein; Armenisch: J. A. C. Greppin; Brahui: J. Elfenbein; Nilo-Saharanisch: M. L. Bender; Swahili: E. E. Contini-Morava; Sango: J. A. Walker/W. J. Samarin; (Türkei-)Türkisch: B. Comrie; Tatarisch: B. Comrie; (Neu-)Uigurisch: B. Comrie; Georgisch: H. I. Aronson; Čečenisch: J. Nichols; Lakisch: G. D. S. Anderson; Sumerisch: J. Hayes, sowie Burušaski: G. D. S. Anderson. Hier mehr zu fordern wäre schlicht unbillig, es sei lediglich vorsichtig angemerkt, daß die dravidische Familie vielleicht nicht allein durch das doch sehr untypische (wenngleich hochinteressante) Brahui hätte vertreten sein sollen. Auch wäre ernstlich zu fragen, ob eine Sektion, die drei türkischen Sprachen gewidmet ist, unbedingt die Überschrift „Altaisch" benötigt (besonders angesichts der Tatsache, daß die Annahme, es handele sich beim „Altaischen" um eine valide Sprachfamilie, heute bestenfalls als Außenseitermeinung gelten kann), aber Marginalien dieser Art können den außerordentlich positiven Gesamteindruck dieser großen editorischen Leistung nicht ernstlich beeinträchtigen.

Die einzelnen Artikel sind dabei in Umfang und thematischer Schwerpunktsetzung sehr unterschiedlich, auf ein einheitliches Schema wurde offensichtlich bewußt verzichtet, was im ganzen eine durchaus glückliche Entscheidung ist. Auf diese Weise wurde bedeutenden Gelehrten freie Hand gelassen, die ihnen jeweils

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000671

zentral erscheinenden Punkte gebührend herauszustellen. So finden wir Beiträge, die ausführlich auf die Schwierigkeiten der Interpretation alter Schriftzeugnisse eingehen (z. B. Akkadisch); während die meisten Beiträge den diachronen Aspekt der Phonologie zumindest berühren, legen einige auf die historische Darstellung besonderen Wert (z. B. Ägyptisch und Koptisch), ein Artikel (Nilo-Saharanisch) nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als er einer ganzen, sehr ausdifferenzierten (und sicherlich in ihrem genetischen Status nicht unumstrittenen) Sprachfamilie gewidmet ist, auch finden sich durchaus unterschiedliche phonologische Denkweisen vertreten, usw.

Den Inhalt aller Beiträge kompetent zu beurteilen übersteigt selbstverständlich das Vermögen und die Kompetenz eines einzelnen Rezensenten, das Gesamtkonzept verdient jedoch höchste Anerkennung, und der Unterzeichnende ist überzeugt, daß zahlreiche Verwender der auch verlegerisch ansprechend gestalteten Bände – seien sie Spezialisten für eine oder mehrere der behandelten Sprachen oder allgemeine Sprachwissenschaftler – sie mit Gewinn benutzen werden.

In der Einleitung bemerkt A. Kaye (S. XVIII): „Reviewers will inevitably point out that this language should have been included, or that that one was unnecessary, and thus could have been omitted." Angesichts des vorliegenden Produkts wären solche Beschwerden allerdings mehr als unbillig; nichts aber spricht dagegen, das Konzept dieses Werkes zum Vorbild für ähnliche Bände zu nehmen, die weitere wichtige ältere und moderne Sprachen Asiens und Afrikas, wie Mongolisch, Mandschu, Ewenki, Tamil und Telugu, große asiatische Literatursprachen wie Chinesisch, Koreanisch, Japanisch, ältere Sprachen wie Tocharisch, Sanskrit, Khotansakisch usw. usw. behandeln würden. So mag denn die (unbescheidene) Bitte um Fortsetzung abschließend das hier nicht mögliche detaillierte Werturteil vertreten.

Stefan Georg, Bonn

Carsten Peust: *Indirekte Rede im Neuägyptischen*. Wiesbaden: Harrassowitz 1996. Broschiert, 138 S., 8° (Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe: Ägypten, 33). ISBN 3-447-03804-7.

Die indirekte Rede in der ägyptischen Sprache ist bisher wenig untersucht worden. Sogar ihre Existenz an sich war nicht immer unbestritten, obgleich sich in letzter Zeit ein zunehmender Konsens abzeichnet, sie anzuerkennen und die mit ihr verbundenen sprachlichen Phänomene auch dort, wo sie von den Normen europäischer Sprachen abweichen, nicht als Fehler anzusehen, sondern ernst zu nehmen. Dabei konzentriert sich die Diskussion auf das Neuägyptische, in dem sich klarer als in den älteren Epochen derartige Erscheinungen aufzeigen lassen.

Die vorliegende Publikation, ursprünglich als Magisterarbeit in Göttingen entstanden, darf beanspruchen, die erste monographische Bearbeitung des bisher vernachlässigten Gebietes zu sein. Die breite Perspektive kommt dabei der Möglichkeit zugute, ein System aufzubauen und so Konstruktionen sinnvoll einzuordnen, die bei isolierter Behandlung rätselhaft bleiben würden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000672

Auf eine kurze Einleitung folgt eine Darstellung der Theoriebildung zur indirekten Rede in der generellen Linguistik sowie typische Erscheinungen der indirekten Rede in verschiedenen modernen Sprachen. Die eigentliche Behandlung des Neuägyptischen beginnt mit einem wissenschaftsgeschichtlichen Überblick. Für seine eigene Untersuchung stützt sich der Autor auf 189 Einzelbeispiele, die einem relativ breiten Korpus sowie einigen zusätzlich fallweise herangezogenen Texten entstammen. Der Begriff des Neuägyptischen wird dabei in einem weiteren Sinne, nämlich unter Einschluß der literarischen Texte verwendet.

Als wesentliche Ergebnisse lassen sich folgende Punkte festhalten: Nach nichtkommunikativen Verben finden sich Objektsätze ausschließlich mit vollständiger Anpassung der Personalelemente. Da somit keine Wahl zwischen einer direkten oder indirekten Konstruktion besteht, müssen diese Fälle aus der Diskussion über die Möglichkeit tatsächlicher indirekter Rede ausgespart bleiben.

Bei der von der direkten Rede zu unterscheidenden indirekten Rede kann der Autor zwei verschiedene Typen feststellen. Einerseits gibt es Fälle, bei denen ein Personenelement an die veränderte Textumgebung angepaßt wird, und zwar grundsätzlich nur eines, denn eines der beachtlichsten Ergebnisse des Autors ist gerade, daß bei der echten indirekten Rede – im Gegensatz zum Objektsatz – niemals mehr als einer der Aktanten hinsichtlich seiner Personalreferenz angepaßt wird. Im zweiten Fall bleiben die Personalbezüge unverändert, jedoch zeigen Elemente wie lokale und temporale Deiktika Anpassungen an den Obertext, in den die Rede eingebettet ist. Schließlich begegnen im Übergangsbereich von direkter und indirekter Rede noch Kombinationsformen, bei denen eine zunächst als direkte Rede stilisierte Wiedergabe in eine indirekte mit Anpassung eines Aktanten umschlägt. Diese Ergebnisse werden sicher dazu beitragen, in Zukunft einschlägige Stellen angemessener zu verstehen und zu übersetzen. Auch vom allgemein-linguistischen Standpunkt aus sind sie angesichts der uns „fremd" anmutenden und doch nicht willkürlichen Handhabung von Wichtigkeit.

Zusätzlich zu diesen generellen Ergebnissen finden sich noch zahlreiche nützliche Einzelbeobachtungen etwa zum Gebrauch von temporalen und lokalen Deiktika oder zu den Möglichkeiten von Imperativ, Fragepartikeln und ähnlichem. Drei im Korpus besonders häufige Situationen werden speziell untersucht, nämlich die Bitte um das Wohlergehen des Adressaten in Briefen, die Bitte um Wiederkehr aus der Fremde sowie die für ihre schwierigen Pronominalanpassungen bekannten Eidesformeln.

Das an sich sehr positive Bild des gedankenreichen und anregenden Buches wird leider durch einige unnötige Fehlübersetzungen gestört. Manches bleibt ohne weitergehende Folgen, wie etwa die unfreiwillig komische Wiedergabe von Beispiel 14, anderes hat einen gewissen Einfluß auf die Argumentation. So wendet sich der Autor unter Verweis auf drei Gegenbeispiele gegen eine von Sweeney entwickelte Theorie (S. 59). Von den drei Beispielen ist jedoch Beispiel 1 sicher mißverstanden und sprachlich und orthographisch korrekter nach F. Ll. Griffith, JEA 12 (1926), S. 219, Anm. 1 u. 2, zu übersetzen. In Beispiel 7 ist gegen die Satzabtrennung des Autors *n šȝw ỉrỉ.t=f* 'der es wert ist, ihn zu tun' zu konstruieren, auch wenn das Faktum der Bezugnahme auf den Gesprächspartner in der 1. Person bestehen bleibt. Beispiel 122 erscheint für weitergehende Schlüsse etwas zu unsicher. Andererseits will der Autor Übergänge von einer Rede mit Personenanpassung in eine solche ohne Personenanpassung ausschließen (S. 57), obgleich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000673

er drei potentielle Gegenbeispiele mit teilweise etwas mühsamen Umdeutungen aus dem Weg räumen muß. In Beispiel 113 übersieht der Autor, daß *hꜣb r* nicht 'schicken zu' sondern 'schicken nach' bedeutet. Folglich richtet sich der Imperativ an den Empfänger eines früheren Briefes und jetzigen Briefschreiber, welcher der *tꜣ-kꜣr.t* ein Stück Vieh der *kꜣtwti* abnehmen soll. Damit wird, da Beispiel 1 ohnehin zu korrigieren ist, die S. 57 postulierte Struktur eines Übergangs zur indirekten Rede beim Einsetzen einer nachfolgenden Adverbialphrase sehr bedenklich. Das letzte verbliebene Beispiel 189 beträfe keine Adverbialphrase, sondern indirekten Genitiv und wirkt tatsächlich nach einer dubiosen Konflation von *nꜣ śr.ww ʿꜣ.w n ḥm=f* und *nꜣy=ỉ śr.ww ʿꜣ.w*. Mit dem Fall dieses Postulats erübrigt sich auch die S. 89 ausgesprochene These, bei der *iw*-Konstruktion in der Apodosis von Eiden handle es sich um Umstandssätze des Präsens.

Ungeachtet solcher Details, über die man in Zukunft diskutieren kann, ist das vorliegende Buch aber zweifellos ein wichtiger und fördernder Beitrag zum Verständnis des Neuägyptischen und eine Ausgangsbasis, von dem aus auch die anderen Etappen der ägyptischen Sprachgeschichte auf vergleichbare Erscheinungen untersucht werden können.

Joachim Friedrich Quack, Tübingen

Jens Lüdtke (Hrsg.): *Romania Arabica. Festschrift für Reinhold Kontzi zum 70. Geburtstag.* Tübingen: Narr 1996. XIV u. 508 S. ISBN 3-8233-5173-7.

Von den 39 Beiträgen sind vier der maltesischen Sprache und Literatur gewidmet, einem der Hauptforschungsgebiete des Jubilars, und drei italo-arabischen Fragen; der Großteil (nämlich 21) steht unter der Überschrift „Iberische Halbinsel", einem anderen Schwerpunkt von Kontzis Forschungen, alle anderen (11), nicht so gut pauschal zuzuordnen, sind als „Romanisches und Arabisches" zusammengefaßt. In diesen geht es um verschiedene Aspekte des sprachlichen und literarischen Kontakts zwischen dem Arabischen und dem Romanischen, aber auch um nur Arabisches (zumal Marokkanisch-Arabisches) oder um die Geschichte der arabischen Studien. Hervorheben möchte ich zwei besonders interessante lexikologische Beiträge, denjenigen von J. Niehoff-Panagiotidis, der die bekannte Entlehnungsreihe *signum* > *σίγνον* > *siğn* 'Gefängnis' auf ein neues Fundament stellt (S. 1–19), und denjenigen von Chr. Schmitt, der frz. *raquette* 'Tennisschläger' sehr überzeugend von der Fessel des vermeintlich arabischen Etymons befreit. Die Beiträge zur „Iberischen Halbinsel" betreffen zum kleineren Teil arabische Texte (auch arabische Ḫarağāt in hebräischen Muwaššaḥāt) und romanisch-arabische Entlehnungen (z. B. Monatsnamen), zum weitaus größeren Teil die Aljamia-Literatur und anderes Romanisches unter dem Einfluß des Arabischen. Besondere (auch in methodischer Hinsicht) Aufmerksamkeit verdienen die folgenden drei Beiträge: V. Noll findet für das Problem der iberoromanischen Substantiventlehnungen mit agglutiniertem arabischem Artikel eine umsichtige und überzeugende Lösung (S. 299–313); H.-J. Kress untersucht *Strukturprobleme der spanisch-islamischen Stadt* geschichlich und typologisch (S. 213–235), und J. Lüdtke widmet sich dem kulturgeschichtlich interessanten Phänomen, daß Spanier das ihnen Fremde in der Neuen Welt arabisch interpretieren, wenn ihnen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000674

dieses Fremde als dem Arabischen ähnlich erscheint (S. 481–491). Alles in allem kann die Festschrift als facettenreicher Sammelband zum Studium des Kontaktes zwischen arabischer (und jüdischer) Kultur und romanischer Kultur begrüßt werden.

Ulrich Mölk, Göttingen

Samuel Ethan Fox: *The Neo-Aramaic Dialect of Jilu*. Wiesbaden: Harrassowitz 1997. IX u. 154 S. (Semitica Viva 16). ISBN 3-447-03889-6.

Das Studium der lebenden semitischen Sprachen – und hier besonders der neuaramäischen Dialekte – hat in den letzten Jahren einen merklichen Aufschwung erlebt, wovon die Tatsache, daß mit der vorliegenden Arbeit bereits der sechzehnte Band der von O. Jastrow herausgegebenen Reihe „Semitica Viva" erschienen ist, ein deutliches Zeugnis ablegt. Dies ist insbesondere deshalb so zu begrüßen, da einige der heute noch gesprochenen aramäischen Dialekte zu den in ihrem Bestand am stärksten bedrohten Sprachen der Alten Welt gehören.

Fox' Einleitung (S. 1–6) bietet einen historischen Überblick über die Sprachgemeinschaft von Jilu (in der Provinz Hakkâri in SO-Anatolien), der mit der Feststellung „still, the Jilu dialect, and Neo Aramaic in general, are likely on their last legs. The language cannot endure in exile for more than perhaps two generations, and even in Iraq and Iran, the increasingly urbanized Assyrians are giving up their ancestral tongue" enden muß. Das der folgenden grammatischen Darstellung zugrundeliegende Datenmaterial wurde vom Verfasser mit zwei Informanten in Chicago gesammelt.

Die Grammatik selbst ist in die Abschnitte *Phonology* (S. 7–20), *The Verb* (S. 21–42), *Pronouns* (S. 43–46), *Prepositions* (S. 47–48), *Conjunctions* (S. 49–50), *The Noun* (S. 51–61), *The Adjective* (S. 62–64), *Adverbs* (S. 65), *Numbers* (S. 66–68), *Verbal Paradigms* (S. 70–77) und *Syntax* (S. 78–93) gegliedert. Hinzu kommt (S. 94 f.) eine kurze Diskussion der Stellung des Dialekts von Jilu unter den (Neu-)Nordostaramäischen Varianten, achtundzwanzig Seiten Textproben mit englischer Übersetzung, sowie ein jilu-englisches Glossar mit gelegentlichen (hauptsächlich den kurdischen Lehnwortanteil betreffenden) etymologischen Bemerkungen.

Mit jeder untergehenden Sprache geht gleichzeitig eine einzigartige Weise, die Welt sprachlich zu erfassen und zu strukturieren, unwiederbringlich verloren. Diejenigen Linguisten des ausgehenden 20. Jahrhunderts, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, so viel wie möglich von diesem menschlichen Erbe zumindest deskriptiv zu erfassen, solange dies noch möglich ist, wissen, daß sie den Wettlauf mit der Zeit nicht gewinnen können. Jeder Semitist wird daher S. E. Fox Dank dafür wissen, daß dieser interessante und innerhalb des Systems der neuostaramäischen Varianten auch deutlich aberrante Dialekt weiterhin studiert werden kann.

Stefan Georg, Bonn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000675

JANET C. E. WATSON: *Ṣbaḥtū! A Course in Ṣanʿānī Arabic*. Wiesbaden: Harrassowitz 1996 (= Semitica Viva, Series Didactica 3).

JANET C. E. WATSON, die sich bereits mit ihrem 1993 erschienenen Werk *A Syntax of Ṣanʿānī Arabic* als Kennerin des jemenitischen Arabisch ausgewiesen hat, legt mit dem hier zu besprechenden Werk ein äußerst nützliches Lehrbuch zum Dialekt der jemenitischen Hauptstadt Ṣanʿā' vor.

Ṣbaḥtū! ist ein von der Methodik und dem Aufbau her traditionelles Lehrbuch, eingeteilt in 20 Lektionen, welche jeweils Dialoge, Vokabellisten, einige Kapitel aus der Grammatik sowie Übungen enthalten. Die praxisorientierten Dialoge sind inhaltlich meist sehr ansprechend und – da sie auf Tonbandaufnahmen von *native speakers* basieren – sprachlich und idiomatisch einwandfrei. Im letzten Viertel des Buches haben die Dialoge allerdings, von ganz wenigen Zwischenfragen abgesehen, mehr erzählerischen Charakter und verdienen eigentlich die Bezeichung „Dialog" nicht mehr wirklich.

Sehr erfreulich ist, daß die Themen der Texte in ihrer Gesamtheit einen guten Einblick in das Alltagsleben der Ṣanʿānīs geben. Exemplarisch hierfür seien genannt: die Küche, traditionelle Häuser, Hochzeitsbräuche oder das allgegenwärtige *Qāt*-Kauen. Ergänzt werden die Informationen in den Texten noch durch die in fast jeder Lektion behandelten Grüße und Wünsche (es fehlen allerdings solche zur Hochzeit) sowie die durchlaufend vorhandene Sektion „Thematic Vocabulary", wo z. B. „Parts of the body" (L 7), „Weddings and births" (L 9) oder „Kitchen equipment" (L 13) behandelt werden. Wünschenswert gewesen wäre hier teilweise eine etwas genauere Beschreibung der ja oft sehr speziellen ṣanʿānischen Termini. So bringt es unseres Erachtens nicht sehr viel, wenn etwa S. 50 die Namen der Tore der Altstadt aufgezählt werden, man aber nicht erfährt, wo diese liegen. Desgleichen hat man ohne nähere Erklärung wohl kaum etwas von einer Liste jemenitischer Spiele (S. 224). Auch in den eigentlichen Vokabellisten finden sich u. E. *passim* zu knappe Erklärungen. Wenn S. 125 als Glosse zu *bījū* 'Peugeot-Taxi' erscheint, weiß niemand, der nicht selbst im Jemen war, daß damit die sogenannten Sammeltaxis gemeint sind, welche eben fast immer adaptierte Fahrzeuge der Marke Peugeot sind. S. 24 f. werden für 'Küche' *maṭbax* und *daymih* angegeben, erst ein Blick in das Glossar am Ende des Buches erhellt aber, daß ersteres die moderne, zweiteres die traditionelle Küche bezeichnet.

Die grammatikalischen Erklärungen sind durchwegs prägnant und ausreichend. Das einzige, was unserer Meinung nach didaktisch nicht ideal ist, ist der Umstand, daß die Betonungsregeln erst in der 7. Lektion behandelt werden. Zu ergänzen wäre noch, daß die Femininendung auch bei Adjektiven (S. 22) die drei Allomorphe *-ih/-uh/-ah* aufweist, und daß *kam* 'wie viele' mit einem Nomen im Singular konstruiert wird (S. 60). Bei der Behandlung des Passivs (S. 167) fehlt eine Erklärung, ob nun die Bildung mittels Passivstämmen oder Vokalvariation (Inneres Passiv) die häufigere ist. Der S. 199 verzeichnete Gruß *ḥayy allāh man jā'* sollte *ḥayya llāh man jā'* geschrieben werden, damit klar bleibt, daß das erste Wort der Phrase ein Verb ist.

Insgesamt gesehen handelt es sich hier jedenfalls um ein sehr solid gemachtes Lehrbuch, mit dessen Hilfe man sich sicherlich einen guten Grundstock für die aktive Beherrschung des Dialekts von Ṣanʿā' erarbeiten kann. Echte Desiderata wären – vor allem für Autodidakten, für die ja das Buch gemäß Vorwort ebenfalls

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000676

gedacht ist – ein Schlüssel für die Übungen und insbesondere Tonkassetten mit den Dialogen und den Ausspracheübungen.

Stephan Procházka, Wien

Anton Spitaler: *Philologica. Beiträge zur Arabistik und Semitistik.* Hrsg. von Hartmut Bobzin. Mit Indices versehen von Stefan Weninger. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1998. xii, 642 S. (Diskurse der Arabistik. 1). ISBN 3-447-03980-9.

Der gewichtige Band, mit dem die neue Reihe verheißungsvoll eröffnet wird, enthält 29 Aufsätze, die gleiche Zahl an Rezensionen sowie 6 Nachrufe des Verfassers, die er in einem Zeitraum von mehr als 50 Jahren veröffentlicht hat. Obwohl nicht wenige Arbeiten schon vor langer Zeit das Licht der Welt erblickten, haben sie dennoch nichts von ihrem Wert eingebüßt und sind deshalb der jüngeren Generation der Arabisten und Semitisten, vor allem Studenten, dringend als Lektüre anzuraten. Letztere werden anfänglich gewisse Schwierigkeiten haben, sich in die äußerst materialreichen Darstellungen dieses ausgezeichneten Kenners der arabischen Literatur einzulesen, bald jedoch von Spitalers akribischer Arbeitsweise fasziniert sein, nach geduldiger Suche die Daten und Fakten wie Mosaiksteinchen zusammenzusetzen und kritisch zu werten, wodurch er nicht nur in der Morphologie, Syntax, Lexikologie, Phraseologie und Stilistik des Klassisch-Arabischen, sondern auch auf den Gebieten ältere arabische Poesie und Lexikographie, Neuwestaramäisch und komparative semitische Philologie sichere Erkenntnisse gewinnt und festschreibt, die unsere Grammatiken und Literaturgeschichten auf willkommene Weise ergänzen und berichtigen.

An allen seinen Schriften, selbst der kleinsten Rezension, wird deutlich, daß es nie Spitalers Art war, sich durch Aufstellung gewagter, weitgespannter Hypothesen zu profilieren, er vielmehr seine Person immer hintangestellt hat, einzig und allein der Sache und der Liebe zum Detail verpflichtet. Sein Sinn für Perfektion hat ihn auch diesmal nicht ruhen lassen, denn er hat alle Beiträge mit Nachträgen versehen, die seine über viele Jahre hinweg gesammelten Addenda und Corrigenda enthalten, und diese dadurch auf den neuesten Stand gebracht. Indices der Namen, Begriffe und Wörter erschließen dieses Dokument eines erfüllten Gelehrtenlebens, in dem nur der Grundsatz Qualität vor Quantität gegolten hat.

Reinhard Weipert, München

Takamitsu Muraoka: *Classical Syriac. A Basic Grammar with a Chrestomaty.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1997. 262 S. (Porta Linguarum Orientalium Band 19). ISBN 3-447-03890-X.

The present work is meant to replace Carl Brockelmanns *Syrische Grammatik.* It consists of a descriptive grammar of the language with a fairly extensive morphosyntax and syntax, some practical language excercises with key, verb

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000677

paradigms, a subject index, a select bibliography of circa 25 pages on Syriac studies compiled by S. P. Brock, an anthology (88 pp.) of extensively annotated texts representing various genres of the Syriac literature from various periods arranged in a roughly chronological order, an accompanying glossary and an index of place and personal names occurring in the anthology. The grammar is intended primarily for beginning students of the Syriac language, but also contains results of the author's own research. In comparison to earlier Syriac grammars, the present work has the benefit that it pays more attention to matters of syntax, a field often neglected in the past. Theodor Nöldeke hardly dealt with it in his unsurpassed reference grammar and Brockelmann only treated the area of syntax very briefly.

The chrestomathy presents us with a wide range of pieces of ecclesiastical (e.g. texts of Aphrahat and Ephrem) and secular (e.g. Job of Edessa, Bar Hebraeus) nature.

Throughout the grammar preference is given to the Estrangela script, which is justified by the growing tendency to use this script in recent scholarly publications.

Other advantages of this grammar are the indication of the twofold pronunciation of the six, so-called Beghadhkephath plosives (cf. § 6H, § 57) and the attention given to the nomen agentis, a noun denoting a person who executes the action indicated by the verb (cf. § 51). Both subjects have been given insufficient attention in Brockelmann's grammar.

A disadvantage of the grammar is that in cases where vowel signs and diacritical dots need to be applied simultaneously, it becomes very hard for the untrained reader to distinguish between all the different dots. That this is merely a technical problem seems, as the author explains in his preface, quite clear, but it is certainly not effective from a pedagogical point of view and without a doubt it will cause some confusion among students.

However, this new grammar of the Syriac language is a welcome and valuable addition to the existing grammars. The fact that it is written in the English language will certainly contribute to its circulation among a broader audience.

Peter Joosse, Frankfurt am Main

Georges Bohas: *Matrices, Étymons, Racines. Éléments d'une théorie lexicologique du vocabulaire arabe.* Leuven – Paris: Peeters 1997. X, 207 S. (Orbis/Supplementa. 8). ISBN 90-6831-917-5.

Fast so alt wie die Semitistik selbst ist die Frage, ob die historische Triradikalität des Semitischen ebenfalls für das Protosemitische anzusetzen ist oder ob für diese Vorform von einer Dominanz zweiradikaliger Wurzeln ausgegangen werden sollte. Dieses Problem hat auch Bohas beschäftigt, der seit einem Jahrzehnt verschiedene Aspekte der Wurzelbildung im Arabischen in Aufsätzen und Vorträgen behandelt hat und deren Ergebnisse nun in der anzuzeigenden Studie zu einer Theorie der Wortbildung im Klassisch-Arabischen verdichtet, in der er der opinio communis von der Ursprünglichkeit der dreikonsonantigen Wurzeln eine klare Absage erteilt. Für ihn stellen diese „radicaux" das Ergebnis eines Entwicklungs-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000678

prozesses aus einer Etymon (ε) genannten Kombination von zwei Konsonanten in beliebiger Reihenfolge, der ein bestimmter semantischer Gehalt (charge sémantique) zu eigen ist, oder in seltenen Fällen aus einem „nom-base" (einem primitiven, nicht von einem Verbum ableitbaren Substantiv, dem *ism ǧāmid* der arabischen Grammatiker) dar. Damit nicht genug, denn nach B. sind die Etyma wiederum aus Matrices (μ) entstanden, die S. 189 als „combinaisons non ordonnées de traits liées à de larges champs sémantiques" definiert werden. Um zu verdeutlichen, was darunter zu verstehen ist, sei folgendes Beispiel einer Matrix von S. 191 zitiert:

μ {[dorsal], [coronal]}
[-haut]
Charge sémantique:
- en long, en large etc.
- diverses parties du corps

couper – avec un outil → extirper, arracher, séparer
→ mutiler
→ raccourcir
→ tuer
avec les dents → ronger

Leider verrät uns der Autor nicht, welcher Nutzen für die Arabistik erwächst, wenn man sich wie er von jeder sprachlichen Realität löst, in eine irreale Welt akustischer Phänomene abtaucht und belegbare Wortformen solange auf abstrakteste Minimaleinheiten reduziert, bis sich damit alles oder nichts beweisen läßt. Angesichts solcher Hypothesen fühlt man sich weit ins 19. Jahrhundert zurückversetzt, als einige Forscher noch ernsthaft daran glaubten, durch Rückführung dreiradikaliger Wurzeln auf zweikonsonantige Basen und deren Reduktion auf einen Konsonanten einer Art Ursprache auf die Spur zu kommen. Inzwischen ist dieser übersteigerte Rekonstruktionstrieb so oft mit überzeugenden Argumenten widerlegt worden, daß es sich hier erübrigt, dieselben zu wiederholen, und der Verweis auf Voigts[1] detaillierte und kritische Auseinandersetzung mit den biradikalistischen Theorien genügen möge, der unvoreingenommene und um Objektivität bemühte Linguisten im wesentlichen zustimmen werden. Um jedoch nicht in den Verdacht zu geraten, die Diskussion mit obigem Verweis im Vorfeld abzuwürgen, soll an dieser Stelle nur auf zwei Charakteristika der Arbeitsweise von B. näher eingegangen werden, da eine gründliche Richtigstellung aller Fakten den Rahmen jeder Rezension sprengen würde.

Vor allem fällt auf, daß er lediglich bestrebt zu sein scheint, seine eigenen Vorstellungen zu präsentieren und sich nicht scheut, fast durchwegs die eigenen Schriften oder die ca. 20 unveröffentlichten, manchmal in Vorbereitung befindlichen Arbeiten seiner arabischen Studenten zu zitieren. Die Diskussion ähnlicher Forschungsansätze fällt S. 86–94 zu oberflächlich aus, die beherzigenswerte Kritik von Dichy[2] wird S. 78 nicht überzeugend widerlegt, kurz, B. glaubt nur das,

[1] Rainer M. Voigt: *Die infirmen Verbaltypen des Arabischen und das Biradikalismus-Problem*. Stuttgart 1988, S. 47–97.

[2] In seiner Besprechung von BEO 43 (1991) in: Arabica 41/2 (1994), S. 281–289.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000679

was er glauben will. Diese einseitige Sicht der Dinge, die Rez. an den Wahlspruch des Helden einer Mystery-Fernsehserie „I want to believe!" erinnert, veranlaßt B. S. 49 ff., den Vorschlag von DIAKONOFF: „*-b* is the sign of the grammatical class of wild and harmful animals"[3] ungeprüft zu übernehmen und weiter zu verfolgen, ohne die Berechtigung dieser Behauptung zu hinterfragen, obwohl er EHRETS Methode, der durch rigoroses Abtrennen des dritten Radikals 37 (!) Suffixe herausgefunden haben will[4], auf S. 86 ff. verwirft. Hierin ist ihm natürlich beizupflichten, denn da die semitischen Sprachen kein Nominalklassensystem wie etwa die Bantusprachen aufweisen, kann es auch für das Protosemitische nicht postuliert werden, ebensowenig wie man ein **b*-Präfix der Insektenklasse (*bee, bug, beetle* etc.) im Englischen[5] oder ein **be*-Präfix für Körperteile im Baskischen (*begi* 'Auge', *beso* 'Arm', *beharri* 'Ohr', *beko* 'Gesicht' etc.) rekonstruieren sollte. Sicherlich gibt einem das einzig verfügbare Beispiel für das mögliche Vorhandensein eines Suffixes *-b* bei dem Wort für Fuchs zu denken, vgl. arab. *ṯaʿlab* und *ṯuʿāla*, hebr. *šōʿāl*, aram. *taʿlā*, akk. *šēlibu*, mehri *yəṯayl*, śḥɛri *iṯʿel*, doch darf man deshalb das *b* in normalen dreiradikaligen Substantiven wie *kalb* oder *ḍi'b* als nicht zur Wurzel gehörig abtrennen? Wohl kaum, schon gar nicht bei zweiradikaligen Basen wie *dubb* und *ḍabb*, bei typischen Schallwörtern wie *ḍubāb* und *ġurāb* oder bei vierkonsonantigen Wörtern wie *ḥaušab* und *ʿunẓub*/*ʿunẓūb* (bei B. falsch *ʿunṭub*/*ʿunṭūb*), die wohl Epitheta sind und bei denen jeder Arabist im Wāw und Nūn und nicht im Bā' das wurzelerweiternde Element erkennt. Völlig inakzeptabel ist es schließlich, wenn von B. auch der zweite Radikal in *ḍabuʿ* und *sabʿ*/*sabuʿ* als nicht zur Wurzel gehörig gesehen wird oder bei der armen Gazelle *ẓaby*, die er auf einen Konsonanten reduziert! Darüber hinaus bleibt er uns die Antwort auf die Frage schuldig, warum eigentlich die meisten wilden Tiere wie *asad, fahd, ʿair, qird* etc. nicht so wild zu sein scheinen, da ihnen das bewußte *-b* fehlt!

Leichtgläubigkeit, Phantasiereichtum und mangelnde Methodik sind leider nicht die einzigen Kritikpunkte, denn viel gravierender ist die Tatsache, daß B., der sich anschickt, das arabische Lexikon zu analysieren, mit der europäischen und nationalarabischen Lexikographie sehr unzureichend vertraut ist, was sich darin äußert, daß er glaubt, mit der Verwendung des Lisān (kommt allerdings selten vor), des Qāmūs und des *Dictionnaire arabe-français* von ALBIN DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKI aus dem Jahre 1860 den arabischen Wortschatz adäquat erfaßt

[3] *Semito-Hamitic Languages*: *An Essay in Classification*. Moscow 1965, S. 55, Fn. 3, zuletzt in: *The Earliest Semitic Society*: *Linguistic Data*. In: JSS 43/2 (1998), S. 214 unverdrossen wiederholt. Was BOHAS nicht weiß, ist, daß dieser Gedanke schon von HERMANN MÖLLER: *Semitisch und Indogermanisch*. Kopenhagen 1906, S. 232 geäußert und von CARL BROCKELMANN in GvG I, S. 396, Anm. 2 abgelehnt worden ist.

[4] CHRISTOPHER EHRET: *The Origin of Third Consonants in Semitic Roots*: *An Internal Reconstruction* (*Applied to Arabic*). In: Journal of Afroasiatic Languages 2/2 (1989), S. 107–202.

[5] Dieser ironische Gedanke stammt von ANDRZEJ ZABORSKI, zuletzt in seinem wichtigen Aufsatz: *Biconsonantal Roots and Triconsonantal Root Variation in Semitic*: *Solutions and Prospects*. In: Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau. Wiesbaden 1991, II, S. 1677.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000680

zu haben. B., der das Wörterbuch von KAZIMIRSKI auf S. 6 für ein „grand dictionnaire orientaliste" hält und ihm fast alle seiner Belege entnimmt, ist sich offenbar nicht bewußt, daß es kaum mehr als eine mäßige Übersetzung von FREYTAGS *Lexicon arabico-latinum* ist, das selbst wiederum im wesentlichen die lateinische Paraphrase von al-Ǧauharīs Ṣiḥāḥ und vor allem von al-Fīrūzābādīs Qāmūs darstellt, den B. folglich nicht noch separat hätte benützen müssen. HENRI FLEISCH hat das *Dictionnaire* wie folgt beurteilt: „... est surtout une traduction du *Lexicon* de FREYTAG; aux fautes de celui-ci, KAZIMIRSKI en a ajouté d'autres."[6] Dem ist nichts hinzuzufügen; warum B. 140 Jahre europäische Lexikographie mit Werken wie LANES *Arabic-English Lexicon*, NÖLDEKES *Belegwörterbuch*, dem WKAS und manch anderen völlig ignoriert, bleibt sein Geheimnis. Wieviele falsche Angaben durch dieses Versäumnis und aufgrund eigener Versehen zustandegekommen sind, sei hier nur an S. 50 f. demonstriert, damit sich der Leser selbst ein Bild machen kann. *Ḍubb* 'mouche' gibt es nicht. *Lubb* bedeutet nicht 'lion', sondern 'Herz, Innerstes, Kern etc.'; B. meint wohl *labu'a/labwa* u. ä., die Löwin! Nicht *ṯa'lab*, sondern *ḏi'b* kann 'chacal' bedeuten; cf. EI s. v. Statt *ašba* lies mit Qāmūs I 37,2: *wa-ušba bi-ḍ-ḍamm*: *ism aḏ-ḏi'b*. Dieser Beiname des Wolfs, für den ich keinen Beleg in der Literatur kenne, ist nicht alt und vielleicht nur eine sekundäre Bildung zu *nušba*, cf. Muḥaṣṣaṣ VIII 67,4. *Tālib* 'bouc des montagnes' ist auf eine Mißinterpretation des *rasm* تالب bei FREYTAG zurückzuführen. Zu lesen ist *ta'lab* nach Qāmūs und Muḥaṣṣaṣ VIII 31,–8; die Bedeutung ist sehr ungewiß, cf. Kurā' Munaǧǧad I 303, 8 f., es könnte sich am ehesten um einen Baumnamen handeln. *Ṯu'b* gibt es nicht; belegt sind nur *ṯu'aba* in 'Ain und *ṯu'ba* in Ǧamhara. *Ḥaušab* ist nicht 'renard (mâle)'; diesen Fehler im Qāmūs hat schon LANE s. v. korrigiert. Statt *ḏubb* lies *ḏabb*; das ist kein 'buffle', sondern ein Epitheton der männlichen Antilope.

Gleiches gilt für das Kernstück der Arbeit, die ursprünglich[7] 325 Nummern umfassende Liste der Etyma auf S. 95–141, mit der bewiesen werden soll, daß zweikonsonantigen Basen der Struktur K_1K_2 und K_2K_1 dieselbe Grundbedeutung zueigen ist. Methodisch abzulehnen ist hier die Argumentation mit einer Vielzahl von Schallwörtern (z. B. S. 96 Nr. 11: *'as* et *'is*: „Mots dont on se sert pour éloigner les moutons ...", *'assa*: „Éloigner les moutons ...", *sa'sa'a*: „Appeler, ou faire marcher un âne ...", s. noch Nr. 23, 25, 275, 280, 297, 312), mit Hapaxlegomena (z. B. S. 133 Nr. 267: *laḍlāḍ*), mit obskuren Eigennamen (z. B. S. 116 Nr. 165: *Duġa*), ausschließlich mit abgeleiteten Verbalstämmen (z. B. S. 115 Nr. 156), mit Wörtern von höchst zweifelhafter Existenz (z. B. S. 126 Nr. 217: *lazlaza* et *talazlaza*: 'Être agité', nicht in LISĀN, DOZY, WKAS etc.) oder mit sehr weit hergeholten Bedeutungen von Wörtern (z. B. S. 124 Nr. 201: *kariya*: 'Avoir les jambes minces et écartés', bedeutet nach WKAS nur „schläfrig sein" oder „abnehmen, schwinden") oder sogar mit überhaupt nicht existierenden Wörtern wie etwa S. 124 Nr. 202: *raym* 'Gazelle blanche', das auf einen Fehler im Qāmūs zurückgeht (s. schon

[6] In: *Introduction à l'étude des langues sémitiques*. Paris 1947 (Initiation à l'Islam IV), S. 106, Fn. 1.

[7] G. BOHAS und N. DARFOUF: *Contribution à la réorganisation du lexique de l'arabe, les étymons non-ordonnés*. In: Linguistica Communicatio 5/1–2 (1993), S. 55–103 (konnte von Rez. nicht eingesehen werden).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000681

Lane s. v.), richtig *rīm* lautet und eine Nebenform von *ri'm* 'Oryxantilope' ist. Da braucht sich Bohas nicht zu wundern, wenn ihm laut S. 5 von „arabophones" der Vorwurf gemacht wird: „Vous travaillez sur des mots que nous ne connaissons pas", denn auch Rez. sieht sich aus sachlichen Gründen oft nicht imstande dazu, der Aufforderung von B.: „Apprenez-les" zu folgen, und rät daher dem Leser, von diesem Buch nur mit größter Vorsicht Gebrauch zu machen.

Reinhard Weipert, München

Gerhard Endress and Dimitri Gutas: *A Greek and Arabic Lexicon. Materials for a Dictionary of the Mediaeval Translations from Greek into Arabic* (Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, XI. Band), Fascicle 4. Leiden: Brill 1997. 160 Seiten, 8°. ISBN 9004 10489 5.

Der vierte Faszikel dieses Wörterbuches umfaßt den Wortschatz von der Präposition *ilā* bis zur Partikel *inna*. Den größten Teil nehmen Funktionswörter ein: *ilā* (13 Seiten), *am* (3 S.), *ammā* (10 S.), *immā* (5 S.), *an* (8 S.), *anna* (10 S.), *in* (27 S.) und *inna* (16 S.). Daher ist auch dieser Faszikel wieder vor allem ein Beitrag zur kontrastiven Syntax. Dazu gehört auch das Wort *amrun* (33 Seiten), denn es dient in vielen Fällen zur adäquaten Wiedergabe oder Paraphrase griechischer Syntagmata. So ist ein substantiviertes Adjektiv wie φρονεῖν τἀνθρώπινα (Menandersent. 1) durch *an yafhama l-umūra l-insānīyata* übersetzt (vgl. p. 378 f., nr. 34.1). Vielfach liegen auch griechische Adverbien vor, bei denen im Arabischen eine substantivische Ergänzung notwendig ist, für die *amrun* eingesetzt wird. Interessant ist aber auch, daß *immā* hier nur als disjunktive Partikel gebucht ist (p. 351 ff.), daß es aber nicht als Konjunktion (mit dem Apokopat) in der Bedeutung „wenn" vorkommt. Dies zeigt, daß die Übersetzungsliteratur eine prosaische, in ihren Ausdrucksmitteln stark reduzierte Fachsprache ist.

Die einzelnen Lemmata sind nach den Verhältnissen der Ausgangssprache weiter untergliedert. Unter *ta'ammala* 'betrachten, anschauen, erwägen' gibt es also die Abschnitte σκοπέω, ἐπισκοπέω, θεωρέω, ὁράω, προσέχω, ἐπιβλέπω, νοέω usw. In der Zielsprache entspricht diesen Verben unterschiedslos *ta'ammala* c. acc. r. (vel p.). Dieses Verfahren rechtfertigt den Titel des Werkes *A Greek and Arabic Lexicon*, obwohl die Lemmatisierung dem arabischen Alphabet folgt und man somit ein *Arabic-Greek Lexicon* erwarten könnte. Daß dieses Verfahren auch mit Nachteilen verbunden ist, wird p. 437–464 deutlich. Dort sind alle griechischen Äquivalente der Konjunktion *in* minutiös verzeichnet, z. B. εἰ, εἴπερ, ἐάν, ὅταν, ὁπόταν, ἐπειδάν usw., jeweils mit ihren verschiedenen Tempora und Modi, es ist aber kein Wort über die Syntax der arabischen Konjunktion gesagt, über ihre Verbindung mit dem Perfekt oder Apokopat, über die Markierung der Apodosis, über Negationen und dergleichen. Damit entfällt eine sichere Entscheidungsgrundlage in Zweifelsfällen wie p. 459 nr. 8.4.2.1, wo *in yarā* (Indikativ Imperf.) entweder als *in yara* oder *in ra'ā* zu lesen ist.

Die Zitate sind vielfach mit textkritischen Bemerkungen, die sowohl das Griechische wie auch das Arabische betreffen, versehen. Das beeinträchtigt die Lesbarkeit, ist aber für die Sicherung der Textgestalt und die Erhellung der Überlie-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000682

ferungsgeschichte unabdingbar. Die Bearbeiter, zu denen neben ENDRESS und GUTAS jetzt auch RÜDIGER ARNZEN gehört, haben die gleiche Erfahrung machen müssen wie der Verfassser des WKAS: In der Arabistik muß der Lexikograph oft die textkritische Arbeit leisten, die eigentlich Sache der Editoren der Quellen gewesen wäre.

Transkribierte griechische Wörter, die keine Nomina propria sind, können im Arabischen nicht als Diptota behandelt werden. Zu lesen ist also p. 321,26: *mūsīqūn* (für τὸ μουσικόν) sowie p. 480,7 *qūniyūn* (für τὸ κώνειον). P. 383,16 ist wegen der Silbenstruktur *al-fuwāsis* zu lesen.

Ist in einer Übersetzung (z. B. *De gener. animalium*) dem mittelhocharabischen Standard entsprechend der I'rāb (teilweise) vernachlässigt, so ist es nicht zulässig, diesen in der Umschrift durch einen falschen Kasus zum Ausdruck zu bringen. P. 446,35 kann man nur transkribieren: *kāna ǧamī'u ḏ-ḏukūrati tufḍī zar'* (so geschehen p. 333,24). P. 447,33 kann es nur heißen: *kāna* (sc. *az-zar'u*) *nābit*. Auf p. 440,18 sind die Verfasser auch so verfahren. Diese Beispiele zeigen, daß die konsequente Transkription dieser Texte nach klassisch-arabischen Regeln ihre Grenzen hat.

Der Name Ἱπποκράτης sollte arabisch konsequent mit anlautendem *A* transkribiert werden. So p. 357,16: *Abuqrāṭu*, p. 413,36: *Abūqrāṭu*, jedoch p. 347,36 und 387,29: *Ibuqrāṭu*.

Insgesamt hat dieser Faszikel ein hohes philologisches Niveau. Die Arbeit hat, verglichen mit der ersten Lieferung, an Zuverlässigkeit und Qualität gewonnen. Auf diesem hohen Standard sind freilich keine schnellen Erfolge und keine spektakulären Ergebnisse zu erzielen. Man wird sich daher damit abfinden müssen, daß das *GALex* auch in Zukunft nur langsam vorankommen wird. Im folgenden teile ich einige Beobachtungen und Berichtigungen mit:

325,36: *al-muḥdaṯūna* (οἱ νεώτεροι). **326,34:** l. *az-zauǧu ṯ-ṯānī*. **332 nr. 32:** Der Ausdruck *ra'suhū ilā ṯ-ṯūli* (für μακροκέφαλος) ist verzeichnet, es fehlt aber die Phrase *ra'suhū ilā ṯ-ṯūli mā huwa*, durch die mit ὑπό- gebildete adjektivische Komposita (z. B. ὑπομήκης) wiedergegeben werden. Diese Phrase ist gerade in der Übersetzungsliteratur sehr häufig, vgl. Sitzungsber. Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1994, Heft 4. **333,4:** l. *min ṭalabinā*. **336,31:** Statt *wa-akṯaru šibhi l-ġulāmi ummuhū* l. *wa-akṯara šubbiha l-ġulāmu ummahū*. **336 ult. ff.:** Statt *wa-marta'uhā* ist vermutlich *wa-mauqiduhā* zu lesen, cf. ἑστία = *mustauqadun* bei Artemidor, s. E. SCHMITT p. 133. Statt *wa-murabbātuhā* lies mit den überlieferten Schriftzügen und der Edition *wa-murabbiyatuhā* (μήτηρ ist durch das Hendiadyoin *ummun wa-murabbiyatun* wiedergegeben). **337,26:** l. *miṯlu*. **338,12:** l. *fa-ammā*. **340,27 ff.:** Als indeklinable Adverbien kommen nur die Lexeme *fauqu*, *ḥalfu*, *taḥtu*, *ba'du*, *qablu*, *ḥaiṯu*, *ġairu*, *ḥasbu*, *awwalu* und *'auḍu* vor, s. WRIGHT I 288 B (§ 363), es gibt jedoch kein *amāmu*. Ebenso ist *asfalu* kein Adverb, sondern Elativ, der flektiert wird. Will man die drei Stellen aus der *Physik* nach den Regeln der 'Arabīya vokalisieren, so kommt man in Verlegenheit. Z. 31 f. müßte man schreiben: *wa-hāḏihī ... ammā ... li-fauqu wa-asfala wa-amāmin wa-ḥalfu*. Es ist aber möglich, daß Isḥāq ibn Ḥunain einfach an die Präpositionen gedacht hat, die dann substantiviert wären. So lauteten Z. 34 die Prädikatsnomina nach *kāna* einfach *yamnatan wa-yasratan wa-fauqa wa-asfala wa-amāma wa-ḥalfa*. Daß in den Ausdrücken ἄνω, κάτω, πρόσθεν und ὄπισθεν Adverbien vorliegen, bedeutet nicht, daß auch im Arabischen Adverbien stehen müssen. **343,30:** l.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000683

mina s-salāṭīni. **344,24:** l. *miṭlu hāḏā.* **345,5 ff.:** Unter *ammā ... fa-...* sind auch die Stellen eingeordnet, bei denen *fa-* fehlt (mehrfach bei GALEN: *De Theriaca ad Pisonem*). Die Korrektur des Editors RICHTER-BERNBURG ist nicht gerechtfertigt, vgl. RECK. *Synt.*, p. 370, Anm. 4, BLAU, *Chr. Arab.*, p. 482 f. („very frequent"), PAUL KUNITZSCH, ZAL 25 (1993), p. 223 f. **350,6:** l. *yaẓ'umu.* **361,33:** l. *bi-af'an.* **364,10 ff.:** Statt *mallāku l-amri* l. *malāku l-amri*, vgl. hier 385,18. **364,16 f.:** Bei Arṭāmīd. Ru'yā 106,5 konjiziert FAHD *li-man kāna l-amru <lahū>*. Man könnte ebenso gut *<ilaihi>* ergänzen. Die dem überlieferten Schriftbild am besten entsprechende Konjektur ist aber: *li-man kāna li-l-amri* = ὁ πολιτευόμενος (vgl. WKAS I 454 a 34 ff.). **366,2:** Das postulierte *al-'ummā* (Plural von *al-a'ammu*) existiert meines Wissens nicht, vgl. *Adminiculum*, p. 34, nr. 6. Der Übersetzer hat die bei prädikativem Gebrauch korrekte Konstruktion *al-alqābu a'ammu* 'die Bezeichnungen sind allgemeiner' auf die attributive Konstruktion übertragen und daher *al-alqābu l-a'ammu* 'die allgemeineren Bezeichnungen' gebildet. Vgl. zu dieser Stelle auch WKAS II 1054 a 19 ff. Ein analoger Fall ist der Ausdruck *fī l-amākini l-akrami* 'an den edelsten Stellen': Arisṭ. A'ḍā' -ḥayaw. 70,11 (= hier p. 457,29). **367,9:** Der überlieferte Text *fī amri nafsi tilka ṣ-ṣanā'i'i* darf nicht geändert werden. Der Ausdruck *nafsu š-šai'i* 'die Sache selbst' ist in dieser Literatur sehr häufig, vgl. Buqrāṭ Fuṣūl V 23 (*fī nafsi l-mauḍi'i*); Ǧālīnūs Firaq 13,7; 25,5; 28,13; 30,3; 45,1; 48,5; 57,5 (*nafsu š-šai'i* = τὸ πρᾶγμα αὐτό); 85,7; 89,4.6; Ǧālīnūs Ṭabīb fāḍil lin. 131; 134; 141; Ǧālīnūs A'ḍā' mutašāb. 56,6; Ǧālīnūs Ḥummayāt I 9, bei Rāzī Ḥāwī 14,141,8 (*min nafsi ṭabī'ati l-ḥummā* = κατ' αὐτὸν δὲ τὸν τοῦ πυρετοῦ λόγον); Ṭāmisṭ. TNafs 1,8 f. (*min nafsi kalāmihī* = ἐξ αὐτῶν ... τῶν λεγομένων); 196,14 f. **369,3:** l. *inna.* **370,10:** l. *bi-ġaibatihī.* **371,33:** l. *lākinna.* **377,23:** l. *fa-innaka.* **380,26:** l. *an yubṣirū* (wegen der Akkusativrektion). **384,8:** Der Ausdruck *mimmā yaḍṭarru ilaihi l-amru* steht in Parallele zu *mimmā yaḥtāǧu ilaihi ṣāḥibu r-ru'yā.* Die Ergänzung des Suffixes *-hū* durch Fahd ist falsch, vgl. die Phrase *mā taḍṭarru ilaihi l-ḥāǧatu* Onirocr., p. 37,4; p. 76,7; p. 183,10. **384,31 f.:** l. *ba'ḍuhā ... wa-ba'ḍuhā.* **386,14:** l. *fa-l-ḥurāǧātu.* **388,14:** Statt *fī qiwāmi* l. *qiwāma* (*askana* c. dupl. acc.). **390,24 ff.:** Das Beispiel ist p. 393,7 mit einer zutreffenderen Erklärung wiederholt. **394,10:** l. *'alā mā.* **395,22 f.:** Statt *tušbihu* l. *tušabbahu.* Über die Notwendigkeit der folgenden Kongruenzangleichung, die ein willkürlicher Eingriff des Herausgebers ist, mag man streiten. Unberechtigt ist aber auf jeden Fall die Änderung *wa-'an ra'yi nafsihim* statt des überlieferten *'an ra'yi nafsin* (oder *nafsihī*?). **403 ff.:** Statt *i'tamana* l. *ītamana.* **405,21:** l. *wa-milki ašyā'a.* **407,13:** l. *lā amatun wa-lā 'abdun.* **407,31:** l. *akbari* und *sur'ata.* **410,2:** l. *an yaḥtāra.* **413,9:** l. *waḥadātin.* **423,25:** Das Zitat aus den *Placita* läßt in dieser Verkürzung nicht erkennen, daß *šai'un* das Subjekt und somit syntaktisch richtig ist. Vgl. Der Islam 60 (1983), p. 27, nr. 129. **424,22 f.:** l. *al-'ainu ṭ-ṭāliṭatu.* **429,4:** l. *yu'addu annīyatuhā.* **430,29:** l. *hākaḍā.* **434,21:** l. *siwā l-mauǧūdi nafsihī.* **439,3:** l. *mustadīran.* **441,12:** l. *af'an.* **441,20:** l. *an nastaqṣiya.* **443,29:** l. *ilā asfala* und *al-ǧiḍā'i.* **444,11:** l. *fī mawāḍi'a.* **444,15:** l. *'an taurībin.* Vgl. Ǧālīnūs TQāṭ. 38,21 (hier p. 468,35). **444,23:** l. *'alāmātin.* **446,25:** Statt *tabārā* l. *yubārī*, vgl. Artem. Oniroc. 65,15/121,7. **448,15:** l. *hāḍihī.* **449,18:** l. *ar-ru'yā'āti* und *yaḥfaẓuhā* (vgl. ebenso 461,17). **450,31:** Nach *inna* fehlt der Kontext. **451,1:** l. *fa-lā.* **452 paen.:** l. *'alā.* **453,7:** Statt *'āmu l-awwalu* l. *'āmu l-awwali* oder (da πέρυσιν Adverb ist) *'āma l-awwali.* Vgl. *lam yulāqiki ba'da 'āmi l-awwali* al-Barā' b. Qais, bei Yāqūt Buldān IV 418,19/V 57 a 22 f., sowie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000684

LANE 2202 c. **454,2:** l. *an yaḥmā*. **454,18:** l. *fa-qadi stabāna*. **454,19:** Statt *as-sanawātu* l. *as-samāwātu*. **454,22:** l. *taṭluʿu*. **454,34:** l. *fa-bayyinun*. **458,9:** l. ἂν. **458,25:** l. *yutʿabu fī tahyiʾatihimā ... ʿalā taʿabin* (vgl. E. SCHMITT). **459,1:** Statt *ar-ruʾyā* (fem.!) l. *ḏālika* bzw. *al-manāma*. **459,26:** Statt *in yarā* l. *in yara* oder *in raʾā*. **459,38:** l. 46.3 ff. **460,24:** l. *an yusqāhu š-šābbu*. **461,13:** l. *wa-lākin yakūnu*. **461,21:** l. *raʾawu ṣ-ṣibyāna*. **462,1:** l. *ǧawāhira sarmadīyatan*. **462,12:** l. *kānat tuḥmalu*. **462,34 ff.:** l. τῶν χελώνων und *ǧairu sabīlin*. **463,18:** l. *mina l-ʿādati*. **463,29:** l. μὲν. **463,37:** l. *ḏālika*. **464,27 f.:** l. *yataʾattā* und *mina l-laḏḏāti*. **474,7:** l. *al-afāʿiya*. **477,15:** Statt *tabārā* l. *yubārī*.

MANFRED ULLMANN, Tübingen

GEORGES BOHAS, BRUNO PAOLI: *Aspects formels de la poésie arabe. 1 - La métrique classique*. Toulouse: AMAM 1997. 242 S. ISBN 2-9507733-3-8.

In den gängigen linguistischen Wörterbüchern (BUSSMANN, LEWANDOWSKI etc.) sucht man nach einem Stichwort „Metrik" vergebens. Für das Gros der strukturalistischen Sprachwissenschaftler war Metrik nichts anderes als ein linguistisch unbedeutendes Oberflächenphänomen. Die große Ausnahme bildet ROMAN JAKOBSON (gest. 1982), dessen funktionalistische Sprachanalyse die Metrik einbezogen hat. Das hatte allerdings bereits die vormoderne arabische Sprachwissenschaft getan, wo ihr etwa in as-Sakkākīs (gest. 626/1229) *Miftāḥ al-ʿulūm* ein eigener Abschnitt vorbehalten ist[1]. Um so erfreulicher ist es, daß auch in der westlichen Arabistik in den letzten Jahrzehnten ein gesteigertes Interesse an Metrik zu verzeichnen ist. Einer der Protagonisten der europäischen Erforschung der arabischen Metrik ist G. BOHAS, der seit Mitte der siebziger Jahre mit zahlreichen Schriften zu diesem Thema hervorgetreten ist und nun unter Mitarbeit seines Schülers B. PAOLI eine umfassende strukuralistisch-linguistische Studie zur klassischen arabischen Metrik vorgelegt hat.

Kernstück der Arbeit ist das Kapitel 2 (S. 35–58), in dem etwas über zwanzig Regeln und einige Wohlgeformtheitsbedingungen formuliert werden, mit denen sich jeder beliebige arabische Vers generieren läßt. In den folgenden vier Kapiteln (S. 59–138) wird die Anwendung dieser Regeln an jedem einzelnen Metrum durchexerziert. Ausgangspunkt der von BOHAS (auf den dieser Teil in erster Linie zurückgeht) vorgeschlagenen Grammatik ist ein einfacher Rağaz-Versfuß, der /xxW/ notiert wird, wobei x für eine Silbe beliebiger Länge und W für den *watid maǧmūʿ* (<v–>) steht. Daraus ergibt sich nun, um ein Beispiel zu zitieren, durch Anwendung folgender Regeln das Metrum des Anfangsverses der *Muʿallaqa* des Imraʾalqays (vgl. S. 98 f.): Die Regel, daß jeder Halbvers aus mindestens zwei Füßen besteht, generiert ein zweites /xxW/, an dem sodann eine Tilgungsregel

[1] Vgl. auch noch ältere arabische Klassifikationen der Sprachwissenschaft bei W. HEINRICHS: *The Classification of the Sciences and the Consolidation of Philology in Classical Islam*. In: Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East. Ed. by J. W. Drijvers and A. A. MacDonald. Leiden: Brill 1995, S. 119–139.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000685

angreift, die ein x tilgt (also /xxW//xW/). Eine Permutationsregel dreht die Reihenfolge von *watid* und x-Element(en) um, eine Transpositionsregel die Reihenfolge der beiden Füße. Eine Reduplikationsregel greift an einer bereits vorher anzuwendenden Additionsregel an und sorgt für die Anfügung eines dritten und vierten, mit dem ersten bzw. zweiten Versfuß identischen Fußes. Wir haben nun also /Wx//Wxx//Wx//Wxx/ und wenden eine Ersetzungsregel an, die W durch <v–> ersetzt, und erhalten schließlich, nachdem uns eine Kopierregel den zweiten Halbvers liefert und eine weitere Ersetzungsregel die beliebige Ersetzung von x durch – oder v ermöglicht, das Metrum von *qifā nabkī min ḏikrā ḥabībin wa-manzilī* ...: /<v–>–//<v–>––//<v–>–//<v–>v–/ etc.

Wie man sieht, verdankt dieser Ansatz viel der ja auf ihre Art auch schon strukturalistisch-generativen Ḫalīlschen Metriktheorie aus dem 2./8. Jh., so vor allem die Übernahme des Konzepts eines unveränderlichen *watid* gegenüber dem veränderlichen *sabab*. Letzterer wird bei Bohas/Paoli durch den Ansatz der kurz oder lang realisierbaren Silbe x ersetzt, wodurch man sich die zahlreichen *ziḥāf*-Regeln der Ḫalīlschen Theorie erspart. Ebenso ergibt sich eine geringere Redundanz als bei den Ḫalīlschen „Kreisen", durch die bekanntlich mehrere nicht existente Metren generiert werden. Stattdessen werden andere Zusammenhänge sichtbar. Z. B. wird die Verwandtschaft von Raǧaz und Kāmil einerseits und von Hazaǧ und Wāfir andererseits deutlich (jeweils gleiche Position des *watid*), während bei Ḫalīl Kāmil und Wāfir wegen der Möglichkeit, eine Länge durch zwei Kürzen zu ersetzen, in einem Kreis zusammengestellt werden (nach Bohas/Paoli ein sich weiter an der Oberfläche abspielendes Phänomen).

Doch die Verfasser betrachten ihr Modell keineswegs als endgültig, denn nach dem Ersatz des *sabab*-Konzept durch die x-Variable generiert es immer noch mehr Varianten als tatsächlich belegbar sind. Zur Verbesserung des Modells greifen die Autoren wiederum auf arabische Theorien zurück, nämlich auf verschiedene autochthone Kritiken am Ḫalīlschen Modell, nachdem zuvor plausibel dargelegt wurde, daß die Ersetzung autochthoner Modelle durch „eurozentrische", an der antiken Metrik orientierte Konzepte (vor allem die vieldiskutierte Annahme eines Iktus) zu keinen akzeptablen Ergebnissen geführt hat (S. 163–188). Das Alternativmodell, das die Verfasser (in diesem Falle unter Federführung von Paoli) im letzten Kapitel anbieten (S. 189–206), könnte den Leser zunächst befremden, kann er sich doch des Verdachts nicht erwehren, daß im Falle der Adäquatheit dieses Ansatzes die Lektüre der vorhergehenden hundert Seiten überflüssig war. Die ausgebreiteten Gedanken sind allerdings überlegenswert. Ausgehend von der Beobachtung, daß eine Reihe von Silben, die laut Theorie kurz oder lang sein können, in der Realität ausnahmslos nur kurz bzw. lang erscheinen, schlagen die Verfasser vor, als Basiseinheit nicht die beiden Ausprägungen des *watid* (also <v–> und <–v>) anzusehen, sondern die Einheiten <v–>, <–v–> und <v– –>, wodurch sich natürlich wiederum ganz neue Beziehungen zwischen den Metren ergäben (der Kāmil etwa nahe beim Basīṭ zu stehen käme, mit dem Raǧaz aber nicht mehr viel zu tun hätte). Zu diesem Ansatz werden noch keine generativen Regeln vorgelegt; Paoli kündigt jedoch empirische Untersuchungen an, auf die man gespannt sein kann.

Auch wenn das Buch, wie es im Klappentext heißt, „die Synthese aus zwanzig Jahren Forschung über die klassische arabische Metrik darstellt" (weshalb sich naturgemäß zahlreiche Überschneidungen mit früheren Publikationen der beiden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000686

Verfasser ergeben), liefert es keine endgültigen Resultate über das Wesen der arabischen Metrik, sondern stellt vielmehr eine Art Zwischenbilanz dar. Deshalb kann man auch die lückenhafte Bibliographie verschmerzen, die dieses gedankenreiche und anregende Buch abschließt.

Thomas Bauer, Münster

Ursula Kleineidam: *Vier arabische Kurzgeschichten. Kritische Untersuchungen zu frühen Werken von Ġāda as-Sammān.* Frankfurt a. M. – Berlin u. a.: Peter Lang 1996. 288 S., 8° (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVII: Asiatische und Afrikanische Studien, Bd. 55). ISBN 3-631-30391-2.

Diese Göttinger Dissertation aus dem Jahr 1994 basiert auf der Übersetzung und Analyse von vier Kurzgeschichten aus dem ersten Erzählband der syrolibanesischen Schriftstellerin Ġāda as-Sammān: *ʿAināka Qadarī* (so, nicht *Qadrī*!) aus dem Jahr 1962.[1] Auf einen „politischen Abriß der Geschichte Syriens vom Ende der Mandatsherrschaft bis zur Machtergreifung Ḥāfiz al-Asads" (soll sicher heißen: „Abriß der politischen Geschichte Syriens ..."), S. 14–24, folgen Angaben „Zur Biographie Ġāda as-Sammāns", S. 24–39: 1942 als Tochter eines Juraprofessors an der Universität Damaskus, der später Rektor dieser Universität und dann syrischer Kulturminister wurde, geboren, studierte sie englische Literatur, zunächst in Damaskus, dann, von 1964–1966, an der American University in Beirut und schloß dort mit dem BA ab. Die Jahre 1966 bis 1969 verbrachte sie größerenteils in Europa, setzte ihr Studium in London fort, beendete es mit dem MA und bereiste in dieser Zeit auch mehrere europäische Länder. Nach ihrer Rückkehr nach Beirut 1969 heiratete sie einen dortigen Verleger.[2]

Wenn Vfn., den Abschnitt 3 ihrer Arbeit mit Aussagen der Schriftstellerin zu

[1] Nach den Angaben in R. Campbells *Contemporary Arab Writers*, Beirut 1996, Bd. 2, S. 746, war *ʿAināka Qadarī* ihr zweiter Erzählband, der erste, 1960 publizierte, war *Raḥīl al-Marāfiʾ al-qadīma*.

[2] Nach ihren eigenen Angaben, ibid., S. 744 ff., die aus zwei Interviews mit ihr stammen, einem mit Ġālī Šukrī aus der in der Bibliographie aufgeführten Monographie *Ġ. as-Š. bilā aġniḥa*, Beirut 1977, einem anderen aus der Beiruter Zeitschrift al-Maqāṣid, April 1983, war ihr Vater zehn Jahre lang Dekan (wohl *ʿAmīd* statt *Muʿīd* zu lesen!), danach Rektor und später Erziehungsminister. Sie arbeitete neben ihrem Studium als Sekretärin, später in Beirut kurze Zeit als Englischlehrerin und dann als Journalistin, machte in London keinen Abschluß, vielmehr promovierte sie an der Kairo-Universität. Nach dem Tod ihres Vaters 1966 wurde sie in Abwesenheit zu 3 Monaten Gefängnis verurteilt, weil sie Syrien als Inhaberin eines Zeugnisses einer höheren Schule des Landes ohne offizielle Genehmigung verlassen hatte. Ihre Korrespondentenstelle für eine libanesische Zeitschrift in London wurde ihr entzogen, es kam zu einem Bruch mit ihrer Familie in Syrien, die ihr bis dahin eine finanzielle Unterstützung gewährt hatte. Damals habe die bürgerliche Gesellschaft von Damaskus sie für eine „verworfene Frau" gehalten. In Wahrheit habe ihr Leben als alleinstehende, unabhängige, kämpferische Frau damals begonnen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000687

sich und ihrem Werk resümierend, meint: „So erscheint die Figur Ġ. as-Sammān als eine etwas konturlos wirkende Persönlichkeit" (S. 38), so sind m. E. nur wenige arabische Schriftstellerinnen durch das, was sie in ihren (in Ġ. as-Sammāns Fall zahlreichen) literarischen Werken und in Interviews über sich, ihre Ansichten und ihre Art zu schreiben zu erkennen gegeben haben, so reich an Konturen wie Ġāda as-Sammān. Das wird auch aus den hier aufgeführten Zitaten deutlich, etwa, daß sie viel zu freiheitsliebend ist, als daß man in ihr eine Anhängerin der *Ba'ṯ*-Partei vermuten muß. Warum hätte sie dann ihren Lebensmittelpunkt von Damaskus nach Beirut verlegen sollen?!

Es folgen die vier Kurzgeschichten *Mā warā'a l-Ḥubb*, *al-Qiṭṭa*, *al-Af'ā al-ǧarīḥ* und *ar-Raǧul fī Zuqāq* in einer „weitgehend wörtlichen" Übersetzung, die die Vfn., S. 11, damit begründet, es solle „damit die Möglichkeit gegeben werden, den im arabischen Original vorhandenen sprachlichen Stil nachzuempfinden". Die arabischen Originale folgen am Ende der Arbeit, S. 249–288. Vfn. selbst kommt zu der Erkenntnis, „daß viele Bilder durch ihre möglichst wortgetreue Übersetzung zunächst unverständlich" erscheinen (ibid.). Ich möchte hinzufügen, sie erscheinen nicht nur unverständlich, sondern manchmal geradezu lächerlich, denn zum Wesen einer literarischen Übersetzung gehört das Umsetzen aus dem wörtlichen Textverständnis (das im vorliegenden Fall nicht immer ganz richtig ist) und den ästhetischen Mitteln der Ausgangssprache in die der Zielsprache. Nur dann läßt sich in einer anderen Sprache „die Atmosphäre" literarischer Texte wiedergeben.[3] Das beginnt mit der Titelübersetzung der ersten Geschichte mit „Was hinter der Liebe ist". „Hinter der Liebe" (oder auch „Über die Liebe hinaus", „Metaliebe") reichte völlig. Es setzt sich fort mit Sätzen wie „Wer hat gesagt, daß ich sterben werde, bevor ich aus einem Bild hervorströme, in dem ich fortbestehe" (für *qabla an ansakiba fī lauḥatin* also: 'bevor ich in ein Gemälde gegossen werde, in dem ich weiterlebe'), „Es scheint, daß ihn wieder einer der Arbeitsanfälle gepackt hat" (S. 55), „Die Klingel des Telefons ertönt" (ibid.) usw.

Recht gut erscheinen mir die auf der Quantität von Leitwörtern in den Originaltexten beruhenden Analysen, auch wenn man sich hier ebenfalls oft einen besseren deutschen Stil wünschte.

In Teil 6, „Kommentar", S. 168–241, versucht die Vfn. eine „Formale Einordnung der Texte" im Hinblick auf „Sprache und Form" und anschließend eine „Inhaltliche Einordnung" unter den Aspekten „Frauenliteratur" und „Analyse der Frauenfiguren bei Ġāda as-Sammān" (in den hier ausgewählten Geschichten!). Dabei zieht Vfn. einen Vergleich zu Lailā Ba'labakkīs 1958 publiziertem, vom Existentialismus beeinflußten Roman *Anā aḥyā*, der zu ungunsten von Ġāda as-Sammān ausfällt. Freilich ist Lailā Ba'labakkīs literarischer Stil wesentlich schlichter als der von Ġāda as-Sammān, aber ihr Gebrauch der *fuṣḥā* ist manchmal reichlich eigenwillig. Es folgen „Aspekte zur (!) Bildersprache" und das „Schlußwort", S. 241–244.

Leider trifft das oben zum deutschen Stil in den Übersetzungen wie den Analysen Gesagte auch hier zu. Tempus- und Aspektverhältnisse etwa differieren im

[3] Vgl. dazu meinen Aufsatz *Notwendige Freiheiten und ihre Grenzen. Zur Übersetzung moderner arabischer Prosaliteratur ins Deutsche.* In: Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 10 (1986), S. 37–52, gekürzt abgedruckt in: Sprache im technischen Zeitalter 96 (1985), S. 272–277.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000688

Deutschen und Arabischen sehr stark. Das, was Literaturwissenschaftler als „erlebte Rede" oder „erlebte Reflexion" bezeichnen, wird im Deutschen meist durch den Konjunktiv, auch eine andere temporale Ebene charakterisiert, nicht aber im Arabischen. Hier muß man diese Passagen im Text „erspüren". Sie in einen deutschen Indikativ und/oder das arabische Imperfekt in ein deutsches Präsens umzusetzen, wirkt grauenvoll!

Daß Ġāda as-Sammāns Stil nicht schlicht, sondern sehr poetisch ist, voller expressiver, oft ungewohnter, auf uns auch manchmal exaltiert wirkender Bilder, rechtfertigt m. E. nicht den erobenen Zeigefinger einer Doktorandin, „die Autorin hätte es den Lesenden (! oder den im Arabischen noch zu wenig erfahrenen Studierenden der Arabistik, manchmal auch höherer Semester?) einfacher gemacht, hätte sie ihre Geschichten wenigstens etwas schlichter und unkomplizierter gestaltet" (S. 244). Dann könnte man auch einen Stilzensor z. B. auf nahezu die gesamte deutsche expressionistische Literatur ansetzen. Man denke an die hyperbolischen Metaphern und Vergleiche nachklassischer oder auch schon klassischer arabischer Dichtung! Und daran, daß die Erzählerin in klassischer arabischer Dichtung ebenso wie, als Anglistin, in englischer Literatur belesen ist, außerdem das Französische von früher Kindheit an beherrscht und bei ihren Leserinnen und Lesern eine ähnliche Bildung voraussetzt. Aschenputtel/Cinderella scheint zwar eine typisch europäische Märchengestalt zu sein, dürfte in arabischen Ländern inzwischen aber schon länger durch den Disney-Film bekannt sein, wie die Zigeunerin als Metapher für eine freiheitsliebende, romantisch-verführerische junge Frau auch in der modernen arabischen Dichtung erscheint und bei Ġāda as-Sammān als Identifikationsfigur öfter vorkommt, etwa in der Geschichte *Ġağariyya bidūn Marfa'*, beide sind also heute nicht mehr „(in) der arabischen Literatur fremde Bilder"! Wohl aber kennt die Literaturwissenschaft den Terminus der „kühnen Metapher" (zum „Brand von Rom" in den Mantelfalten eines Mannes, der einem Flugzeug entsteigt) ebenso wie den der„literarischen Verfremdung"! Literarischer Stil ist auch als „Abweichung von der Norm" definiert worden! Wie jeder, der Kurzgeschichten oder einfach kürzere Geschichten der Weltliteratur gelesen hat und sich auch nur etwas in Literaturtheorie auskennt, weiß, daß die Definitionen dieser epischen Kurzform nur dann zutreffen, wenn sie so umfassend wie möglich gehalten sind.[4] Flashbacks ebenso wie sensible deskriptive Passagen als Milieu- oder gedankliche Studien sind schon länger als Stilmittel durchaus in ihnen gebräuchlich.

Vfn. nennt in ihrer Bibliographie zwei arabische Literaturkritiker, Ġālī Šukrī und Šākir an-Nābulusī, und zitiert den letzteren (mit einer sehr „kühnen Metapher"), um ihm zu widersprechen. Ich, als seit einigen Jahrzehnten in moderner arabischer Literatur aus unterschiedlichen Zeiten und Ländern Belesene, schließe mich jedenfalls dem positiven Urteil dieser Kritiker über die Autorin an und empfehle generell, Bewertungen von muttersprachlichen Rezensenten als in ihrer Sprache, Literatur und Gesellschaft erfahrenen Rezipienten Gewicht zu geben!

Wiebke Walther, Tübingen

[4] Vgl. etwa H. Meyerhoff: *Die Kurzgeschichte*. In: O. Knörrich (Hrsg.), Formen der Literatur in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1981; Jürgen Link: *Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe*. 4. Aufl., München 1990; G. v. Wilpert: *Sachwörterbuch der Literatur*. 6. Aufl., Stuttgart 1979.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000689

The Thousand and One Nights in Arabic literature and society, ed. by RICHARD G. HOVANNISIAN, GEORGES SABAGH, introduction by FEDWA MALTI-DOUGLAS. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 121 S. ISBN 0-521-57397-1.

Der Band faßt die anläßlich der Verleihung des (zwölften) Giorgio Levi Della Vida-Preises an ANDRÉ MIQUEL im Mai 1989 gehaltenen Vorträge zusammen. Im einzelnen: ANDRÉ MIQUEL: *The Thousand and One Nights in Arabic Literature and Society* (S. 6–13); JAMAL EDDINE BENCHEIKH: *Historical and Mythical Baghdad in the Tale of 'Ali b. Bakkār and Shams an-Nahār, or the Resurgence of the Imaginary* (S. 14–28); ROY P. MOTTAHEDEH: *'Ajā'ib in The Thousand and One Nights* (S. 29–39); FEDWA MALTI-DOUGLAS: *Shahrazād Feminist* (S. 40–55); SEEGER A. BONEBAKKER: *Nihil obstat in Storytelling* (S. 56–77); MUHSIN MAHDI: *From History to Fiction: The Tale Told by the King's Steward in The Thousand and One Nights* (S. 78–105); STANISLAV SEGERT: *Ancient Near Eastern Traditions in The Thousand and One Nights* (S. 106–113).

Der bescheidene Rahmen der Veranstaltung steht in krasser Diskrepanz zum gewählten globalen Thema und riskiert, Erwartungen hervorzurufen, die nicht erfüllt werden. Selbstverständlich konnte hier eine Untersuchung der Rolle der *Erzählungen aus den Tausendundein Nächten* in der arabischen Welt nur anhand einiger vereinzelter Studien vorgenommen werden. Enttäuschend ist aber doch der eher kursorische Charakter der Beiträge von MIQUEL und MOTTAHEDEH; BENCHEIKHS Aufsatz ist zwischenzeitlich in Französisch erschienen (vgl. DERS.: *Mourier d'immortalité: «'Alî ibn Bakkâr et Shams an-Nahâr»*, in: DERS./CLAUDE BREMOND/ANDRÉ MIQUEL: *Mille et un contes de la nuit*. Paris: Gallimard 1991, S. 272–288); BONEBAKKERS wichtiger und weitausgreifender Aufsatz über die Stellung mittelalterlicher arabisch-islamischer Autoren zum Thema *fiction* ist (vom Autor fairerweise angemerkt) ähnlich bereits in *Mededelingen der Kroninklijke Akademie van Wettenschappen* (55,9, Amsterdam 1992) publiziert; vgl. darüber hinaus auch ders.: *Some Medieval Views on Fantastic Stories*. In: Quaderni di studi arabi 10 (1992), S. 21–43; verschiedene Beiträge zu diesem speziellen Aspekt der arabischen literarischen Produktion sind im übrigen in dem Tagungsband *Storytelling in the framework of non-fictional Arabic literature*, ed. S. LEDER, Wiesbaden 1998) erschienen; MAHDIS Beitrag erschien (vom Autor nicht angemerkt) auch in DERS.: *The Thousand and one Nights (Alf Layla wa-Layla)*. Part 3: *Introduction and Indexes*. Leiden – New York – Köln: Brill 1994, S. 164–180, Anm. S. 254–262, sowie in: Oral Tradition 4,1–2 (1989), S. 65–79. So bleibt als einer der wenigen uneingeschränkt erfreulichen Erscheinungen der Aufsatz von MALTI-DOUGLAS, die sich mit feministischen Neu-Interpretationen der märchenerzählenden Scheherazade auseinandersetzt (ETHEL J. PHELPS, NAWAL EL SAADAWI). Für diejenigen, die ihre Erwartungen an das Rahmenthema eher erfüllt sehen mögen, sei verwiesen auf das vorzüglich geschriebene Buch von ROBERT IRWIN (*The Arabian Nights. A Companion*. Harmondsworth u. a.: Penguin 1994), das ab 1997 auch in überarbeiteter deutscher Übersetzung (durch WIEBKE WALTHER) vorliegt (Frankfurt am Main: Insel).

ULRICH MARZOLPH, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000690

Barbara Sigge: *Entbehrung und Lebenskampf. Die Autobiographie des marokkanischen Autors Mohammed Choukri.* Berlin 1997: Klaus Schwarz Verlag. 136 S.(Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 213) ISBN 3-87997-264-8.

Es ist ein bemerkenswertes Phänomen, daß vor allem Bücher den Europäer mit der arabischen bzw. nordafrikanischen Literatur bekannt machen, die in ihrer Heimat als skandalös, schmutzig und traditionsverachtend bezeichnet werden. Man denke nur an Benhedougas *Südwind*, Boudjedras *La Répudiation* oder Chraibis *Le passé simple*. Verlegerisches Kalkül dürfte bei diesen Übersetzungen eine gewisse Rolle gespielt haben. Verf. untersucht in ihrer Bonner Magisterarbeit ein weiteres Werk dieser Art, die autobiographischen Romane *Al-ḫubz al-ḥāfī* und *Zaman al-'aḥṭā'* von Mohammed Choukri, einem arabischschreibenden Marokkaner, Jahrgang 1935.

Im ersten Teil behandelt Verf. literarhistorische Aspekte und kommt zu dem Schluß, daß es sich um eine echte Autobiographie handelt, der romanhafte Form gegeben wurde. Ein Unterkapitel widmet sich dem in der modernen arabischen Literatur eher selten behandelten Aspekt des „Pikaresken" des Werkes: der Held und Autor ist ein „underdog", der sich mit unehrenhaften Mitteln durchs Leben schlägt. Verf. sieht „Ḫubz" – auf dem das Hauptgewicht der Untersuchung liegt – als Sonderfall sowohl in der maghrebinischen Literatur als auch in der Gattung der arabischen (Auto)biographie an. Die Begründung leuchtet ein: die offene Darstellung von Sexualität, Ablehnung traditioneller Konventionen und die Revolte gegen den Vater war bis vor kurzem fast ausschließlich französischsprachigen Autoren vorbehalten, wobei eine Rolle gespielt haben dürfte, daß derartige Dinge nicht in der Sprache des Koran dargestellt werden sollten. Auch in der traditionellen arabischen Autobiographie wird das Intimleben in der Regel ausgeklammert. Als kurioses Beispiel führt Verf. an, daß „Ḫubz" in Marokko lange in französischer Übersetzung auf dem Markt war und erst verboten wurde, als das arabische Original erschien.

Das Hauptgewicht der Untersuchung liegt auf der Entstehungsgeschichte und der Interpretation der behandelten Bücher. Verf. gesteht, daß sie von „Ḫubz" zugleich fasziniert und abgestoßen war, abgestoßen von den Lebens- und Überlebensbedingungen des Helden, fasziniert von seinem Willen, „das Leben gegen alle lebensfeindlichen Umstände nicht nur zu verteidigen, sondern lebenswert zu gestalten." Von dieser Ambivalenz ausgehend setzt Verf. einmal den Lebensraum – unter dem Titel „Entbehrung" – als Schwerpunkt, zum anderen den „Lebenskampf" des Helden.

Mit „Lebensraum" sind einmal die Orte gemeint, in denen der Autor sein Leben verbrachte, aber auch die Umstände, unter denen er dort leben mußte. „Ḫubz" beschwört den Mythos Tangers – ein kurzer Abschnitt der Arbeit ist dem sog. „Tangerroman" gewidmet – als Lebensort Choukris und Sprungbrett in die internationale Literaturszene. Choukris Aussage, daß er nicht ein marokkanischer, vielmehr ein Schriftsteller Tangers sei, bezieht er zum einen auf seine Themen und zum anderen auf die Internationalität und Offenheit der Stadt, die ihm das Schreiben erst ermöglicht haben. Es war Paul Bowles, eine der schillerndsten Gestalten der Literaturszene Tangers – ihm ist ein eigenes Kapitel der Arbeit gewidmet –, der Mohamed Choukris Lebenserinnerungen zunächst der Jahre

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000691

1934–1956 für den damals noch illiteraten Autor niederschrieb. Verf. beschreibt ausführlich die Prozedur des Entstehens und die Zusammenarbeit des Autors mit Bowles, die zuletzt abgebrochen wurde. Bezüglich der Streitigkeiten um Textgenauigkeit in der Niederschrift bzw. der Übersetzung mag man Bowles zugute halten, daß er als versierter Schriftsteller wußte, was Verleger und Leser von einem Autor erwarten.

Die subjektive Erfahrung von Entbehrung führt Verf. textimmanent aus. Der Anfang der Autobiographie setzt den Aktionsrahmen; es ist die große Hungersnot Anfang der vierziger Jahre, ausgelöst von Dürre und Krieg. Der Tod des Onkels ist die extreme Auswirkung der Armut. Die Flucht vor dem Hunger treibt die Familie des Helden aus dem Rif in die Stadt Tanger. Diese Hungersnot wurde übrigens auch von Albert Camus in einer Artikelserie und von dem Algerier Mohammed Dib in seiner *Algerien-Trilogie* behandelt. Die materielle Entbehrung im kolonisierten Marokko führt zu Entwurzelung, Diskriminierung und Ausbeutung des jungen Helden. Das familiäre Heim, traditionell ein Ort der Zuflucht, ist in „Ḫubz" durch die Willkür und Gewaltherrschaft des Vaters geprägt. Die Auflehnung gegen den Vater ist ein Topos, der nicht auf die französischsprachige Literatur des Maghreb beschränkt ist; sie spielt schon in dem 1973 erschienenen Roman *Rīḥ al-ǧanūb* des Algeriers Abdelhamid Benhedouga eine tragende Rolle. Unwissenheit und Analphabetentum als geistige Dimension von Entbehrung erfährt Choukri, als er im Gefängnis Papiere, die er nicht lesen kann, mit Daumenabdruck unterzeichnen muß.

Das interessanteste an dem Roman ist der Ausweg, den der Held aus seiner Misere sucht und findet. Verf. stellt dies unter der Überschrift „Lebenskampf" dar. Nachdem sich verschiedene Strategien, um seine Situation erträglich zu gestalten, als vergeblich erwiesen haben, wandelt sich sein Umgang mit den Stigmata, die seine Herkunft mit sich brachten. Als größtes Manko empfindet er nicht mehr Kriminalität und Marginalität, sondern sein Analphabetentum. Er will nunmehr erfahren, was in dieser Welt vor sich geht, und in Tanger hört er, „das wirkliche Leben existiert immer in den Büchern!" – wahrscheinlich nicht von Paul Bowles! Er entscheidet sich zur Bildung, einer Strategie gegen die sozialen Bedingungen seiner Herkunft. „Ḫubz" beschreibt die Stationen, die der Held und Autor auf seinem Weg zu dieser Entscheidung zurücklegt, erst in *Zaman* wird sie ausgeführt. Da Verf. den Schwerpunkt der Untersuchung auf „Ḫubz" legt, macht die Interpretation der Überlebensstrategien den Hauptteil des Buches aus. Das Abstoßende überwiegt. Gewalt, Rausch und Sexualität bestimmen in dieser Phase das Leben des Helden, der sich bezeichnenderweise erst beim Übergang zum intellektuellen Leben mit dem Autor identifiziert und vice versa.

Die Aufnahme des Buches in den arabischen Ländern war zwiespältig, wobei Verf. richtig darauf hinweist, daß in den negativen Urteilen nicht über die literarische Qualität, sondern über die Moral geurteilt wurde. Sie zitiert einen Autor, der schrieb, „Prostitution existiert, aber man schreibt nicht darüber!"

Das Buch ist eine gründliche und recht interessante Untersuchung zu einem hierzulande selten behandelten Thema. Besonders hervorzuheben ist die Analyse über den Einfluß des Lebensraumes auf die Entstehung eines Romans, wobei Verf. persönliche Äußerungen des Autors einflicht. Es wird zu einem wichtigen Baustein in der wissenschaftlichen Annäherung an die von vielfältigen Gegebenheiten geprägte Literatur Nordafrikas. Insbesondere der kritische Zugang zur maghrebi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000692

nischen Literatur in arabischer Sprache ist dankenswerterweise ein Stück erweitert.

Helga Walter, Sommerach

Charles Vial: *Cairicature*. Kairo: Institut français d'archéologie orientale 1997. 294 p. (Bibliothèque générale 17). ISBN 2-7247-0197-6.

Vial, der seit 1965 Karikaturen hauptsächlich der ägyptischen Zeitschriften Ṣabāḥ al-ḫair, Rōz al-Yūsuf, al-Ahrām und al-Aḫbār gesammelt hat, präsentiert hier eine umfassende Darstellung der ägyptischen sozialkritischen (in Abgrenzung von der im engeren Sinn mit politischen Themen befaßten) Karikatur aus der Perspektive der großen Kairoer Tageszeitungen. Nach einer Einführung in die allgemeinen Produktions- und Rezeptionsumstände der Karikaturen und unter Berücksichtigung der historischen Entwicklung werden zunächst 23 der wichtigsten Karikaturisten mit ihren Arbeiten vorgestellt (S. 21–99). Im zweiten Kapitel (S. 101–167) bespricht der Autor stilistische Aspekte, im dritten (S. 169–280) thematische und inhaltliche Schwerpunkte. Glossar, Illustrationsnachweis und Bibliographie der ausgewerteten Monographien und Zeitschriften beschließen den Band. Die relativ knappen Textpassagen sind immer wieder unterbrochen von ausgiebigen Dokumentationen (ab S. 169 nur fünf Textseiten), wobei insgesamt knapp 600 Karikaturen des Zeitraumes 1965–1985 in ausgezeichneter Qualität und von französischen Übersetzungen begleitet, abgedruckt werden.

Nachdem Allen Douglas und Fedwa Malti-Douglas vor einigen Jahren einen Einblick in das Themenspektrum arabischer Comic Strips geliefert haben (*Arab Comic Strips. Politics of an Emerging Mass Culture*. Bloomington/Indianapolis 1994), dokumentiert Vial – woh! zum ersten Mal in dieser Intensität für den arabischen Raum – ein weiteres populäres Bildmedium, das in seiner bewußt reduzierenden Darstellung sowohl als (sozial-)politisches Ausdrucksmittel als auch durch die ikonographische Verwirklichung seiner Botschaften eine erhebliche Überzeugungskraft besitzt. Gegenüber der regional den gesamten arabischen Raum behandelnden Studie von Douglas/Malti-Douglas konzentriert sich Vial auf einen zeitlich und geographisch eng begrenzten Abschnitt und erreicht hierdurch eine große Dichte seiner Darstellung; eine inhaltliche Verbindung der Karikaturen mit dem Geschehen vor ihrem jeweiligen zeitgenössischen Hintergrund wird allerdings hauptsächlich im Rahmen der großen Themengruppen vorgenommen.

Ulrich Marzolph, Göttingen

Taef Kamal El-Azhari: *The Saljuqs of Syrta. During the Crusades 463–549 A.H./1070–1154 A.D.* Foreword by C. E. Bosworth. Berlin: Klaus Schwarz Verlag 1997 (Islamkundliche Untersuchungen 211). ISBN 3-87997-263-X.

El-Azharis Untersuchung bietet eine ausgesprochen materialreiche Darstellung der Herrschaft seldschukischer Emire im Syrien der Kreuzzugszeit. Der Autor

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000693

zeigt dabei bis in die Einzelheiten die Winkelzüge und Manöver dieser von religiös, ethnisch oder politisch fundierten Skrupeln weitgehend freien Machtpolitiker. Im Laufe seiner Untersuchung gelingt es ihm, eine Reihe Irrtümer der bisherigen Forschung richtigzustellen. Eine Übersicht über die Institutionen des seldschukischen Syrien schließt das Werk ab.

Bei allem Nutzen, den El-Azharis Arbeit für die Erforschung der Ereignisgeschichte der Epoche bietet, gehen doch die großen Linien der historischen Entwicklung in der Fülle der Einzelheiten ein wenig unter; endlich macht auch die Sprache das Werk zu einer nicht immer ganz leichtverdaulichen Lektüre.

Lutz Berger, Tübingen

Miklos Muranyi: *Beiträge zur Geschichte der Ḥadīṯ- und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H. Bio-Bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawān.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag 1997. XLVII u. 527 S. (Quellenstudien zur Ḥadīṯ- und Rechtsliteratur in Nordafrika). ISBN 3-447-25-6.

Die Bedeutung der Forschungen Muranyis in den Handschriftenbeständen aus der Qairawāner Moscheebibliothek für die Rechtsgeschichte insbesondere der malikitischen Rechtsschule bedarf keiner weiteren Hervorhebung mehr. Mit den jetzt vorgelegten „Notizen" erweitert der Autor wiederum unsere Kenntnisse über die Entwicklung des islamischen Rechts in und um Qairawān und damit in Ifrīqīya in hohem Maße. Muranyi selber schreibt zwar von „disparaten Ergebnissen" (S. XXXI) seiner Untersuchungen, hat aber doch einen Schatz von Informationen geborgen, auf dem jede weitere Untersuchung zum islamischen Recht – insbesondere der malikitischen Ausprägung in Nordafrika und al-Andalus – aufzubauen hat.

Einem ausführlichen Vorwort folgt die Darstellung der Anfänge der muslimischen Gelehrtentätigkeit in Qairawān im 2. und 3. Jahrhundert d. H. Diese Anfänge liegen zwar im Dunkeln, Muranyi kann aber einen gewissen Einfluß der Lehre Sufyān aṯ-Ṯaurīs feststellen, die via Qairawān auch ins muslimische Spanien gelangte. Ein gewisses Interesse galt auch den Traditionen über den *zuhd*, wenn auch insgesamt die Traditionsliteratur einen schweren Stand hatte in einer gelehrten Atmosphäre, die hauptsächlich das Interesse an juristischen *masā'il* beförderte. Neben den „Medinensern" (*madaniyyīn*), so die Eigenbezeichnung der Malikiten Qairawāns, spielten bekanntlich die Hanafiten eine wichtige Rolle, deren Einfluß auf die Gestaltung des Qairawāner Gelehrtenlebens sich aus den von Muranyi gesichteten Handschriften nicht genau bestimmen läßt (S. 3). Vermerkt sei nur, daß Muranyi die *Asadīya* eindeutig als hanafitisches Schrifttum benennt, die Zuordnung zur *Mudawwana* ist damit nicht mehr haltbar (S. 22ff. und 41f.). Sehr instruktiv sind die Ausführungen zu Saḥnūn b. Sa'īd – insbesondere zur *Mudawwana* und *Muḫtaliṭa* –, die einiges an veralteten Auffassungen korrigieren helfen – und an neueren: z. B. die Caldersche Chronologie der *Mudawwana* und des *Muwaṭṭa'* von Mālik b. Anas, für die Muranyi darauf verweist, daß von Calder im großen und ganzen „die Existenz von Fiqhbüchern des späten 2. und frühen 3. Jahrhunderts d. H." (S. 49, Fn. 1) ignoriert werde, die aus den untersuchten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000694

Qairawāner Handschriften nur zu deutlich nachzuweisen sei. MURANYI hat hierüber ja schon an anderer Stelle ausführlich gehandelt.

Der zweite Teil behandelt die Generation der Schüler des Saḥnūn. Neben den Schriften dieses bedeutenden Vertreters der Malikiten Qairawāns finden auch die *Wāḍiḥa* und andere Werke des Andalusiers Ibn Ḥabīb sowie die *Mustaḫraǧa* von al-'Utbī Eingang in Qairawāner Gelehrtenkreise; ihre Rezeption blieb allerdings auf Qairawān und al-Andalus beschränkt. Neu ist in dieser Zeit die Entstehung einer Literatur der Auseinandersetzung mit der Lehre von aš-Šāfi'ī und deren Widerlegung aus malikitischer Sicht. Auch theologische Themen, z. B. der *ḫalq al-qur'ān*, werden jetzt – auf der Basis von aus dem muslimischen Osten importierten Gedankengutes – vermehrt diskutiert. Insgesamt scheint die theologische Literatur recht schwach ausgebildet. Dies gilt auch weiterhin für die Hadithliteratur.

Als eine der bedeutendsten Persönlichkeiten ist zweifelsohne Yaḥyā b. 'Umar b. Yūsuf al-Kinānī zu nennen (S. 92 ff.).

Der dritte Teil widmet sich der Entwicklung der malikitischen Rechtsschule im 4. Jahrhundert d. H., die MURANYI wohl zu Recht als „Blütezeit der Qairawāner Gelehrsamkeit" bezeichnet. Bedeutendster Vertreter dieser Gelehrsamkeit ist unbestritten Ibn Abī Zaid al-Qairawānī, dem ausführliche Notizen gewidmet sind (S. 234 ff.), und dessen großes Werk *an-Nawādir wa'z-ziyādāt* von MURANYI ja schon an anderer Stelle vorgestellt wurde. In dieser Zeit wurden die bekannten Rechtsbücher gepflegt und weitergegeben, aber auch die Rezeption von Hadithsammlungen aus dem muslimischen Osten setzte ein.

Verwiesen sei auf den S. 181 f. wiedergegebenen Kollegvermerk, der einen kleinen Einblick in sonst selten überlieferte theologische Diskussionen im Qairawāner Sunnitentum gibt. Auch auf die von MURANYI beschriebenen Interlinearvermerke und Kürzel in einer Handschrift des Ibn al-Labbād sei hingewiesen (S. 192 f.).

Schwerpunkt der im fünften Teil behandelten Gelehrtentätigkeit um al-Qābisī, einen Schüler des Ibn Abī Zaid, war die Ordnung und Kollation verschiedener in Qairawān kursierender „Teile" (*aǧzā'*) aus den *kutub al-Mudawwana* des Saḥnūn. Die Beschäftigung mit der sich im muslimischen Osten entwickelnden Traditionsliteratur nimmt in dieser Zeit einen Aufschwung; durch Ibn Abī Zaid und al-Qābisī finden bspw. al-Buḫārīs, Muslims und an-Nasā'īs Hadithwerke in Qairawān Eingang. Ansonsten entstehen im politisch turbulenten 5. Jahrhundert d. H. kaum nennenswerte Schriften innerhalb des malikitischen *maḏhab* (S. 268).

Besonders hingewiesen sei in diesem Teil auf MURANYIS Ausführungen zur „Arbeitsmethode der Kollation von *Mudawwana*-Fragmenten zur Zeit von al-Qābisī" (S. 286), die einen schönen Einblick in die Arbeitsweise dieses Gelehrtenkreises bieten.

Schlußpunkt des regen Qairawāner Gelehrtenlebens bildet die Invasion der Banū Hilāl mit ihren bekannten fatalen Folgen, die eine größere Emigration der verbliebenen Gelehrten nach al-Andalus zur Folge hatte (S. 318 ff.).

In einem Anhang gibt MURANYI Textproben aus Handschriften des Andalusiers Ibn Ḥabīb wieder, anhand derer er u. a. auch zu kritischen Ergebnissen in Bezug auf die *common-link*-Theorie kommt (S. 341), aus al-'Utbīs *Mustaḫraǧa*, aus einer andalusischen Fatwasammlung (vermutlich *Aḥkām Ibn Ziyād*), aus der Koranexegese des Ismā'īl b. Ishāq al-Qāḍī, aus al-Iǧlīs *ṭabaqāt*-Werk und aus Ibn Sallāms

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000695

tafsīr. Ausführliche Nachträge, ein detaillierter analytischer Index der Büchertitel, der *termini technici*, ein Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie und Namensregister schließen die vorzügliche Untersuchung ab.

Für die Buchkunst bringen die untersuchten Handschriften – sieht man von entsprechenden Koranexemplaren ab – keine besonderen Erkenntnisse. Hin und wieder kommen zwar dekorativ gestaltete Titelblätter vor, ansonsten spricht MURANYI aber von „schnörkelloser Sachlichkeit" (S. XXXVII). Er geht davon aus, „daß man die *außerkoranischen* Handschriften nicht gebunden, sondern die einzelnen Lagen am Falz mit einem ebenfalls aus Leder hergestellten Faden einfach zusammengeheftet hatte" (ebd.).

Es wäre vermessen, den Informationsreichtum der vorliegenden *Beiträge* auch nur annähernd wiedergeben zu wollen, die gegebenen Beispiele mögen aber einen kleinen Eindruck vermitteln. Die eigene Lektüre dieses Werkes sei auf jeden Fall allen am islamischen Recht Interessierten empfohlen und wird immer Früchte tragen.

Die sehr detaillierten Untersuchungen MURANYIS sind, auch wenn der Autor immer wieder ihren – notwendigerweise – unvollständigen Charakter betont, von unschätzbarem Wert für die Geschichte des islamischen Rechts, für die Geistesgeschichte des muslimischen Nordafrika, die Analyse des muslimischen Gelehrtenlebens und damit für die islamische Geschichte insgesamt. Sie zeigen eindrucksvoll, welch hoher Stellenwert gründlicher Quellenforschung beizumessen ist und welch grundlegende Erkenntnisse durch sie zu gewinnen sind. Dadurch zeigen sie nur zu deutlich, wie fadenscheinig die vorschnellen Theoretisierungen sind, die auf recht schmaler Grundlage eiligst gebaut werden, um wohlfeil den Publikationsmarkt zu bedienen. Und recht verführerisch sind, Rez. bekennt eigene Schuld.

Gespannt sein darf man, welche Ergebnisse die von MURANYI erwähnte „systematische Erfassung aller relevanten Werkfragmente aus der *Mudawwana* und der *Muḫtaliṭa* Saḥnūns, um ihre Entstehung und Weitergabe bis in das frühe 5. Jahrhundert d. H. sowohl literar- wie auch rechtshistorisch aufzeigen zu können" (S. XXXI), erbringen wird. Ebenfalls großes Interesse muß der Erfassung der Handschriftenreste der Schriften des andalusischen Gelehrten ʿAbdalmalik b. Ḥabīb (S. 321) gelten.

Kurzum: Weitere Beiträge, Miszellen, Notizen u.a.m. aus der Qairawāner Moscheebibliothek durch MURANYI darf man ohne Zweifel mit Spannung erwarten.

Zu verweisen ist aber auch auf die Bestände weiterer maghrebinischer Bibliotheken, z.B. der von MURANYI erwähnten *Ḫizānat al-ʿāmma* in Rabat, deren Untersuchung gleichfalls von Bedeutung sein wird. Auch hier sind ja in anderem Zusammenhang Anfänge gemacht.

RÜDIGER LOHLKER, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000696

Rainer Osswald: *Pactane sunt servanda? Freiwilligkeit, Zwang und Unverbindlichkeitserklärungen im islamischen Recht malikitischer Schule.* Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 1998. XXII u. 473 S. (Rechtshistorische Reihe 175). ISBN 3-631-32043-4.

In den letzten Jahren sind aus der Beschäftigung mit dem malikitischen Recht verschiedene deutschsprachige Publikationen hervorgegangen. Darunter sind zu nennen Ali Dere: *Die Ḥadīṯanwendung bei Imām Mālik b. Anas (– 179/795) im Spiegel der an ihn von aš-Šaibānī (–189/804) und aš-Šāfi'ī (– 204/819) gerichteten Kritik*, Peter Scholz: *Malikitisches Verfahrensrecht*, Rainer Osswald: *Schichtengesellschaft und islamisches Recht. Die Zawāyā und die Krieger der Westsahara im Spiegel von Rechtsgutachten des 16.–19. Jahrhunderts*, Silvia Kuske: *Reislamisierung und Familienrecht in Algerien. Der Einfluß des malikitischen Rechts auf den „Code Algérien de la Famille"*, die Editionen malikitischer Texte von M. von Bredow und B. Ossendorf-Conrad und die unverzichtbaren Arbeiten Miklos Muranyis. In dieser Reihe kann Osswalds vorliegende Studie als herausragendes Beispiel dienen.

Auf der Basis einer reichen Auswahl malikitischer Texte und Urkunden, gedruckte und in Manuskriptform vorliegende, aus dem Maghreb (bis Mauretanien) und al-Andalus stellt Osswald das Institut der Unverbindlichkeitserklärung (*istir'ā'*, daneben *istiḫfāẓ* und seltener *īdā'*) dar. Es geht um den Vorgang, daß es im Recht malikitischer Richtung, dem die vorliegende Untersuchung ja gilt, möglich ist, sich einer Verpflichtung von vornherein durch eine Geheimerklärung zu entziehen. Osswald geht der Entwicklung dieses Rechtsinstituts von der Zeit Mālik b. Anas bis in die ersten Jahrzehnte des zwanzigsten Jahrhunderts nach. Er gibt eine Vielzahl von Auszügen aus den von ihn benutzten Rechtstexten, die sein Werk gleichzeitig nützlich für vergleichende Untersuchungen machen.

In seiner Detailliertheit und der umfassenden historisch-genetischen Untersuchung eines Rechtsinstitutes kann Osswalds Werk als äußerst anregende Einleitung in islamisches Rechtsdenken gelesen werden.

Manche Vorannahmen erscheinen aber problematisch. Osswald argumentiert so an einer Stelle offenkundig in der Tradition von Schacht (und auch Meron), die islamischen Rechtsgelehrten hätten die systematische Einheit ihres juristischen Denkens dem Bestreben geopfert, eine Verbindung zwischen Recht und Theologie zu stiften. Ohne Zweifel ein Aspekt der Entwicklung rechtlichen Denkens im „Islam", wir können aber gleichfalls, in diesem Falle mit Johansen, darauf verweisen, daß die fortlaufende Tradition kasuistischen Denkens es durchaus ermöglicht hat, daß das islamische Recht soziale Differenzierungsprozesse in adäquater Weise bewältigen konnte. Die immer wieder bei Osswald aufscheinende Höherbewertung des systematischen, eine allgemeine Synthese schaffenden europäischen Rechtsdenkens (S. 7) ist kaum als angemessener Hintergrund der Analyse anzusehen. Eine Rekonstruktion der Kontextgebundenheit des islamischen Wissens im allgemeinen und insbesondere auch des rechtlichen Wissens im Sinne Stephen Toulmins erscheint hier angemessener als die abwertende Haltung, die in Formulierungen wie einem scholastischen Sowohl-als-auch deutlich wird (S. 24).

Die Wichtigkeit der Einbeziehung des sozialen Kontextes zeigt sich z. B. in Osswalds Betonung des freien Willens bei Schließung eines Vertrages im islami-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000697

schen Recht, die er als gleichwertig anderen Rechtssystemen ansieht (S. 13). In dieser Betonung des freien Willens vermeint man, die Vorstellung des von sozialen Bindungen separierten Individuums westlicher Prägung mitschwingen zu hören, eine angesichts der beispielsweise im malikitischen Familienrecht immer wieder auftretenden Rückbindung an die soziale Kontrolle durch die Familie und lokale Normen zumindest zu überdenkende Vorstellung. Dies soll natürlich nicht heißen, in älteren muslimischen Gesellschaften habe es keine Form von Individualität gegeben ...

Ungeachtet dieser systematischen Bedenken sei noch einmal betont: Wer sich künftig mit islamischem Recht befaßt, wird nicht an Osswald vorübergehen können.

Rüdiger Lohlker, Göttingen

Silvia Kuske: *Reislamisierung und Familienrecht in Algerien. Der Einfluß des malikitischen Rechts auf den „Code Algérien de la Famille"*. Berlin: Klaus Schwarz 1996. 143 S. (Islamkundliche Untersuchungen 205). ISBN 3-87997-257-5.

Die Untersuchung Silvia Kuskes hat als Ziel, den Wahrheitsgehalt der Aussage, daß ein juristischer Rahmen die Unterordnung der algerischen Frauen legitimiert, an Rechtstexten zu überprüfen.

In einem ersten Teil beschreibt die Autorin den Islam und die Rechtsentwicklung in Algerien in historischer Perspektive. Danach geht sie näher auf die Rechtsentwicklung im unabhängigen Algerien und die Rolle der Schari'a bzw. der malikitischen Rechtsschule ein. Zentral für die Untersuchung ist der Vergleich des *Code de la Famille* mit den entsprechenden Regelungen im malikitischen Recht. Eine kurze Darstellung der Reaktionen auf dieses Familiengesetzbuch vor und nach seiner Verabschiedung 1984 schließt die Analyse ab.

Die detailreiche Untersuchung erbringt viele brauchbare Informationen über das algerische Familienrecht und verdient damit zweifellos Interesse. Jenseits des deskriptorischen Wertes erscheinen allerdings einige Punkte problematisch.

Im einzelnen: Kuske bemerkt zwar zu Beginn, daß der angeblich statische Charakter der Regelungen der Schari'a „nur relativ" zu verstehen ist, da sie „auch im zeitlichen oder individuellen Kontext interpretiert werden könnten" (S. 41), vertritt aber im weiteren ein eher statisches Verständnis des islamischen Rechts.

Dieser Auffassung liegen einige bedenkliche Vorannahmen zugrunde. Die Scheidung zwischen einer auf dem *iǧtihād* basierenden Richtung und einer an der „Wiedereinführung des vorkolonialen juristischen status quo" (S. 42) orientierten verfällt so in veraltete modernisierungstheoretische Deutungsmuster, die es nicht vermögen, den modernen Charakter auch sogenannter fundamentalistischer Positionen zu verstehen.

Ähnliche Schwächen in der Realanalyse zeigen auch Kuskes Anmerkungen zur „Reislamisierung". Wiederum konstruiert sie modernisierungstheoretisch eine Dichotomie zwischen „gebildeten Kreisen" und „dem Islam", der Fortschritt und Emanzipation im Wege stehe. Deutlich ist auch die Wortwahl wenn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000698

die Autorin vom „Wagnis" spricht, sich vom islamischen Gesetz zu distanzieren (S. 49).

Konsequent zitiert KUSKE – mit leicht distanziertem Unterton – auch F. H. RUXTON, der von der bestimmenden Kraft des Rechts für die Muslime spricht und die umgekehrte Beziehung ausschließt (S. 49). Im Sinne ihres unreflektierten Fortschrittsdenkens kann das islamische Recht nur als retardierendes Element begriffen werden.

Ein statisches, ontologisierendes Verständnis „des Islams" bringen auch unklare Formulierungen der Autorin zum Ausdruck, deren Musterbeispiel wohl das „klassisch islamische Verständnis" ist (S. 51). Eine Definition erwartet der Leser aber vergeblich. Diese Tendenz der Untersuchung zeigt sich auch, wenn wiederum vom „islamischem Verständnis" in Bezug auf den„Austausch von Körperflüssigkeiten" gesprochen wird (S. 73).

Wenn von KUSKE dann auch noch „das islamische Recht" mit den „meisten Gesetzbüchern" verglichen wird (S. 54), ist die mangelnde methodische Reflexion der Autorin mehr als deutlich. Die – durchaus verständliche – moralische Empörung der Autorin über die Lage der algerischen Frauen, der die genannten und noch zu nennenden problematischen Züge der Untersuchung geschuldet sind, bricht durch, wenn sie formuliert, daß ein Autor „gar" schreibe, „daß Jungfrauen nicht sprechen dürfen ..." (S. 57, Fn. 230).

Am deutlichsten wird die Position der Verfasserin aber, wenn sie schreibt, daß „von Außenstehenden die Fortschrittlichkeit eines Ehegesetzes" beurteilt wird (S. 90). Eine explizit von außen herangetragene Be- bzw. Verurteilung dürfte der doch vermutlich vertretenen emanzipatorischen Perspektive nicht gerecht werden, macht sie doch eine adäquate Beurteilung autochthoner Vorstellungen unmöglich, was auch die sehr kursorische Darstellung der islamischen Bewegung hinreichend demonstriert. Insoweit ist die Untersuchung äußerst paternalistisch – oder sollten wir maternalistisch sagen?

Daß der moralisierende Ansatz der Autorin der Erkenntnis nicht förderlich ist, zeigt KUSKES Verwunderung, die algerische Regierung habe ihre Verantwortung, den Frauen gerecht zu werden, nicht erfüllt (S. 119). Etwas Realanalyse hätte dieser blauäugigen Erwartung abgeholfen.

Wenn KUSKE dann noch zum Abschluß als Forschungsperspektive die Untersuchung von algerischen Gerichtsurteilen in Familienrechtssachen nennt, von der sie sich die „Enttarnung" der „anti-egalitären Prinzipien führender Islamisten Algeriens" (S. 120) erhofft, bleibt auch nur zu bemerken, daß dies vielleicht recht ehrenwert sein mag; ob ein dergestalt rein moralischer Impetus aber der wissenschaftlichen Analyse dienlich ist, muß bezweifelt werden.

Der mangelnde analytische Zugang der Verfasserin zeigt sich in der Behandlung vieler Einzelfragen. Insbesondere das mangelnde Verständnis für die Entwicklung einer Rechtsschule wie der malikitischen zeugt immer wieder von den oben genannten Vorannahmen, die unbefragt in die Untersuchung eingegangen sind.

Wenn das malikitische Rechtswerk *al-Muwaṭṭa'* als Widerspiegelung der „Praxis in Medina zur 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts" (S. 43) bezeichnet wird und gleichzeitig NORMAN CALDERS einschlägige Untersuchung zur frühen islamischen Jurisprudenz genannt wird, wäre eine Stellungnahme zu der doch etwas anders gelagerten zeitlichen Einordnung des *Muwaṭṭa'* in der Yaḥyā-Rezension durch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000699

CALDER zu erwarten gewesen. Daß diese nicht mehr zu halten ist, steht auf einem anderen Blatt. Daß der *Muwaṭṭa'* mitnichten als eine „Kodifizierung" (S. 44) zu verstehen ist, sollte eigentlich in einer rechtlich orientierten Untersuchung selbstverständlich sein, ist aber wiederum ein Beispiel methodischer Unreflektiertheit.

Es wird zwar eine Untersuchung von MURANYI zur frühen Mālikīya zitiert, die sonstigen Arbeiten dieses Autors bleiben aber unberücksichtigt. Das wirft die Frage auf, wodurch sich eine solch verkürzte Heranziehung der einschlägigen Literatur rechtfertigen läßt. Die derart verkürzte Herangehensweise wird besonders spürbar, wenn für Ibn Abī Zaid al-Qairawānī nur auf seine *Risāla* und nicht auf den *K. an-nawādir* verwiesen wird (S. 47), dessen Bedeutung für die Geschichte der frühen Mālikīya gerade von MURANYI hervorgehoben worden ist. Schlicht rätselhaft ist die Bemerkung, der *Muḫtaṣar* von Ḫalīl b. Isḥāq sei „sehr ausführlich" (S. 47).

Damit kommen wir zur Frage der Quellen: K. zieht für ihre Betrachtung des malikitischen Rechts nur zwei Rechtswerke heran: die genannte *Risāla* des Ibn Abī Zaid al-Qairawānī und den ebenfalls schon genannten *Muḫtaṣar* von Ḫalīl b. Isḥāq (S. 49). Völlig unberücksichtigt bleiben die von ihr im Falle des *Muḫtaṣar* selbst als notwendige Verständnishilfen genannten Kommentare (S. 47), sehen wir davon ab, daß andere wichtige Rechtswerke des malikitischen *maḏhab* gar nicht berücksichtigt werden. Insgesamt läßt eine derartige Quellenauswahl eine der veralteten Auffassung des islamischen Rechts als stagnierend, unveränderbar, sklerotisch usw. usf. verpflichtete Grundhaltung erkennen, die einer Analyse der tatsächlichen rechtlichen Sachverhalte nicht dienlich ist. Die Zeit sollte eigentlich vorüber sein, in der es möglich erschien, aus einer (oder zwei) nicht sonderlich ausführlichen Quellen weitreichende Folgerungen über „den Islam", „das islamische Recht" oder – in unserem Falle – über „die malikitische Rechtsschule" zu ziehen.

Einige Einzelpunkte: Zu vermissen ist, daß die klare Einordnung des Ehevertrages unter die Veräußerungsgeschäfte, die z. B. ein malikitischer Autor von Rang wie al-Qurṭubī vornimmt, der mangelnden Quellenkenntnis zum Opfer fällt (S. 51und auch S. 56, S. 64). Es geht eben wirklich um die Veräußerung des „Nutzens an einer Vulva" (*manfa'a buḍ'*), eine rechtssystematisch nicht unbeachtliche Einordnung (s. Bd. 3, S. 367 ff. des Korankommentars von al-Qurṭubī, Edition Kairo 1967).

Die mangelnde Berücksichtigung der Entwicklung des malikitischen *maḏhab* wird sehr deutlich, wenn die Autorin – wiederum von hoher moralischer Warte aus – eine Formulierung Ḫalīl b. Isḥāqs zum *ǧabr* verurteilt (S. 63, Fn. 264), jeglichen Ansatz zur rechtsgeschichtlichen Analyse aber vermissen läßt. Es wären natürlich weitere Quellen heranzuziehen gewesen, was die Klarheit des gewünschten Bildes hätte trüben können ...

Auch das Aufwärmen der Mär vom „Rigorismus der Malekiten" (S. 75) zeugt vom Verbundensein mit veralteten Positionen zur Geschichte des islamischen Rechts.

Nicht auf die Mālikīya bezogen sind zu nennen:

Ungenau ist der Verweis darauf, daß „in vielen islamischen Ländern" die Schari'a „als Hauptquelle für die Gesetzgebung festgeschrieben" (S. 50) sei. Unberücksichtigt bleibt, daß z. B. in der ägyptischen Verfassung von den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000700

Prinzipien der Schari'a die Rede ist, eine nicht unerhebliche Differenzierung.

Es wird nicht nur allgemein von „dem islamischen Recht" gesprochen oder die malikitische Rechtsschule unzureichend herangezogen, auch die hanafitische Rechtsschule wird nur sehr global angesprochen (z. B. S. 60), ohne notwendige Differenzierungen vorzunehmen.

Wenn KUSKE moderne muslimische Autoren nach der Sekundärliteratur (so S. 66 zur Morgengabe) zitiert, läßt sie wiederum die Gelegenheit zu einer genaueren Analyse dieser Stellungnahmen verstreichen, die bei solchen Äußerungen Rechtfertigungszwang herauszuarbeiten hätte und damit den modernen Charakter solcher Aussagen zeigen könnte.

Bei der Frage der Mangelhaftigkeit/Nichtigkeit (*fāsid/bāṭil*) verblüfft etwas die mangelnde Berücksichtigung der Auffassung der hanafitischen Rechtsschule (S. 78, Fn. 334). Gerade die von LINANT DE BELLEFONDS (*Traité*, Bd. 1, S. 102 ff.) konstatierte Nähe der malikitischen Position zum hanafitischen *fāsid*-Begriff – im Gegensatz zu den anderen Rechtsschulen – zeigt doch wichtige Differenzierungen.

Interessant – und von der Autorin gleichfalls nicht beachtet – ist die Reihung von islamischem Recht, Natur und Gesetz, die sie aus einem Kommentar zum *Code de la Famille* zitiert (S. 84). Auch hier deutet die Einfügung der Natur auf den modernen Charakter dieses Rechtsdiskurses, der nicht mehr mit der reinen Berufung auf das islamische Recht auskommen kann – der Bezug auf das (positive) Gesetz liegt in der Natur der Sache.

Der Verweis auf die Auffassung von BERNARD WEISS, daß eine Trennung von Moral und Recht im Islam unmöglich sei (S. 91, Fn. 387), zeugt doch von der mangelnden Kenntnis der von BABER JOHANSEN vertretenen These vom „scholastischen Kompromiß", der in gewissem Grade die Entwicklung einer juridischen Rationalität beinhaltet.

Merkwürdig wirkt es, wenn HODKINSONS einschlägiges Textbuch zum Personenstandsrecht kommentarlos herangezogen wird (S. 93, Fn. 397), ist es doch eher an der Rechtslage in Indien orientiert.

Eindeutig ist auch, daß die Autorin mit der Bezugnahme auf den „Idealtypus der islamischen Rechtsprechung" kaum eine Aussage über die Realität des von ihr „klassisch" genannten Rechts machen kann (S. 105).

Die Darstellung der Reaktionen auf den CF vonseiten der islamistischen Bewegung und der nichtislamistischen Frauenbewegung bleibt rein deskriptiv. Gerade in der Darstellung der islamistischen Frauenbewegung verpaßt der Verzicht auf eine Analyse die Herausarbeitung wichtiger Perspektiven, die ja für die Türkei beispielsweise von NILÜFER GÖLE herausgearbeitet worden sind. Die bloße Vermutung, es könne zu „Konfrontationen mit den militanten Vertretern der Bewegung" (S. 113) kommen, ist in diesem Zusammenhang nicht hinreichend. Nebenbei: Können Frauen keine militanten Aktivistinnen sein?

Eine Berücksichtigung von ROUADJIAS großer Untersuchung über Reislamisierungsprozesse hätte – dies nebenbei – der Untersuchung ohne Zweifel zu einer etwas differenzierteren Sichtweise dieser Entwicklungen verholfen.

Wenn wir auch – wie erwähnt – der vorliegenden Arbeit einiges an Informationen über das algerische Familienrecht entnehmen können, bleibt festzustellen, daß die Defizite in der grundlegenden Begrifflichkeit, die moralisierende

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000701

Argumentation und die daraus resultierende mangelnde analytische Durchdringung insbesondere des malikitischen Rechts die Nützlichkeit der Arbeit doch in hohem Maße schmälern.

Eine adäquate Untersuchung familienrechtlicher – und auch anderer – Entwicklungen in Ländern, in denen islamrechtlich beeinflußte Regelungen bestehen, hätte der Entwicklung der jeweiligen Schulrichtungen nachgehen und sich nicht auf wenige Quellen zu beschränken oder gar nur aus moderner Sekundärliteratur zu zitieren. Erst auf diesem Wege ist eine Rekonstruktion des älteren islamischen Rechtsdiskurses und die Erkenntnis der Verwendung des traditionellen Kanons – bzw. von jeweils spezifischen Teilen desselben – durch moderne Autoren möglich. Die Beschränkung auf rein rechtliche Literatur ist in diesem Zusammenhang selbstverständlich nicht möglich.

Erst vor dem Hintergrund des älteren islamrechtlichen Diskurses und seiner zeitgenössischen Verwendung – und damit eines wichtigen Teils gesellschaftlicher Normvorstellungen – kann die Produktion zeitgenössischer rechtlicher Diskurse in ihrer jeweiligen sozialen und historischen Spezifität betrachtet werden.

Rüdiger Lohlker, Göttingen

Sonja Hegasy: *Staat, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in Marokko.* Deutsches Orient-Institut 1997. 268 S. (Schriften des Deutschen Orient-Instituts). ISBN 3-89173-045-4.

Die vorliegende Arbeit setzt sich in erfreulicher Weise von der häufig nur zu vagen Diskussion um die Zivilgesellschaft und deren Rolle in „nichtwestlichen" Ländern ab. Die Autorin untersucht von ihr als „sozio-kulturelle Opposition" bezeichnete soziale Bewegungen in Marokko, als deren Akteure sie soziale Bewegungen, Vereinigungen verschiedenster Art, Interessenverbände, Nichtregierungsorganisationen, meinungsführende Intellektuelle und Aktivbürger benennt, die sich Werten wie Pluralismus, Differenz, Toleranz, Mündigkeit der Bürger, Autonomie der gesellschaftlichen Akteure und Gewaltlosigkeit verpflichtet fühlen.

Hegasy analysiert auf der Grundlage umfangreicher Feldforschung verschiedene Frauenrechtsvereinigungen, Menschenrechtsorganisationen, sozio-kulturelle Treffpunkte, eine Organisation zum Kampf gegen AIDS, die nationale Sektion von *Transparency International*, die Aktivitäten des Philosophen El Jabiri und der Soziologin Fatima Mernissi, die Untersuchungsarbeit der *Junior Enquête*, verschiedene mediale Vermittlungsformen u. a. m.

Daneben betrachtet sie oppositionelle „Mobilisierungswellen" am Beispiel der Kontroversen um die Reform der Familienstandsgesetzgebung, um den Zweiten Golfkrieg und einen Vergewaltigungsprozeß in Casablanca im Jahre 1993.

„Wichtig ist" in dieser Untersuchung „nicht die Übertragbarkeit der westlichen historischen Erfahrung mit Demokratie und Zivilgesellschaft – die oft zu der Prognose geführt hat, andere Gesellschaften seien noch nicht reif für die Demokratie –, sondern die Funktion der Debatten um Demokratie und Zivilgesellschaft im spezifischen Fall der Demokratisierung von unten in den autoritären und autokra-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000702

tischen Staaten des Nahen Ostens. So ist in Marokko zwar kein Demokratisierungsprozeß im engeren Sinne des Wortes in Sicht, aber das Aufkommen einer sehr heterogenen sozialen Bewegung auf der Suche nach Formen emanzipatorischer, politischer Praxis signalisiert die Autonomisierung einer pluralen Zivilgesellschaft" (S. 45).

Die vorzügliche und lesenswerte Studie Hegasys ist nicht nur für die Situation Marokkos von Interesse, auch für die Analyse von Entwicklungen in anderen Staaten des Nahen Ostens bzw. des „Südens" allgemein bietet sie interessante Perspektiven, wobei nicht vergessen werden soll, daß sie auch hilft, das Bild einer homogenen „islamischen" Welt etwas zu erschüttern und auch aus diesem Grunde nur zu empfehlen ist.

Rüdiger Lohlker, Göttingen

Hartmut Buchholz und Michael Köhler: *Marokko – Richtig Reisen*. Köln: Dumont Verlag 1996. ISBN 3-7701-3589-X.

Marokko – Richtig Reisen 1996, die aktuelle Auflage in der bekannten Dumont-Reihe, ist durch eine ansprechende Aufmachung, ausgezeichnete Bilder und eine übersichtliche Einteilung der „Themen", „Tips" und Routen im ganzen gut gelungen.

Der Reiseführer wird seiner praktischen Ausrichtung „Richtig reisen" mehr als früher gerecht, indem er zum Teil sehr ausführliche Wegbeschreibungen (z. B. Fès) und viele deutlich gekennzeichnete „Tips" enthält. Der kulturhistorisch interessierte Reisende wird allerdings, wenn er so die Sehenswürdigkeiten gefunden hat, mit den sehr knappen Beschreibungen der Monumente selbst nicht auskommen. Diese sind zum Teil auch fehlerhaft.

Die beeindruckende Lehmarchitektur Südmarokkos kommt zu kurz; zwar wird am Beispiel des berühmten *Ait Benhaddou* die Kasbah-Architektur erläutert (S. 173), aber nicht erwähnt, daß es sich hier um eines der zahlreichen mauerbewehrten Lehmdörfer („Ksar") handelt, deren interessante architektonischen, wirtschaftlichen und sozialen Strukturen vielerorts bis heute bestehen. Für Marrakesch wird dem Luxushotel *La Mamounia* gleich eine ganze Seite gewidmet, während der exotische Garten *Jardin Majorelle* nur in zwei Zeilen und sein sehr wertvoll bestücktes kleines Museum gar nicht erwähnt wird. Die größte römische Ausgrabungsstätte *Volubilis* bietet ein schönes Mosaik der Diana beim Bade (Seite 143: „Diana mit drei badenden Nymphen"), die dritte Nymphe wird man vor Ort allerdings vergeblich suchen. Das Gebäude der neuen Moschee *Hassan II.* in Casablanca faßt nicht 100 000, sondern nur 20 000 Gläubige (80 000 passen auf den zur Moschee gehörenden Platz). In den ohnehin knappen Literaturhinweisen werden leider auch bereits vergriffene Werke genannt.

Wer diese Schwächen im Detail toleriert, wird durch sehr informative und aktuelle Beiträge belohnt. Der im letzten Jahr verstorbene König Hassan II. und der marokkanische Staat werden genauso zum „Thema" wie die Verlegerin Laila Chaouni, der Schuhputzerjunge Mourad und „Die Seele der arabischen Medina", ein interessanter Vergleich der Königsstädte Fès und Marrakesch mit ihrer unter-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000703

schiedlichen Stadttopographie. Dankenswert sind auch die Hinweise zum „Verhalten als Tourist" in den Reise-Infos von A–Z am Schluß – bleibt zu hoffen, daß sie hier auch jemand findet.

Bettina Löber, Göttingen

Christian Müller: *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba. Zum Recht der Gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts.* Leiden – Boston – Köln: Brill 1999 (Studies in Islamic Law and Society. 10). ISBN 90 04 11354 1.

Die Beschreibung und Analyse der Gerichtspraxis in der muslimischen Welt in der historischen Realität ist seit Tyans großem, aber leider eher unhistorisch angelegtem Werk zur Justizorganisation ein Desiderat, das auch durch die von Scholz jüngst vorgelegte Untersuchung zum malikitischen Verfahrensrecht nicht eingelöst wurde.

Die vorliegende Studie von Müller darf nun als äußerst wichtiger Beitrag zur Erforschung der historischen Entwicklung dieses Rechtsgebietes gelten.

Seine Studie konzentriert sich auf die Gerichtspraxis in Córdoba in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Als hauptsächliche Quelle dient ihm die bedeutende Sammlung von Rechtsfällen, die der mālikitische *qāḍī* Ibn Sahl unter dem Titel *al-Aḥkām al-kubrā* vorgelegt hat. Aus ihr hat Müller fünfzig Rechtsfälle ausgewählt. Als wichtige historische Quelle dienen ihm die zeitgeschichtlichen Informationen im Werk des Historikers Ibn Ḥayyān (S. 18 ff.). Die leitende Frage der Untersuchung Müllers ist, „inwieweit das sakrale Gesetz in seiner Intepretation durch die Juristen den Anforderungen der gerichtlichen Praxis angepaßt und auf die sozialen Bedingungen der Cordobeser Gesellschaft zugeschnitten war" (S. XIV). Nach der einleitenden Betrachtung der Quellen wird im zweiten Kapitel die räumliche und politische Dimension der Geschichte Córdobas für den Untersuchungszeitraum entfaltet. Das dritte Kapitel geht der historischen Entwicklung der mit dem Gerichtswesen verbundenen Ämter nach: *ṣāḥib al-madīna* 'Stadtvogt', *ṣāḥib aš-šurṭa wa 's-sūq* 'Marktvogt', *wilāyat al-mazālim* 'Petitionsgerichtsbarkeit', *ṣāḥib ar-radd* 'Revisionsrichter' und natürlich *qāḍī al-ǧamā'a* 'Richter der Gemeinschaft'. Außerdem beschäftigt es sich mit den judikativen Kompetenzen und Funktionen der einzelnen Amtsinhaber innerhalb des Gerichtsprozesses. Diese institutionelle Betrachtung wird durch eine Darstellung der Rollen der Prozeßteilnehmer im Gerichtsprozeß ergänzt. Besonders hervorgehoben sei in diesem Zusammenhang der interessante Abschnitt über die geschlechtsspezifische Rollenverteilung im Prozeß (S. 195 f.), eine Ergänzung zu Tuckers Analysen. Die folgenden Kapitel sind den einzelnen Fallbeispielen von Gerichtsprozessen gewidmet, im wesentlichen aufgeteilt nach den oben genannten Ämtern. Der *iḫtilāf*, der Disput der beratenden Rechtsgutachter, der *mušāwarūn*, wird in einem weiteren Kapitel behandelt.

In einem abschließenden Kapitel versucht Müller im Anschluß an Luhmann einige verallgemeinernde Erwägungen zur Entwicklung des islamischen Rechts zu entwickeln, die einige interessante Schlaglichter auf diese Entwicklung werfen. Es sei aber erlaubt zu fragen, ob eine Übertragung einer auf die Beobachtung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000704

zweiter Ebene eines ausdifferenzierten Subsystems der modernen Gesellschaft zielenden Theorie auf eine vormoderne Gesellschaft angemessen ist. LUHMANN betont selber ja in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1. Teilband, Frankfurt a. M. 1998 [suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1360], S. 79), daß es ihm „um eine Theorie der modernen Gesellschaft für die moderne Gesellschaft" gehe. Aus systematischen Gründen erscheint die Übertragung MÜLLERS einer näheren Begründung bedürftig.

Auf die Vormodernität der beschriebenen Gesellschaft zielt auch der zweite Einwand: Problematisch wird der durchgängige Gebrauch des Begriffes Sakralrecht, als Einheit von rituellen und rechtlichen Bestimmungen, hergeleitet aus heiligen Texten und Überlieferungen (S. XV), der eine Überformung oder Kontamination eines rechtlichen Systems durch rechtsfremde Elemente impliziert. Auch hier scheint eine Ausdifferenzierung vorausgesetzt. In zwei Anhängen geht MÜLLER auf die Verwaltung öffentlicher Stiftungen und die Abwesenheit des Beklagten als Rechtsproblem ein. Weitere Anhänge bilden ein Glossar der Rechtstermini, eine Übersicht über die Amtszeiten der Zivilrichter von Córdoba und eine Übersicht der Prozesse in Córdoba aus den betreffenden Jahren.

Sehen wir von den genannten systematischen Einwänden ab, ist die Studie MÜLLERS eine sehr wertvolle Bereicherung der Kenntnisse über die Gerichtspraxis der islamischen Welt und deren Entwicklung sowie über die Praxisbezogenheit des islamischen Rechts und wirft – wie jede grundlegende Arbeit – viele interessante weiterführende Fragen auf.

RÜDIGER LOHLKER, Göttingen

WAEL B. HALLAQ: *A history of Islamic legal theories. An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1997. X u. 294 S. ISBN 0521 59027 2.

MARIE BERNAND hat 1992 in einem Überblicksartikel in der Zeitschrift Arabica darauf verwiesen, daß die Beschäftigung mit der älteren Literatur der islamischen Rechtstheorie nicht nur in sich eine Rechtfertigung hat, was gegen kurzschlüssiges Zweckdenken nie vergessen werden sollte, sondern auch für zeitgenössische islamische Erneuerungsbestrebungen von großer Bedeutung ist.

WAEL B. HALLAQ hat es mit seinem jetzt vorliegenden Überblick unternommen, eine Einführung in das Gebiet der sunnitischen Rechtstheorien zu geben, ein Begriff, den er als Übersetzung für die *uṣūl al-fiqh* der sonst üblichen Übertragung als Rechchtsmethodik vorzieht. Das Werk richtet sich an ein breiteres Publikum, wobei der Schwerpunkt aber auf den im islamwissenschaftlichen Bereich Tätigen liegt.

Der formativen Periode des islamischen Rechts ist das erste Kapitel gewidmet. Neben einem Überblick über die rechtliche Bedeutung von Koran und Sunna und die frühen Rechtsentwicklungen gibt HALLAQ eine eng am Aufbau des Originalwerkes orientierte Darstellung des Inhaltes von aš-Šāfi'īs *Risāla*. Auch die von ihm ja schon in einem Artikel entwickelten Gedanken zur verzögerten Rezeption des Denkens aš-Šāfi'īs werden in diesem Kapitel ausgeführt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000705

Den Themen, die in der *ūṣūl*-Literatur seit dem 11. Jahrhundert behandelt werden, sind die folgenden Kapitel gewidmet: Erkenntnistheorie, Beurteilung der Rechtsnormen, die Rechtssprache, die Beurteilung von Hadithen, Abrogation und Konsens. *Qiyās* und verwandte Konzepte wie der *istiḥsān* und der *istiṣḥāb* sowie der *iǧtihād* sind Inhalt des zweiten Kapitels über Rechtskonzepte.

Der Weiterentwicklung der, so Hallaq, Konstanten und Variablen des islamischen Rechts ist ein weiteres zentrales Kapitel gewidmet. Besonderes Augenmerk gilt dabei den innerhalb des juristischen Feldes entwickelten Diskussionen. Zwei Beispiele seien genannt: 1. die von al-Qarāfī anhand seiner Hadithbehandlung entwickelten Konzepte und 2. Ṭūfīs Betonung der *maṣlaḥa*.

Der Begriff der *maṣlaḥa* spielt auch eine wichtige Rolle in der anschließenden Fallstudie zu den Theorien aš-Šāṭibīs, anhand derer Hallaq sehr interessante Betrachtungen zum Verhältnis von sozialer Realität und Rechtstheorie entwikkelt (s. u.).

Die von neueren muslimischen Denkern erdachten Konzepte werden im abschließenden Kapitel betrachtet. Muḥammad ʿAbduh, Rašīd Riḍā, ʿAbdalwahhāb Ḫallāf, ʿAllāl al-Fāsī, Ḥasan at-Turābī, Muḥammad Saʿīd al-Ašmāwī, Fazlur Rahman und Muḥammad Šaḥrur sind die behandelten Autoren. Für Hallaq sind dabei die Vorstellungen Šaḥrurs am überzeugendsten; eine gewisse teleologische Ausrichtung der Beurteilung ist so nicht zu verkennen.

Schlußwort, ein ausführliches Literaturverzeichnis, das in Primärquellen und Sekundärliteratur unterteilt ist, wobei bei letzterer darauf verwiesen, für welches Kapitel sie als Referenzliteratur dienen kann, und ein Index beschließen das Werk.

Ohne Zweifel werden alle Interessierten mit großem Nutzen zu Hallaqs Werk greifen, wenn sie sich über sunnitische Rechtstheorien orientieren wollen. Diese Einführung kann unbestritten für die Zukunft als Standardwerk gelten, und die Übersetzung in die gängigen Weltsprachen ist ihm zu wünschen.

Wenn auch der Reichtum an Informationen die Lektüre zu einem ertragreichen Unterfangen macht, erscheint das analytische Konzept an einigen Stellen etwas problematisch. Die Darstellung der Auseinandersetzung um einzelne Rechtspositionen wirkt recht statisch. Zwar vermerkt Hallaq in seiner Fallstudie zu aš-Šāṭibī die Bezugnahme dieses Autors auf Positionen sufischer Autoren bzw. anderer Rechtsgelehrter. Die Dynamik der Auseinandersetzung bleibt aber blaß, so daß die Strukturmerkmale der Diskussion um Rechts- bzw. Religionsfragen im muslimischen Spanien nicht erkennbar werden. Dies scheint nicht nur einer – wie in so vielen anderen Bereichen ja leider auch – unzureichenden Quellenlage geschuldet, da auch an anderen Stellen Hallaq nicht über das bloße Konstatieren von Meinungsverschiedenheiten hinausgeht. So stellt er fest, daß erst mit Ibn Suraiǧ, von einer Rezeption der Thesen aš-Šāfiʿīs geprochen werden kann, ohne aber einen Ansatz zur Erklärung zu machen (S. 33).

Will man den notwendigen Schritt zu einem Verständnis der Entwicklung der einzelnen rechtstheoretischen Positionen machen, scheint die Entwicklung genauerer konzeptueller Instrumente notwendig.

Gerade aš-Šāṭibīs Werk über *bidʿa* mit dem Titel *al-Iʿtiṣām* – Hallaq stützt sich im wesentlichen nur auf dessen *Muwāfaqāt* – zeigt deutlich, wie dieser Autor mittels zentraler Begriffe – z. B. dem des sicheren Wissens (*ʿilm*) – sich im Feld der islamischen Diskussion in al-Andalus situiert und sich von anderen Positionen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000706

abgrenzen kann. Er führt damit die Bedeutung zentraler Begrifflichkeiten für die Formgebung und Zensur der – legitimen – Beiträge zu einem Felde intellektueller Diskussion vor Augen. Gerade die Bedingungen und Strukturen dieser Felder und des Zugangs bzw. der Zugehörigkeit zu ihnen und des zugehörigen Habitus zu analysieren und dies als Form einer genuin feldimmanenten Auseinandersetzung zu begreifen, die in einem bestimmten geographischen und historischen Moment sich ereignet, scheint für künftige Untersuchungen fruchtbringender zu sein als die reine Nebeneinandersetzung divergierender Positionen. Es gilt so, den „polyphonen Charakter" (Bourdieu) von Diskursen zu erfassen.

Ohne Zweifel greift diese Zielsetzung über die notwendigen Beschränkungen eines Einführungswerkes und des jetzigen Forschungsstandes hinaus. Es kann nur noch einmal betont werden, daß mit Hallaqs *Geschichte der sunnitischen Rechtstheorien* ein unverzichtbares Standardwerk vorliegt, das viel zur Kenntnis des islamischen Rechts beiträgt. Für ein solches Werk gebührt ihm ohne Zweifel Dank!

Rüdiger Lohlker, Göttingen

Xavier de Planhol: *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale.* Paris: Flammarion 1997. 524 S. (Géographes). ISBN 2-0821-2809-1.

de Planhol zeichnet in seiner beeindruckenden Studie ein reiches Panorama der Geschichte und Gegenwart der Minderheiten in der islamischen Welt von Nordafrika bis zur Grenze zum indischen Raum. Ausgeschlossen bleiben wegen völlig unterschiedlicher Gegebenheiten das subsaharische Afrika sowie Süd- und Südostasien. Dieses Werk bietet zugleich auch wichtiges Material zur Reflexion über den Status und die Geschichte von Minderheiten in menschlichen Gesellschaften im allgemeinen.

In den ersten Teilen des Buches entwickelt de Planhol ein Modell des Umganges, der Integration mit (wie auch des Ausschlusses von) Minderheiten, dessen Zerstörung bis in die Gegenwart er dann nachgeht.

Der Reichtum der gegebenen Informationen macht es unmöglich, sie im Detail zu beschreiben, wir können aber resümieren, daß, wer sich denn in Zukunft über Minderheiten in Nordafrika und Südwestasien informieren möchte, beruhigt zu De Planhols Werk greifen mag, um – aus sozialgeographischer Perspektive – umfassend informiert zu werden.

Wie jede von wirklicher Kenntnis der Materie getragene Untersuchung der islamischen – oder besser: muslimischen – Welt, kommt auch die vorliegende zu dem nur zu treffenden Schluß: *Cessons de parler de «l'Islam»* (S. 409).

Rüdiger Lohlker, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000707

AL-BALĀḎURĪ: *Ansāb al-ašrāf.* Teil 5: *Sā'ir furū' Quraiš.* Hrsg. von IḤSĀN 'ABBĀS. Beirut – Stuttgart: Steiner 1996. 739 S. (Bibliotheca Islamica. 28g). ISBN 3-515-06822-8.

Zur Freude vieler Arabisten hatte sich das Orient-Institut der DMG vor längerer Zeit entschlossen, das historisch-genealogische Riesenwerk al-Balāḏurīs vollständig herauszugeben. Nach hoffnungsvollem Beginn (1978) dauerte es jedoch 18 Jahre, bis nun endlich der dritte des insgesamt auf 10 Bände angelegten Großprojektes erschienen ist. Ediert hat ihn, wie schon Teil 4/1, I. 'ABBĀS, der sich seiner Aufgabe mit der gewohnten Routine entledigt hat. Mit anderen Worten, der Text ist nach den beiden Rabater Handschriften sorgfältig konstituiert und durch umfangreiche Indices von NĀHID ĞA'FAR hervorragend erschlossen worden. Leider ist der kritische Apparat über die Maßen knapp ausgefallen, denn 'ABBĀS hat sich laut *taḏyīl* S. 603 darauf beschränkt, nur die wichtigsten, in der Überlieferung mit al-B. übereinstimmenden Quellen anzugeben. Schade, denn wer hätte nicht gern mehr von dem Kenntnisreichtum des Verfassers profitiert? – Zum Abschluß ein Tip für alle Kleinverdiener: Wer mehr für sein Geld haben möchte, kann sich für den Preis dieses Bandes die sieben bereits erschienenen Bände der Ausgabe von MAḤMŪD AL-FARDŪS (sic) AL-'AẒM, Damaskus 1997 ff., oder für die doppelte Summe die 13-bändige Gesamtausgabe von SUHAIL ZAKKĀR und RIYĀḌ ZIRIKLĪ, Beirut 1417/1996, kaufen. Er muß dann aber auch bereit sein, mitunter erhebliche Nachteile hinsichtlich der Editionsqualität in Kauf zu nehmen.

REINHARD WEIPERT, München

KLAUS SCHIPPMANN: *Geschichte der alt-südarabischen Reiche.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998. X u. 142 S. ISBN 3-534-11623-2.

Der Verfasser des hier anzuzeigenden Werkes, emeritierter Professor für Vorderasiatische Archäologie mit besonderer Berücksichtigung Irans, hat bisher noch keine Publikation über den antiken Jemen vorgelegt. In diesem Buch hat er sich das Ziel gesetzt, die Geschichte der altsüdarabischen Reiche für ein größeres Publikum verständlich darzustellen, wobei auch sonst weniger behandelte Themen, wie etwa das Militärwesen, die Religion und die Kunst, mit einbezogen werden. Auf einleitende Kapitel über Land und Leute, Sprachen und Schrift und die allmähliche Erweiterung unseres Kenntnisstandes über den Jemen folgt als umfangreichster Teil das Kapitel, welches der Geschichte Südarabiens gewidmet ist. Nach einem Abschnitt über die erst in jüngster Zeit einsetzenden Forschungen über die prähistorische Zeit werden etwas zu ausführlich die Probleme der altsüdarabischen Chronologie erörtert, ehe die einzelnen Reiche des antiken Südarabiens kurz vorgestellt werden, wobei stets auf die Schwierigkeiten hingewiesen wird, die bislang einer detaillierten historischen Darstellung im Wege stehen. In einem Kapitel über die sozialen Strukturen im alten Südarabien wird, nach geschichtlichen Perioden getrennt, der Versuch unternommen, an Hand der archäologischen Funde und der Inschriften einen Überblick über das gesellschaftliche Gefüge und die sozialen Schichtungen zu geben. Das Kapitel, welches sich „Die Wirtschaft in altsüdarabischer Zeit" betitelt, hat nicht nur den Handel zum

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000708

Thema, sondern auch die Landwirtschaft, die zu jeder Zeit die wichtigste Erwerbsquelle der bäuerlichen Bevölkerung Südarabiens bildete, welche in der Kultivierung des Bodens Erstaunliches leistete.

Trotz einer Reihe vermeidbarer Fehler und Versehen, trotz des Umstandes, daß die aktuelle Diskussion der Forschung und neuere Ergebnisse der Sabäistik nicht immer Berücksichtigung fanden, und trotz der wegen der Weglassung der diakritischen Zeichen unzulänglichen Umschrift semitischer Namen und Wörter kann abschließend festgestellt werden, daß das hier angezeigte Buch das gesteckte Ziel, eine Einführung in die Geschichte der altsüdarabischen Reiche und darüber hinaus einen Überblick über die Gesellschaft, Wirtschaft, Religion und Kunst des antiken Jemen zu geben, im großen und ganzen erfüllt.

Walter W. Müller, Marburg

Ellinor Schöne: *Islamische Solidarität: Geschichte, Politik, Ideologie der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) 1969–1981.* Berlin: Klaus Schwarz Verlag 1997. 405 S. (Islamkundliche Untersuchungen. Band 214). ISBN 3-87997-265-6.

In der hier vorliegenden Dissertation wird von Ellinor Schöne in einem historisch-politischen Abriß eine Art Tätigkeitsbericht der „Organisation der Islamischen Konferenz" (*munaẓẓamat al-mu'tamar al-islāmī*, gemeinhin abgekürzt als OIC = Organization of the Islamic Conference) von 1969 bis 1981 vorgenommen. In den Mittelpunkt ihrer Abhandlung setzt sie die politische Arbeit der Organisation, doch es kommt auch die angestrebte kulturelle und ökonomische Kooperation der Mitgliedsstaaten zur Sprache. Neben Einleitung, Vorgeschichte und Ausblick bilden vier von ihr gewählte Entwicklungsphasen der OIC die vier Hauptkapitel ihres Buches: 1. Kapitel: 1969–1973: Gründung und Formierung der OIC; 2. Kapitel: 1974–1978: Aufschwung und Ausbau der Organisation der Islamischen Konferenz; 3. Kapitel: Die OIC vor Bewährungsproben, und 4. Kapitel: 1981: Die programmatische dritte Gipfelkonferenz von Mekka und Taif. Ein Anhang, Literatur- und Abkürzungsverzeichnis sowie ein Index schließen die Arbeit ab.

Mitten in den innerarabischen Auseinandersetzungen der 60er Jahre, deren zwei Lager von Saudi Arabien einerseits und Ägypten andererseits angeführt wurden, sprach sich König Faisal am 17. April 1965 auf der 2. allgemeinen islamischen Konferenz der 1962 gegründeten nichtstaatlichen Islamischen Weltliga (*rābiṭat al-'ālam al-islāmī*) für die Einberufung einer staatlich organisierten islamischen Gipfelkonferenz aus. Erst nachdem jedoch der Widerstand Nassers durch den Sechs-Tage-Krieg von 1967 gebrochen war, stand der Weg frei für die 1. Großveranstaltung dieser Art, die daraufhin im September 1969 in Rabat abgehalten wurde. Abgesehen von grundsätzlichen Äußerungen, entschied man sich auf dieser Gründungstagung dazu, ein Generalsekretariat zu etablieren und die Institution einer jährlich tagenden Außenministerkonferenz als eigentliches Arbeitsgremium ins Leben zu rufen. So fanden etwa während des von E. S. untersuchten Zeitraumes außer dreier Gipfel immerhin elf reguläre und vier außerordentliche Außenministerkonferenzen statt.

Anhand der auf diesen Zusammenkünften diskutierten Themen und verabschie-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000709

deten Erklärungen zeichnet die Autorin die Tätigkeit der OIC – weitgehend chronologisch – nach. Der Leser kann mitverfolgen, wie sich einige Programmpunkte einem roten Faden ähnlich durch die Debatten und anvisierten Aktionen ziehen: Immer wieder stehen neben einer angestrebten engen wirtschaftlichen Zusammenarbeit das Palästina- bzw. Jerusalemproblem, die Versöhnungsprozesse zwischen den arabischen Staaten, der Ausbau und die Konsolidierung der islamischen Solidarität, die Gründung einer islamischen Entwicklungsbank, der Aufbau einer eigenen Nachrichtenagentur, die Errichtung von Kulturzentren und die Unterstützung muslimischer Minderheiten auf der Tagesordnung.

Schon recht früh erwies sich allerdings die Diskrepanz zwischen der Formulierung hoher Ziele und deren tatsächlichen Umgestaltung als ein schwerwiegendes strukturelles Grundproblem der OIC, das generell bis heute fortbesteht. Zwar arbeitete die Organisation zielstrebig und systematisch und konnte mit ihrer Politik-der-kleinen-Schritte mittelfristig durchaus Erfolge verbuchen, doch war sie nicht imstande, Langzeitaufgaben wie beispielsweise die angestrebte Gesellschaftstransformation auf Basis des Islams, die Beseitigung interner Rivalitäten und Spannungen oder die ins Auge gefaßte Demokratisierung der Mitgliedsstaaten zu erfüllen. Gerade in Zeiten politischer Krisen zeigte sich ferner, daß die OIC größtenteils ein Forum mit wenig Kompetenzen und politischer Durchsetzungskraft war (und ist). So gelang es ihr nicht, zur Beilegung des Bügerkrieges im Libanon, der Zypernkrise, der Palästinafrage, des Afghanistanproblems oder des iranisch-irakischen Krieges Entscheidendes beizutragen.

Obgleich daher der dritte, von allen Teilnehmern und Beobachtern als programmatisch empfundenen Gipfel zu Beginn des Jahres 1981 in aṭ-Ṭā'if von neuem Optimismus kündete und das Ende des Golfkrieges und der Abmarsch der russischen Truppen aus Afghanistan eine neue Ära einzuläuten schien, rief das Fehlen positiver eigener Ergebnisse auf dem politischen Sektor bei vielen beteiligten Nationen im Verlauf der folgenden Jahre eine tiefe Enttäuschung hervor. Darüberhinaus kam es im Zuge der Kuwaitkrise von 1990/91 zu einer Spaltung der Mitgliedstaaten, die dazu führte, daß der 6. Gipfel der OIC um zwei Jahre verschoben werden mußte.

Diese Entwicklungslinien bilden das Grundgerüst der von Ellinor Schöne angefertigten Arbeit. Insgesamt erhalten wir einen guten Überblick über den äußeren Ablauf und die Agenda der einzelnen Treffen der beiden Hauptorgane der „Organisation der Islamischen Konferenz". Eine solche wissenschaftliche Überblicksdarstellung ist ein nützliches Hilfsmittel und beseitigt ein offenkundiges Desideratum der Geschichte politischer islamischer Verbünde, doch sollten einige Kritikpunkte nicht unausgesprochen bleiben. Es fällt auf, daß die Verfasserin so gut wie keine arabischsprachigen Quellen verwendet. Dies mag für den hier präsentierten Ereignisabriß auch nicht unbedingt notwendig sein, doch hätte man sehr gerne etwas mehr beispielsweise über die Reaktionen und Stellungnahmen der arabischen Welt zur OIC gewußt. Darüberhinaus ist Ellinor Schönes Darstellungsweise sehr deskriptiv, beinahe schematisch. An vielen Stellen vermißt man ihre eigene Interpretation. Schmerzlich macht sich auch das Fehlen eines theoretischen Bezugsrahmens bemerkbar, egal, ob dieser nun politologisch oder geistesgeschichtlich ausgerichtet gewesen wäre. Diese auffälligen Schwächen mindern den Wert des Buches einigermaßen, ohne jedoch den allgemeinen Nutzen dieser Arbeit in Frage zu stellen.

Stephan Conermann, Kiel

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000710

ATTILIO PETRUCCIOLI (Hrsg.): *Gardens in the Time of the great Muslim empires. Theory and Design.* Leiden/New York/Köln: Brill 1997. IX u. 202 S. (Studies in Islamic Art and Architecture. Supplements to Muqarnas. 7). ISBN 90 04 107 23 1.

REINHARD SCHULZE hat unlängst auf die Bedeutung von Gärten für die neuere islamische Geistesgeschichte hingewiesen. Aber auch ohne diese historische Zuordnung ist die Beschäftigung mit den Gärten im muslimischen Kulturraum von Interesse. Die von PETRUCCIOLI herausgegebenen Beiträge einer Konferenz über Gärten in der Zeit der großen muslimischen Reiche – ergänzt um zwei zusätzliche Artikel – geben einen guten Eindruck in den augenblicklichen Diskussionsstand.

Der erste Beitrag über den Garten der Villa Borghese von M. BENEŠ gibt, obwohl vom Thema her etwas aus dem Rahmen fallend, einen guten Einblick in die Prozesse, die sich in der Neugestaltung solcher Gärten/Parks widerspiegeln.

Der überwiegende Teil der weiteren Beiträge ist den Moghulgärten gewidmet. Themen sind: ein Manuskript zur Gartengestaltung, die formale Analyse von am Wasser orientierten Moghul-Gärten, Typen von Gärten im Lahore der Moghul-Zeit, das Humāyūn-Grabmal in Delhi, betrachtet unter dem Gesichtspunkt poststrukturalistischer visueller Theorien, das Verhältnis von Gartengestaltung und Geographie der Moghulzeit.

Die restlichen Aufsätze behandeln die klassische osmanische Gartenkultur am Beispiel der Vorstädte im Istanbul des 16. Jahrhunderts. In diesem Aufsatz wird richtig darauf verwiesen, daß das „klassische" Bild des islamischen Gartens (viergeteilt, gerade ausgerichtete Wasserläufe etc.), dem die osmanischen Gärten gerade nicht entsprechen, als Teil des Diskurses des Orientalismus verstanden werden kann (S. 32). Eine Typologie der königlichen Gärten der Safawidenzeit, Quellenstudien zum Begriff des Gartens in Verträgen einer Familie aus Bukhara und die Untersuchung einer Abhandlung über Gartenbau aus dem Herat des frühen 16. Jahrhunderts sind Inhalt der übrigen Aufsätze.

Jenseits des theoretischen Wertes der einzelnen Beiträge ist die Lektüre des reichhaltig illustrierten Bandes ein Vergnügen, dem man sich jederzeit gerne unterzieht.

RÜDIGER LOHLKER, Göttingen

KURT SCHARF (Hrsg.): *Hafis, Rumi, Omar Chajjam. Die schönsten Gedichte aus dem klassischen Persien.* Ausgewählt und übertragen von CYRUS ATABAY. Mit einem Nachwort von KURT SCHARF versehen. München: C. H. Beck 1998. 238 S. (Neue Orientalische Bibliothek). ISBN 3-406-44016-9.

Das vorliegende Werk ist in der Reihe „Neue Orientalische Bibliothek" des C. H. Beck Verlags erschienen. Es ist das Ziel dieser Reihe „in bibliophiler Ausstattung Romane, Erzählungen, Gedichte, klassische Reiseberichte und Epen aus dem islamischen Kulturkreis" vorzustellen (vgl. hierzu die Homepage des Verlags: http://www.beck.de/gw/orient2.htm). Gemäß diesem Motto sind bisher u. a. moderne arabische Erzählungen, türkische Satiren und eine Anthologie klassischer Dichter Persiens erschienen. Herausgeber dieser Anthologie ist KURT SCHARF, der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000711

auf diesem Gebiet bereits Erfahrungen sammeln konnte und der den Gedichten ein Nachwort angefügt hat, in dem er eine kurze Einführung in die Phonetik und Umschrift der persischen Sprache und in den Sufismus – soweit dies in dem gegebenen Rahmen möglich ist – gibt, um dem Leser das Verständnis zu erleichtern. Weiterhin widmet er jeweils ein Kapitel Omar Chajjam, Maulana Dschalal ud-Din Rumi und Hafis, in dem er den Leser mit ihren Biographien bekannt macht und spezielle Fragen, die sich zu der Person bzw. dem Werk ergeben, erörtert, und Themen wie die Verwendung von Metaphern, persische bzw. arabische lyrische Formen und Reimschemata anspricht. Schließlich äußert er sich auch zu den Problemen, die sich bei der Übersetzung von Gedichten ergeben. Sowohl zur Problematik der Übersetzung als auch bezüglich einer Einschätzung der drei Dichter läßt er Cyrus Atabay, der 1996 verstorben ist, zu Wort kommen. Die Anthologie wurde sehr stark durch den Übersetzer geprägt, da dieser nicht nur die Übersetzung besorgt, sondern auch, zumindest indirekt, die Auswahl getroffen hat, da der vorliegende Band mehrere, bereits in den Jahren 1980–1996 erschienener Bände in sich vereint, deren Titel teilweise mit den Überschriften der einzelnen Kapitel übereinstimmen – dies gilt auch für den Inhalt.

„Sie [Auswahl und Übersetzung] sind das Werk eines deutschsprachigen Lyrikers, der, erfüllt von Entdeckerfreude, diese mit seinen Lesern teilen und deshalb einen weißen Fleck auf der Weltkarte der Poesie ausfüllen wollte, verhältnismäßig unbekümmert um philologische Genauigkeit oder Repräsentativität der in die Anthologie aufgenommenen Gedichte" (S. 214). Diese Charakterisierung Atabays, die Scharf in seinem Nachwort vornimmt, beschreibt sehr treffend das Wesen von Auswahl und Übersetzung. Dies hat zur Folge, daß ein Liebhaber gereimter Übersetzungen, wie etwa die Friedrich Rückerts oder Johann Christoph Bürgels, enttäuscht sein wird, da Atabay auf Reime verzichtet hat. Bei der Auswahl der Gedichte, bei der oftmals subjektive Kriterien eine Rolle spielen können, hat Atabay nicht immer auf allseits bekannte bzw. beliebte Glanzpunkte der Opera der drei Dichter zurückgegriffen. Es ist bedauerlich, daß die Möglichkeit der Anmerkung nur in einem begrenzten Maße genutzt wurde, da eine ausführlichere Anwendung von Anmerkungen oftmals zu einem besseren Verständnis beitrüge. Häufig ist es schwer nachzuvollziehen, nach welchen Kriterien entschieden wurde, welche Inhalte einer Anmerkung würdig sind und welche nicht. In dem letzten Kapitel des Nachworts stellt der Herausgeber Leben und Werk Atabays kurz vor.

Der Umstand, daß es dem Leser nicht möglich ist, genau nachzuvollziehen, wo er die einzelnen Gedichte im Original nachlesen kann, um sie, bei Bedarf, mit der Übersetzung zu vergleichen, ist ein Mangel dieser Ausgabe. Insgesamt betrachtet kann man sagen, daß dieser Band zum Schmökern einlädt und dem interessierten Laien einen angenehmen Einstieg in die Materie bietet. Dieser wird dem Leser auch durch eine dem Charakter des Werks angemessene Bibliographie, in der auf Werke Atabays, die bislang von ihm veröffentlichten Übersetzungen, eine Auswahl von Übersetzungen klassischer und moderner Literatur und weiterführende Sachliteratur hingewiesen wird, erleichtert.

Susanne Fee Karalus, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000712

JÜRGEN EHLERS: *Die Natur in der Bildersprache der Šāhnāma.* Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag 1995. XII u. 282 S. ISBN 3-88226-831-X.

Dieses schön produzierte Buch gibt eine (fast) erschöpfende Übersicht über die Verwendung von Bildern aus der belebten und unbelebten Natur in Firdausis *Šāhnāma*. Gewidmet ist es dem Andenken an FRITZ WOLFF, dessen unersetzliches Glossar zu Firdausis *Schahnama* die Basis für EHLERS' Arbeit bildet. Für jeden, der sich mit persischer Poesie beschäftigt, ist dies eine unentbehrliche Übersicht, da man nun erkennen kann, bis zu welchem Grade Firdausis Bilder eine Basis für die spätere dichterische Sprache bilden. So ist es interessant zu sehen, wie manche der später weitverbreiteten Vergleiche bei Firdausi selten oder noch nicht im spezifischen Sinn vorkommen; die Verbindung von *qumri* 'Taube' mit 'Zypresse', die hier erst einmal flüchtig angedeutet ist, wird später Allgemeingut (S. 61).

Einige Fragen bleiben offen. S. 45 *yūz* wird mit 'Panther, Jagdhund' übersetzt; es ist jedoch allgemein „Gepard"; die bei etwas späteren Dichtern wie Sana'i bis zu Rumi vorkommende Vorstellung, daß der *yūz*, als gezähmtes Raubtier, sich von Käse ernährt (im Gegensatz zum freien, fleischfressenden Löwen) scheint Firdausi fremd zu sein. Offenbar findet man auch nicht die später weitverbreitete Verbindung von *sunbul* 'Hyazinthe' mit „dunkel", besonders „dunkelblau" bis hin zu dunklem Rauch, der sich ringelt und kringelt wie eine Locke, und damit wie eine Hyazinthe. *almās* wird als 'Diamant, Stahl' übersetzt; doch erscheint mir Stahl erst ein sekundärer Vergleich; die Stahlspitzen der Speere sind hart und glänzend, als seien sie Diamanten. – *Yāqūt* sollte besser mit 'Spinell' übersetzt werden, weil dann sowohl die rote (Rubin) und gelbe (Topas) Variante eingeschlossen sind.

Der Verfasser sieht Rūdagī als einen Vorläufer Firdausis in der Anwendung von Vergleichen aus der Natur. Das ist sicher richtig, aber es wäre nützlich, viele der Vergleiche auf die zu jener Zeit ja jedem Gebildeten bekannten arabischen Muster vor allem im *badī'*-Stil zurückzuführen, worauf ja schon U. M. DAUDPOTA hingewiesen hat. Solch eine Ausweitung der Arbeit war aber nicht beabsichtigt; entsprechende Forschungen werden jetzt dank EHLERS' gründlicher Arbeit sehr viel leichter sein, da wir hier eine tragfähige Basis für die weiteren Studien zur persischen Bildersprache finden. Der Liebhaber persischer Dichtung wird dem Verfasser für seine entsagungsvolle Arbeit dankbar sein.

ANNEMARIE SCHIMMEL, Bonn

JULIAN RABY & TERESA FITZHERBERT (edd.): *The Court of the Il-khans. 1290–1340.* Oxford: Oxford University Press 1996. 218 S. (Oxford Studies in Islamic Art. 12.) ISBN 0-19-728022-6.

Die sechs Abhandlungen des Bandes gehen auf ein Symposion zurück, das der Barakat Trust am 28. Mai 1994 im St. John's College in Oxford veranstaltete. Drei von ihnen sind geschichtlichen, die anderen drei kunsthistorischen Themen aus der Zeit der späteren Īlḫāne gewidmet. In *Biography of a Cultural Broker* behandelt THOMAS T. ALLSEN Leben und Wirken des mongolischen Emirs Bolad Ch'eng-Hsiang, der während des Winterlagers 1284/85 (nicht erst Ende 1285, wie S. 10 zu lesen) als Gesandter des Groß-Ḫāns bei Arġūn eintraf und nahezu dreißig Jahre lang eine

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000713

bedeutende Rolle am persischen Mongolenhof spielte. In *New Material from the Mamluk Sources for the Biography of Rashid al-Din* teilt Reuven Amitai-Preiss einige bislang noch nicht beachtete Details aus dem Leben des persischen Großwesirs mit, wodurch allerdings das Bild, das wir bisher von diesem hatten, kaum verändert wird. Der Artikel *Wolf or Shepherd? Amir Chupan's Attitude to Government* von Charles Melville enthält eine kluge und in die Tiefe gehende Analyse des politischen Denkens und Handelns – und nicht zuletzt des Scheiterns – von Čūpān, der in der ersten Hälfte der Regierungszeit Abū Sa'īds die Geschicke des Īlḫān-Reiches maßgeblich bestimmte.

In den kunsthistorischen Teilen beschäftigt sich Sheila S. Blair mit *Patterns of Patronage and Production in Ilkhanid Iran. The Case of Rashid al-Din* und Teresa Fitzherbert mit der Deutung von zwei Miniaturen, die 1290 und 1314 gemalt worden sind (*Portrait of a lost leader. Jalal al-Din Khwarazmshah and Juvaini*). In dem Beitrag *The Saga of Abu-Sa'id Bahādor Khān. The Abu-Sa'id-nāmé* schließlich, der mehr als die Hälfte des Bandes einnimmt, greift Abolala Soudavar die erstmals von Oleg Grabar und Sheila Blair vertretene Hypothese auf, daß sich die Miniaturen der als großes īlḫānidisches oder Demotte-*Šāhnāme* bekannten Handschrift nicht nur auf den Text Ferdousīs, sondern zugleich auch auf Ereignisse aus der Zeit der Mongolenherrschaft beziehen.

Soudavar, auf dessen Ausführungen hier etwas näher eingegangen werden soll, untersucht 47 Miniaturen aus dem großen īlḫānidischen *Šāhnāme*, das er aus Gründen, deren Darlegung hier zu weit führen würde, als *Abū-Sa'īd-nāme* bezeichnet. Von diesen Bildern lassen nach seiner Auffassung 13 einen ins Auge springenden und die anderen einen mit einiger Phantasie auszumachenden Zeitbezug erkennen. Die Ausschmückung mit Miniaturen, die vordergründig Szenen des *Šāhnāme* illustrierten, in einer zweiten Bedeutungsebene aber auch parallele oder ähnliche Ereignisse der damaligen Zeit ansprächen, habe den Eindruck hervorrufen sollen, als sei die Geschichte der Mongolen im *Šāhnāme* vorauserzählt worden. Dahinter habe das Anliegen gestanden, die mongolischen Eroberer mit einer Aura der Legitimität zu versehen (S. 181).

Ein auf der Hand liegender Zeitbezug findet sich nach Ansicht des Autors z. B. bei einem Bild, auf dem Rostams Pferd durchbohrt in einer mit Speeren oder Lanzen bewehrten Grube liegt und der beim Sturz in diese Falle tödlich verwundete Rostam seinen treulosen und für sein Verderben verantwortlichen Halbbruder Šaġād mit einem Pfeil an einen Baum heftet. Die Miniatur – so Soudavar – ziele über die dargestellte Szene hinaus auf den Bruderzwist zwischen Qūbīlāy und Arıq Būqā, der dem Groß-Ḫān den Thron streitig gemacht hatte und nach seiner Unterwerfung in einem von Dornenwänden gebildeten Gefängnis inhaftiert wurde. Gemeinsam sei beiden Episoden, daß sie von zwei Brüdern handelten, wobei der ältere den jüngeren und verräterischen Bruder töte. Ein weiterer Bezug ergebe sich durch die mit spitzen Klingen bestückte Grube, die – zumal der Ausdruck *tīġ*, den Ferdousī hier benutze, auch Dorn bedeute – an das Gefängnis Arıq Būqās erinnere (S. 104).

Dazu ist festzustellen, daß Qūbīlāy seinen Bruder nicht tötete (und schon gar nicht mit einem Pfeil an einen Baum nagelte), sondern lediglich festsetzte; und dies in einem Gefängnis, das zwar von Dornen umschlossen und scharf bewacht war, in dem der Inhaftierte jedoch in Gesellschaft seiner Frauen, Kinder und seiner übriggebliebenen Vertrauten leben und das er an Festtagen sogar verlassen durfte. Dazu kommt, daß man sich bei einer Fallgrube, die mit senkrecht in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000714

den Boden gerammten Klingen versehen ist, nicht gerade veranlaßt fühlt, an ein oberirdisches Bauwerk zu denken, dessen gefährliche Requisiten zudem völlig anderer Art und auch nicht zwangsläufig tödlich sind. Ganz zu schweigen davon, daß es auf der Miniatur bzw. im *Šāhnāme* der ältere und schuldlose Bruder, in der Geschichte mit Qūbīlāy und Arıq Būqā dagegen umgekehrt der jüngere und schuldbeladene Bruder ist, der es mit Klingen bzw. Dornen zu tun bekommt.

Zeitbezüge sieht SOUDAVAR auch bei der Illustration zu einer Geschichte, in der Bahrām Gūr unerkannt im Hause eines Gärtners absteigt, dabei durch dessen Frau von Übergriffen seiner Beamten hört und sich daraufhin vornimmt, eine Zeitlang Furcht und Schrecken zu verbreiten, weil vor einem gerechten Herrscher niemand Respekt habe. Als die Kuh des Gärtners am nächsten Morgen keine Milch mehr gibt und die Frau des Hauses, die ein Milchgericht für den Gast kochen will, dies darauf zurückführt, daß der König über Nacht zum Tyrannen geworden sein müsse, nimmt Bahrām seinen Entschluß zurück – und der Fluß der Milch setzt wieder ein. SOUDAVAR bringt die Miniatur, die Bahrām Gūr, den Gärtner und dessen mit dem Melken der Kuh beschäftigte Frau zeigt, mit einem Bericht Rašīd ad-Dīns in Zusammenhang, dem zufolge die Amme des späteren Īlḫāns Ġāzān unverträgliche Milch abgab und durch eine andere Amme ersetzt wurde, nachdem ihr Mann ihr ungeachtet eines entsprechenden Verbotes beigewohnt hatte und sie schwanger geworden war. Die Melkszene beziehe sich darauf, daß Ġāzān von einer Amme genährt worden sei, und daß sich der Gärtner auf dem Bild seiner Frau zuwende, deute an, daß der Mann der Amme mit seiner Frau Verkehr gehabt habe. In beiden Fällen werde die Versorgung des Prinzen mit Milch zeitweise unterbrochen (S. 122).

SOUDAVARS Deutung vermag deshalb nicht zu überzeugen, weil es ja nicht die Gärtnerin, sondern die Kuh ist, deren Milch versiegt, und daher weder die Gärtnerin mit der Amme noch der Gärtner mit dem Mann der Amme in Verbindung gebracht werden kann. An Übereinstimmungen oder Ähnlichkeiten fehlt es auch insofern, als die Milch von Ġāzāns Amme nicht ausblieb, sondern unbekömmlich wurde, und die Ursachen für die Probleme mit der Milch in beiden Geschichten völlig unterschiedlicher Natur sind. Im übrigen geht es lediglich in dem Bericht über Ġāzān um einen Prinzen, in der Episode mit Bahrām Gūr dagegen um einen ausgewachsenen König.

Auch was SOUDAVAR über Zeitbezüge in den anderen Bildern ausführt, ist in den meisten Fällen nicht stichhaltig. Manchmal schon deshalb nicht, weil die Quellen bei genauer Betrachtung das, was der Autor aus ihnen herausliest, nicht hergeben. So ließ man z. B. die Frau des Emirs Īrenǧīn nach dem Bericht des herangezogenen Chronisten nicht von Tieren zu Tode stampfen (so S. 148), sondern steinigen und erst als Tote, um ihren Leichnam zu schänden, zertrampeln. Sie kam damit auf eine ganz andere Art zu Tode als die Lautenspielerin Bahrām Gūrs, deren Hinrichtung durch ein Reitkamel mit dem König im Sattel auf der Miniatur 43 zu sehen ist.

Mitunter interpretiert SOUDAVAR, um seine Hypothese zu untermauern, auch Dinge in die Miniaturen hinein, die nicht abgebildet sind. So haben auf der Miniatur 18 die seitlich hinter dem Thron stehenden Figuren ihre Gürtel und Schwerter nicht um Schulter und Nacken gehängt (so S. 120), sondern tragen ihre Gürtel um den Leib und halten die Schwerter mit ihren Händen über das Haupt des Königs.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000715

Nur bei einzelnen Miniaturen sind die vom Autor gezogenen Parallelen nachzuvollziehen, so z. B. wenn die feierliche Überführung von Esfandiyārs sterblicher Hülle nach Iran mit dem Leichenzug Ġāzāns in Zusammenhang gebracht wird (S. 130), der in der Nähe von Qazwīn starb und unter dem Geleit der königlichen Damen und der Emire nach Tabrīz übergeführt wurde. Die Zahl dieser Bilder ist jedoch viel zu klein, als daß man bei ihnen von mehr als einem sich zufällig ergebenden Zeitbezug ausgehen dürfte.

GOTTFRIED HERRMANN, Göttingen

JÜRGEN W. FREMBGEN: *Derwische und Zuckerbäcker. Bilder aus einem orientalischen Basar. Volkstümliche Malerei der Jahrhundertwende in Iran.* München: Staatliches Museum für Völkerkunde 1996. 118 S. ISBN 3-927270-11-3.

Es handelt sich um den Katalog einer Ausstellung im Staatlichen Museum für Völkerkunde in München, die vom 24. 7. – 8. 9. 1996 stattfand. Ausgestellt wurden insgesamt 46 Aquarelle, die das Museum 1988 aus Privatbesitz erworben hat. Die Aquarelle, wahrscheinlich um die Jahrhundertwende von verschiedenen iranischen Malern angefertigt, sind künstlerisch relativ schlicht und erhalten ihren Wert insbesondere aus ethnologisch/volkskundlicher Sicht als Ausdruck einer populären Kunstform („Genremalerei"). Sie spiegeln das Alltagsleben eines iranischen Basars, indem in Einzelaufnahmen Charaktere des alltäglichen Lebens vorgestellt werden. Hiermit stehen die Bilder in der Tradition europäischer *Ausrufer* oder Kostümbücher, die unter anderem auch für europäische Diplomaten im Ausland angefertigt wurden, um einen gewissen Einblick in die jeweilige Landesatmosphäre zu vermitteln.

Die Bilder sind nach Gruppen arrangiert: Frauen (1–5), Berufe und Gewerbe (6–21), Thema Essen und Trinken (22–36), Molla und Themen des Moḥarram (37–40), diverse marginale Charaktere („Derwische, Bettler und Berauschte") (41–46). Der Katalog bildet nach einer Einleitung zur Geschichte der Sammlung sowie zu thematischen und stilistischen Aspekten alle Aquarelle mit einem kurzen Kommentar ab. Bedauerlicherweise werden nur vier Bilder zusätzlich zum schwarz-weißen Katalogteil auch in Farbe reproduziert. Ein knappes Literaturverzeichnis führt die zitierten und einige verwandte Titel an.

Der Katalog dokumentiert einmal mehr, daß offenbar auch im Bereich der Islamwissenschaft Themen des populären Lebens zunehmend Aufmerksamkeit erlangen. Weitere in den vergangenen Jahren publizierte Bücher hierzu sind z. B. ANN PARKER, AVON NEAL: *Hajj-Paintings. Folk Art of the Great Pilgrimage.* Washington/London 1995, und PIERRE CENTLIVRES, MICHELINE CENTLIVRES-DUMONT: *Imageries populaires en Islam.* Genf 1997. Auch das von MEHR AFSHAN FAROOQI im Internet vorbildlich präsentierte Buch *The Eleven Illustrations of Ghulam Yahya* aus der ersten Halfte des 19. Jh.s verdient in diesem Zusammenhang als visuelles Dokument traditioneller Berufe im islamischen Indien Beachtung (http://www.library.upenn.edu/etext/sasia/persian-mss/crafts1820).

ULRICH MARZOLPH, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000716

HAMID KHOSRAVI SHAROUDI: *Zur Problematik des Demokratisierungsprozesses in Iran. Eine sozio-kulturelle Analyse anhand von Entstehung und Scheitern der Konstitutionellen Bewegung von 1906*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag 1998. 266 S. (Islamkundliche Untersuchungen. 220). ISBN 3-87997-272-9.

Von der Friedrich-Naumann-Stiftung mit Mitteln des Auswärtigen Amtes geförderte Dissertation, die sich mit der Vorgeschichte, dem Verlauf und dem Scheitern der Konstitutionellen Revolution von 1906 beschäftigt. Die Arbeit besteht – neben einer Einleitung und einem Resümee – aus drei Teilen, von denen die beiden ersten eine „Charakterisierung der iranischen Gesellschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert" sowie eine „Analyse der Geisteswelt in Iran während der Qāǧāren-Dynastie" enthalten und der dritte „Die Entstehung der Konstitutionellen Bewegung und ihre Folgen" behandelt. Die Arbeit kann demjenigen empfohlen werden, der sich einen allerersten Überblick über die Konstitutionelle Revolution und die für ihre Entstehung maßgeblichen Faktoren verschaffen will. Wer allerdings tiefer in diese Materie eindringen will, wird schon deshalb auf andere Publikationen ausweichen müssen, weil der Autor unverzichtbare Veröffentlichungen in englischer und französischer Sprache außer acht gelassen und sich im wesentlichen auf iranische und deutsche Untersuchungen gestützt hat.

GOTTFRIED HERRMANN, Göttingen

ISABEL STÜMPEL-HATAMI: *Das Christentum aus der Sicht zeitgenössischer iranischer Autoren: Eine Untersuchung religionskundlicher Publikationen in persischer Sprache*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag 1996. 393 S. (Islamkundliche Untersuchungen. 195). ISBN 3-87997-247-8.

Dominierend in der Untersuchung interreligiöser Wahrnehmung im islamischen Kulturraum waren in der Vergangenheit die Schriften mittelalterlicher oder moderner arabischer Autoren (vgl. u. a. KHOURY/HAGEMANN: *Christentum und Christen im Denken moderner Muslime*. Altenberge 1986). Die vorliegende Freiburger Dissertation aus dem Jahre 1994, angeregt durch einen Forschungsschwerpunkt von JACQUES WAARDENBURG an der Universität Lausanne, füllt hier eine Lücke. Obgleich die religionskundlichen und „christologischen" Texte zeitgenössischer iranischer Autoren viele formale wie inhaltliche Parallelen aufweisen, lohnt es, wie die gründliche und gut strukturierte Studie zeigt, deren Spezifika zu beleuchten.

Im Anschluß an eine Einführung in die historisch-politische Situation Irans im 19. und 20. Jahrhundert und die Rolle christlicher Minderheiten und kirchlicher Mission in der Region untersucht die Autorin eingehend 19 polemische wie deskriptive Schriften iranischer „Kleriker" und Intellektueller zum Christentum aus dem Zeitraum von 1960 bis 1989. Hinzu treten einige weitverbreitete Veröffentlichungen über Philosophie und Religion im allgemeinen sowie zwei Texte über christliche Minderheiten im Iran. Unter den Autoren rangieren neben im Westen wenig bekannten Theologen auch Naturwissenschaftler und Politiker wie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000717

der 1995 verstorbene erste Ministerpräsident der Islamischen Republik Iran, Mehdî Bâzargân, der sich in mehreren Schriften mit westlicher Politik und Moral wie auch konkret mit dem Christentum auseinandergesetzt hat.

Kennzeichnend für die meisten Darstellungen ist die Konzentration auf die historischen Erscheinungsformen und ihre Gegenüberstellung mit den theologischen Kernaussagen des Christentums. Ebenso wie die teilweise als Quellen dienenden apologetischen Schriften arabischer Verfasser aus den 50er und 60er Jahren definieren viele Autoren das Ziel ihrer Arbeit, mithin auch das Ziel einer vergleichenden Religionswissenschaft, damit, zur Erkenntnis der „wahren" Religion und zur Verwerfung der „falschen" beizutragen, dies größtenteils mit erzieherischen Absichten.

Andererseits enthalten einige der behandelten Quellen originelle, den herrschenden Diskurs kritisch hinterfragende Aussagen, z. B. zur Zweckmäßigkeit einer Trennung von Staat und Kirche (vgl. JALÂL AD-DÎN ASHTIYÂNÎ).

Die (zwölfer-)schiitische Identität der Autoren ist in den meisten Texten von sunnitischen Darstellungen kaum zu unterscheiden. Lediglich in der Behandlung von den der Schia vermeintlich verwandten christlichen Glaubensvorstellungen (z. B. Messianismus) gelangt eine besondere Abgrenzung zum Ausdruck.

Abgesehen von zahlreichen für die religionswissenschaftliche Komparatistik nützlichen Erkenntnissen (u. a. bei der Begrifflichkeit) ist die Arbeit insgesamt ein wertvoller Beitrag zur Erhellung der Problematik interreligiöser und interkultureller Verständigung.

EKKEHARD RUDOLPH, Bonn

Abstracta Iranica 15–16 (1992–1993). Teheran/Paris: Institut Français de Recherche en Iran. 1997. 422 S. 8° (Studia Iranica, Supplément). ISBN 0240-8910 (Distributed by Édition Peeters, Louvain).

Abstracta Iranica, an annual supplement to the journal Studia Iranica, is a bibliographical survey covering books and articles concerning Iran, Afghanistan and "all the areas relevant to Iranian culture at any point of time" (p. v.). Ideally each issue, consisting of bibliography data and short abstracts by a predominantly Francophone team of reviewers, should cover selected publications of the preceding year. The present volume, dealing with publications of 1992–93, should therefore have appeared in 1994.

The work contains 1 686 entries, covering publications (in any language) about topics coming under the general heading of Iranian Studies, from ancient to modern and including publications on Central Asia, the Kurds, and Muslim India. The main headings mentioned in the table of contents are: 1. 'Bibliographie, Receuils d'articles et Ouvrages généraux'; 2. 'Linguistique'; 3. 'Histoire, Art et Archéologie, Période Pré-islamique'; 4. 'Histoire, Période Musulmane'; 5. 'Art et Archéologie, Période Musulmane'; 6. 'Religions (sauf Islam)'; 7. 'Islam'; 8. 'Soufisme'; 9. 'Philosophie'; 10. 'Histoire des Sciences et des Techniques'; 11. Littérature'; 12. 'Sociologie'; 13. 'Science Politique et Droit (y compris la Révolution et la République Islamiques)'; 14. 'Economie'; 15. 'Géographie'; 16. 'Ethnologie'; 17. 'Musique et Arts du spectacle'. The 391 pages of bibliographical abstracts are fol-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000718

lowed by Indexes of, respectively, editors and recipients of Festschriften; works by anonymous authors; other authors; and finally by an 'Index Persan', listing entries on works in Persian, in Arabo-Persian script. A Persian list of contents is also included.

Although the work has appeared rather later than expected it seems unlikely that any Iranists – except perhaps the few whose interests are limited to a specialist area and who are able to keep abreast of all the relevant literature – would fail to benefit from its rich contents. One small point of criticism of the work might be that, although a majority of abstracts exclusively aim to inform, a few scholars evidently mistake the purpose and scope of these short accounts and engage in a somewhat gratuitous form of academic criticism, or indeed appear to be carrying on long-standing disputes. It is to be hoped that the tendency will be curbed in future issues of Abstracta Iranica, which are eagerly awaited by Iranists.

Philip G. Kreyenbroek, Göttingen

Makoto Hachiushi: *Ketābšenāsī dar zamīne-ye tārīḫ, ǧoġrāfiyā va qawmnegārī-ye maḥallī-ye Īrān* (Bibliographie zu regionaler Geschichte, Geographie und Volkskunde des Iran). Tokio: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA) 1997. 249 S. (Studia Culturae Islamicae No. 61; Iranian Studies 12) ISSN 1340-5306.

H. legt eine (auf Persisch verfaßte) Bibliographie in Iran (auf Persisch) publizierter Monographien zu iranischer Regionalgeschichte und Volkskunde vor. Der kurzen Einleitung zu Zielen und Quellen der Arbeit und dem detaillierten Inhaltsverzeichnis folgt der Hauptteil: die nach Städten und Regionen alphabetisch geordnete, 1524 Einträge umfassende Bibliographie (S. 13–218). Jeder Eintrag informiert über Titel, Autor, Erscheinungsort und -datum, Herausgeber und Seitenumfang. Das Buch wird beschlossen durch einen alphabetischen Index aller Autoren (S. 219–249).

Das Werk erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, manch wichtige Monographie ist nicht erfaßt (z. B. Ǧ. Ṣafī-Nežāds *Ṭāleb-ābād*, Teheran 1966). Dennoch bietet es einen gut gemachten, willkommenen Überblick vor allem über die Fülle neuerer Publikationen auf dem Gebiet der iranischen Volkskunde.

Ludwig Paul, Göttingen

Sayed Askar Mousavi: *The Hazaras of Afghanistan. An Historical, Cultural, Economic and Political Study*. London: Curzon 1998. xiix u. 265 S., 11 Fotos. ISBN 0-7007-0630-5.

Das Buch behauptet, die erste ausschließlich den persischsprachigen schiitischen Hazara gewidmete "scholarly study" zu sein. Da dies so ist, kann sie nach M. nur eine "introduction to Hazarology'" bieten (S. 1). Nach M.s Ansicht waren die meisten bisherigen Arbeiten über die Hazara stark von einer paschtunisch-nationa-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000719

listischen Sichtweise Afghanistans geprägt; dieser will er einen strikten "socio-anthropological approach" entgegensetzen.

Als eine Einführung in das Studium der Hazara kann das Buch nur in ganz allgemeinem Sinne gelten. Die insgesamt 9 Kapitel widmen sich breiten Fragestellungen ("Who are the Hazara" – "Social structure" – "Culture and belief" – etc., bis hin zu: "The Hazara in the 90s"). In den einzelnen Kapiteln diskutiert M. in der Regel verschiedene gängige Meinungen und Thesen zu den jeweiligen Fragestellungen. Dies geschieht teils in etwas schematischer und oberflächlicher Weise, z. B. wenn er drei „möglichen" Thesen zur Herkunft der Hazara unterstellt, zu sehr auf die Erklärung des Namens „Hazara" fixiert zu sein (S. 37), aber als „new perspective" im wesentlichen nur ein Amalgam aus ebendiesen drei Thesen bietet (S. 43). Oder wenn er die Hazara überflüssigerweise gegen den Vorwurf verteidigt, 'Alī Ellāhī's zu sein (S. 78).

Die hauptsächliche Schwäche des Buches ist m. E., daß M. die neuere Geschichte der Hazara (der letzten 100 Jahre) v. a. als die Geschichte ihrer Unterdrückung durch paschtunischen Nationalismus und durch „Pashtunist ethnocentric politics" (S. 150) begreift und erklärt. Die Klage hierüber, und die Beschwörung der positiven Eigenschaften der Hazara als ein „productive and industrious people" o. ä., durchziehen leitmotivartig das ganze Buch. Sei diese Klage berechtigt oder nicht – in jedem Falle hindert diese Sichtweise M. im Laufe des Buches in zunehmendem Maße daran, historische oder kulturelle Fragestellungen im Zusammenhang mit den Hazara auf unvoreingenommene Weise aufzuwerfen und zu diskutieren. Finden sich in der ersten Hälfte des Buches noch einige interessante Abschnitte (z. B. die Ausführungen zur sozialen Organisation der Hazara, S. 45 ff., für die M. neues Quellenmaterial verwendet; typischerweise endet auch dieser Abschnitt in einer Darstellung von Deportationen der Hazara durch Paschtunen, S. 62), so wird in der zweiten Hälfte alles immer oberflächlicher und polemischer.

M. berücksichtigt ausschließlich englisch- und persischsprachige (meist sekundäre) Quellen. Teilweise handelt es sich hierbei um Übersetzungen, z. B. um die Geschichte der Hazara von Temirkhanov, deren persische Übersetzung M. auswertet, ohne jedoch in der Bibliographie den Titel des russischen (?) Originals anzugeben. M. zitiert Seyyed Jamaluddin al-Afghani als „one of the most internationally respected scholars" (!, S. 77).

Dem Hauptteil des äußerlich solide und ansprechend gestalteten Buches folgen einige interessante „Appendixes" (sic!), eine brauchbare 10seitige Bibliographie sowie ein Index. Insgesamt kann das Buch als eine eigenwillige, teils apologetische Studie zu Geschichte und Gegenwart der Hazara bezeichnet werden, nicht aber als eine den Methoden moderner Geschichts- oder Sozialwissenschaft angemessene Einleitung in das Thema. Die Ankündigung, mit dem Buch das Tabu der (paschtunisch-)afghanischen nationalen Identität zu durchbrechen (S. 13), erfüllt M. nur gegenüber der von ihm imaginierten Zuhörerschaft nationalistischer Paschtunen, nicht aber gegenüber der Leserschaft seines Buches in der westlichen „gelehrten Welt".

Ludwig Paul, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000720

Françoise Olivier-Utard: *Politique et Archéologie. Histoire de la Délégation archéologique française en Afghanistan (1922–1982)*. Paris: Ministère des Affaires Étrangères. Éditions Recherches sur les Civilisation 1997. 423 S. u. 2 Karten. ISBN 2-86538-264-8.

Während der genau sechzig Jahre ihres Wirkens im Lande hat die DAFA neben vielen anderen so bedeutenden Fundstätten wie Surkh Kotal unter D. Schlumberger oder Aï Khanoum unter P. Bernhard ausgegraben. Die Ergebnisse sind in zahllose, oft grundlegende Publikationen wie die berühmte Abhandlung des Gründers der DAFA, A. Fouchet: *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*, eingeflossen. In der vorliegenden, außerordentlich gelungenen Arbeit wird der Hintergrund für diese Arbeiten erhellt. Dabei betrachtet Vfn. drei Themenkreise: Die DAFA als Instrument der französischen Außenpolitik, als ein Teil der Wissenschaftsverwaltung und als wissenschaftliche Institution. Um alle drei Bereiche angemessen zu behandeln, hat Vfn. keine Mühe gescheut, ausgedehnte Archivstudien zu betreiben, die die Entstehung und Entwicklung der DAFA in einem politisch immer heiklen und für die Mitarbeiter nicht selten gefährlichen Umfeld beschreibt. Einiges davon wird in den Anhängen mit Tagebuchauszügen unmittelbar dokumentiert. Damit wird zugleich aber ein ungemein interessanter Beitrag auch zur Geschichte der inneren Verhältnisse Afghanistans und der europäischen Kolonialpolitik geleistet. Neben der Verwaltungsgeschichte kommen die einzelnen Gelehrten, die in der DAFA gearbeitet haben, nicht zu kurz. Auch die intensive Zusammenarbeit mit dem Museum in Kabul wird beschrieben, dessen Schätze, darunter die 1937 von J. Hackin in Begram gefundenen Elfenbeinschnitzereien, inzwischen Plünderunen zum Opfer gefallen und in alle Winde zerstreut sind (vgl. Far Eastern Economic Review vom 21. September 1995, S. 60–62). Aber diese Ereignisse liegen bereits jenseits der Epoche, die in diesem fesselnden und schönen Buch beschrieben ist, wobei neben der Wissenschaftsgeschichte auch ein gutes Stück des Zeitgeschehens in Afghanistan eingefangen wird.

Oskar v. Hinüber, Freiburg

Ulrich Rudolph: *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1997. XII u. 396 S. (Islamic philosophy, theology, and science. Vol. 30). ISBN 90-04-10023-7.

U. R.'s Göttinger Habilitationsschrift will keine Detailstudie zu den theologischen Positionen al-Māturīdīs sein (S. 17 f., S. 20, S. 349). Es geht U. R. zunächst um die Annäherung an al-Māturīdī von zwei Seiten. Das erste Drittel der Arbeit ist der Vorgeschichte, das zweite Drittel dem Umfeld gewidmet. Das letzte Drittel schließlich gibt einen Überblick über die Theologie Māturīdīs und behandelt ausgewählte Fragestellungen. Angestrebt ist ein „Porträt", „das seine wichtigsten Lehren und die für ihn charakteristischen Methoden einschließt" (S. 20).

Die Ausgangslage hinsichtlich der Rolle, welche Māturīdī (gest. 333/944) (S. 136 f.) für die Theologiegeschichte gespielt hat, ist auffällig. Er scheint erst posthum, rund eineinhalb Jahrhunderte nach seinem Tod, entdeckt worden zu sein. Inten-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000721

tion der ‚Entdecker' Abū l-Yusr al-Pazdawī (gest. 493/1100) und Abū l-Mu'īn an-Nasafī (gest. 508/1114) ist, die Anciennität der eigenen transoxanischen, ḥanafitischen Schule gegenüber den konkurrierenden Aš'ariten von Ḫorāsān zu postulieren (S. 6). Hauptquellen für die Rezeption Māturīdīs sind Pazdawīs *Uṣūl ad-dīn* und Nasafīs *Tabṣirat al-adilla*. Nicht als Schulgründer nehmen sie Māturīdī in Anspruch, sondern als getreuen Nachfolger Abū Ḥanīfas (S. 4 f., S. 135 ff., S. 358 f.). U.R. nimmt diese Programmatik auf. Māturīdī wird im Lichte der Lehre Abū Ḥanīfas gesehen.

Das zweite Bild, welches die Quellen entwerfen, Māturīdī als östliches Pendant zu al-Aš'arī, scheint noch viel später und nicht einmal in Transoxanien entstanden. U.R. nennt hier Tāǧ ad-dīn as-Subkī (gest. 771/1370) und Kamāl ad-dīn al-Bayāḍī (gest. 1078/1687) (S. 7 ff.). Subkī geht es gerade nicht um Konkurrenz mit Aš'arī, sondern um Harmonisierung (S. 8). In seiner Nachfolge wird „es in osmanischer Zeit zur geläufigen Übung", die „beiden sunnitischen *kalām*-Schulen einander gegenüberzustellen und zu vergleichen" (S. 11). Im Zeichen dieses Vergleiches stand auch die erste Phase der Forschung zu Māturīdī bis in die Mitte des 20. Jh.s (S. 13). U.R. verwirft diesen Ansatz, der, wie er feststellt, dem Harmonisierungsbedürfnis des späteren sunnitischen Selbstverständnisses entsprach (S. 10). Nur von „einigen gemeinsamen Ansätzen" bei Aš'arī und Māturīdī lasse sich sprechen, doch gebe es „keine wirklich tiefgreifenden Übereinstimmungen": „Statt dessen sind die Differenzen unübersehbar. Und das bedeutet, daß die Ansicht, beide hätten wesensverwandte Lehren vertreten, im Grunde eine Illusion darstellt" (S. 355).

U.R. beginnt also im ersten Teil mit der frühen ḥanafitischen Theologie (S. 25–77). Er baut hier auf den Arbeiten von SCHACHT, MADELUNG und VAN ESS auf. Er liest die frühḥanafitischen Texte, welche VAN ESS in ihrer traditionsgeschichtlichen Abhängigkeit ins Verhältnis setzte, neu, diesmal im Hinblick auf al-Māturīdī. Er gliedert und kommentiert die sog. erste und zweite *Risāla* Abū Ḥanīfas (gest. 150/767) an 'Uṯmān al-Battī, das *K. al-'Ālim wa-l-muta'allim* Abū Muqātil as- Samarqandīs (gest. 208/823) und das *K. al-Fiqh al-absaṭ* Abū Muṭī' al-Balḫīs (gest. 199/814). Diesen frühen Quellen korrespondieren im 3./9. Jahrhundert keine erhaltenen theologischen Werke, welche die von Abū l-Mu'īn an-Nasafī behauptete Tradition Abū Ḥanīfas an Māturīdī vermitteln. Eine der auffälligsten Thesen der Arbeit ist die Annahme einer Stagnation der Theologie Transoxaniens im mittleren und späten 3./9. Jh. (S. 78–80). Vergleichend herangezogen für die Theologie des 3./9. Jh.s wird Ibn Karrām. U.R. ordnet Ibn Karrām im Anschluß an ZYSOW dem ḥanafitischen Recht, im Anschluß an MADELUNG auch der ḥanafitischen Theologie zu (S. 82–87; dazu unten). Mit Abū Muṭi' Makḥūl an-Nasafī (gest. 318/930) (S. 88–105) erreicht U.R. die Lebenszeit Māturīdīs. Nasafīs *K. ar-Radd 'alā ahl al-bida'* beurteilt er im Anschluß an VAN ESS, gegen ZYSOW (S. 92, Anm. 22 u. 23) als karrāmitisches Selbstzeugnis und wendet sich gegen die ḥanafitisch-māturīditische Einschätzung des Textes seitens der Herausgeberin BERNAND (S. 91; dazu unten).[1] Neben zwei Punkten, auf welche bereits VAN ESS aufmerksam machte – die asketische Welthaltung, hinter welcher sich der *taḫrīm al- makāsib*

[1] Zu Nasafīs *Radd* s. auch KEITH LEWINSTEIN: *Notes in Eastern Ḥanafite Heresiography*. In: JAOS 114 (1994), S. 585 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000722

verbergen könnte, und die Zurückhaltung bei der Kritik der *mušabbiha*[2] –, nennt U.R. drei weitere Punkte, die nach seiner Einschätzung auf Makḥūl an-Nasafīs Zugehörigkeit zur Karrāmīya schließen lassen: „Makḥūl's Ansicht zur Willensfreiheit", die „den Mittelweg zwischen Qadarīya und Ǧabrīya sucht und dennoch dem Menschen sein Handlungsvermögen (*istiṭā'ā*) vor der Tat zuspricht" (S. 93 und S. 91 f.; dazu unten), die „Definition des Glaubens" (S. 93 f.), sowie „daß sich Makḥūl nachdrücklich für einen ursprünglichen Glaubensbund (*mīṯāq*) ... ausspricht" (S. 94; dazu unten). Als Zeugnis eines offiziellen ḥanafitischen Credos Transoxaniens behandelt U.R. das *K. as-Sawād al-a'ẓam* al-Ḥakīm as-Samarqandīs (gest. 342/953) und dessen Verhältnis zu Māturīdī (S. 106–131). Im Anschluß an MADELUNG und VAN ESS (S. 111–113) urteilt U.R., es bestand kein Lehrer – Schüler-Verhältnis. Er ordnet den *Sawād* nicht nur ideengeschichtlich, sondern auch chronologisch dem *K. at-Tauḥīd* vor: Das *K. at-Tauḥīd* „dürfte erst lange nach dem *Sawād* entstanden sein". Während al-Ḥakīm der älteren Ḥanafīya näher stand, vertrat Māturīdī „spezifische, neu formulierte Thesen" (S. 115 ff.).

Der zweite Teil behandelt biographische Daten und Werke Māturīdīs und berücksichtigt das Umfeld: Lehrer, Schüler, theologische Gegner (S. 135–218). Hauptquelle für Lehrer und Schüler ist wiederum die *Tabṣirat al-adilla* Abū l-Mu'īn an-Nasafīs, auf den die Geschichte der Samarqander Ḥanafīya zurückgeht. Als Lehrer behandelt U.R. Abū Bakr al-Ǧūzǧānī und Abū Naṣr Aḥmad al-'Iyāḍī, als Schüler den ältesten Sohn des letzteren, nämlich Abū Aḥmad Naṣr b. Aḥmad al-'Iyāḍī, Abū l-Ḥasan ar-Rustuġfanī und 'Abd al-Karīm al-Pazdawī. Ausgeschieden als Schüler wird neben al-Ḥakīm as-Samarqandī auch Abū l-Laiṯ as-Samarqandī (S. 149 f.), welchen U.R. „nicht zum engeren Kreis der *mutakallimūn* in Transoxanien" rechnet (S. 275). Eine Tafel setzt die Vertreter der östlichen Ḥanafīya ins Verhältnis (S. 161). Besonders hervorgehoben wird Abū Naṣr al-'Iyāḍī als vielleicht der erste östliche ḥanafitische *mutakallim*. Sein Einfluß erklärt, „daß uns ... in Māturīdīs Werk ganz plötzlich ein technisch raffinierter und auf so stupende Weise ausgebildeter *kalām* entgegentreten wird" (S. 148 f.). Das theologische Spektrum der Gegner wird kurz und summarisch skizziert (S. 162–197). U.R. nennt die von Māturīdī selbst im *K. at-Tauḥīd* angeführten Gegner (163 f.) und filtert als konkrete Widersacher al-Ka'bī (S. 172 ff.) und an-Naǧǧār mit seiner Schule von Raiy (S. 180 ff.) heraus. Weniger konkret, aber von hoher Präsenz im *K. at-Tauḥīd* sind Dahrīya und Dualisten (S. 183–197).

Der dritte Teil behandelt die Theologie Māturīdīs (S. 221–348). U.R. beschränkt sich auf das *Kitāb at-Tauḥīd* (S. 208–218), welches von der späteren Überlieferung als bedeutendstes Werk Māturīdīs betrachtet wurde (S. 210 f.). Den umfangreichen Korankommentar Māturīdīs, die *Ta'wīlāt ahl as-sunna* oder *Ta'wīlāt al-Qur'ān* (S. 15 u. S. 201–208), klammert U.R. aus Māturīdīs „systematischer Theologie" aus (S. 207). U.R. legt eine Gliederung des *Kitāb at-Tauḥīd* vor, deren wichtigste Thesen sind: Das *Kitāb at-Tauḥīd* folgt einem systematischen Entwurf (S. 236 f.). Es zerfällt in zwei Teile. Im zweiten Teil – ab S. 221 der Edition – orientiert sich Māturīdī an der verbindlichen älteren ḥanafitischen Doktrin; er ist hier „wenig neu oder originell" (S. 238 f.). Der erste Teil hat ein mu'tazilitisches *k. at- tauḥīd* zur Vorlage (S. 240 ff.); U.R. schlägt das – nicht erhaltene – *K. at-Tauḥīd* Muḥammad b. Šabībs vor (S. 252). Frühmu'tazilitische Belege dieser

[2] *Ungenützte Texte zur Karrāmīya.* Heidelberg 1980, S. 58.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000723

These sind nicht erhalten; U.R. führt als Parallelen das *K. al-Amānāt* des Sa'adya Gaon, die *'Išrūn maqāla* des al-Muqammiṣ und den Hexaemeronkommentar des Moses bar Kepha an (S. 241 ff.). Als mögliche schriftliche Vorlagen einzelner Passagen von al-Māturīdīs *K. at-Tauḥīd* nennt er – neben Ibn Šabībs *K. at-Tauḥīd* – Werke Ibn ar-Rāwandīs, Muḥammad b. Aḥmad an-Nasafīs, Naǧǧārs und Ka'bīs (S. 248–254). Im Anschluß behandelt er ausgewählte Themen aus den Bereichen Erkenntnislehre, Welt (Kontingenz, Ontologie), Gott (Gottesbeweise/Schlußverfahren; Begriff des Einen; Attributenlehre), Mensch (Vernunftbegabung; Handlungstheorie, dazu unten; Glaubensdefinition). Die Behandlung der Themen erfolgt übergreifend und eingebettet in allgemeine Einführungen zur jeweiligen theologischen Problemstellung. Ein Anhang (S. 361–368) behandelt Māturīdī zugeschriebene Texte.

U.R. hat die Vorgeschichte der Māturīdīya und ihre Genese aus der Ḥanafīya nachgezeichnet, anhand ausgewählter Themen aus Māturīdīs *K. at-Tauḥīd* in die Theologie Māturīdīs eingeführt, dessen Theologie ins Verhältnis zu Vorgängern und Konkurrenten gesetzt, und, nicht zu vergessen, sehr sorgfältig die Forschungsgeschichte zur frühen Ḥanafīya aufgearbeitet. Die frühen ḥanafitischen Texte, auf welche U.R. wieder aufmerksam macht, haben über KERN[3], dann insbesondere WENSINCK, SCHACHT, VAN ESS, COOK bereits eine lange Forschungsgeschichte hinter sich. In ihrer Bedeutung für die Kenntnis der frühislamischen Theologie sind sie kaum zu überschätzen und noch lange nicht abschließend behandelt. Es ist das große Verdienst der Arbeit U.R.s, daß sie vielen einen Zugang eröffnet, welcher die Basis für weitere Untersuchungen bilden kann. Der Überblick, den U.R. zu Themen aus Māturīdīs *K. at-Tauḥīd* gibt, bleibt allgemein. Eine Detailstudie wollte die Arbeit, wie eingangs zitiert, ja nicht sein. Das nimmt in Kauf, daß die Positionen Māturīdīs oft undeutlich vage bleiben. Es ist zu hoffen, daß auf der Grundlage der Arbeit U.R.s die Themen al-Māturīdīs detailliert im einzelnen nachgearbeitet werden.

In diesem Sinne führe ich hier einige Einwände auf:

Zu S. 82–87, S. 320 f.: Im Kapitel „Ḥanafitische Elemente in der Theologie Ibn Karrām's" ordnet U.R. die Theologie Ibn Karrāms der östlichen Ḥanafīya unter. Seine Ergebnisse faßt er zusammen: „All das ... zeigt bereits hinreichend, wie groß die Abhängigkeit Ibn Karrām's von dem Hauptstrom der ḥanafitischen Tradition gewesen ist. Ihm verdankt er nachweislich die Grundlagen für seine Doktrin ..." (S. 86). U.R. forciert hier eine von MADELUNG vorgegebene These[4]. Vieles spricht für sie. Bei ihrer Verifizierung ist jedoch Vorsicht geboten. Von den drei Beispielen, welche U.R. über MADELUNG hinausgehend für diese These anführt, bestätigt U.R.s Argumentation zwei der Beispiele m. E. gerade nicht. Eines dieser beiden Beispiele ist die Vorstellung vom *mīṭāq* (dazu unten), das zweite die von Doxo- bzw. Häresiographen häufig referierte Lehrmeinung Ibn Karrāms, Gott sitze auf seinem Thron. Diese Doktrin glaubt U.R. „gar nicht so weit von der Schulmeinung der östlichen Ḥanafīya entfernt". „Sein [sc. Ibn Karrāms] literarisches [gemeint ist: literales] Verständnis bestimmter Koranstellen etwa, in denen Gott als auf dem Thron sitzend, als 'oben' befindlich oder als von körperlicher Gestalt beschrieben wird, ist nicht unüberbrückbar verschieden von dem, was der *Fiqh*

[3] F. KERN in ZA 26 (1912) (Festschrift für Ignaz Goldziher), S. 169–174.
[4] *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, N. Y., 1988, S. 40 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000724

absaṭ als Ansicht Abū Ḥanīfa's überliefert hat ..." (S. 85 f.). „Abū Muṭīʿ [al-Balḫī, i. e. der Autor des *Fiqh absaṭ*] lokalisierte den Schöpfer also realiter 'über uns im Himmel', und man muß davon ausgehen, daß er damit die gängige Vorstellung der östlichen Ḥanafiten zum Ausdruck gebracht hat..." (S. 321). – Die Belegstelle aus dem *Fiqh absaṭ*, die U.R. hierfür anführt, belegt genau das Gegenteil (S. 86, Anm. 34; S. 321, Anm. 278 und S. 66 f.).[5]

Bei der Frage, in welchem Verhältnis Ibn Karrām (gest. 255/869) und seine Schüler zur ḥanafitischen Schultradition Ostirans standen, kann man die Zeitstellung der Texte und Auslegungen nicht außer acht lassen. M. E. ist es nicht wahrscheinlich, daß Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) ganz wörtlich verstanden hat, daß Gott „im Himmel" (*fī s-samāʾ*) bzw. über (*fauqa*) dem Himmel sei.[6] Die Traditionarier taten dies. Daß Gott über (*fauqa*) den sieben Himmeln sei, war im – später kanonisierten – Ḥadīṯ bezeugt. Wie auch immer Abū Ḥanīfa dazu stand, die Ḥanafīya hat sich früh von einem literalen Verständnis verabschiedet und hatte längst zu einer dem Anthropomorphismusverdacht ausweichenden Auslegung gefunden, als Ibn Karrām und seine Anhänger die Gegenrichtung einschlugen. Deren Auslegungen gingen weit über ein rein literales Verständnis hinaus, z. B.: „Gott ist auf dem Thron, und zwar so, daß nichts zwischen den beiden [sc. Thron und Gott] ist"[7], oder: „Er [sc. Gott] berührt den Thron."[8] Erst diese konkretisierenden Auslegungen, welche über die literalen Auslegungen der Traditionarier hinausgingen, und an der noch die späte Karrāmīya mindestens bis ins 5. Jh. festhält[9], war noch nach der Restauration im Anschluß an die *miḥna* so anstößig. U.R. beruft sich bei seiner These auf das ḥanafitische *K. al-Fiqh al-absaṭ* (S. 85 f.; S. 321) des Abū Muṭīʿ al-Balḫī (gest. 199/814). Im Unterschied zu den – wesentlich späteren – karrāmitischen Auslegungen liegt gerade in der von U.R. angeführten Stelle des *K. al-Fiqh al-absaṭ* eine Bedeutungsverschiebung vor, weg von einem Verständnis entsprechend dem äußeren Wortsinn, hin zu einem übertragenen Sinn, sofern es begründend heißt: „Man betet zu Gott als dem, der höher ist, nicht als dem, der niedriger ist, denn wenn man etwas beschreibt mit dem Herrsein und der Göttlichkeit, so gehört das Niedrigere nicht dazu."[10] Ibn Fūrak sollte später dazu

[5] S. u. Anm. 10.

[6] S. auch VAN ESS: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Berlin, New York 1991–1997, Bd. I, S. 192. – Dagegen U.R. S. 321, Anm. 281.

[7] Abū l-Muʿīn an-Nasafī: *Tabṣirat al-adilla*. 2. Bände. Ed. CLAUDE SALAMÉ. Damaskus 1990, S. 166,11 f. (*zaʿama annahū taʿālā ʿalā l-ʿarš bi-ḥaiṯu lā wāsiṭata bainahumā*).

[8] *Innahū mumāss lil-ʿarš*. So in der Belegstelle U.R.s S. 85, Anm. 33. Auch Abū l-Muʿīn an-Nasafī, op. cit., S. 166,10.

[9] S. demnächst meine Edition der *Qiṣaṣ al-Qurʾān* Haiṣam b. Muḥammads; zu diesem Werk bereits VAN ESS, *Ungenützte Texte*, S. 68 ff.

[10] *Al-Fiqh al-absaṭ*. Ed. MUḤAMMAD ZĀHID AL-KAUṮARĪ. In: *K. al-ʿĀlim wa-l-mutaʿallim*. Kairo 1368/1949, S. 51,1 f. – U.R. hat diese Auslegung ausdrücklich Abū Muṭīʿ al-Balḫī selbst zugeschrieben (S. 321 mit Anm. 278). Zu späteren Einschüben in das *Fiqh absaṭ* U.R. S. 63 ff. – Vgl. zur genannten Stelle des *Fiqh absaṭ* auch Māturīdī: *K. at-Tauḥīd*. Ed. F. KHOLEIF. Beirut 1970, S. 67,10 ff.: auch dort wird Gottes sich auf dem Thron Niedersetzen tropisch (*ʿalā l-maǧāz*) ausgelegt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000725

sagen: „Wer sagt, 'Gott ist im Himmel' (*fī s-samā'*), der meint damit, er ist darüber (*fauqahā*) mit Hinsicht auf die Eigenschaft [Gottes] (*aṣ-ṣifa*), nicht auf die Richtung (*al-ǧiha*)."[11] – Am Ḥadīṯ von der Magd, welche auf die Frage des Propheten: „Wo ist Gott?" auf den Himmel zeigt (S. 321), hielten auch die Traditionarier[12] und nach der Restauration wieder die Gegner der späteren Karrāmīya in Ḫorāsān[13] grundsätzlich fest. Auch hier kam es auf die Auslegung an.

Zu S. 86, S. 94, S. 100, S. 295: Widerspüchlich sind U.R.'s Aussagen zum *mīṯāq*, dem 'Urvertrag' auf den Monotheismus aller Nachkommen Adams (nicht Abrahams). Zunächst führt U.R. die Vorstellung vom *mīṯāq* als Beleg ḥanafitischer Elemente in der Theologie Ibn Karrāms an: „Gewisse ḥanafitische Parallelen hat schließlich sogar die Vorstellung von einem ursprünglichen Glaubensbekenntnis, das alle Nachkommen Abrahams (laut Sure 7/172) vor ihrer Geburt abgelegt hätten. Sie wird gewöhnlich als mystische Komponente in der Glaubensauffassung Ibn Karrām's gedeutet.[14] Aber nach dem, was Pazdawī uns berichtet, sind auch die meisten Theologen der *ahl as-sunna wa-l-ǧamā'a*, er selbst eingeschlossen, von einem solchen Glaubensbund (*mīṯāq*) zwischen Gott und den Menschen ausgegangen" (S. 86). – Dagegen liest man wenig später: „Außerdem fällt auf, daß sich Makḥūl [an-Nasafī] nachdrücklich für einen ursprünglichen Glaubensbund (*mīṯāq*) aller Menschen mit Gott ausspricht. Solche Vorstellungen waren zwar, wie wir gesehen haben, den Māturīditen nicht völlig fremd (s. o. S. 86). Aber sie dürften doch nur für Ibn Karrām und jene, die ihm folgten, von zentraler Bedeutung gewesen sein" (S. 94). Und schließlich: „Dafür ist die Position Ibn Karrām's [sc. hinsichtlich der Frage einer natürlichen Gotteserkenntnis] wieder um so klarer. Er dachte in diesem Punkte strikt ḥanafitisch und plädierte dafür, daß die rationale Gotteserkenntnis möglich sei. Der beste Zeuge dafür ist Makḥūl an-Nasafī ... In seinem *Radd* liest man, daß kein Mensch seinen Unglauben damit rechtfertigen könne, daß er auf seine mangelnde Kenntnis der Offenbarung verweise. Denn Gott habe uns nicht nur die Propheten zur Unterrichtung geschickt, sondern auch andere Beweise (*ḥuǧaǧ*) für seine Existenz gegeben ... Daraus folge ..., daß jeder Verstandesbegabte zu seiner Erkenntnis aus der Schöpfung imstande sei" (S. 295).

Die Vorstellung vom *mīṯāq* war gerade kein ḥanafitisches Spezifikum, weshalb im *mīṯāq* keine auf die Ḥanafīya verweisende Parallele gesehen werden kann. Die Vorstellung vom *mīṯāq* war alt; sie ging auf die Exegese von 7,172 und den *ḥadīṯ* zurück.[15] Die Traditionarier hielten grundsätzlich an ihr fest.[16] Der Begriff selbst

[11] Ibn Fūrak: *Muškil al-ḥadīṯ*. Haidarabad ²1391/1979, S. 61,11 f.

[12] Belege bei VAN ESS: *Theologie und Gesellschaft* VI, S. 411.

[13] Ibn Fūrak, *Muškil*, S. 59 ff.

[14] Letzteres ohne Beleg. Gemeint ist wahrscheinlich WILFERD MADELUNG: *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Oxford 1988, S. 40. Vgl. VAN ESS: *Theologie und Gesellschaft* II, S. 610.

[15] VAN ESS: *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie*. Berlin, New York 1975, S. 32–39; S. 101–114. RICHARD GRAMLICH: *Der Urvertrag in der Koranauslegung (zu Sure 7,172–173)*. In: Der Islam 60 (1983), S. 205–230. Zum Problem allgemein VAN ESS: *Theologie und Geschichte*, Index s.v. *fiṭra* (f-ṭ-r) und *mīṯāq* (w-ṯ-q).

[16] Ibn Qutaiba: *Ta'wīl muḫtalif al-ḥadīṯ*. Kairo 1326, S. 104,7 ff. (zu *fiṭra/'ahd*); S. 158,7 ff. (zu *fiṭra/mīṯāq/'ahd*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000726

ist koranisch. Der *mīṯāq* als 'Urbund' ist auch im Bewußtsein der Späteren fest verankert.[17] – In der sog. zweiten *Risāla* Abū Ḥanīfas an 'Uṯmān al Battī wird das Argument (*ḥuǧǧa*) Gottes gegenüber den Menschen erwähnt, welches Gott vor der Offenbarung des Koran den Menschen gegenüber aufgestellt hat.[18] Aus dem Text geht nicht hervor, ob *ḥuǧǧa* hier vielleicht wie später häufig das „Argument" Gottes gegenüber den Menschen meint: „damit ihr nicht sagt ‚Wir hatten davon [sc. davon, daß du der Herr bist, d. h. vom Monotheismus] keine Ahnung (Koran 7,172)'"[19], also den *mīṯāq*, oder „Beweis" im Sinne natürlicher Gotteserkenntnis. Typisch ḥanafitisch war die Vorstellung eines 'Urmonotheismus' im Sinne einer natürlichen Gotteserkenntnis. Die verhielt sich nach Auslegung vieler gerade im Widerspruch zum *mīṯāq*. Abū Ḥanīfa ging entsprechend einem Zitat Pazdawīs nach al-Karḫī[20] von einer Erkenntnis des Schöpfers aus der Welt aus.[21] Das ließ sich so interpretieren, daß ein *mīṯāq* nicht nötig war. Man war auch ohne *mīṯāq* aufgrund eigener Einsicht zur Erkenntnis des Schöpfers verpflichtet. Dies war nach Pazdawī die Ansicht al-Māturīdīs; er habe deshalb die Vorstellung vom *mīṯāq* abgelehnt.[22] Das war auch qadaritisch/mu'tazilitisch; sinnvollerweise mußte man dazu Verstandesreife voraussetzen. Pazdawī selbst widerspricht Māturīdīs Ablehnung des *mīṯāq*.[23]

Was Ibn Karrām vertrat, ist keineswegs klar.[24] Mit Rückschlüssen auf Ibn Karrām selbst aus Abū Muṭī' Makḫūl an-Nasafīs *Radd 'alā ahl al-bida'* schießt U.R. über das Ziel hinaus. Um Abū Muṭī' Makḫūl an-Nasafīs Standpunkt bestimmen zu können, wird man das Spezifikum seiner Aussagen präziser bestimmen müssen. Karrāmitisch war nach Pazdawī die Auslegung des *mīṯāq*, wonach die Kinder der Ungläubigen, solange sie klein waren [und noch nicht die Verstandesreife erreicht hatten?], Muslime waren.[25] Sie deckt sich aber nicht mit dem Standpunkt Abū Muṭī' an-Nasafīs entsprechend der Belegstelle U.R.s (S. 100). Abū Muṭī' an-Nasafīs Formulierung ist vorsichtiger. Er spricht nicht ausdrücklich von *islām*, sondern 'nur' von *īmān*. Er vertritt, „daß die Kinder gläubig (*bi-l-īmān*) sind, da sie alle am Tag des *mīṯāq* einverstanden waren. Das war von ihrer Seite

[17] S. u. a. auch die Auslegungen zu Koran 5,7.

[18] Übers. VAN ESS: *Theologie und Gesellschaft* V, S. 34, Nr. 8b.; vgl. U.R. S. 44.

[19] Vgl. z. B. Aš'arī: *Al-Ibāna 'an uṣūl ad-diyāna*. Ed. Haidarabad 1321/1903, S. 88,1 f./Ed. Beirut 1414/1994, S. 156,5 f.: ... *fa-ǧa'ala* [sc. Gott] *taqrīrihim bi-waḥdānīya* [sc. indem sie sagten: *balā šahidnā* (Koran 7,172)] *lammā aḫraǧahum min ẓahri Ādam ḥuǧǧatan 'alaihim* ...

[20] 'Ubaid Allāh b. al-Ḥusain al-Karḫī (gest. 340/952).

[21] Abū Ḥanīfa soll gesagt haben: *Lā 'uḏra li-aḥadin fī ma'rifati l-ḫāliqi li-mā yarā fī l-'ālami min āyāti l-ḥadaṯi. Uṣūl ad-dīn*. Ed. HANS PETER LINSS. Kairo 1383/1963, S. 207,14 f.; vgl. U.R. S. 295. S. dazu auch VAN ESS: *Theologie und Gesellschaft* I, S. 205.

[22] *Uṣūl* S. 211,16 f. – Das ist die Belegstelle U.R.s S. 86, Anm. 36.

[23] *Uṣūl* 213,1 ff.

[24] Vgl. VAN ESS: *Ungenützte Texte*, S. 17 mit Anm. 46.

[25] *Uṣūl* S. 211,14 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000727

Glaube (*īmān*), und sie werden entsprechend dieser Grundnatur (*fiṭra*) geboren."[26] D. h. die *fiṭra* = *īmān* geht zurück auf den *mīṯāq*. In Pazdawīs Formulierung der karrāmitischen Position kommen *islām* und *mīṯāq* zur Deckung[27]; aus Nasafīs Formulierung geht das nicht hervor. Die Frage, ob die *fiṭra* mit *islām* gleichzusetzen sei, war einer der alten Streitpunkte. Die „Qadariten", die sie ursprünglich vertreten haben sollen, lehnten üblicherweise den *mīṯāq* ab.[28] Für sie aber war natürlich *islām* etwas anderes als für die Ḥanafiten. Die Ableitung der *fiṭra* vom *mīṯāq*, die Abū Muṭīʿ an-Nasafī referiert (S. 100)[29], ist wahrscheinlich in Baṣra entstanden; Qatāda oder schon Ḥasan al-Baṣrī hatten die *fiṭra* mit dem *a-last*-Bund von Koran 7,172 verbunden.[30] Ibn Qutaiba stützt sich bei seiner Verbindung von *mīṯāq* und *fiṭra* auf Ḥammād b. Salama; ihm gilt die Vorstellung vom *mīṯāq* schon als nicht 'qadaritisch'.[31] – Um hier weiterzukommen wird man auf die Nuancen achten müssen und auf die jeweilig vorausgesetzte Definition von *īmān* und *islām*. Vor allem aber wird man das tertium comparationis der Lehrmeinungen bestimmen müssen. Der Gegensatz, um welchen es in den von U.R. referierten Textbelegen zunächst geht, ist: Identifikation der *fiṭra* mit dem *mīṯāq* contra *fiṭra* gleich natürliche Gotteserkenntnis und Ablehnung des *mīṯāq*.

Zu S. 91 f., S. 93 und S. 341 (vgl. auch unten zur Handlungstheorie): Gegen Marie Bernands Einschätzung von Makḥūl an-Nasafīs *K. ar-Radd ʿalā ahl al-bidaʿ* als „ḥanafitisch-māturīditisch" richtet sich auch U.R.'s Beurteilung von Nasafīs Handlungstheorie: „Makḥūl sagt eindeutig, daß das Vermögen (*istiṭāʿa*) zur Handlung schon vor der Tat beim Menschen vorhanden sei (*Radd* 66,6 f. und 97,17 ff.). Das hat die Ḥanafīya ganz anders gesehen, und diese Ansicht wurde auch später von der Māturīdīya nicht geteilt. [Dazu Anm.] Hingegen gibt es eindeutige Indizien dafür, daß Ibn Karrām gerade für diesen im Osten unbeliebten Standpunkt eingetreten ist. [Dazu Anm.]" (S. 91 f.). – U.R. widerspricht sich hierin selbst, sofern er S. 341 schreibt: „Laut Māturīdī ... existieren zwei Handlungsvermögen... Und sie [sc. das erste Handlungsvermögen] muß dem Menschen immer zuhanden sein, wobei unser Theologe zwar die Formel 'vor der Handlung' (*qabla l-fiʿl*) vermeidet, aber im Grunde nichts anderes meint." – Demnach verträte Māturīdī hinsichtlich der Streitfrage, ob das Handlungsvermögen der Handlung zeitlich vorausgeht oder nicht, die gleiche Lehre wie Abū Muṭīʿ Makḥūl an-Nasafī.

Zur Klärung des Sachverhalts nur in Kürze: Māturīdī sagt eindeutig, das Hand-

[26] Abū Muṭīʿ Makḥūl an-Nasafī: *K. ar-Radd ʿalā ahl al-bidaʿ wa-l-ahwāʾ*. Ed. Marie Bernand (Annales Islamogiques XVI). Kairo 1980, S. 71,2 f.

[27] Kurz darauf in der Auslegung zu Koran 3,102 spricht er allerdings nur von *īmān*. *Uṣūl* S. 212, 14 ff.

[28] Ibn Qutaiba: *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ*. Kairo 1326, S. 160,5 ff.; vgl. id.: *Iṣlāḥ al-ġalaṭ*. Ed. Gérard Lecomte. In: MUSJ 44 (1968), S. 172,4 f. – Vgl. auch Toshihiko Izutsu: *The Concept of Belief in Islamic Theology*. New York 1980, S. 227.

[29] *Yaum al-mīṯāq* spielt auf Koran 7,172, *fiṭra* auf 30,30 an.

[30] S. zuletzt van Ess: *Theologie und Gesellschaft* IV, S. 592 f.

[31] Ibn Qutaiba: *Iṣlāḥ*. In: MUSJ 44 (1968), S. 171,3 ff.; dazu van Ess: *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie*. Berlin, New York 1975, S. 112 f., vgl. S. 106; id.: *Theologie und Gesellschaft* II, S. 376 f., auch S. 172.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000728

lungsvermögen gehe der Handlung voraus[32], ebenso Makḥūl an-Nasafī. Nasafī gibt sich gerade in der Handlungstheorie als Ḥanafit zu erkennen. Die Gegenüberstellung von Qadarīya und Ǧabrīya[33], die er nach Abū Muḥammad (as-Siǧzī?) zitiert[34], entspricht der Gegenüberstellung von *ahl at-tafwīḍ* und *ahl al-iǧbār* in den frühen ḥanafitischen Texten, begonnen mit der sog. zweiten *Risāla* Abū Ḥanīfas bis zu Māturīdīs *K. at-Tauḥīd*. Sie sucht, wie die ḥanafitischen Texte, den Mittelweg (*ṭarīq al-ǧādda*) zwischen den Extremen der Qadarīya und Ǧabrīya. Was U. R. hinsichtlich der ḥanafitischen Handlungstheorien irregeführt hat, ist folgendes: Nach Abū Muṭī' Makḥūl an-Nasafī geht die *qūwa/istiṭā'a* als Bedingung der Möglichkeit der Handlung dieser sowohl konditional als auch zeitlich voraus. Dies vertrat ein Zweig der Ḥanafīya. Er ist in der sog. zweiten *Risāla* Abū Ḥanīfas, in der sog. *'Aqīda* des Aḥmad b. Muḥammad aṭ-Ṭaḥāwī (239/853–321/933)[35], Māturīdīs *K. at-Tauḥīd*[36] und eben dem *Radd* an-Nasafīs belegt. Ein anderer Zweig, von Nasafī als „Ma'īya" bezeichnet – nämlich diejenigen, die lehren, die Handlungsfähigkeit sei gleichzeitig (*ma'a*) mit der Handlung[37] –, vertrat, daß das Handlungsvermögen (*qūwa/istiṭā'a*) der Handlung zwar nicht zeitlich vorausgeht, ihr aber notwendig konditional vorgeordnet ist. Diese Lehrmeinung ist im Osten meines Wissens zum ersten Mal bei Ibn ar-Rāwandī belegt.[38] Zu den Vertretern dieser Linie der Ḥanafīya zählen u. a. die in einem späten Kommentar überlieferte *Waṣīyat* Abī Ḥanīfa[39], das *K. as-Sawād al-'aẓam*, der Māturīdī oder Abū l-Laiṯ zugeschriebene *Šarḥ al-Fiqh al-absaṭ*[40], Pazdawī, Abū l-Mu'īn an-Nasafī.

Über die Lehre der Karrāmīya in dieser Sache läßt sich noch keine übergreifende Aussage machen. Van Ess hatte differenziert: „Offenbar war die Haltung der Karrāmīya, zumindest in ihrer Frühphase, zu dieser Frage nicht ganz eindeutig; Muqaddasī behauptet, daß sie ein Handlungsvermögen erst bei der Tat angenommen habe ... Nach Abū Ya'lā ... geht das Handlungsvermögen zwar voraus, muß aber auch während der Handlung vorhanden sein."[41]

Zu S. 93: Hatte U. R. Ibn Karrām ganz in Abhängigkeit von der Theologie Abū Ḥanīfas gesehen (bes. S. 86, s. dazu oben) und die Ansichten Ibn Karrāms selbst aus Abū Muṭī' Makḥūl an-Nasafīs eigenen, im *Radd* niedergelegten, „karrāmitischen" Positionen erschlossen (S. 295 und passim), so soll Makḥūl an-Nasafī selbst nicht Abū Ḥanīfa gefolgt sein: „In der Theologie hingegen folgte Makḥūl an-Nasafī nicht Abū Ḥanīfa, sondern Ibn Karrām ..." (S. 93). – Das geht nicht auf.

[32] *Tauḥīd*, S. 256,9.

[33] *Radd*, S. 64–66.

[34] *Radd*, S. 65,18 ff.

[35] Übers. Joseph Hell: *Von Mohammed bis Ghazâlî*. Jena 1915, S. 39 ff.

[36] Dies hat schon Robert Brunschvig in seinem glänzenden Artikel zur Handlungstheorie gesehen: *Devoir et pouvoir*. In: SI 20 (1964), S. 25: „Pour lui [sc. Māturīdī] , comme d'aṭ-Ṭaḥāwī ... la *qudra* de l'homme comprend deux éléments successifs, dont le premier conditionne le second: c'est d'abord, avant l'acte ..."

[37] *Radd*, S. 97 f.

[38] S. van Ess: *Theologie und Gesellschaft* IV, S. 308 f.

[39] Ed. Haidarabad 1321/1903.

[40] Ed. Hans Daiber: *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century*. Tokio 1995.

[41] *Ungenützte Texte*, S. 25 Anm. 82.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000729

U.R. leitet von sog. karrāmitischen Lehrmeinungen, die er ihm *Radd* aufzuspüren glaubt, ab, daß Nasafī Karrāmit war, und erschließt dann nicht nur „karrāmitische" Lehrmeinungen, sondern sogar die Lehre Ibn Karrāms selbst aus dem *Radd* (bes. auffällig S. 86). Einwände gegen dieses Vorgehen nennt er selbst (S. 87, bes.: „Einwenden könnte man des weiteren ...").

Zu S. 207: Den Korankommentar al-Māturīdīs klammert U.R. mit Hinweis auf die Gattung aus seiner Behandlung der „systematischen Theologie" aus. U.R. trennt hier streng zwischen *tafsīr* und *kalām*. Das mag aus Gründen der Arbeitsökonomie sinnvoll sein, der Sache nach halte ich die Trennung nicht für gerechtfertigt. Die Trennung der Gattungen *tafsīr* und *kalām* ist rein formal. Zur Zeit Māturīdīs ist der Korankommentar längst Produkt der Theologie. Das *K. at-Tauḥīd* argumentiert ja selbst großenteils auf der Basis der Koranauslegung. Es wäre daher sicher hilfreich, auch jeweils den Korankommentar Māturīdīs vergleichend heranzuziehen. Schon bei flüchtiger Durchsicht des ersten edierten Bandes (Sure 1–2/161) fallen Überschneidungen von *Ta'wīlāt* und *K. at-Tauḥīd* auf. Bereits Götz hat ja begonnen, Grundzüge der Theologie al-Māturīdīs auf der Basis der *Ta'wīlāt* herauszuarbeiten.[42]

Zu S. 338 (zur Handlungstheorie): U.R.: „Fraglich war jedoch, wann er [sc. der Mensch] die Fähigkeit zur Handlung von Gott erhalten sollte ... In diesem Punkt kam es ... im 3./9. Jh. zu einer Auseinandersetzung."

Die Frage, ob das Handlungsvermögen vor oder erst gleichzeitig mit der Tat sei, wurde vor dem 3./9. Jh. diskutiert. Bezeichnenderweise ist für Kūfa ca. um die Mitte des 2. Jh.s. H. bereits eine Schrift über die Handlungsfähigkeit (*istiṭā'a*) bezeugt, verfaßt von dem Ibāḍiten Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Yazīd al-Fazarī. Ihm ging es u. a. um den Nachweis, daß die Handlungsfähigkeit gleichzeitig mit der Handlung ist.[43]

Zu S. 342 (zur Handlungstheorie): U.R.: „Mit den Karrāmiten teilte Māturīdī den Ansatz, Gott dürfe den Menschen zu nichts verpflichten, solange er ihm nicht die Fähigkeit dazu gegeben habe ... Einen anderen Gesichtspunkt übernahm Māturīdī von den Ḥanafiten. Er besagte, daß der Mensch nicht dazu ermächtigt sein dürfe, völlig selbständig zu handeln ..."

Diese beiden Komponenten sind gleichermaßen ḥanafitisch. Die erste ist die übliche ḥanafitische Ablehnung des *taklīf mā lā yuṭāq*. Sofern die sog. zweite *Risāla* Abū Ḥanīfas an 'Uṯmān al-Battī 'echt' oder zumindest nicht später als ins 2. Jh. H. zu datieren ist, ist sie das früheste 'ḥanafitische' Dokument hierfür.[44]

Zu S. 343, Anm. 372 (zur Handlungstheorie): U.R.: „Pazdawī hat ganz offenkundig Mühe, bei seinen Ausführungen über das Vermögen den richtigen Ton zu treffen. Uṣūl 109,5–9 schreibt er zwar, der Mensch müsse vor der Handlung intakte Gliedmaßen haben, aber er hütet sich davor, in diesem Zusammenhang von einer

[42] Manfred Götz: *Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān*. In: Der Islam 41 (1965), S. 27–70.

[43] van Ess: *Theologie und Gesellschaft* I, S. 408 ff.; II, S. 205.

[44] S. dazu Übers. van Ess: *Theologie und Gesellschaft* V, S. 34 f. Nr. 8 e, und l-m; I, S. 206 f. Vgl. dazu in der Gliederung U.R.s S. 45: „Denn Gott verlangt von seinen Dienern nur Dinge, zu denen er sie in den Stand versetzt hat ... So verhält es sich mit allen Handlungen: Gott hat dem Menschen zu allem, wozu er ihn verpflichtete (*kallafa*), ein Vermögen geschenkt ..."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000730

istiṭā'a zu sprechen. – 109,17 ff. ist dann von einem einzigen, momentanen Vermögen die Rede, ebenso 115,13 ff., wo es ausdrücklich heißt, daß jenes erst mit der Handlung existiere ... Trotzdem kommt auch Pazdawī nicht daran vorbei, daß der Mensch über gesunde Organe verfügen muß, um überhaupt handeln zu können. Er betont jedoch, 117 ult. ff., daß es sich dabei um eine Kraft (qūwa), nicht um ein Vermögen handele."

Qūwa ist auch hier „Kraft" im Sinne von „(Handlungs-)Vermögen" wie in der sog. zweiten *Risāla* Abū Ḥanīfas an 'Uṯmān al-Battī (s. U.R. S. 44). Pazdawī führt den Begriff *qūwa* ausdrücklich auf Abū Ḥanīfa zurück (*Uṣūl* 115 ult.).[45] Wie Māturīdī benutzt Pazdawī *qūwa* und *istiṭā'a* im Sinne von Handlungsvermögen als Synonyme (z. B. *Uṣūl* 116,3–8). – Das Charakteristikum von Pazdawīs, wie generell der ḥanafitischen Handlungstheorie ist: Das Handlungsvermögen (*qūwa/istiṭā'a*) geht der Handlung als Bedingung der Möglichkeit 'voraus'. Es ist condicio nicht causa. Insofern muß das Handlungsvermögen bei der Handlung 'vorausgesetzt' werden und kann dennoch zeitgleich mit der Handlung gedacht werden.

Zu S. 364 f. (zur Handlungstheorie): Eines von U.R.s Argumenten zur Spätdatierung des Māturīdī oder Abū l-Laiṯ zugeschriebenen *Šarḥ al-Fiqh al-absaṭ*[46] gegen Daibers Zuschreibung an Abū l-Laiṯ ist die Handlungstheorie des *Šarḥ*. U.R. hat den *Šarḥ* hinsichtlich der Handlungstheorie m. E. nicht richtig ausgelegt, sofern er den Text in das 5./11. Jh. datiert, da der Autor des *Šarḥ* vertrete: „... er [sc. der Mensch] verfüge nur über ein einziges Handlungsvermögen (*istiṭā'a*), das ihm erst unmittelbar bei der Tat (*ma'a l-fi'l*) verliehen werde (Z. 249 f.)[47]. Genau das ist auch die Überzeugung Pazdawī's (*Uṣūl* 244, 2 f.) ... Aber wie sich ... gezeigt hat, stand er mit ihr innerhalb der späten transoxanischen Ḥanafīya relativ allein. Denn alle anderen Autoren, die wir kennen, vertraten abweichende Ansichten ..." (S. 364).

Māturīdī spricht von einer Zweiteilung des Handlungsvermögens (*al-qudra ... 'alā qismain*)[48] (S. 341, Anm. 361). Wie Māturīdī nimmt der Autor des *Šarḥ* eine Zweiteilung des Handlungsvermögens vor und unterscheidet zwischen dem Handlungsvermögen als Bedingung der Möglichkeit zur Ausführung der Handlung und der Ausführung der eigentlichen Handlung. Māturīdī unterscheidet die „beiden Teile" des Handlungsvermögens als „das Handlungsvermögen der Mittel und Zustände" (*istiṭā'at al-asbāb wa-l-aḥwāl*) und das „Handlungsvermögen zur Handlung" (*istiṭā'at al-fi'l*); der Autor des *Šarḥ* unterscheidet zwischen dem Handlungsvermögen (*istiṭā'a*) und der Anwendung des Handlungsvermögens (*isti'māl al-istiṭā'a*).[49] Typisch ḥanafitisch und vom Autor des *Šarḥ* ausdrücklich gegen sowohl

[45] van Ess übersetzt zwar kontextabhängig *qūwa* mal mit „Handlungsfähigkeit" mal mit „Kraft", gemeint ist aber natürlich dasselbe. *Theologie und Gesellschaft* V, S. 34 f.

[46] S. o. Anm. 40.

[47] S. 80, Zeile 249 f. heißt es: *qulnā al-istiṭā'a ma'a l-fi'l lā qablahū wa-lā ba'dahū li-anna kulla ǧuz'in min al-istiṭā'a maqrūnun bi-kulli ǧuz'in min al-fi'l.*

[48] *Tauḥīd*, S. 256,8.

[49] S. 87, Zeile 283 f. – U.R. hat hierin einen Gegensatz zwischen Māturīdī und dem Autor dieses Kommentars gesehen (S. 364).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000731

Qadarīya (*al-qadar*), als auch Ǧabrīya (*al-ǧabr*)[50] gerichtet ist, daß der Mensch die Handlung „wirklich, nicht im im übertragenen Sinn" (*ḥaqīqatan lā maǧāzan*) ausführt[51]. – Daß der Autor des *Šarḥ* das Handlungsvermögen gleichzeitig mit der Handlung (*maʿa l-fiʿl*) ansetzt, hindert nicht daß das Handlungsvermögen der Handlung konditional – aber nicht kausal (!) – vorgeordnet ist. Die Vertreter der Lehre, das Handlungsvermögen sei gleichzeitig mit der Handlung, waren schon lange vor Abū l-Laiṯ (gest. 373/983) zur Zeit Makḥūl an-Nasafīs (gest. 318/930) zahlreich. Nasafī behandelt sie als „Maʿīya" in seinem *Radd*.[52] Das Problem an sich wurde bereits im 2. Jh. H. diskutiert.[53] – Zur Spätdatierung dieses Kommentars des *Fiqh absaṭ* in das späte 5./11. Jh. (S. 365) eignet sich das Argument nicht.

Einwände wie die oben aufgeführten sollen nicht verkennen lassen, daß der Gewinn für die Forschung in der Arbeit U.R.s vor allem die theologiegeschichtliche Situierung Māturīdīs ist. Dies war das Ziel der Arbeit (Vorwort, S. xi). U.R. hat den theologiegeschichtlichen Kontext hergestellt, von welchem ausgehend sich die Theologie Māturīdīs begreifen läßt. Hierauf kann aufgebaut werden.

Cornelia Schöck, Freiburg i. Br.

Michael Kemper: *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889*. Berlin: Klaus Schwarz 1998. VI u. 516 S. (Islamkundliche Untersuchungen. Band 218). ISBN 3-87997-270-2.

Michael Kemper untersucht für den Zeitraum von 1789 bis 1889 den „Diskurs" islamischer Gelehrter und Sufis der Wolga-Ural-Region. Er setzt den Endpunkt seiner Untersuchung mit dem Tode zweier bedeutender, in diesem Feld islamischer Diskussion aktiver Gelehrter. Ausgeschlossen bleibt die Bewegung der *uṣūl-i ǧadīd*, die für ihn eine grundsätzliche neue Periode der Geistesgeschichte der Muslime Rußlands darstellt.

Deutlich wird in der detaillierten und genauen Untersuchung die Vielfalt muslimischer Gelehrten- und Sufikultur in dieser Region, deren Mitglieder auch geographisch weitgespannte Beziehungen pflegten. Die „wolgabulgarische" Muǧaddidīya kann dabei nicht als fest organisiert angesehen werden; „vielmehr stellte sie ein gemeinsames spirituelles Erbe dar, das jeder Initiierte nach seiner Façon auslegen und zur Legitimation seiner Interessen benutzen konnte" (S. 467).

Die vorzügliche Studie Kempers ist nicht nur den an der Geschichte des muslimischen Rußlands Interessierten zu empfehlen, sondern auch alle anderen, die ihr Bild von der Entwicklung des Islams im 18. und 19. Jahrhundert erweitern möchten.

Rüdiger Lohlker, Göttingen

[50] Zu *al-qadr wa-l-ǧabr* vgl. auch die Variante im Apparat: *al-Qadarīya wa-l-Ǧabrīya*.

[51] S. 87, Zeile 284 f.

[52] S. o. Anm. 37.

[53] S. o. Anm. 43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000732

Shirin Akiner/Nicholas Sims-Williams (edd.): *Languages and Scripts of Central Asia*. London: School of Oriental and African Studies 1997. X u. 156 S. ISBN 0-7286-0272-5.

Dieser Band vereinigt vierzehn Aufsätze, die zu verschiedenen Gelegenheiten an der School of Oriental and African Studies/London unter der Ägide der Central Asian Studies Association vorgetragen wurden, wobei Probleme der Schriftverwendung und -adaption im frühen Zentralasien, der türkischen Grammatik, Philologie und Epenforschung, sowie Iranica die Schwerpunktthemen sind. Dieter Maue: *A tentative stemma of the varieties of Brāhmī script along the Northern Silk Road* (S. 1–15) befaßt sich mit dem Verhältnis der für das Tocharische, das Uigurische, das Tumšuq-Sakische und das Soghdische verwendeten Varianten der Brāhmī-Schrift, wobei er Argumente dafür zusammenstellt, daß die von den uigurischsprachigen Buddhisten in Turfan verwendete Brāhmī von der tocharischen Variante abhängt. K. T. Schmidt: *Problems of Recording Tocharian in Central Asian Brāhmī* (S. 16–24) behandelt inter alia das Schicksal der indogermanischen Opposition *a* : *ā* im Tocharischen. Mittel- und neuiranischen Themen sind die Aufsätze von R. E. Emmerick: *Two problems in the Khotanese Rāmāyaṇa* (S. 25–29), D. Weber: *Iranian loans in the Niya documents reexamined* (S. 30–38), W. Sundermann: *The Manichaean texts in languages and scripts of Central Asia* (S. 39–45, u. a. über den Hymnenzyklus *Huyadagmān* und die bislang unbeachtet gebliebene recto-Seite des parthischen Berliner Turfan-Fragments M 233), und D. N. McKenzie: *The development of the Pashto script* (S. 137–143) gewidmet. J. R. Payne: *The Central Asian Parya* (S. 144–153) befaßt sich mit der klassifikatorischen Stellung dieser hochinteressanten einzigen neuindoarischen Sprache der GUS (Tadschikistan) und führt Argumente dafür an, daß Parya im Kern ein Rajasthani-Dialekt mit spürbaren Panjabi-Einflüssen ist.

Die verbleibenden Arbeiten sind turkologischen Inhalts: P. Zieme: *Remarks on Old Turkic topography* (S. 46–51 mit Faksimile und Interpretation eines uigurischen Fragments aus Yar-Khoto), É. A. Csató/L. Johanson: *On gerundial syntax in Turkic* (S. 52–60), C. Schönig: *"Past tenses" in the Babur-Name* (S. 61–73), H. Boeschoten: *The St. Petersburg manuscripts of Rabghūzī's* Qiṣaṣ (S. 74–98), A. T. Hatto: *Tradition and change in the Kirghiz* Manas (S. 99–105), R. Dor: *Orature and translation: some refections on the Özbek lyric epos* Nurali (S. 106–119), A. Molnár: *Harness and plough in Central Asia* (S. 120–136, Diskussion von vierzehn Bezeichnungen für „Pflug" in zentralasiatischen Turksprachen – viele aus dem Persischen entlehnt – mit Abbildungen und einer Karte).

Der ansprechende Band ist ein schönes Zeugnis für die Fruchtbarkeit interdisziplinärer Zentralasienforschung und kann damit durchaus als ein Manifest für die Einheit und Selbständigkeit dieser Disziplin verstanden werden.

Stefan Georg, Bonn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000733

Christiane Reck, Peter Zieme (Hrsg.): *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet.* Wiesbaden: Harrassowitz 1995. VIII u. 296 S. (Iranica 2). ISBN 3-447-03716-4.

Schon zum 60. Geburtstag wird dem Berliner Iranisten Prof. Dr. Werner Sundermann eine Festschrift zuteil. Eine internationale Festschrift für diesen allseits hochgeschätzten Wissenschaftler hätte in der Tat ein allzu umfängliches Werk werden können, deshalb entschlossen sich die Herausgeber, in dieser (vermutlich Sundermanns *ersten*) Festschrift den Kreis der Beitragenden zunächst auf *Berliner* Wissenschaftler zu begrenzen. Von den insgesamt 15 Beiträgen hat die Mehrzahl (12) ein iranistisches, daneben zwei ein turkologisches und einer ein indogermanisches Thema. Die Beiträge, denen ein vollständiges Verzeichnis der bisherigen Schriften des Jubilars vorangestellt ist (S. 5–22), widmen sich vor allem philologischen und religionshistorischen, daneben aber auch literarischen, sprachwissenschaftlichen, ethnographischen, musik- und kunsthistorischen Fragestellungen.

Von den iranistischen Beiträgen gehören 7 der Altiranistik an. Iris Colditz („*... werdet mit den Schriften vertraut!*" *Schriftgelehrtheit, Mehrsprachigkeit und Bildungsvermittlung in manichäischen Gemeinden*, S. 35–57) versucht, einige Fragen in Bezug auf Schriftlichkeit, Sprache und Bildung bei den mitteliranischen Manichäern im historischen Zusammenhang zu verstehen, u. a. die Funktion des Dolmetschens und Übersetzens in der manichäischen Mission (S. 44 ff.). Die abschließende Frage, ob eine gezielte Bildungsvermittlung durch (hierfür ausgebildete) manichäische Erwählte stattfand (S. 52), beantwortet C. mit der (nicht ganz überraschenden) These, dies sei der Fall gewesen, insofern es der manichäischen Mission dienlich war. Insgesamt veranschaulicht der Artikel, wie manichäische Missionare aufgrund ihrer Schrift- und Sprachgelehrtheit dazu prädestiniert waren, als „Vermittler literarischer Bilder, Formen und Inhalte zwischen Orient und Okzident" (S. 53) zu dienen. In einer wissenschaftsgeschichtlichen Studie (*Das Magiertum, die Mageia, der Magus. Der Fehlschlag einer Annäherung an das Altfremde durch Herbeiführen einer neuen Verfremdung*, S. 59–76) beschreibt Carsten Colpe auf etwas verschlungenen Wegen, wie die moderne europäische Wissenschaft in der Darstellung der altiranischen Religion zwar die „Spannung zwischen heilsgeschichtlicher Orientierung und historischer Darstellung" (S. 64) überwinden konnte, aber trotz ihrer Versuche, sich das Fremde anzunähern bzw. „das Fremde aufzuheben", dazu neigte, die Bezeichnung für *Das Fremde* (nämlich hier: die Magie) „nur als Fremdwort aufzunehmen, damit der Charakter des Fremden auf jeden Fall erhalten bleibe" (S. 73). Almut Hintze (*The Rise of the Saviour in the Avesta*, S. 77–97) untersucht die semantische Entwicklung des Wortes *saošiiaṇt-* vom Gathisch- zum Jungavestischen, um hiervon auch Rückschlüsse auf die religiöse Entwicklung zu ziehen. Der „ritualistischen" Interpretation von *saošiiaṇt-* durch Humbach und Kellens (S. 78) zieht H. das Verständnis als „who will be strong" vor (S. 88), das im Gathisch- wie im Jungavestischen, verstanden als „who contributes to the final victory over Evil", *per se* bereits eschatologische Funktion hat (S. 95). Dabei verändert sich im Jungavestischen das Konzept des *saošiiaṇt-* durch die Vermischung mit der Heldentradition des Drachentöters, deshalb reduziert sich die gathisch-avestische *Gruppe* von *saošiiaṇt-*'s in Mittelpersisch *Sōšyans*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000734

schließlich auf eine heroische Einzelperson (S. 96). Philip Huyse (*Die Begegnung zwischen Hellenen und Iraniern. Griechische epigraphische Zeugnisse von Griechenland bis Pakistan*, S. 99–126) gibt einen nach Regionen geordneten „orientierenden Überblick" nebst umfassender Bibliographie zu im (historischen) iranischen Sprachgebiet gefundenen griechischen Inschriften.

Maria Macuch widmet ihre Untersuchung *Herrschaftskonsolidierung und zoroastrisches Familienrecht: zum Verhältnis von Kirche und Staat unter den Sasaniden* (S. 149–167) der Hypothese von der „unlösbaren Einheit" von zoroastrischer „Kirche" und sasanidischem Staat: inwiefern nahm die „Kirche" tatsächlich Einfluß auf staatliche und soziale Institutionen und Bereiche? Mit Hilfe mittelpersischer sasanidischer Rechtstexte zum Familienrecht gelingt es M., wesentlich zur Aufhellung dieser Frage beizutragen. Der Erläuterung grundlegender sasanidisch-zoroastrischer familienrechtlicher Termini wie *pādixšāy*, *čagar*, *ayōkēn* und *stūr* (S. 152 ff.) folgt eine übersichtliche Darstellung der für das sasanidische Familienrecht zentralen Institution der *stūrīh*, d. h. der „stellvertretenden Zeugung (bei fehlenden männlichen Erben)", die M. als Ausprägung der zoroastrischen Fruchtbarkeitsdoktrin und als ein „speziell zoroastrisches Anliegen" auffaßt (S. 157 f.). Diese sich des Mittels fiktiver und realer Inzest-Ehen bedienende Institution wurde wohl vor allem dazu benutzt, der Zersplitterung des Besitzes adliger Familien vorzubeugen. Damit ein derart kompliziertes familienrechtliches System funktionieren konnte, waren hochentwickeltes staatliches Rechtssystem und Bürokratie notwendig, in dem der Großkönig die letzte exekutive Kompetenz besaß (S. 164). Durch die Möglichkeit der Einflußnahme auf Erbschaftsangelegenheiten des Adels konnte der Staat dessen Machtbereich in seinem Sinne lenken, jedoch hatte die enge Verbindung fundamentaler Einrichtungen der Gesellschaft mit zoroastrischen Lehrinhalten Strukturen geschaffen, die auch der Staat nicht mehr wirklich kontrollieren konnte (S. 165 f.). Letztlich trat der Staat als ein Garant der Ordnung auf, deren Strukturen mehrere Jahrhunderte lang von der „Kirche" geprägt worden waren; somit hat die behauptete Allianz von „Kirche" und Staat unter den Sasaniden wohl einen realen Kern gehabt (S. 167).

Christiane Reck (*Annäherung an eine soghdische manichäische Sammelhandschrift*, S. 193–205) beschreibt die Zusammensetzung mehrerer soghdischer Fragmente der Berliner Turfan-Sammlung und gibt (noch ohne abschließende Edition) eine erste Darstellung ihres Inhalts (S. 193). In den Fragmenten geht es u. a. um die Reue einer (evtl. vom Christentum zum Manichäismus „zurückkehrenden") Frau, was ein neues Licht auf das Verhältnis Manichäismus – Christentum in Zentralasien werfen würde (S. 201). Matthias Weinreich (*Duzen und Ihrzen im Mittelpersischen der Bücher*, S. 231–249) untersucht den Gebrauch von Höflichkeitsformen in 6 verschiedenen zoroastrisch-mittelpersischen Texten. Ranghöhere werden oft mit der Plural-Form („Ihr") angesprochen, selten auch Ranggleiche oder -niedrigere, dabei herrscht in allen Texten eine gewisse Willkür vor. Den oftmaligen „unmotivierten" Wechsel zwischen „Du" und „Ihr" interpretiert W. im Sinne eines allmählichen sprachgeschichtlichen Übergangs vom früheren „Du" zum späteren „Ihr", der „für das Mittelpersische der Bücher" (d. h. wohl ca. im 9. Jh. A. D.) abgeschlossen wäre; die „Du"-Fälle würden dann Überbleibsel früherer Werksredaktionen darstellen (S. 243). Gegen diese These spräche allerdings – falls der „Pluralis majestatis" der 1. Person als parallel mit der Höflichkeitsform

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000735

der 2. Person zu verstehen ist – die auch von W. (S. 243, Fn. 2) angeführten, in sprachechten *Inschriften* des 3. Jh.s vorkommenden Fälle von Wechsel zwischen 1. Sg. und 1. Pl. Grundsätzlich problematisch ist Weinreichs Beschränkung auf buchzoroastrische Quellen: Um zu einer tragfähigen Aussage über mittelpersische Grammatik zu gelangen, sollte man neben den Inschriften stets auch manichäisches Material aus dem 3./4. Jh. zu Rate ziehen, das weniger als die zoroastrischen Texte durch Probleme der Überlieferung und Redaktion „entstellt" ist. So findet sich in Text n. 3 (Boyces *Reader*) bereits eine Höflichkeitsform: Mani (zu König Vahrām): pd 'šm'ẖ tyswc ny wynst 'ich habe Euch in keiner Weise geschadet'. Da man davon ausgehen kann, daß auch die parthischen Missionare sich der damals im Persischen üblichen Höflichkeitsformen bedienten, könnte man zusätzlich auch das parthische Material berücksichtigen.

Die übrigen 5 iranistischen Beiträge behandeln neuiranische Themen. Bozorg Alavi (*Forūġ Farroḫzād*, S. 23–33) porträtiert Lebensgeschichte und intellektuelle Entwicklung der 1967 jung verstorbenen persischen Dichterin. Farroḫzād, die „Personifizierung der Sensibilität und Leidenschaft" (S. 24), dichtet zunächst in der Tradition Nīmā Yūšīġs, der als erster moderner persischer Dichter mit der traditionellen Verslehre brach. In ihren letzten Gedichten befreit sich F. auch von Nīmās Verstechnik und Prosodie (S. 32). Angelika Jung (*„Prosaische" oder „poetische" Melodien? Zu den Begriffen naṯr und naẓm in der Musik*, S. 127–138) untersucht die Entstehung des Begriffes *nasr* als Bezeichnung eines großen, streng regulierten Vokalsatzes in den uzbekisch-tadschikischen *šaš maqām*-Zyklen. Weder die Bedeutung „Hilfe" (Arab. *naṣr*) noch „ungebundene Rede" (Arab. *naṯr*) scheinen die Herkunft des Begriffes erhellen zu können. U. a. mit Hilfe des bedeutenden iranischen Musikers und Musikwissenschaftlers ʿAbd al-Qādir (14. Jh.) entwickelt J. die Hypothese, daß *nasr* (d. h. *naṯr*) ursprünglich ein *unrhythmischer* Teil-maqām gewesen sei, der seine rhythmischen Eigenschaften erst später erhielt; so hätten sich aufgrund einer (musik)historischen Entwicklung verbale Bezeichnung und klangliche Realität auseinanderentwickelt (S. 134).

Manfred Lorenz (*Zur Sprache Aḥmad Dānišs in seinen Prosawerken*, S. 139–148) weist auf ein Thema hin, mit dem sich die Iranistik bis heute erstaunlich wenig befaßt hat, auf das Verhältnis der tadschikischen Literatursprache des 19. Jh.s zum Klassisch-Persischen einerseits, und zur modernen nach der Oktoberrevolution entwickelten tadschikischen Literatursprache andererseits. Anhand einer zu Sowjetzeiten herausgegebenen Chrestomatie aus Werken des Bucharer Literaten Aḥmad Dāniš (1827–1897), in der für den tadschikischen Leser unverständliche oder „schwierige" Wörter erläutert werden, kann L. zeigen, daß Dānišs Prosa vor allem wegen vieler inzwischen ungebräuchlicher Wörter arabischer Herkunft dem modernen tadschikischen Leser große Verständnisprobleme bereitet (S. 147). Außerdem finden sich in Dağnišs Prosa nicht die volkssprachlichen Elemente und turksprachigen Einflüsse (vor allem syntaktischer Natur), welche die heutige tadschikische Literatursprache kennzeichnen (S. 148). Reingard Neumann (*Safawidische Blüten in Brandenburg. Eine kulturhistorische Untersuchung zu einer Kasel im Domstift zu Brandenburg (mit einer Gewebeanalyse von Isa Hesse)*, S. 169–181) untersucht eine 1659 der protestantischen Dorfkirche von Brachwitz gestiftete Kasel (d. h. Meßgewand), die in Musterkomposition und zahlreichen Details (z. B. geschwungene Blütenstauden) eine enge Beziehung zu safawidischen Seiden der 2. Hälfte des 17. Jh.s aufweist (S. 172). Aufgrund „unlogi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000736

scher" Verbindungen zwischen einzelnen Teilformen verneint N. jedoch eine persische Herkunft der Kasel (S. 174). Trotzdem wird deutlich, welch bedeutende Rolle Textilien für die Wanderung von Kunstformen zwischen Europa und Asien (in diesem Fall wohl über Italien) spielten (S. 178).

Lutz Rzehak (*Menschen des Rückens – Menschen des Bauches. Sprache und Wirklichkeit im Verwandtschaftssystem der Belutschen*, S. 207–229) behandelt die Frage, ob die im West-Balutschi (im Vergleich mit dem Ost-Balutschi) fehlende Differenzierung zwischen matri- und patrilinearen Verwandtschaftsverhältnissen auch eine grundlegend andere Sozialstruktur widerspiegelt. Die West-Balutschen von Ost-Turkmenistan kennen bei Bezeichnungen für einzelne Verwandte zwar keinen Unterschied zwischen Matri- und Patrilinearität, wohl aber bei *Gruppen* von Verwandten (so werden die väterlichen Verwandten als „Menschen des Rükkens", die mütterlichen als „Menschen des Bauches" bezeichnet, S. 214). Die gesellschaftliche Wirklichkeit dieser West-Balutschen ist in der Tat stark von patrilinearen Prinzipien geprägt, die nur in der Verwandtschaftsterminologie ungenügenden Ausdruck finden (S. 218). Im West-Balutschi von Südost-Iran spiegelt die fehlende terminologische Differenzierung zwar teilweise die Wirklichkeit wider (220), bei genauer Betrachtung gilt dies jedoch nur für die „unteren" sozialen Schichten; die patriarchalischen Stammlinienverbände sind umso bedeutender, je höher eine gesellschaftliche Gruppe in der „sozialen Wertigkeit" angesiedelt ist (S. 226). Abschließend weist R. (Bargatzky zitierend) darauf hin, „wie sorgfältig man immer ... zu prüfen hat, bevor man ... Aussagen über den Zusammenhang von Verwandtschaftsterminologie und Sozialstruktur trifft" (S. 228). (Übrigens ist die auf S. 211 erwähnte „reziproke" Verwendung von Verwandtschaftstermini – z. B. addressiert der Opa das Enkelkind als „Opa" [!] – auch im Iran und in der Türkei verbreitet).

Die drei nicht-iranistischen Beiträge sind turkologischen oder indogermanistischen Themen gewidmet. Simone-Christiane Raschmann (*Dies ist der Lobpreis des Mannes*, S. 183–191) publiziert ein „bescheidenes Fragment aus dem umfangreichen alttürkischen Bestand der Berliner Turfansammlung", das wohl Teil einer uigurischen Lobpreis-Sammlung ist. R. vermutet eine religiöse Provenienz des Textes (S. 186), der einem alttürkischen Buddhastotra aus der Yuan-Zeit angehört haben könnte (S. 187). Peter Zieme (*Neue Fragmente des alttürkischen Sermons vom Licht-Nous*, S. 251–276) konnte dank der Edition der parthischen und soghdischen Version des „Sermons" durch den Jubilar weitere Fragmente als Teile einer alttürkischen Version identifizieren. Nach Edition und Übersetzung dieser Fragmente gelangt Z. zu dem Ergebnis, daß sie leider keine sicheren Belege bieten, die neue Rückschlüsse auf die Textüberlieferung zulassen würden (d. h. eine eventuelle Abhängigkeit der türkischen oder chinesischen Version von anderen Quellen als der parthischen, S. 266). (Auf S. 257, lies mānbed statt mānbēd, usw.) Stefan Zimmer (*Zu einigen kulturhistorischen Problemwörtern*, S. 277–293) greift aus dem bekannten Standardwerk Benvenistes, *Le vocabulaire des institutions des Indo-Européens*, das er als „ganz bedeutendes Werk" von „bleibendem Wert" bezeichnet, einige Einzelheiten heraus, die sich „bei näherer Prüfung als unhaltbar herausstellen" (S. 277): griech. *πρόβατον* 'Kleinvieh' (nicht, wie Benveniste, „Vieh"); idg. **peḱu* 'Vieh' (nicht '[animalische] Fahrhabe'); got. *hamsa* 'Schar' (nicht 'Kohorte'); weiteres zu griech. *δεσπότης*, lat. *hospes*, got. *daila*, idg. **di̯eu̯s pə₂tēr* sowie zu „König und Königstitulatur" im Thrakischen, Iranischen und Ger-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000737

manischen (im Mitteliranischen ist übrigens nicht generell, wie S. 289 zu implizieren scheint, der Genitiv vorangestellt).

Insgesamt vermitteln die Beiträge dieser editorisch gut betreuten Festschrift einen willkommenen Eindruck von der Breite der Themen, mit denen sich der Jubilar stets befaßt hat und in denen er Kollegen und Schülern gegenüber ein stets freundlicher und anregender Ansprechpartner war und ist.

Ludwig Paul, Göttingen

Menso Folkerts: *Die älteste lateinische Schrift über das indische Rechnen nach al-Ḫwārizmī. Edition, Übersetzung und Kommentar von Menso Folkerts unter Mitarbeit von Paul Kunitzsch.* München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1997. VI u. 213 S., 16 Taf. (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Abhandlungen, Neue Folge, Heft 113). ISBN 3 7696 0108 4.

Das vorliegende Werk ediert, übersetzt und kommentiert die seit langem bekannte Cambridger Handschrift des DA („Dixit Algorizmi") genannten lateinischen Textes zur indischen Arithmetik nach Muḥammad b. Mūsā al-Ḫwārizmī (ca. 780 – ca. Mitte des 9. Jh.s) und die von Folkerts neu entdeckte New Yorker Handschrift desselben Textes. Es besteht im wesentlichen aus sieben Kapiteln, einer englischen Zusammenfassung, vier Anhängen und einem Faksimile der New Yorker Handschrift. Die Beschreibung, Edition, Übersetzung und Kommentierung der beiden Handschriften bilden den Inhalt der Kapitel vier bis sechs. Kapitel eins bis drei geben einen Überblick über frühe indische und arabische Rechentexte, über frühe lateinische Algorismustraktate sowie das Leben und Werk von Muḥammad b. Mūsā al-Ḫwārizmī. Kapitel sieben faßt die Ergebnisse in knapper Form zusammen. Die vier Anhänge geben eine Übersicht über den Inhalt des DA, seine Aufgaben und zwei Glossare.

In der Besprechung der indischen Arithmetik waren die Autoren ausschließlich von älterer Sekundärliteratur abhängig, während sie bei der Darstellung der arabischen und lateinischen Rechentexte sowie des Werkes von al-Ḫwārizmī sowohl auf eigene Forschungen als auch auf eine Fülle neuester Arbeiten zurückgreifen konnten. Dieser unterschiedliche Zugriff auf Quellen und Sekundärliteratur wiederspiegelt sich u. a. in der in Kapitel zwei und drei erheblich klareren Kennzeichnung offener oder strittiger Probleme der Forschung (z. B. die mögliche Zuschreibung verschiedener arabischer Fragmente an al-Ḫwārizmī, die Herkunft der sogenannten westarabischen Formen der indisch-arabischen Ziffern, die Datierung, Autorschaft und relative Position verschiedener Algorismustexte des 12. Jh.s, etc.). In einzelnen Punkten, z. B. zur Bedeutung des *bayt al-ḥikma* 'Haus der Weisheit' in Bagdad, haben die Autoren jüngere Positionen der Forschung nicht zur Kenntnis genommen.

Der Hauptteil des Buches, d. h. die Edition, Übersetzung und Kommentierung der zwei Handschriften des DA, ist eine sehr sorgfältig ausgeführte Arbeit, die nicht nur für die Kenntnis der lateinischen Arithmetik, sondern auch für die Einschätzung der vermutlichen Struktur, Terminologie und Arbeitsweise des verlorenen arabischen Textes von al-Ḫwārizmī bedeutungsvoll ist. Letzteres ist vor allem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000738

der Tatsache zu verdanken, daß allein die von FOLKERTS gefundene New Yorker Handschrift des DA den vollständigen Text überliefert. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, daß die beiden bekannten Handschriften des DA erkennbar von der ursprünglichen lateinischen Übersetzung entfernt sind, in unterschiedlichem Umfang latinisiert worden sind und Interpolationen aufweisen (vgl. S. 25, S. 157–158). FOLKERTS und KUNITZSCH beschreiben den Charakter von DA und damit implizit auch der vermutlichen Form der arabischen Vorlage mit sechs Eigenschaften: 1. sehr ausführliche, manchmal langatmige Darstellung; 2. fehlende Fachausdrücke; 3. unpassende Reihenfolge (der behandelten Operationen); 4. unklare bzw. ungeschickte Darstellung (einzelner Rechenschritte); 5. Verständnisschwierigkeiten (hinsichtlich des Inhalts von Begriffen, Operationen, vereinfachender Rechenregeln, etc.); 6. altertümliche Darstellung (der Neunerprobe, der Multiplikation von Brüchen, etc.) (siehe S. 159–160).

Ein Vergleich dieser Eigenschaften mit anderen als den von FOLKERTS und KUNITZSCH zum Vergleich herangezogenen arabischen Rechentexten zeigt, daß einige dieser Eigenschaften vor allem, aber nicht ausschließlich, in Texten zum mündlichen und manuellen Rechnen nachgewiesen werden können. Das betrifft u. a. die relativ ausführliche Darstellung der Zehnerstufen, die Ausführung der Rechenoperationen getrennt nach Schwierigkeitsgrad und Komplexität der Zahlen, die aus unserer Sicht unpassende Abfolge in der Behandlung der einzelnen Rechenarten oder die Ausführungen über Rechenproben. Das Fehlen einer standardisierten arithmetischen Terminologie im DA ist ein weiteres Thema, dessen Bearbeitung sich vor allem im Vergleich mit weiteren arabischen sowie mit indischen Rechentexten anbietet. Arabische Rechentexte, die seit dem 10. Jh. in größerer Zahl erhalten sind, zeigen, daß es im allgemeinen eine große Breite des verwendeten Vokabulars gibt, daß jedoch im Unterschied zum DA zumeist lokal eine in Grenzen standardisierte Fachterminologie vorhanden ist. Das gilt sowohl für Texte zum indischen Rechnen als auch für Texte zum mündlichen und manuellen Rechnen.

Die relativ große Breite der arabischen arithmetischen Terminologie und die bislang nur ungenügenden Kenntnisse über ihren jeweiligen Bedeutungsumfang lassen die vorsichtige Annahme der Autoren, der Titel der Arithmetik von al-Ḫwārizmī dürfte *Buch über al-ǧamʿ und at-tafrīq* gelautet haben (S. 110), problematischer erscheinen als es aus ihrer Übersicht über bisherige Ansichten zu diesem Thema ersichtlich ist (S. 109). Eine verläßliche Antwort auf die Frage nach dem Titel der indischen Arithmetik müßte zum einen klären, ob al-Ḫwārizmī noch ein zweites Buch verfaßt hat, das sich mit mündlichem und manuellem Rechnen befaßte. Eine verläßliche Antwort müßte zum anderen den Inhalt der mit *al-ǧamʿ* und *at-tafrīq* bezeichneten Operationen genauer bestimmen. Im gegenwärtigen Stand der Forschung läßt sich dazu nur feststellen, daß dieser Inhalt in unterschiedlichen Texten unterschiedlich bestimmt wird und z. T. auch Multiplikation und Summation von Zahlenfolgen bzw. Division und Verhältnisrechnen umfassen kann.

Insgesamt ist die Arbeit von FOLKERTS in Kooperation mit KUNITZSCH ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der arabischen und lateinischen Überlieferung und Veränderung des „indischen Rechnens". Sie zeichnet sich über ihre sorgfältige Edition und Übersetzung des DA hinaus vor allem dadurch aus, daß sie neue Fragen für die weitere Forschung auch zur arabischen Arithmetik aufwirft.

SONJA BRENTJES, Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000739

ANTON UNGEMACH: *Śaṅkara-Mandāra-Saurabha. Eine Legende über das Leben des Philosophen Śaṅkara.* Text, Übersetzung. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1992. 187 S. (Beiträge zur Südasienforschung. Südasien Institut Heidelberg. Band 153).

The work to be discussed is an edition and translation of a hagiography of the Vedāntin Śaṅkara, the *Śaṅkaramandārasaurabha* (SMS) by Nīlakaṇṭha, and was probably composed near the middle of the nineteenth century. The work is a *campūkāvya* of a hundred pages Sanskrit text and relates the legendary life-story of Śaṅkara. Another hagiography of Śaṅkara by the same Nīlakaṇṭha, the *Śaṅkarābhyudaya*, published by ANTARKAR in the *Journal of the University of Bombay* 33, Part 2 (1964), pp. 128–167, is but an abstract of the SMS. No justification is therefore necessary for publishing this text: it is interesting both from a literary point of view and for research into the hagiographic literature on Śaṅkara.

In a brief introduction (pp. 1–28) UNGEMACH discusses the state of research on other hagiographies of Śaṅkara and compares some of the events related in the SMS with motives encountered there. The edition of the Sanskrit text, beautifully produced in Devanāgarī (pp. 29–128) rests on three manuscripts, of which unfortunately only location and shelf number are given, and we hear nothing more of the commentary of a Mukunda except that is was used for preparing the work. From the variant readings it seems that the transmission was almost uniform, on many pages there was apparently nothing to report.

The same lack of additional information characterizes the translation (pp. 129–169), which the author calls a "paraphrasierende Wiedergabe" (p. vii). This would perhaps not matter too much if the translation were useful, but it is not. It is very difficult to find the corresponding German text for a Sanskrit passage, which is partly due to the odd system of numbering prose and verse passages separately. Once this system is mastered, the reader finds the translation to be a very thin abstract of the Sanskrit. Few examples will suffice, first the beginning of the translation:[1]

„Einst kam der Weise Nārada vom Götterhimmel herab auf die Erde, um hier nach dem Rechten zu sehen. Er sah, daß die Erde von Menschen bevölkert war, die den rechtschaffenen Lebenswandel aufgegeben hatten, die heiligen Lehren vergessen und keine Askese mehr übten; die sich von den Göttern abgewandt hatten und gierig nach Sinnesgenüssen waren, und die sogar die Namen der Opferhandlungen vergessen hatten. Nachdem Nārada schweren Herzens zu der Götterwelt zurückgekehrt war, berichtete er den Göttern über seine Erfahrungen" (p. 131).

The original runs as follows: *puraikadā sakalabrahmavedinām agragaṇyo bhagavān nāradamahāmunir akhilajagannirvarṇanakautūhalitayā vasundharāyām avatīrya tārāpatipathānusāribhir api sanmārgaparāṅmukhair atidūrojjitanigamair apy anirvedaiḥ saṃpāditadevavidveṣair api devasaṃprīṇanotsukaiḥ śravasāpy agocarīkṛtasaptatantunāmadheyair anyaiś ca kathaṃcid avalambitāsti-*

[1] The text starts with three introductory verses that are not translated by UNGEMACH. In 3d we need to read *pravarte* for the unmetrical *pravartate*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000740

kabhāvair api tantrāvalambanonmuktavedatayā viparītāvadhāritavedārthatayā ca tatsāmānyam anativartamānair mānavādhamaiḥ samantataḥ parivāryamāṇāṃ tām avalokya parāvṛtya dūyamānena cetasā sarvānamṛtāndhasas tam udantam āvedayāmāsa /

It is difficult to understand why the translator has omitted the concrete description of the reason for their "forgetfulness", namely the fact that they were, "although followers of the path of Śiva (*tārāpati*), [...] non-vedic (*unmuktaveda*) through their adherence to the Tantras", etc. That this omission on part of the translator is due to incapability is clear from the following example: *niyamitavegānāṃ rajovihīnānāṃ sanmārgacāriṇām eva kaivalyam iti manyamāna iva niyamitavego vijarībhūya sanmārge saṃcacāra pavamānaḥ /* (p. 37). This means: "The wind – as if thinking that only those, whose agitation (*vega*) is stopped, who are devoid of [the quality] *rajas* [and] who follow the right way, are liberated – checked his speed (*vega*), became free of dust (read *virajībhūya*) and moved on the right way."

U. paraphrases as follows: "Die Rechtschaffenen schlugen den Weg der Rechtschaffenheit ein, als ob der Zeitpunkt der Erlösung gekommen wäre" (p. 133).

It may seem doubtful at first that this should be a matching pair of translation and Sanskrit text, and it is in many instances indeed difficult to find a corresponding set of Sanskrit text and German "paraphrase", but here the previous and following portions match. I think further details will not be necessary to estimate the quality of this work, U. has apparently "paraphrased" the text where he did not understand it, with the result that the translation is useless.

The next question must be that of the quality of the edition.

Ms. *ba* is No. 2290 in the Bombay University Library, described in *A Descriptive Catalogue of the Sāṃskṛta and Prākṛta manuscripts in the library of the university of Bombay. Compiled by G. V. Devasthali* II (Bombay 1944). If we look at the portion given in the catalogue we find that ms. *ka* reads the correct *pravarte* in introductory verse 3d, but also three more variants that are not recorded by Ungemach. By the way, the next two numbers in the same catalogue are manuscripts of the commentary Samīra not recorded by him.

Ms. *ka* is described in the *Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Adyar Library, Vol. 5, Kavya, Nataka and Alamkara.* By H. G. Narahari, Adyar 1951, as No. 1005. Fortunately the editors provide us with the introductory passage, in which we find further variants not recorded by U., among which the reading *akhilajagannirvahaṇa* 'sustaining/maintaining the whole world', is decisively better than the odd *nirvarṇana* printed in U. without a variant.

To sum up: Neither edition nor translation meet the lowest imaginable scientific standard; that this should have escaped the attention of those responsible for this publication is regrettable.

Jürgen Hanneder, Weimar

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000741

Bernhard Weber-Brosamer/Dieter M. Back: *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās.* Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1997. XI u. 130 Seiten (Beiträge zur Indologie 28). ISBN 3-447-03897-7.

Die neue Übersetzung, deren recht komplizierte Entstehungsgeschichte die Einleitung schildert, fügt den vielen, im Anhang verzeichneten Übertragungen in westliche Sprachen eine weitere hinzu. Knappe Noten erläutern ausgewählte Textstellen, weisen dabei aber nur sehr gelegentlich auf Diskussionen in der neueren Literatur hin. Auch in der Bibliographie, in der die Auswahl der verzeichnten Titel nicht recht durchsichtig ist, fehlt Neueres öfter: Namen wie G. Nagao, P. Della Santina oder C. W. Huntington erscheinen nicht. Die Verweise auf allgemeine weiterführende Werke zum Buddhismus entsprechen ebenso wie die Art der Kommentierung dem in der Einleitung umrissenen Ziel, mit dieser Übersetzung eine allgemeine Einführung, nicht jedoch eine Diskussion der Probleme der MMK zu bieten. Schließlich sei auf die kritischen Anmerkungen von J. W. de Jong, IIJ 42 (1999), S. 169–171 ausdrücklich hingewiesen.

Oskar v. Hinüber, Freiburg

Heinz Werner Weßler: *Zeit und Geschichte im Viṣṇupurāṇa. Formen ihrer Wahrnehmung und ihrer eschatologischen Bezüge, anhand der Textgestalt dargestellt.* Bern usw.: Peter Lang 1995. 480 S. (Studia Religiosa Helvetica. Series Altera 1). ISBN 3-906755-13-4.

Diese unter der Leitung von P. Schreiner angefertigte Züricher Dissertation aus dem akademischen Jahr 1993/94 entwickelt die von W. Kirfel und P. Hacker begründete Methodik der Purāṇa-Forschung weiter und verbindet auf glückliche Weise Text- und Geistesgeschichte. Die im Titel angedeuteten Fragestellungen werden mit großer Umsicht und Weitblick verfolgt, wobei auch Parallelen aus anderen Kulturen einbezogen werden (vgl. S. 164 ff. zur Antike und zu Iran). Eine inhaltsreiche Einleitung unterrichtet über die verschiedenen Forschungsansätze zur Erklärung des besonderen Umganges mit den Zeitbegriffen in dem vom Hinduismus geprägten Teil der indischen Kultur. Bevor die purāṇische Literatur selbst und vor allem die einschlägigen Abschnitte aus dem *Viṣṇu-Purāṇa* (ViP) besprochen werden, wird die Thematik im weiteren Rahmen in ihren Bezügen zur vedischen Literatur und zum *Mahābhārata* gestellt. Der Textgeschichte des ViP aus der Sicht dieses *Purāṇas* selbst ist ein besonderes Kapitel gewidmet, wobei auch die Überlieferungsgeschichte des Veda aus eben diesem Blickwinkel einbezogen ist, was zu einer Bewertung der Rolle Vyāsas bei der Veda-Redaktion überleitet. Dazu sei angemerkt, daß die Buddhisten die Vierteilung des Veda in einem negativen Licht sehen. Dann nach der Sumaṅgalavilāsinī, dem Kommentar zum *Dīghanikāya*, entsteht erst bei dieser Teilung durch „Brahmanen" ein Widerspruch zum Buddhismus, da der Veda ursprünglich mit den Lehren des Buddha Kassapa übereingestimmt habe (Sv 273,30–34 = Papañcasūdanī III 425,4–9). Besonders hervorgehoben zu werden verdienen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000742

schließlich die Abschnitte zur Klärung einzelner Begriffe, vor allem zu *kalpa* oder *yuga* und in einem Anhang zu *kāla*, *kalkin* und *kali*. Dabei wird auch der Name einer bekannten Hölle, *kālasūtra*, erwähnt, der jedoch nach JĀTAKA V 270,27′ f. (vgl. Ja II 405,9, Sp. 1206,24) nicht als „Faden der Zeit" (S. 66) zu verstehen, sondern nach dem von Zimmerleuten zum Schnurschlag verwendeten Faden geprägt ist, mit dem auch die Höllenwesen vor ihrer Zerlegung gekennzeichnet werden (vgl. F. W. K. MÜLLER: *Über den Ausdruck Kālasūtra*, *Ethnologisches Notizblatt*. Museum für Völkerkunde, Berlin I,3 [1896], S. 23–25). Im ganzen ist ein wichtiger Beitrag nicht nur zur *Purāṇa*-Forschung, sondern auch zum Umgang mit dem Begriff „Zeit" im alten Indien entstanden, wozu man Verf. und Doktorvater in gleicher Weise beglückwünschen darf.

OSKAR V. HINÜBER, Freiburg

LILIAN SILBURN und ANDRÉ PADOUX: *Abhinavagupta. La Lumière sur les Tantras. Chapitres 1 à 5 du Tantrāloka.* Paris: Edition-Diffusion de Boccard 1998. 316 S. 8° (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. 66.)

Die vorliegende Arbeit beruht auf einer kommentierten Übersetzung der Kapitel 1, 2, 4 und 5 des *Tantrāloka* durch die 1993 verstorbene französische Indologin LILIAN SILBURN. Vom Herausgeber ANDRÉ PADOUX stammen die Einleitung, die Übertragung des 3. und der Abschluß des 5. Kapitels. Dem Werk ist ein Sanskrit-Index beigegeben, jedoch kein Literaturverzeichnis.

Grundlage für die Übersetzung bildet die Edition von Abhinavaguptas *Tantrāloka* in der Kashmir Series of Texts and Studies (Bombay/Srinagar 1918–1938). Erwähnt wird der aufgrund der neuen Paginierung unpraktische, aber sonst unveränderte Nachdruck dieser Ausgabe (Delhi 1987) sowie die italienische Übersetzung von RANIERO GNOLI (Luce Delle Sacre Scritture, Torino 1972). Hinzufügen sollte man noch die Bengali-Übersetzung der ersten zwölf Kapitel[1] sowie die Hindi-Übersetzung[2].

Daß nun mit dem vorliegenden Werk eine kommentierte französische Übersetzung der ersten fünf Kapitel, d. h. ungefähr eines Fünftels des ganzen Werkes vorgelegt wird, ist angesichts der Bedeutung des *Tantrāloka* für die Philosophie und Religionsgeschichte Indiens sehr zu begrüßen. Der Herausgeber begründet die Neubearbeitung (S. 61) mit den Problemen, die GNOLIS Übersetzung dem Nicht-Indologen bereitet und erklärt, daß der neuen französischen Übertragung aus die-

[1] Abhinavagupta praṇīta Tantrāloka (prathama āhnika haite dvādaśa āhnika paryanta). baṅgānubād o bhūmikā sukhamaya bhaṭṭācārya di aśiaṭik sosaiṭi, Kālikātā 1992 [Bengal. Übersetzung von Sukhamaya Bhaṭṭācārya, Calcutta-Asiatic Society 1992].

[2] Śrītantrālokaḥ Abhinavaguptapādācāryaviracitaḥ. Jayarathakṛtayā Vivekavyākhyayā Paramahaṃsamiśakṛtena „nīrakṣīraviveka"-hindībhāṣyena [sametaḥ?] Ed. Paramahaṃsamiśraḥ „Haṃsa", Vārāṇāsi: Sampūrṇānanda-Saṃskṛta-Viśvavidyālaya (Yogatantra-granthamālā 17) 1992–1997 [bisher sind 5 Bände erschienen].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000743

sem Grunde Erläuterungen zum Inhalt sowie Auszüge aus dem Kommentar Jayarathas beigegeben werden, wobei der Akzent auf der Erklärung der mystischen Bedeutung liegt. In der Tat war es immer wieder SILBURNS Anliegen, die Spiritualität des monistischen Śivaismus Kashmirs – angelehnt an die Auslegung durch ihren indischen Lehrer Lakshman Joo – zu untersuchen, und wir finden diese Ausrichtung in manchen Aussagen wieder: „... Abhinavagupta avait atteint les sommets de la vie mystique: sa description des voies de la libération est toujours éclairée à la lumière d'une expérience profonde, vécue" (S. 11). Daß hier eine Kategorienverschiebung stattfindet, indem nämlich Glaubensaussagen nicht nur Objekt, sondern auch Grundlage der Interpretation werden, wird man der Autorin, die sich um die Erforschung des monistischen Śivaismus in Kaschmir verdient gemacht hat, gerne nachsehen.

Zunächst ist aber festzuhalten, daß die Annotation der Übersetzung nicht so ausführlich ausgefallen ist, wie man vielleicht aufgrund der Einleitung erwartet hätte: Im vorliegenden Werk nehmen die fünf Āhnikas 230 Seiten ein, bei GNOLI aber immerhin 207 Seiten. Vom Kommentar Jayarathas finden wir nur sehr wenig in Übersetzung; der Schwerpunkt liegt klar auf der Erklärung des Inhalts. Genau dies macht zweifellos die Stärke der Arbeit aus: der Leser findet hier wertvolle Hilfen für das Textverständnis.

An manchen Stellen fällt die Qualität der französischen Übersetzung jedoch weit hinter die GNOLIS zurück, obwohl man davon ausgehen kann, daß diese rezipiert wurde (zumindest PADOUX liest mit GNOLIS Konjekturen, etwa S. 158 [= 3.89] und S. 174 [= 3.152], jedoch ohne dies zu vermerken). Als besonders problematisches Beispiel sei hier der sechste Einleitungsvers besprochen: *taddevatāvibhavabhāvimahāmarīci-// cakreśvarāyitanijasthitir eka eva / devīsuto gaṇapatiḥ sphuradindukāntiḥ// samyak samucchalayatān mama saṃvidabdhim* ||1.6|| SILBURNS Übersetzung lautet: „Ô Gaṇapati, fils de la déesse, unique, [Toi] dont la nature fait apparaître l'omnipotence divine et qui règnes sur la grande roue des rayons [des sens], Toi, beau comme la lune étincelante et, dans ton jaillissant épanouissement, océan de ma conscience, [viens à mon aide]!" (S. 78). Im Kommentar geht SILBURN kurz auf Jayarathas Kommentar ein und vermerkt schließlich, daß in der vorliegenden Strophe „l'identification d'une forme divine avec la conscience de l'adorateur" zum Ausdruck kommt.

Was hier bedenklich stimmt ist nicht nur, daß die Übersetzerin weder die Verbalform *samucchalayatāt* noch den Sinn von *cakreśvarāyita* erfaßt hatte, sondern daß – quasi als Folgefehler – *saṃvidabdhim* wie eine Apposition zum Nominativ Gaṇapati übersetzt und dies dann als Grundlage der Deutung gemacht wird. Tatsächlich liegt hier nämlich keine Identifikation mit Gaṇeśa vor, sondern vielmehr eine sehr elegante Deutung der Stellung Gaṇeśas im śivaitischen Pantheon, wobei *gaṇa-* als „Gruppe der Śaktis" Śivas verstanden wird: Als Sohn der Göttin, der sich – vielleicht im Spiel – verhält wie der „Herrscher über das Rad der Kräfte"[3] also sein Vater Śiva, wird er vom Autor aufgefordert „meinen Bewußtseinsozean aufscheinen zu lassen" (*samucchalayatāt*), oder „in Bewegung zu versetzen". Es ist gerade diese Verbindung des Menschlichen in der göttlichen Familie (Gaṇeśa als

[3] Jayaratha erklärt *cakreśvarāyita-* nach *Aṣṭādhyāyī* 3.1.10 erwartungsgemäß als *cakreśvaravad ācaran*.

Sohn imitiert den Vater) mit der philosophisch-mystischen Ausdeutung (Śiva ist Beherrscher des Rades der als Strahlen vorgestellten Sinneskräfte, welche Entfaltungen der drei Hauptgottheiten des Trika darstellen, die den poetischen Reiz dieses Verses ausmacht. Gnoli drückt diesen intendierten Sinn sehr knapp aus, indem er sagt daß Gaṇeśa, „come proprio retaggio, signoreggia la ruota dei grandi raggi [...]" (*Luce delle Sacre Scritture*, S. 68). Die bengalische Übersetzung, eigentlich eine Paraphrase des Texts mit Erklärungen des Kommentars, erkennt die syntaktische Grundstruktur im übrigen korrekt.[4]

Zu der sehr lesenswerten Einleitung von Padoux ist nur Weniges anzumerken: Die Unterscheidung in [dualistische] Āgamas und [monistische] Tantras wird zwar in der Fußnote als nicht haltbar (S. 15, Anm. 12.) entlarvt, jedoch kann sich der Autor von dieser überholten Terminologie nicht immer ganz lösen. Im korrespondierenden englischen „summary" (S. 64), wo die entsprechende Fußnote fehlt, scheint er daher eine solche Einteilung vorauszusetzen. Die genannte Stelle birgt noch weitere Probleme: „Aussi bien, pour tous ceux qui pensent comme Abhinavagupta, le śivaïsme āgamique ne peut-il mener ses adeptes jusqu'à l'Absolu suprême" (S. 15). Hier steht „śivaïsme āgamique" für den dualistischen Siddhānta, wobei auch nicht zwischen Offenbarungstext (= Āgama oder Tantra) und der darauf aufbauenden Theologie unterschieden wird. Die Aussage ist nicht ganz richtig, da nach Abhinavagupta der Unterschied zwischen monistischen und dualistischen Śaivas nicht in der Erlangung der Erlösung selbst liegt – alle in die Lehre Śivas Initiierten finden gültige Erlösung, und zwar am Ende ihres Lebens – der entscheidende Unterschied ist, daß die monistischen Systeme effektivere Mittel bereitstellen, die eine Erlösung noch im Leben ermöglichen.[5] Unklar bleibt auch, was auf S. 12 mit der Aussage, die *Pāśupatasūtras* seien „perdus" usprünglich gemeint war.

In die Transkription der Sanskrit-Termini haben sich eine Reihe Druckfehler eingeschlichen, die sich aber leicht berichtigen lassen: S. 34 *pāśadaha* falsch für *-dāha*; S. 37 und S. 70 *śāstrāvasāra* → *śāstrāvatāra*; S. 40 (einige Diakritika im Kaṭhopaniṣad-Zitat fehlen); S. 64 *yoginījala* → *-jāla*; S. 64: Sidhayogeśvarī → Siddhayogeśvarī; S. 151 *ārambika* → *-ārambhika*; S. 179 *sahā Umāya* → *sahā Umayā*; S. 199 Traiśirāsa → Traiśirasa; S. 201 *ahanta* → *ahantā*; S. 139, S. 145 und S. 310 *pratiśrukta* → *pratiśrutka*.

Jürgen Hanneder, Weimar

[4] ... *gaṇapati tini āmār jñānasamudrake ucchalit karūn* | [...] *yini se-i devatāgaṇer goṣṭhīte īśvarer nyāy ācaraṇ karen tini-i gaṇapati*, op. cit., S. 3.

[5] Siehe *Mālinīvijayavārttika* I. 192cd–195ab.

CHRISTINE CHOJNACKI: *Vividhatīrthakalpaḥ. Regards sur le lieu saint jaina.* Volume I: *Traduction et Commentaire*; Volume II: *Annexes.* Pondichéry: Institut Français de Pondichéry et École Française d'Extrême Orient 1995. 522 u. 214 S., 4 Karten (Publications du Département d'Indologie 85) ISSN 0073-8352.

Eine ausführliche Einleitung in diese Beschreibung heiliger Orte des Jainismus behandelt die Textgrundlage und die Nachrichten über den Autor, Jinaprabha, der jedoch nur einen Teil der zwischen 1328 und 1333 zusammengestellten Sammlung von gut 60 Kapiteln selbst verfaßt hat. Die Übersetzung, die nicht nur auf den beiden gedruckten Ausgaben, sondern auch auf handschriftlichen Materialien beruht, trifft eine Auswahl, wobei etwa ein Fünftel des VTK, das Sondertexte enthält (S. 59), ausgeschlossen wurde. Der Stoff ist, vom Grundtext abweichend, nach sachlichen Gesichtspunkten neu geordnet, so daß etwa alle Kapitel über heilige Berge, heilige Ortschaften usw. zu einer Einheit zusammengefaßt übertragen sind. Der zweite Band enthält einen systematischen Kommentar zur Geographie, Geschichte, Lexikographie, Grammatik und zu den Personen- und Ortsnamen, wobei auch die einschlägige Literatur verzeichnet wird. Zu dem Eintrag Karakaṇḍu ist jetzt zu ergänzen: C. CAILLAT: *Code religieux et narration: La légende de K.* In: Lex et Litterae. FS O. Botto. Turin 1997, S. 101–113. Nicht immer sind die geographischen Namen eindeutig zu bestimmen. So könnte man hinter „la capitale de l'Émir (Hammīravīra)" (I, S. 467) statt des arab. Wortes Emir (II, S. 117) vielleicht eine Hauptstadt des Cāhamāna-Königs und Gründers von Mewar, Hammīra, vermuten, dessen Taten von dem Jaina-Autor Nayacandra im *Hammīramahākāvya* beschrieben sind und der ein Zeitgenosse von Jinaprabha war. Wenn dies zutrifft, dann sollte mit dem unmittelbar vorher erwähnten Siroha wohl doch der Ort Sirohi (Rajasthan) gemeint sein, was naheliegend ist und von Vfn. erwogen wird (II, S. 68). Wenn auch die Koordinierung des in den verschiedenen Abschnitten von Teil II erörterten Materials mitunter ein wenig zu wünschen übrig läßt, so ist im ganzen doch ein interessanter Beitrag zur Religiosität und zur Geographie des mittelalterlichen Indiens entstanden.

OSKAR V. HINÜBER, Freiburg

WILLEM B. BOLLÉE: *The Nijjuttis on the Seniors of the Śvetāmbra Siddhānta: Āyāraṅga, Dasaveyāliya, Uttarajjhāyā and Sūyagaḍa.* Text and Selective Glossary. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1995. IX u. 197 S. (Beiträge zur Südasienforschung Band 169). ISBN 3-515-06667-5.

Das Werk, das von H. TIEKEN, Asiatische Studien/Études Asiatiques 50 (1996), S. 681–683, K. R. NORMAN, Acta Orientalia 58 (1997), S. 52–74, und vor allem von TH. OBERLIES, OLZ 93 (1998), S. 100–108, ausführlich gewürdigt wurde, enthält eine Textausgabe, die einem Glossar als Stütze dient, dessen Ziel es ist, auch einen allgemeinen Beitrag zur Lexikographie und Etymologie des Prakrit zu leisten. Ein wenig versteckt enthält das Buch im Anschluß an die Āyāraṅganijjutti auch einen Index zu den Anmerkungen in W. SCHUBRING in *Worte*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000746

Mahāvīras (1925), der gewiß nützlich ist, doch keinen erkennbaren Bezug zu den übrigen Teilen des Buches hat. In Fortsetzung von Arbeiten B.s zuletzt zu den Piṇḍa- und Oha-nijjuttis (vgl. Ch. Chojnacki, WZKS 40 [1996], S. 227 f.; J. W. de Jong, IIJ 39 [1996], S. 277 f.) liegt nun ein weiteres nützliches Hilfsmittel zur Erschließung dieser schwierigen Literatur vor.

Oskar v. Hinüber, Freiburg

Hans Penth, Phanphen Khrüathai, Silao Ketphrom: *Inscriptions in Chiang Sän Museum*. Chiang Mai: Social Research Institute 1997. 218 S., Abb. u. Pläne (Corpus of Lān Nā Inscriptions Volume I). ISBN 974-670-035-9.

Inschriften aus dem Norden Thailands werden seit mehreren Jahrzehnten in dem von H. Penth gegründeten und verwalteten „Archiv der Lān² Nā Inschriften" an der Universität Chiang Mai gesammelt und bearbeitet. Obwohl etliche Inschriften bereits in außerhalb Thailands kaum erreichbaren Zeitschriften veröffentlicht wurden, fehlt es an einer zusammenfassenden Publikation dieses großen und für die Kultur und Geschichte des Nordens von Thailand so ungemein wichtigen Materials. Zwei Sammlungen, die auch auf Materialien aus dem Archiv aufbauen, sind in Thai aber auch unter einem englischen Titel erschienen: *Lanna Inscriptions* Part I: *Inscriptions from Chiang Rai, Nan, Phayao and Phrae*. Bangkok 1991 (Volume I: Text; Volume II: Plates [mit englischer Zusammenfassung]) und *Inscriptional History of Phayao*. Bangkok 1995. Der nun vorgelegte Band mit dem Material eines Museums enthält 16 sehr sorgfältig edierte, ausführlich kommentierte und übersetzte Inschriften, die zugleich vorzüglich abgebildet sind. Diesem ebenfalls auf Thai verfaßten Buch ist eine englische Einleitung und eine englische Zusammenfassung zu jeder Inschrift beigegeben. Nur die Inschrift Penth Nr. 2 aus dem Jahre 1479 findet sich ebenfalls, doch nur in Ab- und Umschrift und ohne jede Erklärung, als CR 33 in den *Lanna Inscriptions*, was den gewaltigen Qualitätsunterschied zwischen den beiden Veröffentlichungen unterstreicht. Es ist daher zu hoffen, daß weitere Bände des Inschriftenarchivs rasch folgen mögen.

Oskar v. Hinüber, Freiburg

The Cilappatikāram of Iḷankō Aṭikaḷ. An Epic of South India Translated with an Introduction and Postscript by R. Parthasarathy. New York: Columbia University Press 1993 [1995]. XIX u. 426 S. ISBN 0-231-07848-X.

Die elegante Versübersetzung, die den wohl gelungenen Versuch unternimmt, den sprachlichen Tenor des Tamil-Originals einzufangen (vgl. JRAS 3rd Serie 6 [1996], S. 278–280; JAOS 119 [1999], S. 193 f.), ist mit einer knappen Einleitung und einem recht langen Nachwort versehen, die in das Werk einführen, seinen Ort in der Tamil-Literatur bestimmen und mitunter ein wenig schlicht auch Verbindungen zu anderen epischen oder literarischen Traditionen selbst außer-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000747

halb Indiens herstellen. Damit hat der Übersetzer einen willkommenen Beitrag geleistet, die immer noch viel zu wenig gelesene Literatur Südindiens einem weiteren Publikum bekannt zu machen.

Oskar v. Hinüber, Freiburg

Gerhard Oberhammer (Hrsg.): *Studies in Hinduism. Vedism and Hinduism.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1997. 177 S. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte, 642. Band. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Nr. 19). ISBN 3-7001-2645-X.

Zwei der drei in diesem Band vereinten Beiträge gehen auf Vorträge zurück, die J. Heesterman über *Vedism and Hinduism* und M. Biardeau über *Some Remarks on the Links Between the Epics, the Purāṇas and Their Vedic Sources* 1991 anläßlich eines Kolloquiums in Wien gehalten haben. Dabei ist die lange Abhandlung von M. Biardeau neben den beiden Epen vor allem der Entwicklung der Kosmologie in den *Upaniṣaden* und den *Purāṇas* gewidmet. Der Hrsg. hat dem Buch *Bemerkungen zum Phänomen religiöser Tradition im Hinduismus* vorangestellt, so daß ein Band entstanden ist, der in einem recht weit gespannten Rahmen das schwer greifbare Phänomen des „Hinduismus" (vgl. ZDMG 147 [1997], S. 257) in seinen Frühformen und im Wandel von der vedischen Religion zu greifen sucht [vgl. auch P. Schreiner, OLZ 94, 1999, S. 730–734].

Oskar v. Hinüber, Freiburg

Axel Michaels (Hrsg): *A Rāma Temple in 19th-century Nepal. History and Architecture of the Rāmacandra Tempel in Battīsputalī, Kathmandu.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1995. 81 S., 21 Abb. im Text, 2 Farbtafeln 5 Tabellen (Publications of the Nepal Research Centre No. 20). ISBN 3-515-06825-2.

Diese Beschreibung eines ungewöhnlichen Tempels ist auf eine ungewöhnliche Art zustande gekommen. Der Hrsg. hat diesen Text über einen der wenigen Rāma-Tempel des Kathmandu-Tales – die meisten Heiligtümer sind bekanntlich Śiva geweiht – zusammen mit seinen Studenten am Orte selbst erarbeitet. Dabei ist ein sehr gut lesbarer, knapper Überblick über die Geschichte des Bauwerkes in all seinen Aspekten entstanden. Denn neben der eigentlichen Baukunst wird auch dem kulturellen, sozialen und politischen Umfeld des Tempels die gebührende Aufmerksamkeit zuteil, so daß zugleich eine kurze Einführung in das Leben der politischen Elite Nepals im 19. Jh. geboten wird. Man möchte sich wünschen, daß mehr Bücher auf diese Weise entstehen, die ebenso der Forschung wie der Nachwuchsförderung dienen (vgl. auch AS/ES 51 [1997], S. 505–507, und JAOS 118 [1998], S. 149).

Oskar v. Hinüber, Freiburg

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000748

Syad Muhammad Latif: *Lahore. It's History, Architectural Remains and Antiquities.* Hrsg. von Jürgen W. Frembgen. Bonn: Holos Verlag 1995. 4, XIII, V, III, XII, 426 S. u. 105 Abb. (Beiträge zur Forschungsgeschichte: Asien Band 1). ISBN 3-86097-361-4.

Die Druckqualität dieses Nachdruckes eines pakistanischen Nachdruckes ist beklagenswert. Dennoch wird man dem Hrsg. uneingeschränkt zustimmen, daß es trotzdem außerordentlich lohnend ist, dieses verdienstvolle, zuerst 1892 erschienene und dann in geringer Auflage in Pakistan 1981 nachgedruckte Werk der Wissenschaft, aber auch dem an dieser wichtigen Stadt interessierten Leser zugänglich zu machen. Denn es handelt sich um eine sehr ausführliche Beschreibung des traditionellen Lahore nicht nur in seiner Geschichte, sondern auch in der Gegenwart des Verf.s vor einem Jahrhundert. So läßt der Verf. das seinerzeit neueste Zahlenmaterial aus dem Census von 1891 einfließen, teilt viele zeitgenössische Nachrichten über das Entstehen von British-Indien mit und beschreibt damit zugleich eine frühe Phase der Verwestlichung aus einheimischer Sicht. Die in dem pakistanischen Nachdruck recht gut reproduzierten Stiche mit islamischen Bauwerken und Siegeln, aber auch mit buddhistischen Reliefs aus Gandhāra, geben einen nicht mehr in allen Einzelheiten bestehenden Erhaltungszustand wieder, und die nicht wenigen Bauinschriften, die in Arabisch oder Persisch mit englischer Übersetzung mitgeteilt werden, machen wertvolles Material zugänglich. Einzig einen Stadtplan hätte dem bereits von seinem Verf. durch einen Index gut erschlossenen Buch anläßlich des erneuten Nachdruckes hinzugefügt werden können.

Oskar v. Hinüber, Freiburg

Helmut Krasser, Michael Torsten Much, Ernst Steinkeller, Helmut Tauscher (Hrsg.): *Tibetan Studies.* Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. General Editor: Ernst Steinkellner. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1997. Vol. I, II: XX u. 1120 S. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften, 256. Band. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Nr. 2). ISBN 3-7001-2657-3.

Der gewaltige Umfang der Kongreßakten mit 99 Beiträgen aus den 228 während des Kongresses gehaltenen Vorträgen, davon einige in Tibetisch, zu beinahe allen nur erdenklichen Wissensgebieten von der Philologie und Literatur über die alte und neue Geschichte zur Kartographie, zur tibetischen Musik, ja selbst zur Entwicklung einer eigenen tibetischen Sportkultur in der Gegenwart (nur die Frauenstudien sind erstaunlich schwach vertreten) macht nicht nur die ungeheure Anziehungskraft der tibetischen Kultur in all ihren Ausprägungen deutlich. Es zeigt sich auch, daß der Kongreß ein wenig aus den Fugen zu geraten droht: Die Abhandlungen der „Panels" sind in diesen Band nicht einbezogen und sollen in fünf gesonderten Teilen erscheinen. Da die Fülle des Gebotenen eine Würdigung im einzelnen verbietet, sei nur auf zwei über Tibet hinausge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000749

hende Beiträge verwiesen. M. Walter und C. I. Beckwirth gehen einem vermuteten indogermanischen Einfluß auf das Tibetische nach, der während einer Unterwerfung Tibets durch Sprecher des Ur-Indogermanischen in grauester Vorzeit ausgeübt worden sein soll. Dabei haben sich diese Indogermanen offensichtlich durch den alleinigen Gebrauch von Verbalwurzeln verständigt und Laryngale sorgfältig gemieden. Auch für die Geschichte der Indologie interessant sind dagegen die Ausführungen von B. Le Calloc'h über den Beitrag von L. Feer (1830–1902) zur Tibetologie, der manches Unbekannte aus dem Leben dieses vielseitigen Orientalisten ermittelt (vgl. M. Lalou: *Retrospective: L'œuvre de L. F.* In: Bibliographie Bouddhique II [1929/1930], 1931, S. 3–17, Nr. 1–90). Schließlich muß man die sorgfältige, ausdauernde und eindruckvolle Arbeit der Herausgeber bewundern, die einen derartigen Band zusammengestellt und zudem in so vorbildlich kurzer Zeit nach der Konferenz vorgelegt haben.

Oskar v. Hinüber, Freiburg

Walther Heissig: *Si Liyang – Varianten und Motiv-Transformationen eines mongolischen Spielmannsliedes.* Mit mongolischen Text-Transkripten von J. Rinčindorǰi. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1996. 537 S. (Asiatische Forschungen 131). ISBN 3-447-03721-0.

Die Idee des geistigen Eigentums existiert in der traditionellen mongolischen Literatur im Grunde genommen nicht. „Dichten" bedeutete, Althergebrachtes zu rezipieren und zu kompilieren, zu schöpfen aus einer riesigen Schatzkammer an „kollektiven Formeln" (Heissig), sprachlich-poetischen Schablonen, Formarten, Erzählmotiven und Sujets und die bereits vorgefertigten Muster geschickt zusammenzusetzen. Dies geschah im Gefühl tiefer Verehrung gegenüber der ethnopoetischen Tradition, deren zeitliche Tiefe und räumliche Verbreitung ein fruchtbares Feld für die Forschung bietet. Dabei sind in der Vergangenheit so manche Parallelen zwischen den Erzählstoffen und -motiven der Völker aufgezeigt worden, die sich nicht ausschließlich mit dem Argument von der Universalität menschlicher Widerspiegelungsfähigkeit erklären lassen. Alte kulturelle Wanderwege zwischen Ost und West, Nord und Süd konnten nachgewiesen werden. Durch Funde, die der russische Forscher Koslow Anfang unseres Jahrhunderts aus den Ruinen von Karakhoto, der versunkenen Stadt an der Seidenstraße, ans Tageslicht holte, wissen wir, daß die Mongolen in der tschinggisidischen Ära die Erzählstoffe des *Kitab-i-Sindbad* kannten. Perser hatten ihre Version der „sieben Weisen" nach Zentralasien gebracht. Auch kennen wir eine mongolische Fassung der Alexandersage; ein Fragment aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts hat die Zeiten überdauert. In der „Geheimen Geschichte der Mongolen", der epischen Chronik des 13. Jahrhunderts, findet sich das Gleichnis des Pfeilbündels, das standhält, während ein einzelner Pfeil leicht zerbrochen werden kann. Es ist die mythische mongolische Mutter *Alan* die Schöne, die ihre fünf Söhne damit zur Einigkeit und Eintracht gemahnt. In der frühen Fabel des Äsop richtet der sterbende Vater dergleichen Mahnworte an seine Söhne. Aus Indien kamen Buddha-Legenden, *Pañcatantra*-Erzählungen, Stoffe der Epen *Ramāyana* und *Mahābhārata*, um nur einige Beispiele zu nennen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000750

Während bei den Mongolen über viele Jahrhunderte hinweg das alliterierend gereimte, von heldischem Pathos geprägte, auf der geistigen Grundlage von Götterglaube und Geisterfurcht entstandene Reckenepos des illiteraten Rhapsoden in höchster Gunst stand, entwickelte sich Ende des 19. Jahrhunderts in den östlichen Mongolengebieten Chinas eine neuartige, modifizierte Art von Spielmannsdichtung, formal gekennzeichnet durch das Prosimetrum, d. h. den Wechsel von Prosa und Reim, ein beredtes Zeugnis für die Aufnahmebereitschaft und -fähigkeit der mongolischen Spielmannsepik gegenüber chinesischen Einflüssen, für das fruchtbare Spannungsfeld zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. In der Literaturgeschichte ist sie als Genre der „Heft-Erzählungen" (mo. *Bensen üliger*) eingegangen: Mit den Stilmitteln und Ausdrucksformen mongolischer oral-poetischer Tradition wurden mongolische Übersetzungen bzw. Adaptionen chinesischer Heldenromane (Ritter-, Räuber- und Detektivgeschichten) über die T'ang-Zeit (ca. 600–900 n. Chr.), – schriftlich-mongolisierte chinesische literarische Vorbilder also –, unter Verwendung bestimmter Melodien, begleitet vom Streich- oder Zupfinstrument, rhythmisch vorgetragen. Chinesische Wandertheater mit ihrer audiovisuellen Potenz trugen vermutlich nicht unwesentlich dazu bei, jene populären Stoffe chinesischer Provenienz zu transportieren und die mongolischen Spielleute zu inspirieren.

Bereits 1972 skizzierte Walther Heissig in seinem zweibändigen Standardwerk *Geschichte der Mongolischen Literatur* jenes Genre. Er demonstrierte die inhaltliche Vorbildwirkung der fünf mongolischen historischen Romane *Tabun ǰuwan* („Fünf Geschichten"), die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden und Ereignisse während der Regierungszeit aufeinanderfolgender fiktiver T'ang-Herrscher behandeln. Sie gelten als eigenständige und originäre mongolische Ausarbeitungen durch anonym gebliebene Verfasser, denn unmittelbare Vorlagen in der chinesischen Romanliteratur sind nicht bekannt (Heissig, 1972, S. 794). Ausgehend vom bisherigen Forschungsstand untersucht W. Heissig nun in seiner neuen Arbeit die gegenseitigen Beziehungen und Zusammenhänge zwischen dem chinesischen historischen Heldenroman und der mongolischen Spielmannsdichtung. Er geht der Beantwortung der Frage nach, in welcher Art die chinesischen Erzählstoffe in der sich wechselseitig beeinflussenden und miteinander verschmelzenden mündlichen und schriftlichen Tradition der Mongolen fortleben.

Die empirische Grundlage für W. Heissigs Untersuchungen ist der mongolische *Siliyang*-Stoff, der unter „Verwendung von Motiven und Handlungsketten aus dem umfangreichen Komplex der chinesischen T'ang-Romane und ihrer mongolischen Bearbeitungen entstanden ist" (S. 15). Thematisch läßt sich der *Siliyang*-Stoff in drei Teile gliedern, die von den Hauptgestalten, dem Vater und Feldherrn des T'ang-Kaisers sowie seinen beiden Söhnen dominiert werden. Daß dabei historisch verbürgte Gestalten auftreten und Feldzüge der T'ang-Kaiser gezeichnet werden – der Vater Hsüeh Jen-kuei (614–683) agierte nachweisbar als General eines erfolglosen T'ang-Feldzuges gegen die Tibeter in Kansu; Kriege gegen die Liao-tung wurden z. B. unter dem T'ang-Kaiser T'ai-tsung (629–649) geführt –, täuscht nicht darüber hinweg, daß die geschilderten Ereignisse ganz im Stil der mongolischen Spielmannsepen fiktiv, pseudohistorisch sind. Dies wird auch daran deutlich, daß der Handlungsschauplatz des Stoffes „West-Liang" oder „West Liao" ist, das Land der Karakitai, ein kurzlebiges Königtum (400–421) in West Kansu, von den Hsiung-nu schon 420 erobert. W. Heissig erwähnt im Zusammenhang mit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000751

der Bedeutung und Verbreitung des Themas, daß vor allem die Hauptgestalt des Hsüeh Jen-kuei schon als Held chinesischer Dramen und Opern des 13. und 14. Jahrhunderts bekannt und ferner in dunghanischen Märchen präsent ist; ihre Ausstrahlung reicht über Korea bis nach Malaysia. In der Ostmongolei wurde der Stoff offenbar erst relativ spät bekannt. W. Heissig verweist auf die Mitteilung, daß nur wenige, gegen Ende des 19. Jahrhunderts geborene Spielleute das *Siliyang*-Thema in ihr Repertoire aufgenommen hätten (S. 15 f. und S. 40). Jedoch die „Vielfalt von Fassungen und Titeln chinesischer und mongolischer Texte zum Thema einer fiktiven Auseinandersetzung des T"ang-Reiches mit einem fiktiven West-Liang-Reich impliziert eine ebenso fiktive wie individuelle Bearbeitung" (S. 17).

W. Heissig beruft sich auf die schriftlichen und mündlichen Fassungen des *Siliyang*-Stoffes: einerseits auf die wenigen, aus der späten Ch'ing-Zeit stammenden Handschriften (mo. *Yeke tang ulus-un barayun liyang-i toytayaysan bičig* [48 Hefte], *Yeke tang ulus-un Siuvei li-nu jegün Liyoo-yi töbsidkegsen bičig* [16 Hefte], Universität Berkeley, Nationalbibilothek Peking; mo. *Barayun liyang ulus-un bičig* [10 Hefte], Ulanbator-Manuskript), andererseits auf neue Text-Aufnahmen aus seiner eigenen Feldforschungstätigkeit in den Jahren 1984 und 1991. Die 1991 gemachten Tonband-Aufnahmen wurden von J. Rinčindorǰi, Professor an der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften (Peking), einem der profundesten Kenner der mongolischen Erzähltradition, in (Uiguro-) Mongolisch niedergeschrieben; sie sind mit dessen Worterklärungen im zweiten Teil der Publikation beigefügt, um dem Mongolisten ein in vielerlei Hinsicht verwertbares originalsprachliches Material zu bieten.

Von großem Wert ist W. Heissigs Präsentation der von ihm aufgezeichneten Teile des *Siliyang*-Textes in seiner rezenten mündlichen Ausformung durch zwei innermongolische professionelle Spielleute, die er eingangs biographisch vorstellt. Es handelt sich um Vertreter zweier aufeinanderfolgender Generationen, um B. Dorji, geb. 1923, und Qoosbayar (chinesischer Name: Su-wang ssu), geb. 1954. Interessant ist dabei die Information, daß der jüngere Qoosbayar u. a. durch seinen erfolgreichen Versuch bekannt wurde, den berühmten historischen Roman „Blaue Chronik" (*Köke sudur*) des mongolischen Literaten Inǰanasi (1837–1892) in mündlicher Manier des Spielmannes darzubieten. Diese Erzählung liegt auch in Buchform vor. Es erhebt sich die Frage, in welcher Art und Weise solche Verschriftungen mündlicher Tradition erfolgen und ob und wie diese wiederum sich künftig als Stützen der Erinnerung für andere Spielleute erweisen werden. Die stets zutage tretenden Abweichungen beim Vergleich zwischen schriftlichem Vorbild und mündlicher Nachahmung werden wohl weniger als Hinweis auf dichterische Individualität des Spielmannes gedeutet werden können, als vielmehr ihre Erklärung in der Verwendung anderer Vorbilder finden, die vor allem in der oralen Tradition verwurzelt sind.

Die von W. Heissig ausführlich dokumentierte Selbstbiographie des B. Dorǰi vermittelt einen Einblick in den Werdegang eines ostmongolischen Spielmannes. So fühlte er sich im Jugendalter als Soldat für drei Jahre (ab 1939) in der Armee des von Japan begründeten Marionetten-Staates Manchukuo – bedingt durch Sehnsucht nach Elternhaus und Heimat – zum „Spielen der *Quyur* (Geige), zum Singen und zum Reimemachen hingezogen". Auch habe er gern andere nachgeahmt – Ringer zum Beispiel oder in Trance sich bewegende Heiler und Wahr-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000752

sager. Das Spielen des Instruments erlernte er autodidaktisch; und es gab in der Soldatenzeit Kontakt zu einem anderen Erzähler, der ein paar Erzählungen über die T'ang- und Sung-Zeit kannte. Nach dem Armeedienst war Dorǰi Viehhirte und lernte in der Freizeit die mongolische Schrift. Er arbeitete ab 1953 in örtlichen Kultur- und „Erzählhäusern", las tagsüber Bücher, ließ sich auch von anderen vorlesen und trug abends mündlich die Erzählungen vor. So avancierte er zum talentierten *Quγurči*, zum professionellen Spielmann. Ein der chinesischen und mongolischen Schrift kundiger alter Naiman-Mongole, ehemaliger Sekretär eines Wang, sein „Lehrer", leitete ihn an und vermittelte ihm vor allem das Gebot eines *Quγurči*, Inhalt und Handlung der schriftlichen Vorlage, der „Heft-Geschichten", getreu wiedergeben zu müssen. Die Rede ist von „auswendig können, erzählen ohne Irrtümer" (S. 9); insoweit ist der Grad der Memorierfähigkeit eines Spielmannes Kennzeichen seiner künstlerischen Qualität. Auch Dorǰi las am Tag vor seinem Vortrag der *Siliyang*-Erzählung, die W. Heissig 1991 aufzeichnete, noch einmal in der schriftlichen Vorlage, „um seine Erinnerung aufzufrischen" (S. 38). W. Heissig spricht in diesem Zusammenhang von der „Prompt-book"-Funktion der schriftlichen Vorlage und verweist auf analoge Erscheinungen in der frühmittelalterlichen Spielmannstradition Europas (S. 38). Auch widmet er einen Abschnitt dem Thema „Melodien und Reimpartien", in welchem er die von Qoosbayar für bestimmte Situationen gebrauchten fünfzehn Melodien konkret auflistet, die er auf Befragen hin angab (S. 10–15).

Die Bereitschaft der beiden Spielleute Dorǰi und Qoosbayar, jeweils nur Teile aus dem von ihnen beherrschten *Siliyang*-Komplex vorzutragen, ist durchaus kennzeichnend für die Erzähltradition der *Bensen üliger*. Dies veranlaßt den Verfasser darauf hinzuweisen, daß im Unterschied zu den Epen mit ihrer rituell-magischen Funktion die *Bensen üliger* in den Bereich der „oralen Unterhaltungsliteratur" gehören (S. 39) und somit keine Bindungen zur sakralen Ebene aufweisen.

Ausführlich und überzeugend weist der Verfasser anhand seiner strukturellen Analyse der *Siliyang*-Erzählungen beider o. g. Spielleute nach, daß die schriftlichen Vorlagen „überwunden", die chinesischen Vorbilder ganz in der Tradition mongolischer Gepflogenheiten bearbeitet werden. Er demonstriert dies anhand von Qoosbayar, der z. B. das für die mongolische Epentradition typische „Motiv der symbolischen Einheit von Pferd und Held" ausgearbeitet hat (S. 36). „Mongolische Gewichtung" tritt ein, wenn von der Daumenverwundung des Helden Hsüeh Jen-kuei die Rede ist, dahinter steht die mythische Auffassung der Mongolen vom Daumen als Sitz der Seele und damit der Lebenskraft (S. 89). Von „historischen Nostrifizierungen" spricht W. Heissig im Zusammenhang mit der Frage der schon oben erwähnten Historizität der Handlung und ihrer Personen (S. 20). So behandelt er eine weitere Heldengestalt des *Siliyang*-Stoffes, die historische Gestalt des Yüči ǰingde, Heerführer der T'ang, nach chinesischer Überlieferung von den turksprachigen Tatan abstammend, der als tapferer Kämpfer und Waffengefährte in Verbindung mit Hsüeh Jen-kuei z. B. in chinesischen Dramen der Ming-Zeit auftaucht. W. Heissig zeigt, daß diese Gestalt dank der „poetischen Freiheit" der Spielleute mongolische Herkunft erhält, gar als „schwarzer mongolischer Räuber" von einem anderen Würdenträger im *Bensen üliger* eines anderen Spielmannes beschimpft wird (S. 20).

Der Verfasser bewegt sich in gewohnt souveräner Manier auf dem Parkett der Motivanalyse, greift unter Verwendung der zur Verfügung stehenden Motivtypo-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000753

logien und Motivindexe auf den Corpus bekannter *Bensen üliger* zurück, zieht umfangreiche Stoffe und Vorbilder, vor allem die mongolische Roman-Pentade *Tabun ǰuwan*, sowie relevante Werke der chinesischen Literatur heran, wie den Roman *Hua kuan suo chuan* von 1478. Überzeugend arbeitet er die chinesischen Vorbilder heraus; stellt beispielsweise die „initiative Funktion" der aus dem Chinesischen übersetzten Prosavorlagen für das Sujet der Truppenaufstellung (mo. *čerig ǰiγsaγal*) heraus (S. 107) oder gibt ausführliche Übersetzungen der Darstellung der in den *Bensen üliger* typischen Kampfformen auf der Grundlage der alten chinesischen Fechtkunst. Beispiele für Übernahmen, Adaptionen und Transformationen sind das Motiv des Selbstmords durch Abschneiden des eigenen Kopfes, die Bitten um Gnade sowie Unterwerfungsformeln, die Gabe eines goldenen Kästchens, das Brechen und Reparieren eines Lanzenschaftes, die unabsichtliche Tötung des eigenen Vaters u. a. m. Die Transformation des Motivs „Wiedererkennen durch ein Geburtsmal" verdeutlicht W. Heissig anhand seines Vorkommens bereits in dem mingzeitlichen Roman *Hua kuan suo chuan*: dort wird der Sohn durch eine verborgene Beule hinter dem Ohr identifiziert; in mongolischen Epen sind es rote oder braune Male am Rücken oder Nacken, die zum Zusammenfinden einst verschleppter oder verlorener Familienmitglieder führen, und in der *Siliyang*-Erzählung von B. Dorǰi hat der Held Jen-kuei „auf der rechten Schulter ein Mal in Gestalt von sieben Sternen" (S. 94). Breiten Raum widmet der Verfasser den zahlreichen Sujets und Motiven taoistischer Provenienz, so der „Unsterblichkeit", der „Gewalt magischer Stürme", dem „Fliegen". Zu Recht verweist er anhand der mündlichen Abweichungen von chinesischen Vorbildern durch die mongolischen Spielleute darauf hin, daß diese mit zahlreichen Varianten chinesischer Erzählungen konfrontiert waren (S. 113).

Angesichts der räumlichen und zeitlichen Dimension des Auftretens zahlreicher Motive muß W. Heissig zwangsläufig die abgesteckten Grenzen (Chinesen-Mongolen) überschreiten. So vermutet er zentralasiatische Ursprünge (Wettschießen mit dem Bogen, S. 109), eurasiatische Beeinflussungen und Übernahmen (Motiv des Kampfes zwischen Braut und Bräutigam, S. 60) und führt Parallelerscheinungen in der europäischen Heldendichtung des 14. und 15. Jahrhunderts ins Feld, so die „heilenden wie destruktiven Künste" von Frauengestalten der Artus-Sage, die sich nur wenig von den Zauberkünsten der Tao-Jüngerinnen in den *Bensen üliger* unterscheiden (S. 101). Hier ließe sich hinzuzufügen, daß auch die auf chinesischen Romanvorbildern beruhende, in der mongolischen Spielmannsdichtung dargestellte „Erziehung durch einen Taoisten" (S. 123) seine Entsprechung im keltischen Sagenkreis findet, nämlich in der Erziehung von Artur, Sohn des Königs Uther Pendragon, durch den Zauberer Merlin.

Eine neue historische Perspektive eröffnet die zusammenfassende Einschätzung W. Heissigs, daß die deutlich nachgewiesenen Übereinstimmungen von Sujets und Motiven mit dem chinesischen Roman der Ming-Zeit zur Vermutung berechtigen, „daß literarischer Austausch und Übernahme von Erzählstoffen schon in der vorangegangenen Yüan-Zeit stärker waren, als angenommen wird, daß ein gegenseitig wirksames Gefälle zwischen Chinesen und dem zentralasiatischen Kultursyndrom schon zur T'ang-Zeit existierte und skytische Kunstgegenstände Themen behandeln, die auch Gegenstand zentralasiatischer Epik sind. Hier liegt die Auswertung der chinesischen Quellen und damit die Beweislast vordringlich bei der sinologischen Wissenschaft" (S. 193).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000754

Schon eingangs verweist W. Heissig darauf, daß aus der Vielzahl von dichterischen Vorlagen über die T'ang-Zeit auch jetzt noch neue Dichtungen von Spielleuten entstehen. Wir dürfen auf weitere Präsentationen aus dem umfangreichen Tonarchiv des rastlosen Forschers gespannt sein, so auf eine Spielmannsdichtung des Bagharin-Sängers Damrin (geb. 1941), welcher – ohne schriftliche Vorlage, „nach eigenen Vorstellungen und beliebten traditionellen Erzählmotiven" –, Auseinandersetzungen der Tatan (Tatar) mit den T'ang schildert (S. 5). Die in den letzten Jahrzehnten in den östlichen wie auch westlichen Mongolengebieten der VR China aufgelebte, geförderte Erzähltradition bietet eine Fülle an Material, das aufzuzeichnen, zu sammeln und zu bearbeiten eine reizvolle und lohnende Aufgabe darstellt. W. Heissig widmet sich ihr in beispielhafter Weise und leistet zu ihrer Erfüllung mit der vorliegenden Arbeit einen weiteren wertvollen Beitrag.

Klaus Koppe, Leipzig

Marc Winter: „... *und Cang Jie erfand die Schrift*": *Ein Handbuch für den Gebrauch des Shuo Wen Jie Zi*. Bern u. a.: Peter Lang 1998 (Schweizerische Asiatische Studien: Monographien; Bd. 28).

Die vorliegende Arbeit widmet sich einer linguistisch fundierten Analyse des ersten analytischen Wörterbuches der chinesischen Sprache, dem *Shuo wen jie zi* (Winter schlägt die Übersetzung „Erklärung der Simplex-Grapheme und Analyse der Kompositums-Grapheme" vor). Das Kompendium des Xu Shen (ca. 55–150 n. Chr.) galt chinesischen Gelehrten seit seiner Veröffentlichung im Jahre 121 als grundlegendes Referenzwerk für die Beschäftigung mit der chinesischen Sprache. In China war es lange Zeit das zentrale Werk für die Auseinandersetzung mit der ursprünglichen Form und Bedeutung chinesischer Schriftzeichen.

Marc Winters Studie besticht durch ihre klare Gliederung, ihre linguistisch exakten Analysen und ihr überaus ansprechendes Layout. Nach einem prägnanten Einführungsteil, in dem das Thema und der Aufbau der Arbeit pointiert umrissen werden, definiert der Autor präzise die Methoden und Ziele des Buches: Winter möchte mit seinem Forschungsbeitrag allen Sinologen, die mit dem *Shuo wen* arbeiten, einen Schlüssel zur Nutzung des Werkes als Wörterbuch in die Hand geben. Hierzu werden zunächst die lexikographischen Charakteristika des *Shuo wen* bestimmt, die einen unmittelbaren Zugang zu diesem Werk im Wege stehen. Dem Verfasser gelingt es dabei, den Lesern ein Verständnis für den Stellenwert zu eröffnen, den das *Shuo wen* in der chinesischen Lexikographie, Lexikologie, Etymologie und Klassikerexegese einnimmt.

Der Autor beschreibt das *Shuo wen* als ein präskriptives Wörterbuch. Er weist darauf hin, daß Xu Shen den Wortschatz nicht beschreibend erfassen wollte, sondern darum bemüht war, die Erklärungen von Wortbedeutungen von Lehr- und Kommentartraditionen unabhängig zu machen: Erstmals sollte die Bedeutung von Wörtern ohne Verweise auf Belegstellen kanonischer Klassiker oder etablierter Lehrmeinungen bestimmt werden, sondern durch ein eigenes präskriptives Lexikon, dessen Lemmata sprachnormierenden Charakter haben. Xu Shen ging es um die vollständige Erfassung des gesamten Wortschatzes und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000755

die Rekonstruktion der Bedeutung aller zu seiner Zeit zugänglichen Grapheme. Hierfür entwickelte er zur Bestimmung eines Wortfeldes Graphemanalysen, griff auf die Siegelschrift zurück und wies Schreibvarianten für gewisse Grapheme nach: „Als lexikographisches System hat er [Xu Shen, C. K.] das Radikalsystem erschaffen, weil er dadurch die Gebrauchsbedingungen der Lemmata argumentativ und systematisch begründen konnte" (S. 73).

Besonders interessant sind Winters Überlegungen zur Stellung Xu Shens im Streit zwischen der Neutext- und der Alttextschule. Er weist darauf hin, daß bis zur Abfassung des *Shuo wen* die Klassiker ausschließlich aufgrund von Schultraditionen interpretiert wurden, in denen die Wortbedeutungen der Klassiker von Lehrern direkt an Schüler weitergegeben wurden. Dahingegen waren für Xu Shen die Wörter der Klassiker selbst Ziel der Analyse – die Bedeutung eines Wortes sollte nicht länger von der Autorität eines Lehrers festgesetzt, sondern durch eine systematische Untersuchung rekonstruiert werden. Indem Xu Shen die Graphemanalyse als Mittel der Bedeutungsbestimmung und damit der Rechtfertigung der Systembedeutung entwickelte, schuf er einen Weg, die Interpretation der Klassiker ohne Anlehnung an einzelne Gelehrte intersubjektiv nachprüfbar zu machen (S. 193). Für den Verfasser markiert das *Shuo wen* daher einen Paradigmenwechsel in der exegetischen Behandlung kanonischer Texte. Das Werk sei aber nicht nur als Argument im Alttext-/Neutextstreit zu sehen, sondern müsse als erste Manifestation einer neuen Sicht auf die chinesische Schrift verstanden werden: „Nach dem *SW* kann die Schrift nie mehr willkürlich oder subjektiv ausgelegt werden. Autoritäten und Kapazitäten können nicht mehr als einzige Quelle des Wissens betrachtet werden. Eine neue Methodik hebt die Exegese von Texten über Schulstreitigkeiten hinaus und stellt sie auf eine objektive und messbare, somit auf eine intersubjektiv rationale Grundlage, in der die Graphemanalyse die Messlatte darstellt und die sechs Kategorien der graphisch-semantischen Relation von Lexemen die Masseinheiten" (S. 229).

Das Herzstück des Buches sind die Übersetzungen der 540 Radikale des *Shuo wen* (S. 239–556). Vor jedem Eintrag steht eine technisch perfekt integrierte Kopie des Graphems in der Siegelschrift, die dem Buch *Zhuan fa zhinan* entnommen ist; darauf folgt die Radikalnummer des *Shuo wen* und die Seitennummer, unter der das Lemma in Duan Yucais *Shuo wen jie zi zhu* zu finden ist. Um einen Vergleich mit anderen Referenzwerken zu erleichtern, werden zusätzlich noch die Seitenzahlen bzw. logischen Nummern der *Grammata Serica Recensa* sowie des *Hanyu da zidian* und *Hanyu da cidian* angegeben. Als Lautungen werden nur jene modernen Lesungen angegeben, die für relevante Bedeutungen zutreffen; mittelchinesische Lautungen sowie rekonstruierte antike Lesungen werden in den Anmerkungen angegeben, sofern sie zur Argumentation des Autors beitragen. [Zur Rekonstruktion der verschiedenen Lesungen orientiert sich Winter an William H. Baxter (*A handbook of old Chinese phonology*), Edwin G. Pulleyblank (*Lexicon of reconstructed pronunciation in early Middle Chinese, late Middle Chinese, and early Mandarin*) sowie an einigen Stellen auch an Bernhard Karlgren (*Grammata Serica Recensa*).]

In seiner Übersetzung der Radikale stellt Winters Werk eine substantielle Verbesserung früherer Arbeiten von Paul L.-M. Serruys dar, dessen Übersetzung einzelner Einträge ins Englische noch nicht mit textkritischen Anmerkungen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000756

versehen war. WINTER überzeugt hier durch eine gefällige Übertragung, deren umfangreicher Anmerkungsapparat die Definitionen der Lemmata untereinander in einen Zusammenhang stellt und für eine Vielzahl von Lemmata Bezugstellen in klassischen Schriften nachweist, auf die Xu Shen bei der Formulierung seiner Definitionen implizit rekurriert. Übertragungen der beiden Nachworte zum *Shuo Wen* und des Memorandums von Xu Chong anläßlich der Throneingabe des Buches runden den Übersetzungsteil ab. Ein Appendix für die Lebensdaten und Namen der im Buch zitierten Personen sowie ein kombinierter Stichwort-, Autoren- und Titelindex erleichtern die gezielte Suche nach Informationen erheblich und erhöhen ganz entscheidend das Vergnügen der Lektüre.

Es mag bezweifelt werden, ob die wenigen Beiträge, die in der Bibliographie nicht enthalten sind (z. B. P. A. BOODBERG: *The Chinese script: an essay in nomenclature (the first hecaton)*, W. SOUTH COBLIN: *The initials of Xu Shen's language as reflected in the* Shuowen *duruo glosses*" oder PAUL L.-M. SERREUS: *A study of the chuan chu in Shuo wen*), die Untersuchungsergebnisse maßgeblich verändert hätten. Es besteht aber kein Zweifel daran, daß künftig jeder Sinologe, der sich tiefer mit dem *Shuo wen jie zi* auseinandersetzen möchte, als erstes zu diesem Buch greifen sollte: Fraglos verdient es, einen festen Platz in jeder besseren sinologischen Bibliothek zu finden.

CHRISTOPH KADERAS, Berlin

VOLKER OLLES: *Spuren des Himmelsmeisters, zur Rolle von Zhang Daoling in der frühen daoistischen Religion*. Münster: LIT 1998. 117 S. (Religionswissenschaft 2). ISBN 3-8258-3771-8.

Die vorliegende Studie behandelt mit den *Spuren des Himmelsmeisters* die Anfänge des religiösen Taoismus ab dem 2. Jh. unserer Zeit. Chang Tao-ling (Zhang Daoling) und speziell sein Enkel Chang Lu sind mit der „Fünf-Scheffel-Reis"-Bewegung (*Wu-tou-mi tao*) verbunden, die in der Provinz Sichuan (bzw. Shensi) als Vorläufer und Wegbereiter der „Kirchentradition" des „Himmelsmeister-Taoismus" (*Cheng-i*-Taoismus) gilt, einem tragenden Element der chinesischen Religionsgeschichte. Diese Themata behandeln fünf Paragraphen: *Die Fünf-Scheffel-Reis-Bewegung* (S. 11 ff.), *Die 24 Verwaltungsgebiete* (S. 40 ff.), *Die Karriere des ersten Himmelsmeisters* (S. 54 ff.), *Zur Problematik der Autorschaft Zhang Daolings* (S. 74 ff.), *Zur Rolle der Kultur Südwestchinas* (S. 89 ff.). Nach der *Schlußbetrachtung* folgen die sehr nützlichen Teile *Anhang* (S. 107 ff.), mit einer geographischen Skizze und Photos, sowie das *Literaturverzeichnis* (S. 110 ff.).

Der Autor konzentriert sich auf diese frühe Epoche, deren Studium sich größtenteils auf wesentlich spätere taoistische Quellen (z. B. TT 1463 *Han t'ien-shih shih-chia*) und relativ wenige offizielle Dokumentationen (so *Shih-chih*, *Hou Han-shu*, *San-kuo chih*) stützen muß. Dieses Material, das heute durch archäologische Funde erweitert werden kann, wird von zahlreichen Forschern intensiv studiert. Die Ausführungen unseres Autors haben daher vor allem das große Verdienst, diese Studienergebnisse exakt zu präsentieren und in gewisser Weise auch interpretativ auszuwerten. Widersprüchliche Meinungen und Argu-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000757

mente werden gesammelt und fast synoptisch aufbereitet. Ein hervorstechendes Element ist dabei die ausgiebige Präsentation der neueren volksrepublikanischen Forschungen zu diesem Thema, wodurch viele in den sinologischen Bibliotheken meistens nicht zugängliche Arbeiten in Zeitschriften inhaltlich kondensiert zugänglich werden. Diese chinesischen Arbeiten wurden zumeist von in Sichuan bodenständigen Forschern verfaßt, die der Rolle der *Kultur Südwest-Chinas* (S. 89 ff.) und den „Wurzeln in der Ba-Shu-Regionalkultur" ihrer Heimat ein enormes Gewicht verleihen, das uns als hypothetisch bzw. übersteigert erscheint.

Hier ergibt sich viel Raum für kritische Nachforschungen, die noch zu erbringen sind. Beispielhaft sei auf den Abschnitt *Der Himmelsmeister und die Barbaren* (6.2: S. 98 ff.) verwiesen, in dem WANG CHIA-YU mit der Vermutung zitiert wird, daß „die ganze Familie Zhang durch eine Art ‚Heiratspolitik' mit diesen Ethnien verbunden war ..., [er] vermutet daher, daß Zhang Daoling selbst ein ‚Mischling' war, dessen Beziehung zu den ‚Barbarenstämmen' u. a. auf Blutsverwandtschaft beruhe" ... Die „Geisterkulte" dieser Ethnien gehören somit zu den wichtigsten Grundlagen der Lehre des Himmelsmeisters, ohne die wiederum „die Entwicklung der daoistischen Religion nicht möglich gewesen wäre" (S. 99–100). Ob uns WANG CHIA-YU tatsächlich den „richtigen Weg" zu einer „umfassenden Analyse der zahlreichen Ursprünge, aus denen der Daoismus und das, was als ‚chinesische Kultur' bezeichnet wird, sich entwickelt haben" zeigt, wie der Verfasser meint, halte ich für sehr fraglich. Die chinesischen Interpreten, und sie bieten in der Tat Interpretationen, betonen die Herkunft zentraler Konzepte, wie z. B. *Gui-dao* („Tao/Kult der Dämonen"), aus der Kultur der Minderheiten und verdrängen die Breite der religiösen Traditionen Han-Chinas vor der Zeitenwende, deren Wirken natürlich auch Sichuan umfaßte und somit zur Bildung des religiösen Taoismus beitrug. „Dämonen" und „Dämonensoldaten" gab es etwa auch in der *T'ai-p'ing*-Bewegung im Nordosten Chinas, einer geographisch mit Sichuan nicht verbundenen Region. Auch Han-Chinesen befaßten sich also ohne die Hilfestellung von „Minderheiten" mit „Dämonen".

Das hier implizierte Verständnis der Beziehung „Han-Chinesen zu Minderheiten" besagt aber auch, daß die Minderheiten durch das Wirken der Changs sozusagen positiv in den *han*-chinesischen Kulturkreis mit einbezogen wurden. Mit Sicherheit gab und gibt es wechselseitige Beeinflussungen im religiös-kultischen Bereich, wobei jedoch die heutigen Gegebenheiten kaum die historische Genese vor fast 2000 Jahren belegen oder auch nur andeuten. Es gilt also die hier nur angedeuteten modischen Interpretationslinien mit großer Vorsicht zu behandeln.

Diese Vorsicht läßt m. E. das vorliegende Werk hin und wieder vermissen, und die Ansätz einer kritischen Bewertung scheinen mir zu zaghaft zu sein. Ein weiteres Beispiel für die Übernahme solcher Interpretationen, verbunden mit eigenen kaum überzeugenden „Bestätigungen", ist die Übernahme der Ansicht, Chang Lu sei der Autor des Kommentars *Hsiang-erh chu* zum *Tao-te ching* gewesen. „Zhang Lu war sicherlich von der Lehre Zhang Daoling's stark beeinflußt, aber es ist kaum denkbar, daß der erste Himmelsmeister einen Kommentar zum *Daodejing* anfertigte, da an keiner Stelle in den frühen Quellen auch nur angedeutet wird, daß Zhang Daoling irgendeine Beziehung zum Buch *Laozi* gehabt hätte" (S. 78). Der Bezug auf offizielle Chroniken, die in diesem Kontext nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000758

vom *Tao-te ching* berichten, einem der Allgemeinheit bekannten Text, ist schwerlich überzeugend. Unser Autor greift aber die Spekulation chinesischer Autoren auf („so muß man davon ausgehen ..."), daß erst unter Chang Hsiu und Chang Lu das *Tao-te ching* Bestandteil des „Kanons" der *Wu-tou-mi tao*-Bewegung wurde. So wird denn auch formuliert «..., daß der erste „Himmelsmeister" in der „Missionsphase" seiner Bewegung in den Bergen Sichuans einen Kommentar zu diesem Werk oder eine „Rohfassung" schrieb, halte ich für sehr unwahrscheinlich», ... «das Bedürfnis nach einem „Katechismus" dürfte noch keine allzu große Rolle gespielt haben» (S. 78). Mutmaßungen dieser Art sind häufige Bestandteile der vorliegenden Beschreibung der Frühgeschichte des Taoismus.

Der taoistischen Tradition stehen also heute in China Ansätze gegenüber, die sich als „wissenschaftlich" verstanden wissen wollen, die de facto auf Vorstellungen gründen, als deren Determinanten „Sichuan", die „Han-Kultur" und ihre Dominanz, wenn auch den Einflüssen der „Minderheiten" nicht ganz entzogen, gelten müssen. Die Qualität des Taoismus der Chang's (*Cheng-i*) als „Religion" an sich wird dabei m. E. überspielt. Das große Verdienst dieser vorliegenden Studie besteht also auch darin, diese Einsichten zu ermöglichen. Sicherlich wird dieses Buch Anregungen zu einer vertieften und kritischen Befassung mit der „Taologie" in der VR China geben.

Florian C. Reiter, Berlin

Luke S. K. Kwong: *T'an Ssu-t'ung 1865–1898 – Life & Thought of a Reformer*. Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1996. 260 S. (Sinica Leidensia XXXVI). ISBN 900 410 4712.

Es ist in der Tat erstaunlich, daß, wie Kwong (S. 3) feststellt, in der westlichen Literatur bis zum Erscheinen dieser Studie keine publizierte Monographie existierte, die sich speziell mit T'an Ssu-t'ungs Leben und Denken befaßte. T'an Ssu-t'ung war nicht nur ein aktiver Reformer; auch seine Schriften (insbesondere die originelle, eklektische und ikonoklastische *Studie über die Menschlichkeit – Jen-hsüeh*) übten erheblichen Einfluß auf spätere Revolutionäre aus, und die aufgrund seines Märtyrertods entstandenen verklärenden Legenden über sein Leben und seine Persönlichkeit sind noch heute lebendig. Gewiß ist daher seine historische und geistesgeschichtliche Bedeutung nicht geringer zu bewerten als die anderer Protagonisten der spät-ch'ingzeitlichen Reformbewegung wie Yen Fu, K'ang Yu-wei, Wang T'ao und Liang Ch'i-ch'ao, denen schon früh eigene Monographien gewidmet wurden.

Gerade die Zeit des späten Kaiserreichs bot Stoffe im Überfluß für Legendenbildung. Dank der Bemühungen eifriger Kolporteure und Fälscher (es sei erinnert an die Schriften von Bland und Backhouse, an die gefälschten Aufzeichnungen von Ching Shan und die Dämonisierung der Kaiserin-Witwe Tz'u-hsi) fanden diese Legenden Eingang in die ernsthafte Geschichtsschreibung. So bildet diese Epoche auch ein besonders dankbares Gebiet für „revisionistische" Geschichtsschreibung, und viele angebliche Fakten, die lange Zeit als etabliert galten, sind inzwischen in Frage gestellt worden. Wie in seiner zuvor erschienenen Monographie über die „Reformen der hundert Tage" (*A Mosaic of the Hundred Days*,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000759

Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1984), in der er vor allem die These von der überragenden Rolle K'angs als Ergebnis nachträglicher Rechtfertigungs- und Glorifizierungsversuche sowie der gegenseitigen Verteufelung von Reformgegnern und Reformanhängern überprüft und K'angs Bedeutung relativiert, so präsentiert sich Kwong auch in dieser Studie als „Revisionist". T'AN Ssu-t'ungs führende Rolle beim Versuch eines Staatsstreichs zugunsten des Kaisers, seine Macht am Hof, die angeblich der eines Premierministers gleichkam, seine Verehrung von K'ang als Lehrer und der Einfluß K'angs auf die *Studie über die Menschlichkeit* sind einige der Klischees, die in der chinesischen und westlichen Geschichtsschreibung immer wieder auftauchen, und die, wie sich bei näherer Betrachtung zeigt, alle auf die kurz nach T'ANS Hinrichtung von Liang Ch'i-ch'ao verfaßte biographische Skizze zurückgehen. KWONG stellt eine „deutliche Kontinuität und Stereotypie in der Geschichtsschreibung von CH'EN NAI-CH'IENS bahnbrechender ‚chronologischer Biographie' bis hin zu neueren Studien" fest (S. 3). Er setzt sich als Ziel, ein ausgewogeneres Bild von T'ANS Leben und Persönlichkeit zu präsentieren, das von den konventionellen Ausschmückungen und Verfälschungen gereinigt ist. Dabei geht es ihm darum, „T'ans Leben in der Vielfalt seiner Rollen als Sohn, Bruder, Ehemann, Freund, Student, Gelehrter und Literat, Musikliebhaber, Fan von Kampfkünsten, Autor, Denker, Reformer und Ch'ing-Beamter" zu untersuchen. Durch diesen (heute in der nordamerikanischen Sinologie etwas aus der Mode gekommenen) biographischen Ansatz, der versucht, die „ganze Person in den Blick zu bekommen", könne, so KWONG, vermieden werden, daß das Bild von T'AN „gesichtslos und seiner kontextuellen Tiefe beraubt" würde (S. 5).

Dieser Versuch kann heute auf einer breiteren und solideren dokumentarischen Basis unternommen werden als noch zu Beginn der achtziger Jahre, als CHAN SIN-WAIS verdienstvolle Übersetzung von T'ANS *Jen-hsüeh* erschien (CHAN SIN-WAI, Übers.: *An Exposition of Benevolence. The* Jen-hsüeh *of T'an Ssu-t'ung.* Hong Kong: The Chinese University Press, 1984). Archive auf dem chinesischen Festland sind zugänglicher geworden und wurden für die Zwecke der Untersuchung genutzt; es liegt eine umfassende Ausgabe von T'ANS Schriften vor, und darüber hinaus konnte sich KWONG auf die neueren Quellenstudien von Huang Chang-chien und K'ung Hsiang-chi stützen. Vorweg kann festgestellt werden, daß die Studie von KWONG ihre Ziele erreicht und ein klares, von allen hagiographischen Anwandlungen freies und daher menschlicheres Bild von T'AN zeichnet. Damit macht sie auch seine geistige Entwicklung zu einem radikalen und originellen Denker verständlich, der vor allem in *Jen-hsüeh* die enge nationalistische Rhetorik des Strebens nach „Wohlstand und Macht" überwindet und ein neues Bild der Rolle des Individuums und der Beziehung zwischen Gesellschaft und politischer Macht zeichnet.

In den insgesamt zehn Kapiteln werden zunächst der familiäre Hintergrund, die Kindheit, die Jugend, die Beziehung zum Vater, zur Mutter und zur Stiefmutter sowie zu Lehrern und Jugendfreunden beschrieben. Aufgrund der Auswertung der Dokumente kann sein Lebensweg fast lückenlos nachgezeichnet und einige in der früheren Literatur verbreitete Versionen können revidiert werden: Der Grund für die Reisen in seiner Jugend war nicht eine romantische „Wanderlust", wie seit TENG SSU-YÜS kurzer Biographie in *Eminent Chinese of the Ch'ing Period* (S. 702–705) immer wieder behauptet wurde. Vielmehr hatte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000760

er zunächst seinem Vater an dessen verschiedene Amtssitze nach Peking, Kansu und Hupei zu folgen; familiäre Angelegenheiten führten ihn nach Shanghai, Peking und des öfteren in die Heimat der Familie, Liu-yang in Hunan. Und schließlich unternahm er insgesamt fünf Versuche, in einer der staatlichen Prüfungen zu bestehen, jedes Mal ohne Erfolg. Der Titel eines Subpräfekten, der mit der Anwartschaft auf ein Amt verbunden war, wurde ihm 1884 nicht aufgrund einer bestandenen Prüfung verliehen (wie noch CHANG HAO in seiner Studie *Chinese Intellectuals in Crisis*. Berkeley: University of California Press 1987, S. 66, annahm) sondern auf der Grundlage des von seinem Vater für ihn gekauften Status eines *chien-sheng*. Sehr detailliert werden dann T'ANS Kontakte zum Kreis der Reformer in Shanghai und später in Hunan beschrieben, die durch Lehrer und Freunde vermittelten Einflüsse Wang Fu-chihs und des Buddhismus auf sein Denken, sowie seine immer wieder fehlschlagenden praktischen Modernisierungsprojekte (Erziehungsreform, Akademien, Bergwerke etc.). Die der konventionellen Version widersprechende Darstellung der Beziehung zwischen T'an und K'ang Yu-wei erscheint plausibel: Zwischen den beiden bestand keine Schüler-Lehrer-Beziehung; T'AN hatte sich eher kritisch zu K'ANGS Neutext-Interpretation der Klassiker geäußert. Nur in politischen Fragen scheinen sich die beiden unabhängig voneinander ähnlichen Vorstellungen genähert zu haben. Allerdings versäumt es KWONG hier, darauf hinzuweisen, daß beispielsweise schon CHAN SIN-WAI in der Einführung zur oben erwähnten Übersetzung von *Jen-hsüeh* im gleichen Sinn argumentiert und dies auch anhand von Quellen belegt hatte. Ausführlich geht KWONG auf Kontakte zu Europäern und Amerikanern ein, die, wie T'ANS Briefe bezeugen, einen tiefen Eindruck auf ihn machten und mit zu seiner ikonoklastischen Haltung zur chinesischen Tradition und seinem Eintreten für Reformen westlichen Stils beitrugen. Wertvoll für ein klareres Bild von den Motiven der Reformer und den Ursachen ihres Scheiterns ist der Inhalt des achten Kapitels, in dem die Reformunternehmungen in Hunan 1898 unter dem Gouverneur Ch'en Pao-chen beschrieben werden, an denen sich in führender Funktion neben T'AN auch Liang Ch'i-ch'ao, Ch'en San-li, Huang Tsun-hsien, P'i Hsi-chiu und andere beteiligten. Relativ kurz wird schließlich die Rolle T'ANS während der „Hundert Tage" in Peking abgehandelt. Wie KWONG, ebenfalls plausibel, zeigt, wurde T'ANS Einfluß auf den Kaiser, ebenso wie der K'ang Yu-weis, schon unmittelbar nach dem Scheitern der Reformer von ihnen selbst wie von der konservativen Seite übertrieben, um die politische Bedeutung der Reformfraktion im nachhinein zu erhöhen. In Wirklichkeit scheint T'ANS Rolle eher marginal gewesen zu sein. Sein Amt in Peking als Sekretär vierten Ranges im Staatsrat trat er erst Anfang September an, und am 24. September wird er nach nur neunzehn Tagen im Amt verhaftet. Nach K'ang Yu-weis Flucht scheint er, wie die fünf anderen gemeinsam mit ihm hingerichteten Beamten, eher die Rolle eines willkommenen Sündenbocks für die nun an die Macht gekommene konservative Fraktion gespielt zu haben. Die Fragen, wer der *mastermind* hinter den Reformen war (K'ang Yu-wei jedenfalls, so KWONG, war es nicht), welche Rolle Tz'u-hsi und der Kaiser in diesem Drama spielten, ob T'AN tatsächlich mit Yüan Shih-k'ai zusammentraf und was der Inhalt ihres Gesprächs war, über das unterschiedliche Versionen kursierten, bleiben allerdings auch hier unbeantwortet.

In seinen resümierenden Sätzen geht KWONG auf der Grundlage seiner Unter-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000761

suchungen auch auf den Gegensatz zwischen der Prämisse von „China's response to the West" und der neueren Perspektive („China-centred/Westperipheral") ein. Er bestreitet die Verdienste des neuen Ansatzes nicht, doch wirft er ihm vor, inzwischen zu einer Verengung des Bildes der späten Ch'ing-Zeit geführt zu haben. In einer Rehabilitierung des alten Ansatzes führt ihn die Untersuchung von T'AN SSU-T'UNGS geistiger Odyssee zu der inzwischen fast ketzerischen Überzeugung, daß die „westlichen Übergriffe einen qualitativen Unterschied im chinesischen Leben bewirkt hatten" und daß „der Westen einen dauerhaften Platz in der subjektiven Welt bzw. dem symbolischen Universum vieler Chinesen einnehmen" würde (S. 212 f.). Mit dieser Studie ist eine weitere Lücke in der historischen Literatur über die Zeit des späten Kaiserreichs geschlossen. Sie bietet zuverlässige und umfassende Informationen über T'ANS Leben und Denken und rückt viele der weithin verbreiteten Legenden über ihn, seine Beziehung zu K'ang Yu-wei und Liang Ch'i-ch'ao sowie über seine Rolle in der Reformbewegung zurecht. Störend wirkte auf den Rezensenten allein die Tendenz des Verfassers, die Verdienste früherer Studien (beispielsweise CHAN SIN-WAIS *Exposition of Benevolence* oder RONALD R. ROBELS unveröffentlichte Dissertation *The Life and Thought of T'an Ssu-t'ung*. Ph. D. thesis, University of Michigan 1972) zu übergehen oder zumindest nicht angemessen zu würdigen.

HANS KÜHNER, Berlin

ZBIGNIEW WESOŁOWSKI: *Lebens- und Kulturbegriff von Liang Shuming (1893–1988). Dargestellt anhand seines Werkes* Dong-Xi wenhua ji qi zhexue. Nettetal: Steyler Verlag 1997 (Monumenta Serica Monograph Series. 38). ISBN 3-8050-0399-4.

LIANG SHUMING verdient zweifellos die Hochachtung, mit der sich ihm der Autor der vorliegenden Studie nähert. Seine Aufrichtigkeit und sein Versuch, auch noch unter dem kommunistischen Regime sich selbst und den eigenen Überzeugungen treu zu bleiben (ein „authentisches Leben zu führen", S. 241), zeugen von der Tiefe und Unerschütterlichkeit seines Glaubens an „konfuzianische" Werte und an die Möglichkeit, sie auch unter modernen Umständen zu verwirklichen. Von einer ähnlichen Haltung des Respekts ist auch die Lektüre von LIANGS bekanntestem Werk (*Die Kulturen und Philosophien des Ostens und des Abendlands*) geprägt, deren Resultate in dieser als Dissertation an der Universität Bonn entstandenen Studie präsentiert werden.

Auf der Grundlage des genannten Buches, aber auch vieler späterer Äußerungen LIANGS, beschreibt der Autor zunächst dessen „radikal lebensbezogene Denkhaltung" (Kapitel 1, S. 21–107). Kapitel 2 (S. 111–167) befaßt sich mit „Lebensbegriff" und„Menschennatur", Konzepte, die bei LIANG von der Wang Yangming-Schule des Neokonfuzianismus, von der Lebensphilosophie Bergsons und vom Buddhismus beeinflußt sind. Kapitel 3 (S. 163–239) schließlich beschreibt LIANGS „Kulturbegriff". Auf den deskriptiven und interpretierenden Hauptteil folgen ein Übersetzungsteil mit Auszügen aus LIANGS Hauptwerk („Textanhang", S. 247–392, ca. ein Drittel des chinesischen Textes), eine kurze Chronologie von LIANGS Leben (S. 393–401), eine umfangreiche Literaturliste (S. 405–447), wertvoll vor

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000762

allem wegen der großen Zahl von Primärquellen auch aus schwer zugänglichen Publikationen, sowie ein Index mit Glossar (S. 449–479).

Der Autor beschreibt sein Verfahren als „eine mehr ‚immanente' .... Textanalyse", durch die „Liangs denkerische und spirituelle Tiefe, d. h. der höchste, existentiell-soteriologische Standpunkt, von dem aus er die menschliche und sonstige Wirklichkeit betrachtete, besonders deutlich zum Ausdruck gebracht" werden soll (S. 17). Die „einfühlende" Textexegese läuft immer Gefahr, aus Sympathie für Person und Werk die nötige kritische Distanz zu verlieren. Ob es dieser Studie immer gelungen ist, das rechte Maß zwischen Einfühlung und Identifikation auf der einen und Kritik und Distanz auf der anderen Seite zu wahren, erschien dem Rezensenten fraglich. Die Tendenz des Autors, dem verstehend-identifizierenden Ansatz den Vorzug zu geben, wird nicht zuletzt in seinen abschließenden bewertenden Ausführungen deutlich: „In einem Fremdverständnis, d. h. wenn man dem Denksystem von Liang Shuming keinen Glauben schenkt, könnte man ihn als einen gemäßigten Reformkonservativen bezeichnen, der mit einem Zeitwendebewußtsein ‚behaftet', von weltanschaulichem Engagement ‚umgetrieben' und [von; d. Rez.] seinen ‚unzeitgemäßen' Handlungsanweisungen ‚besessen' war" (S. 243). Doch: „Wie hätte er [Liang] aufhören dürfen zu streben, nachdem er die Einsicht in den von ihm zu erfüllenden Lebensauftrag erlangt hatte, d. h. seines Sendungsbewußtseins innerhalb dieser Welt sicher geworden war?!" (ebd.).

Liang selbst bezeichnete sein philosophisches Unternehmen als Versuch, die zweieinhalb Jahrtausende, die zwischen seiner Gegenwart und Konfuzius lagen, „wegzuschaffen" (S. 241). Die Argumente, die *a priori* gegen die Möglichkeit dieses Versuchs sprechen, liegen auf der Hand. Die Kategorien, in denen Liang dachte und formulierte, waren andere, als die der klassischen chinesischen Philosophie. Allein dadurch, daß die Dualität von Osten und Westen und Neologismen wie „Moral" (*daode*), „Gesellschaft" (*shehui*), „Freiheit" (*ziyou*) zu Grundkategorien seines Denkens geworden waren, hatte er die diskursive Sphäre des Altertums verlassen und sich auf die Ebene des neuzeitlichen Denkens begeben, vielleicht ohne sich dessen bewußt zu sein. Sein Versuch einer Rekonstruktion des Konfuzianismus war daher zwangsläufig eine Neukonstruktion. Die Problematik einer Kritik der Moderne, die sich der Kategorien der Moderne bedienen muß, liegt jedoch außerhalb des von Wesołowski gewählten Interpretationsrahmens und wird daher nicht diskutiert.

Hans Kühner, Berlin

GESCHÄFTSBERICHTE

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 16. April 2000 in Lutherstadt Wittenberg

Der Erste Vorsitzende, Herr Professor FRAGNER, eröffnet um 14.10 Uhr in der Stiftung LEUCOREA, Collegienstr. 62, die Versammlung (Teilnehmerliste s. Anlage).

Vor Eintritt in die Tagesordnung gedenken die Anwesenden der seit der letzten Allgemeinen Versammlung verstorbenen Mitglieder: Herr Professor ULRICH HAARMANN, Herr Dr. ARILD HVIDTFELDT, Herr Professor HANS-JOACHIM KLIMKEIT, Herr Professor WILHELM RAU.

Im Namen des seit dem 1. 1. 2000 für drei Jahre amtierenden neuen Vorstandes und der anwesenden Mitglieder dankt der Erste Vorsitzende den scheidenden Mitgliedern des bisherigen Vorstandes. Mitglieder des neuen Vorstandes sind: Herr Professor LEDER (Zweiter Vorsitzender und Beauftragter für die DMG-Bibliothek), Herr HAKE (Erster Geschäftsführer, s. TOP 12), Herr Professor REITER (Zweiter Geschäftsführer und Schriftführer der ZDMG), Herr Professor BIEG (Schatzmeister); Beisitzer: Frau Dr. EBERT, Herr Professor HAHN, Herr Professor LAUT, Herr Professor MÖHLIG.

Der Erste Vorsitzende formuliert als dringlichste Aufgaben des neuen Vorstandes: den Aufbau einer Geschäftsstelle der DMG in Halle, die Auseinandersetzung mit den Empfehlungen des Wissenschaftsrates (Stellungnahme zu den Auslandsinstituten) und der allgemeinen Universitäts- und Wissenschaftspolitik, die Außendarstellung der DMG vor allem gegenüber jüngeren Wissenschaftlern sowie die Herausgabe der ZDMG.

(1) Frau Dr. HANNE SCHÖNIG und Herr THOMAS HERZOG werden zu Protokollführern bestellt.

(2a) Der Erste Geschäftsführer, Herr HAKE, verliest den Bericht über die Geschäftsführung. Mit Heft 149/2 der ZDMG wurde ein aktualisiertes Mitgliederverzeichnis (Stand 1. 1. 2000) versandt. Entgegen des dortigen Hinweises (Seite 1) wird gebeten, Änderungen aller Art an den Schatzmeister oder den Ersten Geschäftsführer zu richten.

(2b) Die ausscheidende Schatzmeisterin, Frau Dr. HAGEDORN, trägt den Kassenbericht vor. Herr Professor JUNGRAITHMAYR fragt an, ob die noch ausstehenden Bilanzen für die Jahre 1998 und 1999 vorliegen und der alte Vorstand für diese Jahre entlastet werden kann. Frau Dr. HAGEDORN bestätigt, daß die Bilanzen erstellt und geprüft wurden. Auf Anfrage von Herrn Professor GROTZFELD bezüglich des Finanzierungs- sowie Abrechnungsmodus des DOT in Bonn wird von Herrn HAKE und Herrn Professor LEDER klargestellt, daß der DOT von den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000765

Organisatoren – wie bei den letzten drei Orientalistentagen üblich – über ein Sonderkonto verwaltet und abgerechnet wurde, dabei wurde ein Ertrag erwirtschaftet. Der mit Herrn SCHILD geschlossene Werkvertrag wurde von der DMG vorfinanziert und entsprach den damaligen gesetzlichen Regelungen. Künftig sollen keine Werkverträge mehr abgeschlossen werden. Auf Anfrage von Frau Professor DAHNCKE teilt Herr HAKE mit, daß der neue Schatzmeister, Herr Professor BIEG, aufgrund seiner Einbindung in ein universitäres Institut im Gegensatz zu Frau Dr. HAGEDORN voraussichtlich keiner zusätzlichen Hilfskraft bedarf. Auf Anfrage von Herrn Professor GROTZFELD informieren Frau Dr. HAGEDORN und Herr Professor LEDER über den Vermögensstand der DMG und kündigen für die nächste Allgemeine Versammlung konkrete Vorschläge zum Abbau des Vermögens an.

(2c) Herr Professor LEDER berichtet über die DMG-Bibliothek in Halle. Die ULB Halle hat der DMG angeboten, ihre Website unentgeltlich verwalten zu lassen. Zur Diskussion standen folgende Vorschläge für eine Internet-Adresse der DMG (www.DMG.de ist bereits vergeben): ZDMG.de, Morgenland.de, DMG-org.de, DMG-edu.de, DMG-online.de. Letzterer Vorschlag fand allgemeine Zustimmung. Die Adresse ZDMG.de solle zusätzlich reserviert werden.

(3) Herr HAKE verliest die Protokolle über die von den Herren Professoren VOGEL und WILD vorgenommenen Kassenprüfungen für die Jahre 1998 und 1999.

(4) Auf Antrag von Frau Professor KELLNER-HEINKELE wird der Vorstand für die Jahre 1998 und 1999 ohne Gegenstimmen mit einer Stimmenthaltung entlastet.

(5) Der Vorstand schlägt die Beibehaltung der bisherigen Mitgliederbeiträge vor. Dieser Vorschlag findet allgemeine Zustimmung. Die Vorschläge von Frau Dr. HAGEDORN, daß Studenten eine Einzugsermächtigung erteilen oder für einen längeren Zeitraum im Voraus zahlen sollten, sowie von Herrn Professor GROTZFELD, zwecks Abbau des DMG-Vermögens die Beitragserhebung für dieses Jahr auszusetzen, wurden nicht angenommen.

(6) Auf Vorschlag des Vorstandes werden Frau Dr. HAGEDORN und Herr Dr. WENINGER mit zwei Gegenstimmen und drei Enthaltungen zu Kassenprüfern für das Jahr 2000 gewählt.

(7) Der Erste Geschäftsführer, Herr HAKE, verliest den von Herrn Professor VOGEL verfaßten Bericht über die Tätigkeit der Helmuth von Glasenapp-Stiftung. Herr Professor MEYER bittet, die Tätigkeitsberichte jeweils mit der Einladung zur Versammlung zu verschicken, da diese wegen der Fülle der Informationen bei der Verlesung in der Versammlung nicht rezipiert und reflektiert werden könnten. Da Herr HAKE diese Lösung aus verschiedenen Gründen für nicht praktikabel hält, werden andere Möglichkeiten (Overhead-Projektor, Website) diskutiert. Auf eine weitere Anfrage von Herrn Professor MEYER verspricht der Vorstand, sich zu bemühen, die Mitglieder zukünftig schnellstmöglich, spätestens mit der Einladung zur nächsten Mitgliederversammlung, über das Protokoll der vorhergehenden Versammlung zu informieren.

(8) Herr Professor KROPP, seit 1. 10. 1999 Direktor des Orient-Instituts (OI) in Beirut, trägt eine Zusammenfassung des Jahresberichtes 1999 über die Aktivitäten des Orient-Institutes der DMG in Beirut (OIB) und Istanbul (OII) vor. (Die Broschüre ist kostenlos beim Orient-Institut erhältlich.) Das nunmehr vorliegen-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000766

de Gutachten des Wissenschaftsrates zu den vom Bund geförderten Geisteswissenschaftlichen Auslandsinstituten befürwortet die Verselbständigung der Abteilung Istanbul im Sinne einer dauerhaften Einrichtung, für die von ministerieller Seite schon erste Schritte eingeleitet wurden. Die durch den Wissenschaftsrat angemahnte kooperierende Forschung der Referenten wird durch die neue Rahmenthematik „Paradigmenwechsel in der Frühmoderne" umgesetzt. Der Wissenschaftsrat befürwortet in diesem Zusammenhang, die bislang halben Referentenstellen aufzustocken. Dies ist auch aufgrund der regen Publikationstätigkeit des Orient-Institutes angebracht. Der Wissenschaftsrat hat trotz der positiven Bewertung der Arbeit des Orient-Instituts Änderungen der bisherigen Trägerschaft und Organisation empfohlen. Der Vorstand hat hierzu als Orientierungsvorschlag ein Gegenmodell entwickelt, über das im Sommer 2000 mit dem zuständigen Bundesministerium verhandelt werden soll. Über Vorschläge für Satzungsänderungen, die in diesem Zusammenhang notwendig werden, wird voraussichtlich auf der nächsten Allgemeinen Versammlung anläßlich des DOT in Bamberg im März 2001 diskutiert werden.

(9) Der erste Vorsitzende, Herr Professor Fragner, verliest verkürzt die Berichte des Nepal Research Centre in Kathmandu sowie des Nepal-German Manuscript Preservation Projects.

(10a) Herr Professor Reiter wurde zum 1. 1. 2000 zum neuen Schriftleiter der ZDMG und AKM bestellt. Der Jahrgang 150 (2000) der ZDMG wird gemäß einer Übereinkunft zwischen dem Vorstand und Herrn Smets noch von letzterem auf der Grundlage der 1997 geschlossenen Vereinbarung fertiggestellt. Ab Jahrgang 151 übernimmt Harrassowitz in Zusammenarbeit mit einem Setzer in Berlin die Herstellung und den Vertrieb der ZDMG. Damit soll zum ursprünglichen Zeittakt des Erscheinens zurückgefunden und der Manuskriptstau, insbesondere bei den Rezensionen, abgebaut werden. Als neue Herausgeber wurden bestellt: Christian Bauer (Südostasien), Thomas Bauer (Islamwissenschaft), Annette Hagedorn (Kunstgeschichte), Herrmann Jungraithmayr (Afrikanistik), Jens Peter Laut (Türkei, Türksprachen, Iranistik). Florian C. Reiter, Wolfgang Röllig und Walter Slaje setzen ihre Tätigkeit als Herausgeber fort. Herr Professor Reiter verliest den von Professor Nagel verfassten Bericht über ZDMG und AKM für das Jahr 1999. Dieser Bericht wurde an die DMG-Mitglieder so kurzfristig versandt, daß die meisten ihn vor der Versammlung nicht erhalten hatten. Herr Professor Reiter würdigt die Bemühungen von Herrn Professor Nagel um die ZDMG, vertritt jedoch entgegen dessen Kritik weiterhin seinen Standpunkt bezüglich des Verhältnisses von Text und Bild („man wolle keinen orientalistischen ‚Stern'"). Es schließt sich eine Diskussion zum Thema an. Herr Professor Reiter berichtet über die in Vorbereitung befindlichen Bände der AKM. Diese sollen probeweise an den Ergon-Verlag gegeben werden.

(10b) Der Erste Geschäftsführer, Herr Hake, trägt den Bericht über das WKAS vor. Es schließt sich eine Diskussion über die Zukunft des WKAS an.

(10c) Der Bericht über die KOHD wird verlesen.

(11) Herr Professor Oelsner teilt mit, daß die auf dem DOT in Bonn 1998 gegründete Arbeitsgemeinschaft Semitistik für den 11.–13. 9. 2000 ein Treffen in Jena plant. Herr Dr. habil. Brinkhaus (Kiel) berichtet, daß das Rektorat der Universität Kiel beabsichtigt, an der Philosophischen Fakultät eine größere Anzahl von Stellen aus dem Bereich der Orientwissenschaften zu streichen, so

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000767

daß jene in ihrem Fortbestand bedroht sind. Der Erste Vorsitzende, Herr Professor FRAGNER, bittet um Mitteilung über ähnliche Vorgänge und erklärt, daß in der nächsten Vorstandssitzung Ende Juni/Anfang Juli über die Sicherung der Zukunft der Orientwissenschaften an den Universitäten beraten werden soll. Bis zum DOT soll ein entsprechendes Aktionsprogramm ausgearbeitet werden. Herr Professor MEYER bietet für sofortige Protestaktionen sein Netzwerk aus E-Mail-Kontakten an.

(12) Der Erste Vorsitzende, Herr Professor FRAGNER, schlägt vor, den bislang kommissarischen Ersten Geschäftsführer, Herrn HAKE, wieder zum Ersten Geschäftsführer zu wählen. Herr HAKE wird mit 31 Ja-Stimmen, 1 Enthaltung und 5 Nein-Stimmen gewählt.

(13) Auf Anregung von Herrn Professor MEYER erklärt der Erste Vorsitzende, Herr Professor FRAGNER, für den Vorstand die Bereitschaft der DMG, der EURAMES (European Organization of Middle East Studies) beizutreten und eine DMG-Delegation zur EURAMES-Sitzung am 3.–5. 7. 2000 in Cambridge zu entsenden. Herr Professor MEYER regt ferner eine Zusammenarbeit von DMG und DAVO an. Ausblickend auf das Jahr 2001 benennt Herr Professor FRAGNER die Neuregelung von Trägerschaft und Status des OI bzw. OII, die Hochschulpolitik und die Struktur der Zusammenarbeit zwischen Allgemeiner Versammlung und Vorstand als wesentliche Arbeitsfelder der DMG.

(14) Die nächste Versammlung wird im Rahmen des DOT am Mittwoch, dem 28. 3. 2001, in Bamberg stattfinden.

(15) Es liegen keine weiteren Anträge vor.

(16) Herr Professor MEYER macht auf den vom 12.–14. 10. 2000 in Mainz stattfindenden 7. Kongreß der DAVO sowie den vom 10.–14. 9. 2002 ebenfalls in Mainz stattfindenden „First World Congress for Middle East Studies" aufmerksam. Herr Professor KROPP gibt die Adresse der homepage des Orient-Instituts bekannt: http://www.oidmg.org.

Die Allgemeine Versammlung wird vom Ersten Vorsitzenden um 18.00 Uhr geschlossen.

gez. Dr. HANNE SCHÖNIG (Protokollführung) gez. THOMAS HERZOG gez. Prof. Dr. BERT G. FRAGNER (Sitzungsleitung)

Anlage 1: Liste der Teilnehmer

Ankara: ILIC; Bamberg: FRAGNER, HAAG-HIGUCHI; Beirut: KROPP; Berlin: CH. BAUER, FRITZ, HAGEDORN, KELLNER-HEINKELE, REITER; Bochum: KLAUS; Flörsheim-Dalsheim: SMETS; Frankfurt/Main: JUNGRAITHMAYR; Freiburg: LAUT; Halle (Saale): FLEISCHHAMMER, FRANKE, HANISCH, HERZOG, KRATSCH, LEDER, H. SCHÖNIG, SLAJE, VOGT; Hamburg: DAHNCKE, WEZLER; Heidelberg: HAKE; Jena: NEBES; Kiel: BRINKHAUS; Leipzig: OELSNER, WENINGER; Lindelbach: EBERT; Mainz: KANDLER, MEYER, MICHAEL, C. SCHÖNIG; Marburg: HAHN, ROESLER; Münster: TH. BAUER, GROTZFELD; Wiesbaden: LANGFELD (Harrassowitz Verlag); Witten: SPROCKHOFF; Zürich: MERTENS.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000768

Anlage 2: Bericht des Vorstandes

Die vorjährige Mitgliederversammlung wurde am 25. April 1999 in Mainz abgehalten. Seitdem wurden 21 persönliche Mitglieder neu in die Gesellschaft aufgenommen. Darunter ist 1 Mitglieder aus dem Ausland. 7 persönliche Mitglieder erklärten ihren Austritt.

4 Mitglieder sind verstorben.

Von den körperschaftlichen Mitgliedern erklärten 2 zum 31. 12. 1999 ihren Austritt.

Nach den Unterlagen der Geschäftsführung hat die Deutsche Morgenländische Gesellschaft nunmehr 557 persönliche sowie 82 körperschaftliche Mitglieder. Die Gesamtzahl der Mitglieder der Gesellschaft beträgt zur Zeit 639.

gez. M. Hake
Kommissarischer Erster Geschäftsführer

Anlage 3:
Bericht über die Tätigkeit der Helmuth von Glasenapp-Stiftung im Geschäftsjahr 1999

1. Im 36. Geschäftsjahr hat die Stiftung einen Überschuß der Einnahmen über die Ausgaben in Höhe von DM 20431,49 erbracht. Die Erträge aus Urheberrechten der Stiftung betrugen DM 956,77, die aus Zinsen DM 22991,31. An Verwaltungskosten wurden DM 2559,82 verausgabt. Alle Arbeiten wurden ehrenamtlich ausgeführt.
   Da der Vorstand, teilweise im Vorgriff auf die Ausschüttung 1999, letztes Jahr eine Aufstockung des Stiftungskapitals um DM 25000,– beschlossen hat, kann ein Betrag von DM 12900,– zur Ausschüttung gelangen.
2. Das Stiftungskapital ist überwiegend in Rentenpapieren angelegt und beläuft sich auf DM 410000,–.
3. Die im Berichtsjahr zur Ausschüttung gelangten Mittel gelten folgendem Druckvorhaben: Beihilfe für die *Kleinen Schriften* von Julian Scherman, herausgegeben von Professor Dr. Friedrich Wilhelm.

C. Vogel

Hinweis auf die Ausschüttung 2000 der Helmuth von Glasenapp-Stiftung

Die Ausschüttung 2000 ist für das Frühjahr 2001 vorgesehen. Anträge oder Anregungen können jederzeit an die Geschäftsstelle der Stiftung, c/o Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geschwister-Scholl-Straße 2, 55131 Mainz, gerichtet werden. Anträge, die im Rahmen der Ausschüttung 2000 berücksichtigt werden sollen, müssen bis zum 15. Februar 2001 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 wel-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000769

chem 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.

Anlage 4:
Bericht über das „Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache" (WKAS)

Die Arbeiten an dem Wörterbuch wurden von der Arbeitsgruppe um Professor Manfred Ullmann an der Universität Tübingen planmäßig fortgesetzt. Im Jahr 1999 erschien als 8. Lieferung von Band II, Teil 3, zum Buchstaben Kàf die 28. Lieferung von Band II insgesamt.

Die Ausgaben zum Buchstaben Mim, bearbeitet von der Kommission für Semitische Philologie der Bayerischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von Professor Anton Spitaler, befinden sich weiterhin in Vorbereitung.

Für die Finanzierung des Vorhabens wurden von den Akademien der Wissenschaften in Berlin, Düsseldorf, Göttingen, Heidelberg, Leipzig, Mainz und München erneut Mittel zur Verfügung gestellt. Darüber hinaus beteiligt sich der Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden, in dem das Wörterbuch erscheint, an dessen Kosten.

Anlage 5:
Bericht über das Göttinger Akademievorhaben „Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland"

1. Seit der letzten Allgemeinen Versammlung sind folgende Bände erschienen:

II,13 *Indische Handschriften. Teil 13: Die Sammlung MS OR FOL der Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz.* Von Gerhard Ehlers. – Stuttgart: Steiner, 1999.

XIII,13 *Altürkische Handschriften. Teil 5: Die Berliner Fragmente des Goldglanz-Sūtras. Teil 1: Die Vorworte und Erstes bis Drittes Buch.* Beschrieben von Simone-Christiane Raschmann. – Stuttgart: Steiner, 2000.

XX,3 *Äthiopische Handschriften vom Tānāsee. Teil 3. Nebst einem Nachtrag zum Katalog der Äthiopischen Handschriften deutscher Bibliotheken und Museen.* Von Veronika Six. – Steiner, 1999.

Die Gesamtzahl der erschienenen Bände beträgt demnach 101 Katalog- und 46 Supplementbände.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000770

2. Es befinden sich im Druck:

X,7 *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. Teil 8: Die Katalognummern 1800–1999.* Herausgegeben von Heinz Bechert, beschrieben von Klaus Wille.

XXI,4 *Koptische Handschriften. 4: Die Handschriften der Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz. Teil 1: Liturgische Handschriften.* Von Lothar Störk.

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.

Anlage 6:
Bericht über das „Nepal Research Centre" (NRC) für den Zeitraum vom April 1999 bis März 2000

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 fünftenmal verlängerte Vertrag ist noch bis zum 29. August 2002 gültig. Aufgabe des NRC ist die Unterstützung deutscher und ausländischer Wissenschaftler aller Fachgebiete bei der Vorbereitung und Durchführung von Forschungsprojekten in Nepal.

2. Mitarbeiter

Direktor des NRC ist Prof. Dr. Albrecht Wezler, Hamburg. Die örtliche Leitung des NRC ist nach wie vor in den Händen von Dr. Klaus-Dieter Mathes, Kathmandu. Manager des NRC ist 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). Da Dr. Mahes Raj Pant nun wieder an der Universität Leipzig tätig ist, werden seit dem 1. 12. 99 die Handschriften und Dokumente in Sanskrit, Nepali und Newari von Dr. Diwakar Acharya bearbeitet. Ihm stehen Aishwaryadhar Sharma und Gurushekar Sharma zur Seite. Ishwar Lal Singh ist wieder mit den Dokumenten des Guṭhīsaṃsthān beschäftigt. Im Februar 2000 erhielt das Projekt nach langwierigen Verhandlungen die Erlaubnis, die Dokumente in den „National Archives" zu mikrofilmieren. Mit der Katalogisierung deses Materials ist Dr. Suma Dhakal betraut. Die Arbeiten in Paśupatināth konnten im März 2000 erfolgreich abgeschlossen werden. Das tibetischsprachige Material wird von Pema Jigme und Tenzin Sherab katalogisiert. Lama Urgyan Namgyal mußte wegen anderer Verpflichtungen ausscheiden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000771

b) folgende Wissenschaftler wurden im Berichtzeitraum vom NRC betreut:
- Volker Meng (Botanik, Universität Göttingen)
- Andrea Steffen (Archäologie, Universität Bonn)
- Michael Walter (Tibetologie, Lumbini International Research Institute)
- Achim Bräuning (Geographie, Universität Stuttgart)
- Sabine Miehe (Botanik, Universität Marburg)
- Peter Hessel (Buddhismuskunde, University of Hong Kong)
- Michael Kollmair (Geographie, Universität Zürich)
- Ulrike Müller-Böker (Geographie, Universität Zürich)
- Katja Koch (Geographie, Universität Marburg)
- Andreas Kääb (Geographie, Universität Zürich),
- Alexandra Titz (Geographie, Universität Gießen)
- Corinne Thiblet (Archäologie, Universität Bonn)
- Ernst Pohl (Archäologie, Universität Bonn)
- Akemi Iwamoto (Buddhismuskunde, Nanzan Inst. for Religion and Culture, Kyoto)

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"

d) Publikationen

Im Berichtszeitraum erschienen:
- Ulrike Müller-Böker: *The Chitawan Tharus in Southern Nepal. An Ethnoecological Approach* (= NRC Publications No. 21)

In Vorbereitung:
- *Journal of the Nepal Research Centre*, Vol. XII
- *Nepalese National Bibliography* für 1993–1995

4. Tätigkeiten der Mitarbeiter

Neben der aktiven Unterstützung der obengenannten Wissenschaftler widmeten sich die Mitarbeiter der Vorbereitung von Nummer 12 des *Journal of the Nepal Research Centre*. Philip Pierce, M.A. unterstützte die Tribhuvan University Library bei der Erstellung der *Nepalese National Bibliography* für 1990–1992 und übersetzte Ulrike Müller-Bökers Buch *Die Tharu in Chitavan* ins Englische. Von Dr. Klaus-Diether Mathes erschien der Aufsatz „Results of the Seventh Phase of the Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP): Actual Achievements and Future Prospects" in *Abhilekh*, No. 17 (2000).

Die Vortragsreihe „Scientific Talks" wurde wieder aufgenommen und findet nach der Schließung des Goethe-Instituts nun im Nepal Research Centre selbst statt. Der erste Vortrag mit dem Titel „The Śrīśrīśrī Svayambhūcaitya and its Periodic Renewals" von Dr. Alexander von Rospatt (Universität Leipzig) am 16. Dezember 1999 stieß auf lebhaftes Interesse. Als nächstes hielt am 15. März 2000 Dr. Ramesh Dhungel (Centre for Nepal and Asian Studies) den Vortrag

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000772

„The Role of 'Brug pa Lamas in Early Nepal-Bhutan Relations". Zu der gut besuchten Veranstaltung im Nepal Research Centre lud auch die Außenstelle des Südasien-Instituts ein.

Dr. Klaus-Dieter Mathes

Anlage 7:
Bericht über das „Nepal-German Manuscript Preservation Project" (NGMPP) für den Zeitraum vom April 1999 bis März 2000

1. Allgemeines

Das „Nepal-German Manuscript Preservation Project" befindet sich nun in seiner letzten Phase und wird am 10. Februar 2001 zu Ende gehen. Es ist abzusehen, daß bis dahin alle geplanten Expeditionen in die Hochgebirgsregionen Nepals durchgeführt werden können. Auch wird man die Arbeiten in den Mikrofilmstationen im Kathmandu-Tal erfolgreich beenden können. Nach Abschluß der Mikrofilmarbeiten ist ein „Katalogisierungsprojekt" geplant, das von einer nepalesischen Arbeitsgruppe im Nepal Research Centre unterstützt werden soll. Herr Prof. Dr. A. Wezler führte bereits erste Gespräche mit dem „Department of Archaeology" und den „National Archives" über eine mögliche Zusammenarbeit.

2. Mitarbeiter

Direktor des NGMPP ist Prof. Dr. Albrecht Wezler, Hamburg. Die örtliche Gesamtleitung, mit Schwerpunkt auf der tibetologischen Abteilung, liegt nach wie vor in den Händen von Dr. Klaus-Dieter Mathes. Dr. Mahes Raj Pant ist seit Anfang des Jahres wieder an der Universität Leipzig tätig. Mit der Katalogisierung der indologischen Manuskripte ist nun Dr. Diwakar Acharya betraut. Ihm stehen Aishwaryadhar Sharma, Gurushekar Sharma und Dr. Suma Dhakal und Ishwar Lal Singh zur Seite. Kashinath Tamot überprüft die Titelaufnahme der Newari-Texte. In der tibetologischen Abteilung ist nach wie vor Pema Jigme beschäftigt. Lama Urgyan Namgyal mußte wegen anderer Verpflichtungen ausscheiden. Seine Aufgaben werden nun von Tenzin Sherab wahrgenommen. Das Projekt beschäftigt zur Zeit 15 nepalesische wissenschaftliche Mitarbeiter.

3. Mikrofilmierung und sonstige Aktivitäten

Im Berichtszeitraum wurden 4771 Handschriften und Dokumente mit insgesamt 73639 Folios mikrofilmiert. Auf die tibetologische Abteilung entfallen dabei 805 Handschriften mit 49238 Folios, auf die indologische Abteilung 3966 Handschriften mit 24401 Folios. Damit sind von Beginn des Projektes 175555 Manuskripte mit 5211015 Folios gefilmt worden.

Im Berichtszeitraum sind zwei Mikrofilmexpeditionen durchgeführt worden, und zwar nach Manang: 430 Einzeltexte, 13393 Folios, und Dolpo: 323 Einzeltexte, 20031 Folios. Immer wieder gelangen aber auch bislang unzugängliche

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000773

Texte aus Tibet nach Kathmandu. So konnte vor kurzem Lama Tenzin Namdag, der Abt des Bon-Klosters in Svayambhunath, eine Reihe wichtiger Bon-Texte aus seinem Heimatkloster in Khyungpo, Ost-Tibet (Khmas), nach Nepal bringen. Hervorzuheben sind vor allem eine Bardo-Textsammlung aus der Feder des Bon-Meisters gŚen chen glu dga' (11. Jh.) sowie verschiedene Rituale (für ein langes Leben, Heirat etc.) von Go lde 'phags (14. Jh.), der auch der gShen-Tradition angehört. Aufgrund der langjährigen guten Kontakte in Nubri (Gorkha Distrikt), brachte Lama Dorje Gyaltsen aus Namru (Nubri) weitere alte Handschriften und Blockdrucke zum Mikrofilmieren nach Kathmandu. Wie bereits berichtet, hatten wir seit Jahren vergebens versucht, die wertvollen Texte aus Namru, die Dorje Gyaltsens Vater aus Tibet mitgebracht hatte, auf Mikrofilm zu sichern. Einige der meist tantrischen Texte stammen von dem bislang kaum bekannten Nyingma-Lama Gu yaṅ blo bde (17. Jh.), der aus Tibet nach Nubri kam und viele Jahre in einer Höhle am Nordhang des Manaslu praktizierte.

Die Mikrofilmierung der in den Guṭhīs aufbewahrten Dokumente wird weiter fortgesetzt. Das Ergebnis in den letzten 12 Monaten: 2092 Urkunden. Die Arbeiten in Paśupatināth konnten Ende März 2000 erfolgreich beendet werden, im Berichtszeitraum wurden noch einmal 951 Dokumente mikroverfilmt. Im Juli 1999 gelang es Dr. Pant und Dr. Dakal, eine Auswahl wichtiger Dokumente aus dem Kalmochan Guṭhī zum Mikrofilmieren nach Bhadrakāli zu bringen. Schließlich konnte ich im Februar 2000 die „National Archives" auch noch dazu bewegen, ihre wertvollen Dokumente auf Mikrofilm aufnehmen zu lassen.

Dr. Klaus-Dieter Mathes

Anlage 8:
DMG-Mitgliedernachrichten

Neuaufnahmen (ab 01. 01. 2000):

GRIFFEL, Frank, Ass. Prof. Dr. (# 4210)
(d.) Department of Religious Studies, Yale University, P.O.Box 208287, New Haven, CT 06520-8287, U.S.A.
Tel. 203432-0828, Fax: 203432-7844
(Hausanschrift: 320 Temple Street, New Haven)

Adressen- und Titeländerungen:

HAEBLER, Claus, Prof. Dr. (# 3278)
(d.) Institut für Indogermanische Sprachwissenschaft, Universität Münster, Rosenstr. 9, 48143 Münster
(p.) Althausweg 29, 48159 Münster
(Postsendungen und ZDMG nur an die Privatanschrift schicken)

REICHMUTH, Stefan, Prof. Dr. (# 3979)
(d.) Seminar für Orientalistik und Indologie, Ruhr-Universität Bochum, GB 2-29, 44780 Bochum
(Hausanschrift: Universitätsstraße 150, Gebäude GB, Ebene 2)
(p) Unbekannt verzogen (bisherige Adresse: Yorckstraße 52, 44789 Bochum)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000774

ÜBELHÖR, Monika Prof. Dr. (# 3894)
(d) Fachgebiet Sinologie, Universität Marburg, Wilhelm-Röpke-Straße 4, 35039 Marburg – (p) Am Kupfergraben 4, 35037 Marburg

SACK, Dorothée, Prof. Dr.-Ing. (# 3599)
(d.) Institut für Baugeschichte, Architekturtheorie und Denkmalpflege, Technische Universität Berlin, Sekr. A 58, Straße des 17. Juni 152, 10623 Berlin
(p.) **Unbekannt verzogen** (bisherige Adresse: Schadowstraße 11, 60596 Frankfurt/Main)

Austritte:

Krüger, Andreas (# 4070)
(p.) Oberstraße 57, 44892 Bochum
Austritt 31. 12. 2000

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142597-16/fragment/page=00000775

ZEITSCHRIFT
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT (ZDMG)

Inhalt des Bandes 150 / 2

Aufsätze

HANS-PETER MÜLLER: Zum magischen Hintergrund des Hohenliedes . . . 409

HORST HEIN (†): Hülägüs Unterwerfungsbriefe an die Machthaber Syriens und Ägyptens 425

WILLEM FLOOR: The *ṣadr* or head of the Safavid religious administration, judiciary and endowments and other members of the religious institution 461

HELGA VENZLAFF: Zur islamischen Salomo-Legende – Sulaimān und der fliegende Teppich 501

MONIKA HORSTMANN: The Flow of Grace: Food and Feast in the Hagiography and History of the Dādūpanth 513

Buchbesprechungen 581

Geschäftsberichte 743

D Zs 1 (150, 2000, 2)

ULB Halle
000 307 505
3/1