Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Im Auftrag der Gesellschaft herausgegeben von
Florian C. Reiter
unter Mitwirkung von
Christian Bauer, Lutz Edzard, Annette Hagedorn
Herrmann Jungraithmayr, Jens Peter Laut, Ulrich Marzolph,
Walter Slaje und Michael Streck

Band 159
2009

Harrassowitz Verlag

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000001

Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e.V. (DMG)
1. Vorsitzender und Beauftragter für die DMG-Bibliothek: Prof. Dr. Claus Schönig, Institut für Turkologie, Freie Universität Berlin, Schwendenerstr. 33, 14195 Berlin, E-Mail: clcs@gmx.de; 2. Vorsitzender: Prof. Dr. Jens Peter Laut, Seminar für Turkologie und Zentralasienkunde, Georg-August-Universität Göttingen, Waldweg 26, 37073 Göttingen, E-Mail: jlaut@gwdg.de; 1. Geschäftsführerin – Geschäftsstelle der DMG: Dr. Leslie Tramontini, Centrum für Nah- und Mittelost-Studien, Philipps-Universität Marburg, Deutschhausstraße 12, 35032 Marburg, E-Mail: tramont@staff.uni-marburg.de; 2. Geschäftsführer und Schriftleiter der ZDMG: Prof. Dr. Florian C. Reiter, Sinologie, Humboldt-Universität Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin, E-Mail: florian.c.reiter@rz.hu-berlin.de; Schatzmeister: Andreas Pohlus, Seminar für Indologie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 06099 Halle, E-Mail: pohlus@indologie.uni-halle.de; Beisitzer: Prof. Dr. Heidrun Brückner, Institut für Kulturwissenschaften Ost- und Südasiens, Universität Würzburg, Am Hubland, 97074 Würzburg, E-Mail: Heidrun.Brueckner@mail.uni-wuerzburg.de; Prof. Dr. Ulrich Marzolph, Enzyklopädie des Märchens, Friedländer Weg 2, 37085 Göttingen, E-Mail: umarzol@gwdg.de; Dr. Anja Pistor-Hatam, Seminar für Orientalistik, Islamwissenschaft, Universität Kiel, Leibnizstraße 10, 24118 Kiel, E-Mail: pistor-hatam@islam.uni-kiel.de; Prof. Dr. Michael P. Streck, Altorientalisches Institut, Universität Leipzig, Klostergasse 5, 04109 Leipzig, E-Mail: mstreck@rz.uni-leipzig.de

Homepage der DMG: http://www.dmg-web.de

Redaktion der ZDMG (verantwortlich): Prof. Dr. Florian C. Reiter (s. o.)

Erscheinungsweise: Jährlich 2 Hefte

Bezugsbedingungen: Jahresabonnement € 84,–, Einzelheft € 43,50,–, jeweils zuzüglich Versandkosten. Ein Abonnement gilt, falls nicht befristet bestellt, zur Fortsetzung bis auf Widerruf. Kündigungen müssen bis zum Ablauf eines Jahres erfolgen. Mitglieder der DMG erhalten die Zeitschrift für den Mitgliedsbeitrag (€ 60,– p. a.). **Bestellungen** an den Harrassowitz Verlag (s. u.) oder über jede Buchhandlung.

Anträge auf Eintritt in die DMG an die 1. Geschäftsführerin, Dr. Leslie Tramontini (s. o.), **Anschriftenänderungen** an den Schatzmeister der DMG, Andreas Pohlus (s. o.).

Fachartikel und Rezensionen: Autorenrichtlinien (style sheet) liegen dem Jahresinhaltsverzeichnis in Heft 2 bei und können von der Homepage der DMG (s. o.) heruntergeladen werden. Es ist erforderlich, Beiträge für die ZDMG als Datei und als Papierausdruck einzureichen.
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. Wenn erwünscht, wird eine Replik veröffentlicht, jedoch keine Gegenreplik.
Der Redakion angebotene Beiträge dürfen nicht bereits veröffentlicht sein oder gleichzeitig veröffentlicht werden. Wiederabdrucke erfordern die Zustimmung der Herausgeber. Die ZDMG ist ein ***refereed journal***.
Die Autoren sind für die wissenschaftlichen Aussagen und Meinungen in ihren Beiträgen ausschließlich selbst verantwortlich.

Herstellung und Vertrieb der ZDMG
Satz und Layout: Claudius Naumann, Ernst-Thälmann-Str. 79, 14532 Kleinmachnow,
E-Mail: claudius.naumann@snafu.de
Verlag: Harrassowitz Verlag, 65174 Wiesbaden, Fax: 0611-530999, E-Mail: verlag@harrassowitz.de,
http://www.harrassowitz-verlag.de

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V., 2009
Die Zeitschrift einschließlich aller ihrer Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung der DMG unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Druck und Verarbeitung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten (Allgäu)
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

ISSN 0341–0137

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000002

INHALT

des 159. Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Nachrufe

Richard Gramlich (1925–2006). Von Bernd Radtke 1
Bernhard Kölver (1938–2001). Von Alexander von Rospatt. 5

Aufsätze

Aytürk, İlker: H. F. Kvergić and the Sun-Language Theory 23
Bodewitz, Henk W.: On the Interpretation of Bhagavad Gītā I–VI. Some observations on the occasion of a new translation of the Gītā. 333
Ess, Josef van: Von der Mitteilung zur Erkenntnis: Fritz Steppat (1923–2006) 265
Franke, Herbert: Bemerkungen zum *Ho-hsi i-yü*. 363
Fröhlich, Judith: Vom Krieger zu den Kriegerwerten. Die Mongoleneinfälle des 13. Jahrhunderts und deren Umdeutung im 19. Jahrhundert in Japan 81
Golzio, Karl-Heinz: New Perspectives on the Bayon?. 71
Koh, Heyryun: Das *Shangsheng-Sutra*. 105
König, Götz/Mehrdad Nejati: Die Keule des Mehr und der Hund „Goldohr". Mythologische und literarische Umbildungen in der zoroastrischen Spätzeit . . 299
Olles, Volker: Das *Dao* des Herrn von der Schnurbaumgalerie. Die konfuzianisch-daoistische *Liumen*-Bewegung im China des 19. und 20. Jahrhunderts 129
Radtke, Bernd: Über wissenschaftliche Redlichkeit. 15
Tabery, Thomas: Das Verhältnis von Wissen und Handeln in den Handlungstheorien Zhu Xis, Wang Yangmings und Yan Yuans 365
Timalsina, Sthaneshwar: Ritual, Reality, and Meaning. The Vedic Ritual of Cremating a Surrogate Body 45
Tor, D. G.: A Tale of Two Murders: Power Relations between Caliph and Sultan in the Saljūq Era. 279

Replik

J. C. Eade: Computers vs Tables, Billard vs Golzio: Two New Date-Lists of the Inscriptions of Kamboja. Von Karl-Heinz Golzio 387

Bücherbesprechungen

Ababneh, Mohammad I.: *Neue safaitische Inschriften und deren bildliche Darstellungen.* Von Kerstin Eksell 161
al-Bāzyār, Muḥammad ibn ʿAbdallāh: *Das Falken- und Hundebuch des Kalifen al-Mutawakkil. Ein arabischer Traktat aus dem 9. Jahrhundert.* Hrsg., übers. u. eingel. von Anna Akasoy und Stefan Georges. Von Herbert Eisenstein . . 173
Alttürkische Handschriften. Teil 7. Berliner Fragmente des Goldglanz-Sūtras. Teil 3: Sechstes bis zehntes Buch, Kolophone, Kommentare und Versifizierungen, Gesamtkonkordanzen. Von Abdurishid Yakup 462
Arav, Rami (Hrsg.): *Cities Through the Looking Glass. Essays on the history and archaeology of biblical urbanism.* Von Angelika Berlejung 399

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000003

aṣ-Ṣafadī, Ḫalīl ibn Aybak: *Das Biographische Lexikon des Ṣalāḥaddīn Ḫalīl ibn Aibak aṣ-Ṣafadī. Teil 28: Al-Walīd ibn Muslim bis Yaʿqūb ibn Yazīd at-Tammār.* Von Thomas Bauer 176
Atilgan, Canan: *Türkische Diaspora in Deutschland: Chance oder Risiko für die deutsch-türkischen Beziehungen.* Von Alev Masarwa 222
Bailey, Greg/Ian Mabbett: *The Sociology of Early Buddhism.* Von Oliver Freiberger 243
Bearman, Peri/Rudolph Peters/Frank E. Vogel (Hrsg.): *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress.* Von Rüdiger Lohlker 192
Behnstedt, Peter/Manfred Woidich: *Arabische Dialektgeographie: Eine Einführung.* Von Janet C. E. Watson 165
Behrens-Abouseif, Doris/Stephen Vernoit (Hrsg.): *Islamic Art in the 19th Century. Tradition, Innovation and Eclecticism.* Von Lorenz Korn 141
Bleaney, C. H./G. J. Roper: *Iraq. A Bibliographical Guide.* Von Peter Heine 460
Bock-Raming, Andreas: *Untersuchungen zur Gottesvorstellung in der älteren Anonymliteratur des Pāñcarātra.* Von Ute Huesken 504
Bohas, Georges/Mihai Dat: *Une théorie de l'organisation du lexique des langues sémitiques: matrices et étymons.* Von Janet C. E. Watson 402
Bollée, Willem: *Gone to the dogs in ancient India.* Von Kornelius Krümpelmann . 508
Bowles, Adam (transl.): *Mahābhārata. Book Eight. Karṇa. Volume One.* Von Georg von Simson 481
The Citrasūtra of the Viṣṇudharmottarapurāṇa. Von Jürgen Hanneder 489
Cortese, Delia/Simonetta Calderini: *Women and the Fatimids in the World of Islam.* Von Ignacy Nasalski 457
Crow, Karim D./Ahmad Kazemi Moussavi: *Facing One Qiblah. Legal and Doctrinal Aspects of Sunni and Shiʿah Muslims.* Von Christoph Marcinkowski . 195
Dardano, Paola: *Die hethitischen Tontafelkataloge aus Ḫattuša (CTH 276–282).* Von Detlev Groddek 393
Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft. Von Michael P. Streck 154
de Crespigny, Rafe: *A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23–220 AD).* Von Matthias Hahn 259
Droeber, Julia: *Dreaming of Change. Young Middle-Class Women and Social Transformation in Jordan.* Von Ignacy Nasalski 204
Eddé, Anne-Marie: *La principauté Ayyoubide d'Alep (579/1183–658/1260).* Von Franz-Christoph Muth 446
Edzard, Lutz/Jan Retsö: *Current Issues in the Analysis of Semitic Grammar and Lexicon I, Oslo-Göteborg Cooperation 3rd–5th June 2004.* Von Rebecca Hasselbach 157
Edzard, Lutz/Jan Retsö: *Current Issues in the Analysis of Semitic Grammar and Lexicon II, Oslo-Göteborg Cooperation 4th–5th November 2005.* Von Rebecca Hasselbach 405
Elson, R. E.: *The Idea of Indonesia. A History.* Von Edwin Wieringa 258
Falk, Harry: *Aśokan Sites and Artefacts. A Source-Book with Bibliography.* Von Rüdiger Schmitt 236
Finkel, Irvine L./Mark J. Geller (Hrsg.): *Disease in Babylonia.* Von Michael Fritz 401
Flügel, Peter (Hrsg.): *Studies in Jaina History and Culture. Disputes and Dialogues.* Von Signe Kirde 248
Frembgen, Jürgen Wasim: *The Friends of God. Sufi Saints in Islam. Popular Poster Art from Pakistan.* Von Hugh van Skyhawk 197

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000004

Gaenszle, Martin/Jörg Gengnagel (eds.): *Visualizing Space in Banaras: Images, Maps, and the Practice of Representation.* Von Preeti Chopra 254
Garbutt, Kathleen (transl.): *Mahābhārata. Book Four. Virāṭa.* Von Georg von Simson 481
Griffiths, Arlo/Annette Schmiedchen (Hrsg.): *The Atharvaveda and its Paippalādaśākhā. Historical and Philological Papers on a Vedic Tradition.* Von Rüdiger Schmitt 233
Günther, Sebastian (Hrsg.): *Ideas, Images, and Methods of Portrayal. Insights into Classical Arabic Literature and Islam.* Von Jaakko Hämeen-Anttila . . . 418
Haak, Martine/Rudolf de Jong/Kees Versteegh (Hrsg.): *Approaches to Arabic Dialects. A Collection of Articles presented to Manfred Woidich on the Occasion of his Sixtieth Birthday.* Von Lutz Edzard 410
Hämmerle, Johannes Maria: *Geschichten und Gesänge von der Insel Nias in Indonesien.* Von Edwin Wieringa 514
Hanneder, Jürgen (Hrsg.): *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts.* Von Kengo Harimoto 492
Hartung, Jan-Peter: *Viele Wege und ein Ziel. Leben und Wirken von Sayyid Abū l-Ḥasan ʿAlī al-Ḥasanī Nadwī (1914–1999).* Von Martin Riexinger 447
Heck, Paul L.: *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization. Qudāma b. Jaʿfar and his Kitāb al-Kharāj wa-ṣināʿat al-kitāba.* Von Stefan Leder . . . 202
Heimbach-Steins, Marianne/Rotraud Wielandt/Reinhard Zintl (Hrsg.): *Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften.* Von Mariella Ourghi 433
Hoffmann, Rainer/Hu Qiuhua: *China. Seine Geschichte von den Anfängen bis zum Ende der Kaiserzeit.* Von Matthias Hahn 515
Ibrahim, Hassan Ahmed: *Sayyid ʿAbd al-Raḥmān al-Mahdī. A Study of Neo-Mahdīsm in the Sudan, 1899-1956.* Von Ignacy Nasalski 193
Imhof, Agnes: *Religiöser Wandel und die Genese des Islam. Das Menschenbild altarabischer Panegyriker im 7. Jahrhundert.* Von Werner Diem 424
Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern: Qiṣaṣ al-anbiyāʾ oder ʿArāʾis al-maǧālis von Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm aṯ-Ṯaʿlabī. Von Michael Lecker 419
Jamison, Stephanie: *The Rig Veda between Two Worlds / Le Ṛgveda entre deux mondes.* Von Rüdiger Schmitt 230
Janowski, Bernd/Gernot Wilhelm (Hrsg.): *Texte und Dokumente zum Rechts- und Wirtschaftsleben.* Dies. (Hrsg.): *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte.* Dies. (Hrsg.): *Briefe.* Von Michael Fritz 148
Johnson, William J.: *Mahābhārata. Book Three. The Forest. Volume Four.* Von Peter Bisschop 239
Joseph, Suad (Hrsg.): *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures.* Vol. 1–3. Von Irene Schneider 431
Jung, Christine: *Islamische Fernsehsender in der Türkei. Zur Entwicklung des türkischen Fernsehens zwischen Staat, Markt und Religion.* Von Martin Riexinger 223
Kadhim, Hussein N.: *The Poetics of Anti-Colonialism in the Arabic Qaṣīdah.* Von Andreas Pflitsch 456
Kammensjö, Helene: *Discourse Connectives in Arabic Lecturing Monologue.* Von Janet C. E. Watson 412
Kellenberger, Edgar: *Die Verstockung des Pharao. Exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchungen zu Exodus 1–15.* Von Wolfgang Oswald 147

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000005

Kennedy, Philip F. (Hrsg.): *On Fiction and* Adab *in Medieval Arabic Literature.* Von Reinhard Weipert 180
Knüppel, Michael/Eberhard Winkler (Hrsg.): *Ungarn, Türken und Mongolen. Kleine Schriften von Hansgerd Göckenjan.* Von Jens Peter Laut 461
Kreppner, Florian Janoscha: *Die Keramik des „Roten Hauses" von Tall Šēḫ Ḥamad / Dūr-Katlimmu.* Von Michael Herles. 155
Leslau, Wolf: *The Verb in Mäsqan as Compared with other Gurage Dialects.* Von Victor Porkhomovsky 146
Lienhard, Siegfried: *Indische Anthologie. Klassische Dichtung übertragen und interpretiert.* Von Johannes Schneider. 242
Lohlker, Rüdiger: *Islamisches Völkerrecht. Studien am Beispiel Granada.* Von Werner Diem 441
Maghen, Ze'ev: *Virtues of the Flesh. Passion and Purity in Early Islamic Jurisprudence.* Von Rüdiger Lohlker. 440
Marazka, Ibrahim/Reza Pourjavady/Sabine Schmidtke (Hrsg.): *Samaw'al al-Maghribī's (d. 570/1175) Iflām al-yahūd. The Early Recension.* Von Carsten Schliwski 414
Marzolph, Ulrich (Hrsg.): *The Arabian Nights in Transnational Perspective.* Von Reinhard Weipert 423
Marzolph, Ulrich (Hrsg.): *The Arabian Nights Reader.* Von Kathrin Müller . . 422
Masud, Muhammad Kh./Rudolph Peters/David S. Powers (Hrsg.): *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgements.* Von Rüdiger Lohlker 190
McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qur'ān.* Vol. 4–6. Von Jaakko Hämeen-Anttila. 428
Meiland, Justin: *Mahābhārata. Book Nine. Śalya. Volume One.* Von Peter Bisschop 239
Michaels, Axel: *The Price of Purity. The Religious Judge in 19th Century Nepal. Containing the Edition and Translation of the Chapters on the Dharmādhikārin in Two (Mulukī) Ains.* Von Horst Brinkhaus 497
Mutzafi, Hezy: *The Jewish Neo-Aramaic Dialect of Koy Sanjaq (Iraqi Kurdistan).* Von Geoffrey Khan 409
Nasalski, Ignacy: *Die politische Metapher im Arabischen. Untersuchungen zu Semiotik und Symbolik der politischen Sprache am Beispiel Ägyptens.* Von Andreas Pflitsch 168
Nekroumi, Mohammed: *Interrogation, Polarité et Argumentation. Vers une Théorie Structurale et Énonciative de la Modalité en Arabe Classique.* Von Lutz Edzard . 162
Pilikian, Vaughan (ed./transl.): *Mahābhārata. Book Seven. Droṇa. Volume One.* Von Georg von Simson 481
Pormann, Peter E./Emilie Savage-Smith: *Medieval Islamic Medicine.* Von Carsten Schliwski 444
Pusch, Barbara (Hrsg.): *Die neue muslimische Frau. Standpunkte & Analysen.* Von Wiebke Walther 209
Rákshasa's Ring by Vishákhadatta. Von Jayandra Soni 495
The Recognition of Shakúntala, by Kali·dasa. Von Edwin Gerow. 476
Reinkowski, Maurus: *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert.* Von Wolfgang-Ekkehard Scharlipp 464
Revista Portuguesa de Estudos Chineses (Zhongguo yanjiu 中國研究). Von Roderich Ptak 261
Rezvani, Saeid: *Moderne persische Lyrik. Eine analytische Untersuchung.* Von Abbas Poya 471

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000006

ROCCHI, LUCIANO: *Ricerche sulla lingua osmanlı del XVI secolo.* Von MATTHIAS KAPPLER 216
RZEHAK, LUTZ: *Vom Persischen zum Tadschikischen. Sprachliches Handeln und Sprachplanung in Transoxanien zwischen Tradition, Moderne und Sowjetmacht (1900–1956).* Von CHRISTOPH WERNER 224
SCHARLIPP, WOLFGANG-EKKEHARD: *Die alttürkische Literatur. Einführung in das vorislamische Schrifttum.* Von MAX SCHERBERGER 220
SCHNAUS, SUSANNE: *Die Dialoglieder im altindischen Rigveda. Kommentar unter besonderer Berücksichtigung textlinguistischer Kriterien.* Von RÜDIGER SCHMITT . 474
SCHNEIDER, IRENE: *The Petitioning System in Iran. State, Society and Power Relation in the Late 19th Century.* Von NOBUAKI KONDO 472
SCHÖCK, CORNELIA: *Koranexegese, Grammatik und Logik. Zum Verhältnis von arabischer und aristotelischer Urteils-, Konsequenz- und Schlußlehre.* Von KEES VERSTEEGH 181
SCHÖNIG, HANNE: *Schminken, Düfte und Räucherwerk der Jemenitinnen. Lexikon der Substanzen, Utensilien und Techniken.* Von ARMIN SCHOPEN . . . 207
SCHULZ, ECKEHARD: *Modernes Hocharabisch. Grammatik.* Von MELANIE HANITSCH . 170
SHOSHAN, BOAZ: *Poetics of Islamic historiography. Deconstructing Ṭabarī's History.* Von FRANZ-CHRISTOPH MUTH 200
SIKAND, YOGINDER: *The Origins and Development of the Tablighi-Jama'at (1920–2000). A Cross-county Comparative Study.* Von MARTIN RIEXINGER. . . 454
SIMS-WILLIAMS, NICHOLAS (Hrsg.): *Indo-Iranian languages and peoples.* Von DESMOND DURKIN-MEISTERERNST 468
Three Satires: Nīlakaṇṭha, Kṣemendra & Bhallaṭa. Von EDWIN GEROW 478
VAN DEN BOS, MATTHIJS: *Mystic Regimes: Sufi[s]m and the State in Iran, from the late Qajar Era to the Islamic Republic.* Von ROSWITHA BADRY 226
VAN GELDER, GEERT JAN: *Close Relationships. Incest and Inbreeding in Classical Arabic Literature.* Von AVNER GILADI 415
Vom rechten Leben. Buddhistische Lehren aus Indien und Tibet. Von PETRA KIEFFER-PÜLZ 506
WEDEL, HEIDI: *Lokale Politik und Geschlechterrollen. Stadtmigrantinnen in türkischen Metropolen.* Von PRISKA FURRER 466
WERNER, HELMUT (Hrsg.): *Das islamische Totenbuch. Jenseitsvorstellungen des Islam.* Von THOMAS BAUER 185
WIEN, PETER: *Iraqi Arab Nationalism. Authoritarian, totalitarian, and pro-fascist inclinations, 1932-1941.* Von IGNACY NASALSKI 436
WIESMÜLLER, BEATE: *Islamische Handschriften, Teil 4: Handschriften der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung (Köln).* Von ROSEMARIE QUIRING-ZOCHE. . 178
WILDEN, EVA: *Der Kreislauf der Opfergaben im Veda.* Von ULRIKE ROESLER 499
WILMOT, PAUL: *Mahābhārata. Book Two. The Great Hall.* Von PETER BISSCHOP . . . 239
WOJTILLA, GYULA: *History of Kṛṣiśāstra. A History of Indian Literature on Traditional Agriculture.* Von INGO STRAUCH 510
YAKUP, ABDURISHID: *The Turfan Dialect of Uyghur.* Von MARK KIRCHNER. 212
YANAGIHASHI, HIROYUKI: *A History of the Early Islamic Law of Property. Reconstructing the Legal Development, 7th–9th Centuries.* Von BENJAMIN JOKISCH . . 439
YOUNGER JR., K. LAWSON (Hrsg.): *Ugarit at Seventy-Five.* Von CHRISTIAN W. HESS . 396

Geschäftsbericht

Bericht über die Allgemeine Versammlung der DMG am 19. April 2009 in Göttingen 517

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000007

Verzeichnis der Mitarbeiter

Aytürk, İlker 23
Badry, Roswitha 226
Bauer, Thomas 176, 185
Berlejung, Angelika 399
Bisschop, Peter 239
Bodewitz, Henk W. 333
Brinkhaus, Horst 497
Chopra, Preeti 254
Diem, Werner 424, 441
Durkin-Meisterernst, Desmond . . . 468
Edzard, Lutz 162, 410
Eisenstein, Herbert 173
Eksell, Kerstin 161
Ess, Josef van 265
Franke, Herbert 363
Freiberger, Oliver 243
Fritz, Michael 148, 401
Fröhlich, Judith 81
Furrer, Priska 466
Gerow, Edwin 476, 478
Giladi, Avner 415
Golzio, Karl-Heinz 71, 387
Groddek, Detlev 393
Hahn, Matthias 259, 515
Hämeen-Anttila, Jaakko 418, 428
Hanitsch, Melanie 170
Hanneder, Jürgen 489
Harimoto, Kengo 492
Hasselbach, Rebecca 157, 405
Heine, Peter 460
Herles, Michael 155
Hess, Christian W. 396
Hüsken, Ute 504
Jokisch, Benjamin 439
Kappler, Matthias 216
Khan, Geoffrey 409
Kieffer-Pülz, Petra 506
Kirchner, Mark 212
Kirde, Signe 248
Koh, Heyryun 105
Kondo, Nobuaki 472
König, Götz 299
Korn, Lorenz 141
Krümpelmann, Kornelius 508
Laut, Jens Peter 461
Lecker, Michael 419
Leder, Stefan 202
Lohlker, Rüdiger 190, 192, 440
Marcinkowski, Christoph 195
Masarwa, Alev 222
Müller, Kathrin 422
Muth, Franz-Christoph 200, 446
Nasalski, Ignacy . . . 193, 204, 436, 457
Nejati, Mehrdad 299
Olles, Volker 129
Oswald, Wolfgang 147
Ourghi, Mariella 433
Pflitsch, Andreas 168, 456
Porkhomovsky, Victor 146
Poya, Abbas 471
Ptak, Roderich 261
Quiring-Zoche, Rosemarie 178
Radtke, Bernd 1, 15
Riexinger, Martin 223, 447, 454
Roesler, Ulrike 499
Rospatt, Alexander von 5
Scharlipp, Wolfgang-E. 464
Scherberger, Max 220
Schliwski, Carsten 414, 444
Schmitt, Rüdiger . . . 230, 233, 236, 474
Schneider, Irene 431
Schneider, Johannes 242
Schopen, Armin 207
Simson, Georg von 481
Skyhawk, Hugh van 197
Soni, Jayandra 495
Strauch, Ingo 510
Streck, Michael P. 154
Tabery, Thomas 365
Timalsina, Sthaneshwar 45
Tor, Deborah 279
Versteegh, Kees 181
Walther, Wiebke 209
Watson, Janet 165, 402, 412
Weipert, Reinhard 180, 423
Werner, Christoph 224
Wieringa, Edwin 258, 514
Yakup, Abdurishid 462

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000008

Richtlinien für ZDMG-Autoren

Einreichung der Beiträge

Beiträge für die ZDMG müssen als Ausdruck und als Datei in einem gängigen Dateiformat eingereicht werden (Word, OpenOffice, RTF). Formatierungen sollten auf das notwendige Minimum begrenzt sein. Texte mit nichtlateinischen Schriften bzw. mit diakritischen Sonderzeichen müssen dem Unicode-Standard entsprechen.

Der Textumfang der Beiträge darf bei Aufsätzen einschl. Literaturverzeichnis und ‚abstract' 90000 Zeichen, bei Rezensionsartikeln 30000 und bei Besprechungen 16000 Zeichen (jeweils einschließlich der Leerzeichen!) nicht überschreiten. Aufsätzen ist immer ein englisches ‚abstract' voranzustellen.

Umschrift

Die Umschrift der arabischen Schrift erfolgt gemäß den Regeln der DMG; der indischen Schriften (einschl. Tibetisch) gemäß den international einheitlich gebräuchlichen Umschriften; des Chinesischen gemäß dem System von THOMAS F. WADE oder der Pinyin-Methode.

Formatierung

Namen moderner Autoren, Herausgeber, Übersetzer usw. werden in KAPITÄLCHEN gesetzt, Transkriptionen *kursiv*. Hervorhebungen sollten *kursiv* erfolgen, aber nach Möglichkeit vermieden werden.

Literaturangaben

Bibliographische Angaben zu zitierter Literatur erfolgen gemäß den folgenden Beispielen:

- Monographie:
  P. SOHN: *Die Medizin des Zādsparam.* Wiesbaden 1996 (Iranica 3).
- Aufsatz in Sammelwerk:
  K. RÖHRBORN: „Zum manichäischen Einfluß im alttürkischen Buddhismus." In: R.E. EMMERICK/W. SUNDERMANN/P. ZIEME (Hrsg.): *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997.* Berlin 2000 (Berichte und Abhandlungen, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Sonderband 4), S. 494–499.
- Zeitschriftenaufsatz:
  F.C. REITER: „The Discourse on the Thunders 雷說, by the Taoist Wang Wen-ch'ing 王文卿 (1093–1153)." In: JRAS 14,3 (2004), S. 207–229.
  E. CERULLI: „L'Etiopia medievale in aicuni brani di scrittori arabi." In: *Rassegna di studi etiopici* 3 (1943), S. 272–294.

Wiederholungen werden in der Form „AUTOR Jahreszahl" (z.B. RÖHRBORN 2000) wiedergegeben, bei mehreren Titeln eines Autors in einem Jahr sollte die Form 2000a, 2000b usw. gewählt werden. Bei längeren Artikeln wird die Erstellung eines Literaturverzeichnisses empfohlen, auf das entsprechend Bezug genommen wird. Für die Abkürzungen von Zeitschriften, Reihen und Standardwerken gilt das Abkürzungsverzeichnis der ZDMG.

Bei *Buchbesprechungen* müssen die bibliographischen Angaben des besprochenen Buches um die Angabe der ausgeschriebenen Vornamen, des Verlags, des Seitenumfangs, der ISBN-Nr. und möglichst auch des Verkaufspreises ergänzt werden, z.B.:

- PETER SOHN: *Die Medizin des Zādsparam. Anatomie, Physiologie und Psychologie in den Wizīdagīhā ī Zādsparam, einer zoroastrisch-mittelpersischen Anthologie aus dem frühislamischen Iran des neunten Jahrhunderts.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1996. XVI, 250 S. (Iranica 3.) ISBN 978-3-447-03838-6. € 44,–.

Wir bitten zu beachten, daß Korrekturfahnen für Artikel und Bücherbesprechungen nur einmal versandt werden. Größere inhaltliche und formale Änderungen können nur auf Kosten der Autoren durchgeführt werden.

Stand: November 2008 (die aktuelle Version der ZDMG-Richtlinien und der Abkürzungsliste sowie weitere Informationen sind im Internet unter http://www.dmg-web.de [„ZDMG"] zu finden)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000009

ZDMG Guidelines for Contributors

Submission of papers

The editorial board requests authors to submit contributions to the ZDMG in digitized form (required format: Word, OpenOffice or RTF) along with a hard copy. Formatting should be restricted to the minimum. Unicode should be used as standard for encoding texts with diacritics or non-Latin script systems.

Articles (including bibliography and abstract) must not exceed the maximum length of 90.000 characters, review articles 30.000, reviews 16.000 characters (in each case including spaces!). An English abstract must preceed each article.

Transcription

Arabic script must adopt the "DMG-Umschrift". For transcribing Indian (including Tibetan) scripts, internationally acknowledged systems should be used. Transcription of Chinese characters (traditional) should follow either the system of THOMAS F. WADE or the PRC Pinyin.

Formatting

Modern authors, editors, translators, etc. referred to should be formatted in SMALL CAPITALS, transcriptions in *italics*. Emphases should be formatted in *italics*, but used sparingly.

Bibliography and modes of citation

Bibliographical data should be cited as in the following examples:

- Monographs:
  I. SCHNEIDER: *The Petitioning System in Iran. State, Society and Power Relations in the Late 19th Century.* Wiesbaden 2006 (Iranica 11).
- Contributions to Collective Volumes:
  W. SLAJE: "Towards a History of the *jīvanmukti* Concept: The *Mokṣadharma* in the *Mahābhārata*." In: R. TSUCHIDA/A. WEZLER (eds.): *Harānandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*. Reinbek 2000, pp. 325–348.
- Articles in journals:
  F. C. REITER: "The Discourse on the Thunders 雷說, by the Taoist Wang Wen-ch'ing 王文卿 (1093–1153)." In: JRAS 14,3 (2004), pp. 207–229.
  E. CERULLI: "L'Etiopia medievale in aicuni brani di scrittori arabi." In: *Rassegna di studi etiopici* 3 (1943), pp. 272–294.

Works frequently referred to should be cited in abbreviated form: "AUTHOR year" (e.g., CERULLI 1943). Publications of one author in the same year should be distinguished by adding small letters to the year of publication, to be cited as 1943a, 1943b etc. Lengthy articles require a bibliography at the end of the paper. Abbreviations of journals, series and standard works must conform to the "ZDMG List of Abbreviations".

Book reviews: Bibliographical data should indicate the first name of the author(s) or editor(s), the publisher, the number of pages, the ISBN number and, if possible, specify the price:

- IRENE SCHNEIDER: *The Petitioning System in Iran. State, Society and Power Relations in the Late 19th Century.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006. XII, 226 pp., 18 pl. (Iranica 11.) ISBN 978-3-447-05469-0. € 50,–.

Please note that authors will receive proofs only once. Extensive changes of the form and content of the contribution will be accepted only at the expense of the contributors.

Date: November 2008 (the actual version of the Guidelines and the List of Abbreviations can be found on the web: http://www.dmg-web.de [go to „ZDMG"])

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000010

Abkürzungsverzeichnis – List of Abbreviations

(Zeitschriften und Buchtitel sind kursiv angegeben, Reihentitel recte –
Titles of journals and books are given in italics, of series in regular typeface)

AfO	*Archiv für Orientforschung*
AHW	Wolfram von Soden: *Akkadisches Handwörterbuch.* Wiesbaden 1965ff.
AIEO	*Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Universite d'Alger*
AIOUN	*Annali Istituto Orientale di Napoli*
AKM	Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes
AM	*Asia Major*
AMEL	*Arabic and Middle Eastern Literatures*
AO	*Acta Orientalia* (Kopenhagen)
AOH	*Acta Orientalia Academiae scientiarum Hungaricae* (Budapest)
ArOr	*Archiv orientální*
AS	*Asiatische Studien/Études asiatiques* (Bern)
ASAE	Annales du Service des antiquités d'Égypte
AÜ	*Afrika und Übersee*
BA	*Biblical Archaeologist*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem and Bagdad*
BEFEO	*Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*
BEI	*Bulletin d'Études Indiennes* (Paris)
BEO	*Bulletin d'Études Orientales*
BIFAN	*Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*
BIFAO	*Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*
BO	*Bibliotheca Orientalis*
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
BSOS	*Bulletin of the School of Oriental Studies*
BZ	*Byzantinische Zeitschrift*
CAD	*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago.* Chicago 1956ff.
CAJ	*Central Asiatic Journal*
CE	*Chronique d'Égypte*
CEA	*Cahiers d'études africaines*
EAL	*Encyclopedia of Arabic Literature.* Ed. J.S. Meisami, P. Starkey. 2 vols. London 1998
EI¹	*Enzyklopaedie des Islàm.* Leiden 1913–1938
EI²	*The Encyclopaedia of Islam.* New edition. Leiden 1960ff.
EIr	*Encyclopaedia Iranica*
GLECS	*Groupe linguistique d'études chamito-semitiques.*
HdO	Handbuch der Orientalistik
HJAS	*Harvard Journal of Asiatic Studies*
IC	*Islamic Culture*
IF	*Indogermanische Forschungen*
IHQ	*Indian Historical Quarterly*
IIJ	*Indo-Iranian Journal*
IJMES	*International Journal of Middle Eastern Studies*
JA	*Journal asiatique*
JAH	*Journal of African History*
JAL	*Journal of African Languages*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JASB	*Journal of the Asiatic Society of Bombay*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JEA	*Journal of Egyptian Aarchaeology*
JEOL	Jaarbericht van het Vooraziatisch-egyptisch Gezelschap (Genootschap) "Ex Oriente Lux"
JESHO	*Journal of the Economic and Social History of the Orient*
JIH	*Journal of Indian History*
JIP	*Journal of Indian Philosophy* (Dordrecht/Boston)
JNES	*Journal of Near Eastem Studies*
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*
JSA	*Journal de la Société des africainistes*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
KZ	*Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen*
MÄS	Münchner ägyptologische Studien
MDAIK	*Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institutes. Abteilung Kairo*
MEJ	*The Middle East Journal*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000011

MGWJ	*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*
MIDEO	*Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*
MIO	*Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*
MO	*Le Monde oriental*
MSOS	*Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin*
MSR	*Mamluk Studies Review*
MSS	*Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*
MUSJ	*Melanges (de la Faculté Orientale) de l'Université St.-Joseph de Beyrouth*
MW	*The Muslim World*
NOAG	*Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V.*
OC	*Oriens Christianus*
OE	*Oriens Extremus*
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung*
OM	*Oriente moderno*
OS	*Orientalia Suecana*
QSA	*Quaderni di studi arabi*
RA	*Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*
RB	*Revue Biblique*
RE	*Revue d'égyptologie*
REI	*Revue des études islamiques*
REJ	*Revue des études juives*
RES	*Revue des études semitiques*
RIMA	*Revue de l'Institut des manuscripts arabes*
RO	*Rocznik orientalistyczny*
RSO	*Rivista degli studi orientali*
SAO	*Studia et Acta Orientalia*
SI	*Studia Islamica*
SO	*Studia Orientalia edidit Societas Orientalis Fennica*
StII	*Studien zur Indologie und Iranistik*
TP	*T'oung Pao*
UAJ	*Ural-Altaische Jahrbücher*
VOHD	Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland
VT	*Vetus Testamentum*
WI	*Die Welt des Islams*
WKAS	*Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache.* Wiesbaden 1970ff.
WO	*Die Welt des Orients*
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*
WZKS	*Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*
WZKSO	*Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*
ZAL	*Zeitschrift für Arabische Linguistik*
ZÄS	*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*
ZDPV	*Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000012

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000013

Richard Gramlich (1925–2006)

Von Bernd Radtke, Utrecht

Seit Jahren hatte er sich gewünscht, dass er bald abberufen würde. Am 23. September 2006 wurde sein Wunsch erfüllt.

Richard Gramlich wurde am 6. August 1925 in Mannheim geboren. Er absolvierte das Gymnasium und wurde noch vor dem Abitur eingezogen. Mit Geistesgegenwart und List entging er den Wirrungen des Kriegsendes 1945. Im Januar 1946 trat er der Gesellschaft Jesu bei. Die Ordensausbildung absolvierte er in Pullach, Lyon und Chicago.

Seine zweite Ausbildung begann er in Basel bei Fritz Meier, sie führte ihn nach Beirut und Ende der fünfziger Jahre nach Iran und Afghanistan. Auf diesen Reisen legte er die Grundlage für sein erstes großes Werk: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, das in drei Bänden zwischen 1965 und 1981 erschien. Eine souveräne Zusammenschau von Feldarbeit und Literaturkenntnis, in dem zum ersten Mal die Welt des modernen persischen Sufitums erschlossen wurde.

Gramlich, der seinen Wohnsitz in Südbaden aufgeschlagen hatte und Ende der sechziger Jahre nach Basel übersiedelte, wurde 1971 auf den Lehrstuhl für Religionswissenschaft an der Universität Freiburg berufen, wohnte aber weiterhin in Basel bis kurz vor seinem Tod.

In der Zeit seiner Lehrtätigkeit entstanden die epochalen Übersetzungen der Lehrbücher zur klassischen Sufik, in zeitlicher Reihenfolge: Suhrawardīs *ʿAwārif al-maʿārif* (1978), vier Bücher des *Iḥyāʾ* Ġazzālīs (*Muḥammad al-Ġazzālis Lehre von den Stufen zur Gottesliebe*, 1984), Qušayrīs *Risāla* (1989), Sarrāǧs *Lumaʿ* (1990), zum Schluss Makkīs *Qūt al-qulūb* (1992–1995). Kleinere Arbeiten begleiteten diese größeren Werke, außerdem die Darstellung der Welt der Heiligenwunder (*Die Wunder der Freunde Gottes*, 1987).

Gramlichs Schaffenskraft schien unerschöpflich. In zwei Bänden stellte er Leben und Gedankenwelten der frühen Sufis dar (*Alte Vorbilder des Sufitums*, 1995–1996). Es folgte eine thematisch bestimmte Darstellung der islamischen Askese (*Weltverzicht*, 1997) und als letztes *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus* (1998). Damit hielt Gramlich sein Lebenswerk für erfüllt und stellte bewusst das wissenschaftliche Produzieren ein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000014

Dieses gewaltige Œuvre ist im ganzen Umfang deutsch geschrieben und daher *rebus sic stantibus* in der nichtdeutschsprachigen Fachwelt so gut wie nicht rezipiert. GRAMLICH wusste das selbstverständlich und hoffte, dass die Zukunft womöglich Änderung schaffen würde.

In seinen Darstellungen ging es GRAMLICH nicht um „Theorien", geschweige denn um Polemiken, sondern darum, die Phänomene klar, soweit das anhand der Quellen möglich ist, herauszustellen. Auch in den Übersetzungen, die immer häufiger von Kommentaren und erklärenden Quellen begleitet wurden, war sein Anliegen vornehmlich die saubere sprachliche Wiedergabe der Texte. Ihm ist manchmal Kritiklosigkeit gegenüber den Quellen vorgeworfen worden, was aber eine Unterschätzung GRAMLICHS und Verkennung seiner Intentionen ist.

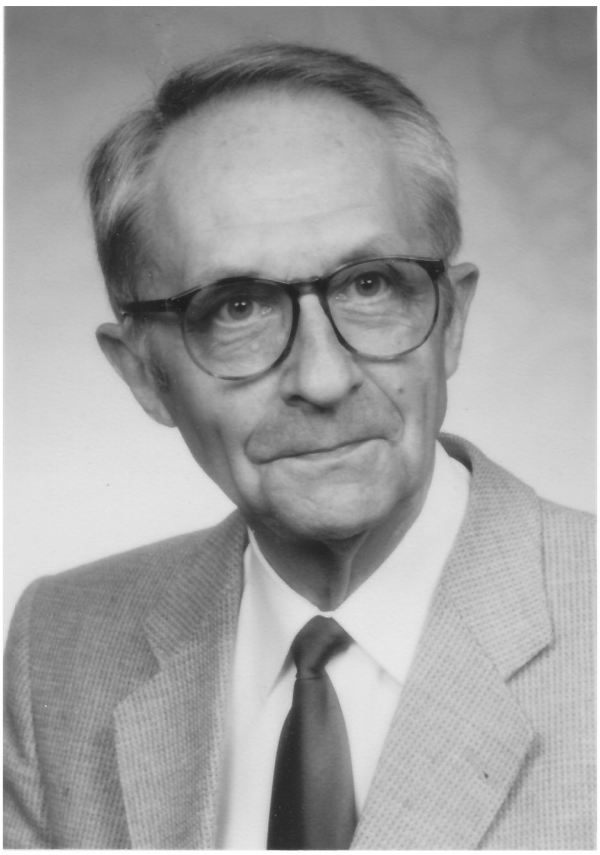
Leider wurden seine letzten Jahre durch ein Nervenleiden überschattet, das ihn, den begeisterten Wanderer, an der freien Bewegung hinderte. Die damit verbundenen Misshelligkeiten ertrug er mit großer Geduld und Tapferkeit.

GRAMLICH war im äußeren Umgang mit den Menschen sehr zurückhaltend, fast verschlossen. Hatte man sein Vertrauen erworben, was nicht einfach war, so öffnete er sich – maßvoll. Nie habe ich ihn aufbrausend, unausgegoren, ungerecht gefunden. Immer freundlich. Trotz seines zurückgezogenen Lebens liebte GRAMLICH Geselligkeit, und bei einem guten Essen und gutem Wein konnte man manche anregenden Stunden mit ihm verbringen.

Als sein hervorstechendster Charakterzug darf Willensstärke genannt werden. Und er war bescheiden, nichts war an ihm von dem, was man professorales Gehabe nennen könnte. Er wusste um seinen Rang und seine Leistung in der Wissenschaft. In der Durchführung seiner Vorhaben war er unbeirrbar. Sein Tageslauf war streng geregelt und stand unter der Devise: „Die Zeit auskaufen". Gar nicht mochte er es, wenn er durch Ungeplantes von dem, was er als seine Pflicht ansah, abgebracht wurde. Dem modernen Universitätswesen und -betrieb stand er mehr als kritisch gegenüber. Das war einer der Gründe für seine frühe Pensionierung 1987, die ihm aber auch die Zeit und Ruhe gab, sein Lebenswerk abzurunden.

Kurz vor seinem Tod konnte er noch seine Übersiedelung nach München regeln. Wenig später wurde er von seinem Leiden erlöst.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000015



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000016

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000017

Bernhard Kölver (1938–2001)

Von Alexander von Rospatt, Berkeley

Am 27. November 2001 verstarb Bernhard Kölver in Leipzig im Alter von 63 Jahren, nur neun Monate nach seiner vorzeitigen Emeritierung vom Lehrstuhl für Indologie an der Universität Leipzig, die durch seine damals schon weit fortgeschrittene Erkrankung erzwungen worden war. Kölver, der über den Umweg der Indogermanistik zur Indologie kam, war ein außerordentlich umfassend gebildeter und vielseitig interessierter Gelehrter, der sich mit so unterschiedlichen Themen wie dem Tocharischen und der dravidischen Tuḷu-Sprache, der Rājataraṅginī, nepalesischen Ritualen, hinduistischen und buddhistischen Sakralbauten, nepalesischer Stadtgeschichte, Lexik, Grammatik und Syntax des Newari, historischen Dokumenten und Numismatik, Arthaśāstras und Rechtsliteratur, Kāvya und Prakrit-Dichtung beschäftigte und hierzu auch reichlich publizierte. Im Mittelpunkt seines Wirkens stand das Bemühen um eine moderne, geistes- und sozialwissenschaftlich orientierte Indologie, die die engeren Belange der Philologie überschreitet und sich nicht auf traditionelle, textorientierte Methodik beschränkt, sondern sich auch weiteren Arbeitsmethoden öffnet und historische und zeitgenössische Gegebenheiten berücksichtigt, um so die meist idealisierenden und normierenden Texte des indischen Altertums zur Praxis in Bezug zu setzen und dadurch ein umfassenderes und historisch besser fundiertes Verständnis indischer Kulturgeschichte zu gewinnen.

Bernhard Kölver wurde am 2. April 1938 in Ründeroth im Rheinland geboren. Er entstammt väterlicherseits einer Familie mit pädagogischer Tradition – der Großvater war Gymnasialdirektor, der Vater ebenfalls Gymnasiallehrer. Kölver hat seinen Vater, der kurz nach der Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft starb, kaum gekannt. Der mathematisch wie sprachlich begabte Junge besuchte die Gymnasien in Wertheim und Gummersbach und studierte nach einem Auslandsschuljahr in Fort Myers (Florida) als Stipendiat der Studienstiftung des Deutschen Volkes ab 1956 Sprachwissenschaft, Anglistik, Germanistik und Indologie in Kiel, Glasgow, Göttingen und Frankfurt a. M.

1965 promovierte Kölver in Frankfurt unter dem Indogermanisten Werner Thomas mit einer Dissertation zur Kasussyntax im Tocharischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000018

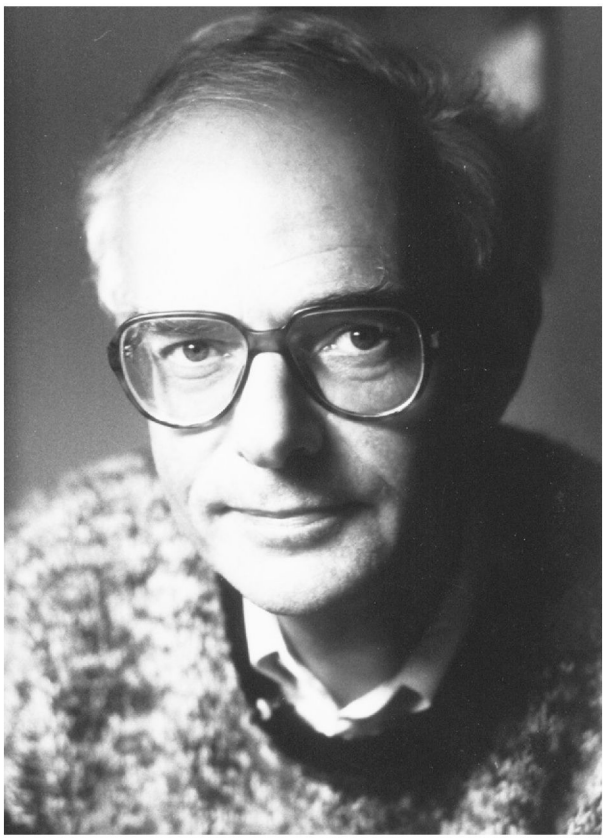
(„Der Gebrauch der sekundären Kasus im Tocharischen"). Darauf war er zunächst als wissenschaftliche Hilfskraft am Seminar für Indogermanistik in Frankfurt und dann ein Jahr lang (1966–1967) als Bibliotheksreferendar an der Staatsbibliothek München tätig. In dieser Zeit wandte er sich dravidischen Sprachen zu. Als Ergebnis erschienen 1969 ein sprachwissenschaftlicher Aufsatz über die „Syntaktischen Auswirkungen der Sprechsituation in dravidischen Texten" und eine Anthologie von oralen Tuḷu-Texten („Tuḷu Texts with Glossary. Dravidian Tales from the South of India"), die KÖLVER sprachwissenschaftlich aufgearbeitet präsentierte, um so zur Erschließung dieser damals nur ansatzweise erforschten Sprache beizutragen, die eingebettet im kannaresischen Sprachgebiet in einigen Landstrichen in der Gegend von Mangalore beheimatet ist.

KLAUS JANERT holte KÖLVER 1967 als Assistenten an das Institut für Indologie der Universität Köln. Ohne sein Interesse an der Sprachwissenschaft je zu verlieren, verlagerte KÖLVER nun seinen Forschungsschwerpunkt und habilitierte sich 1969 mit einer zwei Jahre später publizierten Arbeit über die Königschronik Kaschmirs („Textkritische und philologische Untersuchungen zur Rājataraṅginī des Kalhaṇa"). In dieser Arbeit erschließt KÖLVER neue Handschriftenfragmente, die eine frühere Version bewahren und auf den Autor zurückgehen, und analysiert die Entstehungsgeschichte und literarische Form der Rājataraṅginī. Ferner setzt er sich mit der Historizität und anderen ausgewählten kulturgeschichtlichen Aspekten auseinander und gelangt so zu einer differenzierten Neubewertung des Wesens und Anliegens dieses zu den bedeutendsten Werken der indischen Geschichtsschreibung zählenden Textes.

Durch JANERT, der maßgeblich an dem DFG-Projekt „Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland" beteiligt war, wurde WOLFGANG VOIGT, der Leiter dieses Projekts, auf den jungen Indologen aufmerksam. Er beauftragte KÖLVER 1970 im Namen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft mit der Einrichtung des Nepal German Manuscript Preservation Project (NGMPP) in Kathmandu. Im Rahmen dieses von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekts sind in über drei Jahrzehnten mehr als 150000 Handschriften verfilmt worden, um sie der Forschung verfügbar zu machen und ihren Bestand der Nachwelt zu sichern. Den entscheidenden Grundstein für das einzigartige Gelingen dieses Langzeitprojekts hat KÖLVER in seiner zweijährigen Amtszeit durch das Vertrauen gelegt, das er bei den Nepalesen durch seine persönliche Integrität, einnehmende Art und Professionalität sowie seine offensichtliche Hinneigung zu Land und Leuten gewinnen konnte.

Mit Nepal fand Bernhard KÖLVER ein neues Forschungsgebiet, das ihn auch nach seiner Rückkehr nach Köln im Jahre 1972 bis zu seinem Tod nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000019



Gerhard Wolf

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000020

mehr losließ. Dort hat sich im Kathmandu-Tal, dem historischen Kern des heutigen Nationalstaats, aufgrund der Verschonung des Landes von muslimischer und britischer Fremdherrschaft sowie aufgrund der weitgehenden Abschottung des Landes von der Außenwelt bis 1950 eine von mittelalterlichen Formen des Hinduismus und Buddhismus geprägte, außergewöhnlich konservative und stark stratifizierte Gesellschaft erhalten, und mit ihr ein archaisches, alle Einzelheiten des Lebens ritualisierendes Brauchtum sowie traditionelle Städte und historische Sakralbauten, die trotz ihrer wiederholten Erneuerung ihre ursprüngliche mittelalterliche Form und Gestalt bewahrt haben. Hinzu kommt der Erhalt eines einzigartigen Archivs von Dokumenten, Inschriften und anderen historischen Quellen des Mittelalters, die Licht auf sozioökonomische, politische, religiöse und materielle Gegebenheiten des Alltags werfen und so auch eine diachrone Betrachtungsweise ermöglichen.

KÖLVER hat sich über mehr als drei Jahrzehnte mit verschiedenen Aspekten dieses reichen Quellen- und Anschauungsmaterials beschäftigt. Eine besondere Rolle spielte dabei für ihn, wie religiöse Vorstellungen, soziale Struktur und ökonomische Bedingungen den Raum von Stadt und Bauten geprägt haben. Am Anfang der diesem Themenkomplex gewidmeten Arbeiten steht die Studie *Bhaktapur. Orderd Space, Concepts and Functions in a Town of Nepal* (1975), die er zusammen mit seinem langjährigen Weggefährten, dem Stadt- und Bauhistoriker NIELS GUTSCHOW, erarbeitete. Die Verfasser beschreiben und analysieren die Strukturierung des Stadtraums und zeigen, wie diese religiöse Vorstellungen, die Stratifizierung des Kastenwesens und sozioökonomische Gegebenheiten reflektiert. Dabei geht es ihnen darum, das historische Bhaktapur als in sich schlüssige Einheit darzustellen. Ergebnisse dieser Arbeit sind auch in KÖLVERS spätere, am historischen Kolleg in München entstandene Studie *Ritual und historischer Raum. Zum indischen Geschichtsverständnis* (1993) eingeflossen, in der er sich u. a. auf die Aufzeichnung und Rekonstruktion von Ritualwegen (ein Phänomen, das ihn auch andernorts beschäftigt hat) stützt, um auf die Siedlungsgeschichte und andere Aspekte des mittelalterlichen Bhaktapur zurückzuschließen.

Das Verhältnis von Raum, Ritual und Geschichte steht auch im Vordergrund von KÖLVERS Monographie *Re-Building a Stūpa. Architectural Drawings of the Svayaṃbhūnāth* (1992). Auf der Grundlage historischer, reich annotierter Bauzeichnungen aus dem 18. und 19. Jahrhundert, die nicht nur wertvolle Einblicke in bautechnische Details erlauben, sondern auch religiöse Interpretation bieten und historische Gegebenheiten reflektieren, legt KÖLVER hier eine umfassende Deutung des besagten Stupas vor. In einer verwandten Arbeit über den Pagodenbau (*Constructing Pagodas according to Nepalese Drawings*, 1996) analysiert KÖLVER weitere traditionelle Bau-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000021

zeichnungen, um aus diesen die diesen Tempelbauten zugundeliegenden religions- und kulturgeschichtlichen Vorstellungen herauszuarbeiten. KÖLVER hat ferner an einer Newar-Handschrift zum Hausbau, die ihn wegen der inkludierten Deutung von Grundrissen besonders interessierte, bis kurz vor seinem Tode gearbeitet – die weit gediehene Edition und annotierte Übersetzung harrt der Überarbeitung und Herausgabe. In besagten Arbeiten ist es KÖLVER darum gegangen, über die sorgfältige Analyse der bautechnischen Einzelheiten zu einem Verständnis der zugrundeliegenden Vorstellungen und Denkstrukturen vorzudringen. Dieser Ansatz, sich nicht mit der deskriptiven Behandlung kultureller und religiöser Phänomene zu begnügnen, sondern die Vorausetzungen aufzudecken, auf denen sie beruhen, um so das Wesen von Kultur und Religion gewissermaßen von innen zu erfassen, ist kennzeichnend für KÖLVERS Arbeit und findet in seiner posthum erschienenen Gesamtdarstellung des Hinduismus seinen folgerichtigen Abschluß.

Am intensivsten aber widmete sich KÖLVER in Nepal einem Gebiet, auf dem bis dato außerhalb Nepals kaum jemand gearbeitet hatte, nämlich Inschriften, Rechtsurkunden und anderen historischen Dokumenten und Quellen, die sich in Nepal in einer Fülle und Dichte wie in keinem anderen Teil des indischen Subkontinents erhalten haben. Sie berühren religiöse Praxis und Recht, Fiskus und Wirtschaft, Bauten und Handwerk, Gesellschaft und Königsherrschaft etc. Das Studium dieser reichhaltigen Materialien hat es KÖLVER u. a. erlaubt, die historischen Gegebenheiten und Realitäten des nepalesischen Mittelalters zu den normativen Angaben aus Arthaśāstra und Dharmaśāstra in Bezug zu setzen, mit denen er sich ebenfalls intensiv beschäftigte. Dies nutzte er sowohl, um das Verhältnis von Praxis und Norm näher zu beleuchten, als auch um das vielschichtige Beziehungsgeflecht zwischen der lokalen Tradition des Kathmandu-Tals und der pan-indischen Hochkultur, an der sich Nepal stets ausgerichtet hat, zu analysieren und die Mechanismen und Grundmuster der Adaption dieser Tradition an sich jeweils neu entwickelnde Verhältnisse nachzuzeichnen.

KÖLVER hat zum einen ausgewählte Quellen selbst bearbeitet und sich dabei in mühsamer Kleinarbeit der Klärung von Detailfragen wie Münzstandards, Maßen, Topographie, Rechts- und Verwaltungsterminologie gewidmet. Neben einer Anzahl von einzelnen Problemen und Quellen gewidmeten Artikeln hat sich dies in einer Monographie über die *Documents from Rudravarṇa Mahāvihāra, Pāṭa*n (1985) niedergeschlagen, die er gemeinsam mit seinem nepalesischen Kollegen HEMRAJ SHAKYA vorlegte. Diese Publikation umfaßt die im Archiv besagten Klosters erhaltenen (und sonst unzugänglichen) Palmblattrollen, die Kauf- und Verkaufstransaktionen von Grund und Boden urkundlich belegen. Die bis ins elfte Jahrhundert zurückreichenden Schriftstücke werfen ein einzigartiges Licht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000022

auf das Mönchtum im Kathmandu-Tal vor der Malla-Zeit und sind von großem Wert für die Sozialgeschichte des überwiegend aus ethnologischer Perspektive studierten Newar-Buddhismus. KÖLVERS besonderes Interesse galt zum anderen der Aufarbeitung der nepalesischen Archivalien in ihrer Breite. So wurden unter seiner Ägide im Rahmen eines von ihm initiierten und an die Universität Leipzig angebundenen DFG-Projekts von 1993 bis 2000 die wichtigsten Sammlungen von Rechtsdokumenten der Malla-Ära (1392–1768) systematisch erschlossen. Dies geschah mit Unterstützung eines Teams einheimischer Wissenschaftler und in intensiver Zusammenarbeit mit dem nepalesischen Gelehrten MAHESH RAJ PANT, einem langjährigen Weggefährten, den KÖLVER bereits nach Kiel geholt hatte. Das Ergebnis dieser Bemühungen, eine detaillierte Beschreibung von circa eintausend Dokumenten, die neues Licht auf Gesellschaft und Kultur, die Rolle von Religion und Königtum, die Praxis des Kastenwesens etc. werfen, ist seit längerem abgeschlossen und von Dr. PANT für die Publikation aufbereitet worden und steht nun vor der Drucklegung. Auch wenn man sich bei der Behandlung Südasiens vor Verallgemeinerungen und simplifizierenden Übertragungen zu hüten hat, und es gilt, die Eigenständigkeit der verschiedenen Regionen des Subkontinents gebührend zu berücksichtigen, kommt dieser Bearbeitung nepalesischer Dokumente doch eine Bedeutung für die Historiographie des indischen Kulturraums zu, die weiter über Nepal hinausweist.

Die meisten Quellen des nepalesischen Mittelalters sind, wie auch die zuvor erwähnten baugeschichtlichen Materialien, in Newari abgefaßt. Diese im Kathmandu-Tal beheimatete Sprache ist tibeto-birmesischen Ursprungs, wurde aber lexikalisch auch durch den Kontakt mit indo-arischen Sprachen, besonders dem Sanskrit, geprägt. KÖLVER hat sich intensiv mit Lexik, Grammatik und Struktur dieser nur ungenügend erforschten Sprache beschäftigt und hierzu in einer Reihe sprachwissenschaftlicher Abhandlungen (1975, 1978, 1980, 1999), teils in Zusammenarbeit mit seiner Frau ULRIKE KÖLVER, publiziert. Durch die federführende Mitarbeit an einem dem Bauwesen gewidmeten, reich illustriertem Fachwörterbuch des Newari (1987), das bezeichnend für KÖLVERS Interesse an der materiellen Kultur des Kathmandu-Tals ist, hat er auch bedeutendes lexikographisches Neuland beschritten. Außerdem nahm KÖLVER regen Anteil an dem umfassenden Newari-Englisch-Wörterbuch (1994), das seine Frau erarbeitete.

Neben seinen eigenen Arbeiten über die Sprache, Kultur, Religion und Geschichte des Kathamandu-Tals hat sich BERNHARD KÖLVER um die Nepal-Forschung auch ganz wesentlich durch die Einrichtung und Koordination des interdisziplinären Nepal-Schwerpunkts der DFG (1980–1991) verdient gemacht, der in einer Breite geistes- und sozialwissenschaftliche

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000023

Forschungsvorhaben gefördert hat, wie dies weder vorher noch nachher geschehen ist. Im Rahmen dieses Schwerpunkts ist es KÖLVER wie bei seinen eigenen Forschungsvorhaben stets darum gegangen, nepalesische Gelehrte mit westlichen Wissenschaftlern zusammenzubringen, ein Bemühen, das sich auch in der Ausrichtung in Nepal und Deutschland abgehaltener Tagungen und den Publikationen der entsprechenden Beiträge niederschlug.

Bei alledem hat sich KÖLVER keineswegs auf die Nepalistik beschränkt, sondern stets auch andere Bereiche der Indologie bearbeitet und hierzu auch reichlich publiziert. In den siebziger Jahren galt sein besonderes Augenmerk noch der Indogermanistik, und zwischen 1972 und 1980 veröffentlichte er eine Reihe von Arbeiten zu solchen Spezialproblemen wie *Verschliffene Präfixe im Altindischen* (1976). Später beschäftigte er sich unter dem Eindruck seiner Forschungstätigkeit in Nepal eingehend mit der klassischen indischen Rechtsliteratur und den Arthaśāstras und publizierte hierzu verschiedentlich. Vor allem in der letzten Phase seines Lebens galt seine besondere Liebe der Sanskrit- und Prakrit-Poesie. Neben Veröffentlichungen zur Legende von der Erfindung des Śloka im Rāmāyaṇa (1985), *Zur Frühgeschichte der Rasa-Lehre* (1992) und zu „Ambiguity, Polysemy, and Identifications" (1999) in der indischen Literatur hat er 1998 gemeinsam mit GIULIANO BOCCALI, JAROSLAV VACEK und SIEGFRIED LIENHARD das International Seminar on Indian Literature „Pandanus" ins Leben gerufen. (Der neunte Pandanus-Band, Pandanus '07, ist als Heft 1 in der in eine Zeitschrift verwandelten Publikation kürzlich in Prag erschienen.)

Die Fülle seiner breit angelegten Forschungstätigkeit ist in KÖLVERS bereits erwähntes, posthum von seinem, ihm in den letzten Lebensjahren besonders nahestehenden Freund ADALBERT GAIL herausgegebenes Buch *Das Weltbild der Hindus* (2003) eingeflossen. Dies ist keine historisch gegliederte Darstellung, in deren Vordergrund das Schrifttum des Hinduismus steht, sondern ein großangelegter Deutungsversuch, der sich seinem Gegenstand durch die sich ergänzende Behandlung zentraler Themenkomplexe (die Welt der Götter, Karman und Wiedergeburt, das Kastenwesen, etc.) annähert. Dabei geht es KÖLVER nicht um die Vermittlung bestimmter Fakten, sondern um die Aufdeckung der Grundstrukturen und Vorstellungen, die traditionellem indischen Denken, Empfinden und Handeln zugrunde liegen und die konstitutiv für indische Kultur, Religion und Gesellschaft sind. Das hierfür herangezogene Anschauungsmaterial (das auch im Mittelpunkt seiner im Herbst 1996 am College de France in Paris gehaltenen Vorlesungen stand) stammt zwar überwiegend aus Nepal, die hieraus gezogenen Konsequenzen sind aber von allgemeiner Gültigkeit für den indischen Kulturraum. So ist ein Buch entstanden, das auf der Grundlage von Detailuntersuchungen mit großem Einfühlungsvermögen und analytischer Geisteskraft zu einer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000024

übergreifenden Interpretation dessen gelangt, was den Hinduismus und sein Wesen ausmacht, und was es bedeutet (und bedeutet hat), Hindu zu sein. Auch wenn es nicht KÖLVERS wissenschaftlich bedeutendste Leistung darstellen mag, kann man in seinem „Weltbild der Hindus" doch deutlich sein intellektuelles Vermächtnis erkennen.

Die zuvor skizzierten, knapp drei Jahrzehnte umspannenden Arbeiten zur Kultur- und Religionsgeschichte des Kathmandu-Tals und seiner Sprache haben KÖLVER Zeit seines Lebens immer wieder zu kürzeren und längeren Aufenthalten nach Nepal geführt, wurden aber größtenteils aus Deutschland wahrgenommen. Dort war er 1972 nach seiner Rückkehr aus Nepal in Köln zunächst zum Diätendozenten und dann zum außerplanmäßigen Professor für Indologie ernannt worden, bevor er dann im Jahre 1976 auf den Lehrstuhl für Indologie nach Kiel berufen wurde. Den zunächst mit einer C3-Professur dotierten, 1988 in eine C4-Professur umgewandelten Lehrstuhl hatte er bis zur Annahme des Leipziger Lehrstuhls im Jahre 1993 inne. Seine Wirkungszeit in Kiel wurde 1987–1988 unterbrochen durch die Wahrnehmung einer Gastprofessur an der Tribhuvan University, Kathmandu, in deren Rahmen KÖLVER die Neugründung der Mahendra Sanskrit University beratend begleitete. (Den an ihn ergangenen Ruf auf den Lehrstuhl für Epigraphik und Paläographie an dieser neuen Sanskrit-Universität lehnte er jedoch ab.) Noch vor der Erteilung des Rufs nach Leipzig nahm KÖLVER 1991–1992 ein rares Forschungsstipendium am Historischen Kolleg in München wahr. Hier richtete er auch eine Tagung zu „Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien" aus, die führende Experten auf diesem Gebiet zusammenbrachte und in einem von ihm herausgegebenen, äußerst reichhaltigen Tagungsband (1997) resultierte.

Nach Antritt des Leipziger Ordinariats widmete sich KÖLVER nicht nur dem Neuaufbau des Instituts für Indologie und Zentralasienwissenschaften – das Indische Institut der Universität war nach der Emeritierung FRIEDRICH WELLERS Ende der fünfziger Jahre geschlossen worden – sondern wirkte auch auf anderen Wegen an der Erneuerung der Universität mit und hatte als Prodekan (1994–1996) maßgeblichen Anteil an der Gründung der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften. Die neue Indologie an der Leipziger Universität war nicht nur in traditioneller Weise als klassische Indologie konzipiert worden, sondern wurde ergänzt durch die Hauptfach-Studienrichtung Neuindische Philologie. Damit knüpfte man an Leipziger Traditionen an, die in die Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg zurückgingen, denn schon 1927 hatte der damalige Ordinarius, JOHANNES HERTEL (damals noch erfolglos) beim sächsischen Ministerium um die Einrichtung einer Dozentur für neuindische Sprachen ersucht, und in den Nachkriegsjahren hatte sich Hindi zunächst als Lehr- und nach der Universitätsreform

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000025

dann nur noch als Forschungsfach etabliert. Diese Gestaltung des Leipziger Lehrstuhls entsprach Vorstellungen KÖLVERS, die er bereits früher entwickelt und 1980 in einem Memorandum des Seminars für Orientalistik an der Universität Kiel formuliert hatte, in welchem er für einen mehr praxisbezogenen Nebenfachstudiengang Indienkunde plädierte, der Wirtschaft und Gesellschaft, Religion, Sprache und Kultur Indiens in Vergangenheit und Gegenwart gleichermaßen berücksichtigt. Während dieser Studiengang Vision bleiben mußte, setzte sich KÖLVER in Kiel mit Erfolg für die Einrichtung eines Lehrstuhls für Geschichte Asiens ein, der mit dem namhaften Historiker HERMANN KULKE auch ausgezeichnet besetzt werden konnte. Bedauerlicherweise ist KÖLVERS Weitsicht und Einsatz für die Belange der indischen Geschichtsschreibung trotz des erfolgreichen Wirkens KULKES kein dauernder Erfolg in Kiel beschert worden, und die Stelle fiel nach KULKES Emeritierung Sparzwängen zum Opfer.

Für seine Arbeit in Leipzig und die Neuprofilierung seines Fachs konnte KÖLVER auf langjährige Erfahrungen in der Wissenschaftsorganisation und die Tätigkeit in verschiedenen internationalen Gremien zurückgreifen. Schon 1984 war er als Repräsentant der Bundesrepublik in den Beirat der International Association of Sanskrit Studies berufen worden, seit 1988 war er auch Mitglied der Academia Europaea, und 1995 wurde er zum Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften gewählt. Zugleich setzte er in Leipzig seine 1992 aufgenommene Tätigkeit als Fachgutachter für die DFG fort, mit der er durch seine verschiedenen Forschungsprojekte in Nepal über 30 Jahre eng verbunden war. Ferner war KÖLVER weiterhin Mitherausgeber der indischen Sektion der ZDMG und auch anderer Organe.

Seine hohe Sachkompetenz auf vielen Gebieten, das breite Spektrum seiner fachlichen Interessen, seine große Belesenheit und außergewöhnliche Arbeitsintensität und nicht zuletzt sein diplomatisches Geschick und seine einnehmende Art haben KÖLVER national und international Achtung und Verehrung eingebracht. Das ganz außergewöhnliche Ansehen, das er in Nepal genoß und das durch seine Auszeichnung mit dem Triśaktipaṭṭabhūṣaṇa durch den damaligen König Birenda seine gebührende offizielle Anerkennung fand, verdankte er nicht nur seinen wissenschaftlichen und wissenschaftsorganisatorischen Leistungen, sondern vor allem auch seinem unermüdlichen Bemühen, einheimische Gelehrte zu unterstützen und mit ihnen als ebenbürtigen Kollegen seine Forschung zu teilen. Die Bereitwilligkeit, sich auf sein Gegenüber als gleichwertigen Gesprächspartner einzulassen, die ihm eigene Liebenswürdigkeit, seine hohe Sensibilität (die ihm mitunter das Leben auch erschwerte) und die uneingeschränkte Großzügigkeit, mit der er sich für die Belange anderer (und nicht zuletzt auch die des Verfassers dieser Zeilen) einsetzte, charakterisierten auch KÖLVERS Umgang

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000026

mit Studenten und Mitarbeitern in Deutschland und machten ihn für viele zu einer respektierten Vertrauens- und Leitperson.

KÖLVERS großem Tatendrang wurden nach einigen Jahren segensreichen Wirkens in Leipzig durch seine sich rapide verschlechternde Gesundheit enge Grenzen gesetzt. Anfang 2001 war er gezwungen, sich vorzeitig emeritieren zu lassen und nur neun Monate später verstarb er in Leipzig. Mit seinem Tod hat die deutsche Indologie einen ihrer herausragendsten und vielseitigsten Vertreter verloren. Kaum ein anderer hat sich so dafür eingesetzt, die Indologie für neue Fragestellungen zu öffnen und zu einem Gesprächspartner für andere Disziplinen zu machen. Er war hierin seiner Zeit voraus und sein Œuvre bleibt richtungweisend für eine zeitgerechte und innovative Indologie, die die engeren Belange der Philologie überschreitet, ohne deswegen ihre eigene Identität je in Frage zu stellen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000027

Über wissenschaftliche Redlichkeit

Von Bernd Radtke, Utrecht

Wenn Bücher und Themen islamischer, orientalischer und orientalistischer Literatur einem breiteren Publikum nahegebracht werden, dann ist das vorbehaltlos zu begrüßen.[1] Ein mögliches Urteil darüber wird sich, wenn überhaupt nötig und sachdienlich, auf das *wie*, nicht jedoch auf das *daß* beziehen müssen.

Hellmut Ritters *Meer der Seele* darf durchaus als epochales Werk deutschsprachiger orientalistischer Literatur des 20. Jh. bezeichnet werden.[2] Merkwürdig quer dazu steht die geringe Rezeption des Buches, selbst im deutschen Sprachraum, ganz abgesehen vom außerdeutschen. Die vor einigen Jahren erschienene englische Übersetzung[3] mag hierin etwas Abhilfe schaffen.[4]

Daher ist das jüngst veröffentlichte Buch von Navid Kermani: *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte* warm zu begrüßen.[5] Es wird im folgenden als *Schrecken* zitiert. Schon der Titel, der den persischen Dichter ʿAṭṭār und den biblischen Hiob nennt, macht es für den Leser von *Meer der Seele* deutlich, daß es darin um eines der Themen von *Meer der Seele* gehen wird, nämlich um das *hadern mit Gott*, weiter die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, um die *Theodizee*.

So ist es in der Tat. Kermani (im folgenden K.) gliedert seine Arbeit in fünf Kapitel (s. Inhaltsverzeichnis S. 7–8): 1. Hiobs Frage (S. 10–50); 2. Das

---

[1] Das gilt selbstverständlich auch für die Veröffentlichungen Annemarie Schimmels! Zu anderen Aspekten ihres Wirkens siehe Verf.: „Von des Chisers Händeln und schmutzigen Tricks", in: *Der Islam* 81 (2001), S. 96–114, und id.: *Neue kritische Gänge. Zu Stand und Aufgaben der Sufikforschung* (Utrecht 2005), 1. Kapitel.

[2] Dazu Lawrence Conrad in: *Der Islam* 82 (2005), S. 373 (Besprechung von *The Ocean of the Soul*).

[3] Hellmut Ritter: *The Ocean of the Soul*. Translated by John O'Kane, with Editorial Assistance of Bernd Radtke. Leiden 2003.

[4] Dazu auch Conrad 2005, S. 375.

[5] München 2005. – Besprechungen in deutschen, nichtwissenschaftlichen, Media sind geradezu überschwenglich. Dazu gehören: *Die Welt, Süddeutsche Zeitung, Herder Korrespondenz, Deutschlandfunk, Frankfurter Rundschau, Tagesspiegel, Literaturen, Chrismon, Kölner Illustrierte.* Ich verdanke den Hinweis auf diese Publikationen Hans de Bruijn (Leiden).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000028

Buch des Leidens (S. 52–103): 3. Rechtfertigung und Schrecken Gottes (S. 106–148); 4. Der Aufstand gegen Gott (S. 150–217); 5. Geschichte einer Gegen-Theologie (S. 220–282); dann ein Anhang mit Anmerkungen, Bibliographie, Indices etc.

Wir wollen uns vornehmlich auf ʿAṭṭār konzentrieren. Als Textgrundlage dient K. das *Muṣībat-nāma* ʿAṭṭārs. Er nennt es *Buch der Leiden*, RITTER hatte im *Meer der Seele* (im folgenden *Meer*) den Titel mit *Buch der Plage* wiedergegeben (*Meer*, S. 2), was mir besser zu sein scheint. Eine Inhaltsangabe gibt RITTER in *Meer*, S. 18–30. Die anderen Epen ʿAṭṭārs werden von K. nur sporadisch erwähnt.

Zuerst muß ich zugeben, daß mich nicht so sehr der Inhalt des Buches interessiert hat, sondern die Arbeitsweise K.s. Um zu sehen, wie sich sein Buch zum *Meer der Seele* stellt, habe ich vor allem die Übersetzungen, die K. aus dem *Muṣībat-nāma* bringt, betrachtet. Ich gliederte die Untersuchung in:

a) Angabe der Stelle bei K. und im *Muṣībat-nāma*. Er zitiert, wie RITTER (im folgenden R.), Kapitel und Unterkapitel, also X/X, fügt jedoch die Seitenzahl hinzu, die sich auf die Edition von NŪRĀNĪ-WIṢĀL, Teheran 1338, bezieht.
b) Der persische Text in Umschrift.
c) K.s Übersetzung.
d) Wenn vorhanden, RITTERS Übersetzung.
e) Gegebenenfalls meine Übersetzung.
f) Wenn nötig, ein Kommentar zu den Übersetzungen oder zu Inhaltlichem.[6]

Das Ergebnis meiner Untersuchung lautet: Fast das gesamte *Material* aus dem *Musībat-nāma* und anderer Literatur, das K. für seine Darstellung verwendet, findet sich in RITTERS *Meer der Seele*. Das wird jedoch in *keinem* Fall angegeben. K.s Übersetzungen folgen fast immer dem RITTERschen Wortlaut, manchmal gibt es sogar wörtliche Entsprechungen. K. bringt zudem fast gar nichts, was über die Texte von *Meer der Seele* hinausgeht. Zugegeben: K. hatte die persischen Texte selbst vor Augen, denn er zitiert zumeist korrekt die Seitenzahlen der neueren Textedition, die RITTER noch nicht benutzen konnte. Ich möchte vermuten, daß K. sich am Text RITTERS orientiert und dann die Stellen im *Muṣībat-nāma* aufgesucht hat. RITTERS Zitierweise macht das zu einem Kinderspiel, wie ich selbst feststellen konnte. – Auch alle andere arabische und persische Literatur wird aufgrund von Sekundärliteratur zitiert, suggeriert wird jedoch die Lektüre der Quellen selbst.

[6] Eine ausführliche Darstellung findet man in *EJOS (Electronic Journal of Oriental Studies)* IX (2006), Nr. 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000029

Übersetzt K. Texte aus dem *Muṣībat-nāma*, die sich nicht im *Meer der Seele* finden, bzw. von mir darin nicht gefunden werden konnten, so ist die Übersetzung fast immer ungeschickt, oft fraglich, an vielen Stellen auch unrichtig.

Das Urteil über diese Arbeitsweise sei dem Leser überlassen!

Wir wollen einige Einzelheiten des Inhalts kommentieren.

S. 30: Im arabischen Original lautet der berühmte Satz Ġazzālīs: *laysa fī l-imkān aṣlan aḥsanu minhu wa-lā atammu wa-lā akmal mimmā kān*, vgl. *Iḥyā'* 4, S. 258; übersetzt bei Ormsby 1984[7] (S. 39) und Gramlich 1983[8] (S. 549f./E 73). Weder Ormsbys noch Gramlichs Übersetzung werden von K. genannt, obwohl er beide Bücher in seiner Bibliographie anführt. – S. 32: Wie an vielen anderen Stellen ergeht sich K. hier in einem extensiven *name-dropping*, so treten Stendhal, Nietzsche und Büchner auf wenigen Zeilen auf. Weitere Beispiele: S. 56 Pascal, Nietzsche, Schopenhauer; S. 71 Kafka, Pessoa, Adorno, Benjamin, Horkheimer, Hedayat; S. 72 Adorno, Mahler, Beethoven, Mohammed; S. 97 Hesiod, Theognis, Herodot, Euripides, Sokrates, Seneca, Shakespeare, Voltaire, Byron, dazu Altes und Neues Testament, Chayyam, Maʿarrī, Ibn Abī d-Dunyā; S. 98 Mohammed, Gryphius, Nietzsche, Schopenhauer, Heine, Hölderlin, Bahnsen,[9] Büchner, Cioran, Freud; S. 109 Epikur, Bayle, Hume, de Sade, Ġazzālī, Maʿarrī; S. 114 Maimonides, Hermann Cohen; S. 115 Augustin, Leibniz, Kant; S. 122 Schelling, Baudelaire, Schopenhauer, Nietzsche, Zarathustra, Mani; S. 123 Platon, Plotin, Marcion, Augustin, O. Marquard; S. 164f. Mechthild von Magdeburg, Eckhart, Kierkegaard, Kant. – Ist alles das verarbeitet und „verdaut"? fragt man sich etwas erstaunt. – S. 33: Ibn ar-Rāwandī, wird von K. *Atheist* genannt. Das war er nicht, sondern nur, zumindest in den Augen seiner Gegner, ein „Ketzer". In der Anm. 26 vermißt man einen Hinweis auf van Essens grundlegende Darstellung in *Theologie und Gesellschaft*[10] (Bd. 4, S. 295ff.), obwohl das Buch in der Bibliographie genannt wird. – S. 39: Zu Sanā'ī gibt es das grundlegende Buch von de Bruijn, *Of Piety and Poetry*[11], zudem war Sanā'ī kaum „der erste bleibende Lyriker der neugeborenen neupersischen Literatur". Das war, wenn man solche Bezeichnungen überhaupt verwenden will, Rūdakī, der zweihundert Jahre vor Sanā'ī lebte (gest.

[7] Eric Ormsby: *Theodicy in Islamic Thought*. Princeton 1984.

[8] Richard Gramlich: *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe*. Wiesbaden 1983.

[9] Gest. 1881. Ein heute kaum noch bekannter Anhänger Schopenhauers. Was soll dieser Name hier?

[10] Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. 1–6. Berlin 1991–1997.

[11] J. T. P. de Bruijn: *Of Piety and Poetry*. Leiden 1983.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000030

ca. 940). Die Bezeichnung „Sandscharen-Dynastie" ist mir nicht geläufig. Zum Todesdatum ʿAṭṭārs vgl. auch *Ocean of the Soul*, S. 832. Diese englische Übersetzung von *Meer*, obwohl bereits im Frühjahr *2003* erschienen, ist von K. nicht zur Kenntnis genommen worden. – S. 40: Da es Orden im 6./12. Jh. nicht gab, konnte ʿAṭṭār kaum Mitglied eines solchen gewesen sein, K.s Frage ist also unsinnig. Was bedeutet „erleuchtet"? – S. 41: Über Abū Saʿīd gibt es das grundlegende Buch von FRITZ MEIER[12], das K. nicht nennt. Abū Saʿīd gehört nur beschränkt nach Naysābūr. Dazu MEIER 1976, S. 52ff.; S. 422ff. – S. 45: Zu den Übersetzungen der Titel der Epen ʿAṭṭārs: *Šarḥ al-qalb* ist kaum *Die Erklärung des Herzens* (was soll das sein?), sondern nach dem koranischen *šarḥ aṣ-ṣadr* (Öffnung der Brust) gebildet. *Ilāhī-nāma* ist nicht *Das Buch Gottes*, das ist bekanntlich der Koran, sondern, wie bei RITTER *Gottesbuch*. Zur Übersetzung von *Muṣībat-nāma* siehe hier S. 16. K.s Ausführungen zu den Formen der persischen Dichtung sind kaum zutreffend. Weder ist das *ġazal* die klassische Form des persischen Gedichts, noch ist dieses durch den Vierzeiler charakterisiert. Zudem stammen die Formen der persischen Dichtung aus dem Arabischen. Das gilt auch für das *maṯnawī*. Dazu zuletzt auch MEIER 2005, S. 143ff.[13] – S. 49: HELLMUT RITTER ist nicht vor den Nazis geflohen, sondern befand sich schon Jahre vor 1933 in der Türkei.

Ich kann nicht finden, daß, wie K. behauptet, das *Muṣībat-nāma* im *Meer der Seele* „zwangsläufig" untergeht. Das zeigt schon die sehr ausführliche Inhaltsangabe (*Meer*, S. 18–30). Wenn K. dann weiter schreibt,

> HELLMUT RITTER hat Attar im Kontext der islamischen Geistesgeschichte vorgestellt. Zu entdecken bleibt, daß Attar nicht nur zwischen Sana'i und Rumi, sondern außerdem zwischen Sophokles (gest. ca. 404 v.Chr.) und Schopenhauer … steht, verwandt ist mit Abu A'la al-Ma'arri … und Omar Chayyam, aber auch mit Büchner und Beckett

dann finde ich das, gelinde gesagt, etwas dreist. Um mit Maʿarrī zu beginnen: Zum einen führt RITTER Maʿarrī durchaus an (u. a. *Meer*, S. 161f.), zum anderen übernimmt K. dieses Zitat von RITTER, ohne es anzugeben. Weiter stellte RITTER ʿAṭṭār durchaus in größere, auch nichtislamische Zusammenhänge, wie dem aufmerksamen Leser nicht entgehen wird.[14] Wie schon bei den fehlenden Angaben zu den Zitaten aus dem *Meer der Seele* wird man auch hier von dem Gefühl beschlichen, daß K. sich auf Kosten RITTERS zu profilieren versucht.

---

[12] FRITZ MEIER: *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr*. Leiden 1976.

[13] FRITZ MEIER: *Bemerkungen zur Mohammedverehrung*. Bd. 1. Teil II: *Die* taṣliya *in ṣūfischen Zusammenhängen*. Leiden 2005.

[14] CONRAD 2005, S. 374.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000031

S. 53: *sālik-i fikrat* ist kaum „Wanderer des Denkens". RITTER (*Meer*, S. 18) übersetzt „gedanke der meditierenden seele als ein wanderer personifiziert". Ob es sich bei dem *miʿrāǧ* Abū Yazīds um *Seelen*reisen handelte, wäre überhaupt zu fragen.[15] Ein prinzipielles Problem sind, wie schon gesagt, K.s Vergleiche, so wird hier ʿAṭṭār mit Pascal verglichen. Es müßte an jedem Beispiel geprüft werden, ob diese Zusammenbringungen sinnvoll sind. Ich habe starke Zweifel. – S. 54: K.: „In der ‚Zunge des Zustandes' jedoch, in der mystisch-poetischen Rede, werde wahr, was in der normalen Rede Lüge sei." Die „Zunge des Zustandes" ist die berühmte *zabān-i ḥāl*, bei RITTER (*Meer*, S. 21) „sprache des zustandes". Was das eigentlich ist, scheint K. nicht deutlich zu sein, wie auch seine Übersetzungen zeigen (hier S. 16), kaum jedoch ist das *mystisch-poetische Rede*, was ist zudem eine *mystische* Rede? – S. 59: K.: „... daß die mystische Erfahrung ihrer Natur nach den Kanon religiöser Anschauungen durchbricht, sich sogar gegen diesen Kanon wenden kann ..." Die erste Aussage möchte ich entschieden bezweifeln, wofür ich die Schriften zur klassichen Sufik als Zeuge anführen kann; dazu mein „Warum ist der Sufi orthodox"?[16] Was ist zudem überhaupt die Natur der mystischen Erfahrung? Auch die Notwendigkeit des Scheichs (pirs) wird in der Sufik differenzierter gesehen als K. angibt; dazu MEIER 1971[17]. Das Ḥallāǧ zugeschriebene *anā l-ḥaqq* mit „Ich bin der Wahrhafte" wiederzugeben, scheint mir anfechtbar, *ḥaqq* ist „wahr, Wahrheit", aber nicht „wahrhaftig". – S. 63, 64, 65, 66: In „Die älteste islamische Kosmografie" (S. 286 und Anm. 108)[18] hatte ich darauf hingewiesen, daß das Strukturgerüst des *Muṣībat-nāma* womöglich auf eine *Kosmografie* zurückgeht, zumindest auf eine Erweiterung des *ḥadīṯ aš-šafāʿa*. Davon bei K. nichts. Literatur zum *miʿrāǧ* ist gesammelt in RADTKE 2005, S. 28; 41f. Aber schon davor wußte man sehr viel mehr darüber als K. angibt. Wo sind (S. 65) „die vielen Ähnlichkeiten" zwischen der „Göttlichen Komödie" und dem *Muṣībat-nāma*?; weiter zwischen Maʿarrīs *Risālat al-ġufrān* und Dante? Wenn denn diese Ähnlichkeiten bestehen, dann doch noch eher zwischen den Schriften Ibn al-ʿArabīs und Dante (dazu RADTKE 2005, S. 122). – S. 67: K.s Ausführungen über die Technik der Rahmenerzählung in der persischen Literatur sind

[15] B. RADTKE: „The Ascent to God and the Return from Him in Islamic Mysticism." In: *Journal of the Ibn al-ʿArabī Society* (forthcoming).

[16] In: *Der Islam* 71 (1994), S. 302–307.

[17] „Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik." In: *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo (Roma, 31 marzo – 5 aprile 1970), Accademia Nazionale dei Lincei*. Rom 1971, S. 545–570 [= F. MEIER: *Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*. Bd. 1. Stuttgart 1992 (Beiruter Texte und Studien 53a), S. 131–56; DERS.: *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. Leiden/Boston 1999 (Islamic History and Civilization 30), S. 189–218].

[18] In: *Der Islam* 64 (1987), S. 279–288.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000032

aus RITTER, *Meer* 2, übernommen, ohne daß das angegeben wird. – S. 73: Welche Verhältnisse werden von ULRICH HOLBEIN „zurechtgerückt"? – S. 79: Die Themen *Armut*, *behördliche Willkür*, *Herrscher* sind sämtlich von RITTER übernommen, der ihnen einzelne Kapitel widmet: „Not, leid und bedrückung" (3. Kapitel, S. 54ff.), „Die weltmenschen" (6. Kapitel, S. 89ff.), „Die machthaber" (7. Kapitel, S. 104ff.). Darüber kein Wort bei K. Auch das Verhältnis ʿAṭṭārs zu den Hofdichtern spricht RITTER an (*Meer*, S. 156f.), auch davon kein Wort bei K. – S. 81: Über den angeblichen „großen" Sufi ʿAkkāf ist nur wenig bekannt. – S. 82: Ob *taʿaṣṣub* mit „religiöser Dogmatismus" richtig übersetzt ist, möchte ich bezweifeln. Eine nähere Untersuchung wäre notwendig. – S. 83: Begriffe wie „Mullahs" und „Iraner" sind in diesem Kontext Anachronismen. – S. 87: Zum „Humanismus" vgl. den Aufsatz von MARCO SCHÖLLER.[19] – S. 88: Zur Stellung des 12. (christlichen) Jahrhunderts vgl. vor allem CURTIUS 1954[20], index, s.v. „Renaissance des 12. Jh.s." – S. 93: Der Vergleich zwischen den Zuständen in Ostiran zur Lebenszeit ʿAṭṭārs und denen des Dreißigjährigen Krieges scheint mir völlig verfehlt zu sein, das *tertium comparationis* sind allein die Grausamkeiten. – S. 97: Zur von K. aus *Meer* (S. 132) zitierten Stelle steht eine Verbesserung in *Ocean* (S. 136). – S. 106: Die Frage der Theodizee ist durchaus nicht bis vor kurzem in westlicher Literatur übersehen und erst durch ERIC ORMSBYS Buch *Theodicy in Islamic Thought* zum Bewußtsein gebracht worden, wie K. behauptet, wobei nichts gegen die Arbeit ORMSBYS gesagt sei. Dazu auch VAN ESS.[21] – S. 107: „Die jüdische und die islamische Mystik innerhalb des arabisch geprägten Kulturraums haben in ihren Strukturen … weit mehr gemein als die islamische Mystik mit der islamischen Philosophie." Warum sollte die islamische Mystik denn etwas mit der Philosophie gemein haben? – S. 108: Die Aussagen über Muʿtaziliten und Aš'ariten sind anachronistisch. Ein Buch NIETZSCHES mit dem Titel *Der Wille zur Macht* gibt es bekanntlich nicht, bzw. es war eine Fälschung seiner Schwester. – S. 132: Zu Ibn ar-Rāwandī hier S. 17. – S. 133: Was „iranische" Liebesmystik ist, weiß ich nicht. Gemeint ist „persische" Liebesmystik; hier S. 18. Die erste systematische Darstellung über *istidrāǧ* steht, soweit ich weiß, bei Ḥakīm Tirmiḏī.[22] – S. 140: Lies Abū Dharr. – S. 168f.: Alles aus *Meer* übernommen! Der Bericht über Ǧahm b. Ṣafwān steht in *Meer*, S. 168; über Yūnus Emre *Meer*, S. 180. –

[19] „Zum Begriff des ‚islamischen Humanismus'." In: ZDMG 151 (2001), S. 275–320.

[20] ERNST ROBERT CURTIUS: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern 1954.

[21] JOSEF VAN ESS: *Der Fehltritt des Gelehrten. Die „Pest von Emmaus" und ihre theologischen Nachspiele*. Heidelberg 2001, S. 5ff.

[22] BERND RADTKE: *Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ*. Zweiter Teil: *Übersetzung und Kommentar*. Beirut/Stuttgart 1996 (Bibliotheca Islamica 35b), S. 103ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000033

S. 171, 174: *Hadern mit Gott:* RITTERS 10. Kapitel, nicht mitgeteilt! – S. 175: *mysterium tremendum*, *mysterium fascinans*: *ǧamāl-ǧalāl*-Problematik; dazu MEIER 1957[23], S.80f. – S. 184: Das Thema „Narren" verdankt K., ohne es mitzuteilen, *Meer*, 10. Kapitel. – S. 193: Das Ġazzālī-Zitat aus Matthäus steht in *Meer* (S. 321), nicht von K. vermeldet. – S. 196: Jesus und der tote Hund: Übernommen aus *Meer* (S. 241), nicht vermeldet; wichtige Ergänzung *Ocean* 252. – S. 255: Zu ERNST BLOCHS unmöglichem Buch über Ibn Sīnā[24] vgl. RADTKE 2007[25]. BLOCHS Produkt geistesgeschichtlichen Dilettantismus über CURTIUS und AUERBACH zu stellen, ist wahrlich „starker Tobak".

Gewiß: Man kann einen großen Entwurf, geistreich geschrieben und voller vielleicht überraschender Erkenntnisse, durch kleinliche, geistlose Auflistung von Fehlern und Versehen „kaputtmachen". Ohne Zweifel: KERMANI kann glänzend formulieren und schreibt keinen Unsinn. Auch sein Ausgangspunkt persönlicher Erlebnisse ist für mich akzeptabel, der Versuch, ʿAṭṭar zu aktualisieren, zu begrüßen.

Gegen das Buch spricht die Arbeitsweise, die ich nur als unsauber bezeichnen kann. Welche Entschuldigungen man auch immer ersinnen mag, es ist das Vorgehen KERMANIS, vieles, ja fast alles Material aus dem *Meer der Seele* zu übernehmen, ohne das anzugeben, nicht zu tolerieren. Eine kurze Notiz hätte ja genügt, aber man findet sie leider nicht (vgl. z. B. S. 289).

Unangenehm auf mich wirkt auch K.s Vielwisserei, die Anmaßung, über alles urteilen und schreiben zu können – Beispiele (S. 253f.): das Urteil über ERNST R. CURTIUS und ERNST AUERBACH, das *name-dropping*, die geradezu hemmungslosen Vergleiche –, ohne wirklich, wie es scheint, solide Kenntnisse und Reflexion zu besitzen. Hier fehlt wohl auch die erforderliche Selbstkritik. Schade! möchte man bei dieser intellektuellen Kompetenz sagen.

Welche Sachkenntnis hat eigentlich die Schreiber der hymnischen Besprechungen zu ihren Äußerungen berechtigt?

---

[23] FRITZ MEIER: *Die Fawā'iḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧm ad-dīn al-Kubrā*. Wiesbaden 1957.

[24] ERNST BLOCH: *Avicenna und die Aristotelische Linke*. Frankfurt a. M. 1963.

[25] BERND RADTKE: „Die mystischen schriften der Safına-i Tabrız." In: *The Treasury of Tabriz*, S. 257–279. Amsterdam 2007.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000034

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000035

H. F. Kvergić and the Sun-Language Theory

By İlker Aytürk, Ankara

When the Turkish Language Institute (*Türk Dil Kurumu*; below: TDK) convened the Third Turkish Language Conference in İstanbul in the late 1936, inviting many of the renowned Turcologists and Orientalists of the day, the main item on the agenda was a new theory. One after another, members of the TDK and other Turkish researchers took the stage and lectured on the Sun-Language Theory (*Güneş-Dil Teorisi*; below: GDT), as the theory was called, throwing their full support behind it. The conference, however, ended in a barely disguised atmosphere of embarrassment, given that the foreign guests of the Institute, who were expected to see eye to eye with their Turkish colleagues, failed to do so. Some welcomed the progress of linguistic studies in Turkey and kindly promised that, when they would go back home, they would study the main principles of the Turkish theory in detail. They never did. One guest openly questioned the scientificity of the theory, while some others did not even bother to participate in the discussions of the special Commission on the GDT.[1] Following that bitter disappointment, the issue was quietly dropped from the agenda: fewer articles about the theory were published in the national press; members of the TDK made fewer references to it in their bulletin. After Atatürk's death in 1938, the GDT was simply forgotten, until the recent revival of interest in Turkish nationalism of the early republican period exhumed it for further dissection.

While Turkish scholars referred to the GDT in passing, downplaying its importance in general, foreign observers of the Turkish language reform seem to have cultivated greater interest in it. Be that as it may, two puzzles about the theory still await a final resolution. One concerns the exact function of the theory and has attracted considerably more scholarly attention.[2]

[1] See the transactions of the conference in *Üçüncü Türk Dil Kurultayı 1936: Tezler, Zabıtlar.* Ankara 1937, pp. 449–451; Hamid Bozarslan: "Jean Deny et le troisième congrès de la langue turque (İstanbul 1936)." In: *Turcica* 39 (2007), pp. 201–252.

[2] Konur Ertop: "Atatürk Devriminde Türk Dili." In: *Atatürk ve Türk Dili.* Ankara 1963, pp. 53–99; Agop Dilaçar: "Atatürk ve Türkçe." In: *Atatürk ve Türk Dili.* Ankara 1963, pp. 41–52; İsmail Beşikçi: *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu.* Ankara ²1991; Ahmet B. Ercilasun: *Dilde Birlik.* Ankara ²1993, pp. 204–262; Geoffrey Lewis: "Turkish Language Reform: The Episode of the Sun-Language Theory." In:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000036

Scholarly views on this problem diverge, as one group of scholars maintain that the GDT provided a face-saving formula to bring the radical-purist phase of language reform to an end, while others reject this claim strongly.

This article, on the other hand, focuses on a second puzzle, that is, the question of who invented the GDT.[3] There has been a consensus among the scholars so far on attributing the theory to an obscure Viennese figure, HERMANN FEODOR KVERGIĆ. AGÂH SIRRI LEVEND, who prepared the authoritative Turkish account of language reform in Turkey, wrote that "an unpublished essay, titled *La psychologie de quelques elements des langues turques*, sent to Atatürk from Vienna in 1935, by Dr. Phil. H.F. Kvergic *[sic]* paved the way for a new [linguistic] thought." "This essay", he added, "was the root cause of the making of the GDT."[4] Later studies in Turkish and foreign languages repeated this claim faithfully. ZEYNEP KORKMAZ, for instance, argued that KVERGIĆ's essay was "the source" of the theory, though its basis was buttressed with "ideas that gave birth to the Turkish History and Language Theses."[5] KÂMİLE İMER was of the same opinion, arguing that the foundations of the GDT rested on KVERGIĆ's essay in French.[6] Similar arguments can also be found in the works of non-Turkish scholars, as well. KARL

Turkic Languages 1 (1997), pp. 25–40; GEOFFREY LEWIS: *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success.* Oxford/New York 1999, pp. 57–74; JENS PETER LAUT: *Das Türkische als Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen Nationalismus.* Wiesbaden 2000, pp. 48–52 and 94–161; KÂMİLE İMER: *Türkiye'de Dil Planlaması: Türk Dil Devrimi.* Ankara 2001, pp. 67–68; İLKER AYTÜRK: "Turkish Linguists against the West: The Origins of Linguistic Nationalism in Atatürk's Turkey." In: *Middle Eastern Studies* 40 (2004), pp. 1–25.

[3] BEŞİR AYVAZOĞLU, on the other hand, does not consider the GDT a pure invention out of the blue, but tries to link it to previous trends in Turkish nationalism, which produced pseudo-scientific evidence for the nationalist cause. See his article: "Etimolojik Türkçülük: Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi'nin Ön Tarihi." In: *Muhafazakâr Düşünce* 5 (2005), pp. 29–42. Also see AYŞE TETİK: "Der sowjetische Linguist N. Ja. Marr und die türkische Sonnensprachtheorie." In: *Archivum Ottomanicum* 20 (2002), pp. 231–267.

[4] AGÂH SIRRI LEVEND: *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri.* Ankara [3]1972 [originally 1949], pp. 431 and 433.

[5] ZEYNEP KORKMAZ: *Türk Dilinin Tarihî Akışı İçinde Atatürk ve Dil Devrimi.* Ankara 1963, p. 65. In footnote 160, KORKMAZ noted that she could not obtain this essay, and hence could not read it, but was informed about its contents by AGOP DİLAÇAR, who happened to own a copy. DİLAÇAR passed away some twenty years ago and his copy seems to have been lost. The only existing copy of the essay is its Turkish translation, made for ATATÜRK possibly by DİLAÇAR, which is now deposited in ATATÜRK's personal library at his mausoleum, Anıtkabir. See H.F. KVERGIĆ: *Türkoloji İncelemesi (Viyana 1935)*, typewritten Turkish translation of the French original, 47 pp. Atatürk Library, Anıtkabir No. 1846.

[6] KÂMİLE İMER: *Dilde Değişme ve Gelişme Açısından Türk Dil Devrimi.* Ankara 1976, p. 90.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000037

Steuerwald[7], Geoffrey Lewis[8], and Erik J. Zürcher[9] took Kvergić's central role for granted in their respective studies. Jens Peter Laut, who authored the most comprehensive and reliable work on the GDT so far, identified him as the *spiritus rector* behind the linguistic fervor in Turkey in 1935–1936.[10] Interestingly enough, Uriel Heyd did not mention Kvergić's name in his important study on the Turkish language reform,[11] and Bernt Brendemoen did so only in passing with a disbelieving attitude.[12]

New documents, which surfaced recently, cast a doubt on the significance and influence of Hermann Feodor Kvergić on the making of the GDT. The TDK declassified a number of important documents from the 1930s, including dossiers, minutes of its central committee meetings and its correspondence. Furthermore, scan copies of those documents have been made available to researchers on the website of the TDK. Much information can be dug out from them about the internal debates within the TDK, about its relationship with Atatürk and other governmental institutions, and about the GDT, as well. In the correspondence between Kvergić and the TDK, a completely different picture emerges about Kvergić's role in the Sun Language Affair. Another source about his life is two short letters from Sigmund Freud to Kvergić's wife, Gertrude Kvergić-Kraus, which finally reveals the link between Freud and the Kvergićs and hence Freud's impact on him.

H.F. Kvergić in the light of new documents

A number of documents concerning H.F. Kvergić's life and work have already been published by Jens Peter Laut. We learn from those not only the rudiments of his early biography and university education,[13] but also his continuing interest in exploring the nexus of linguistics and psychoanalysis.[14]

---

[7] Karl Steuerwald: *Untersuchungen zur türkischen Sprache der Gegenwart.* Vol 1: *Die türkische Sprachpolitik seit 1928.* Berlin 1963, pp. 71–76.

[8] Lewis 1997, p. 57.

[9] Erik J. Zürcher: "La théorie du 'langage-soleil' et sa place dans la réforme de la langue turque." In: Sylvain Auroux et. al.: *La linguistique fantastique.* Paris 1985, p. 88.

[10] Laut 2000, p. 95.

[11] Uriel Heyd: *Language Reform in Modern Turkey.* Jerusalem 1954, pp. 33–35.

[12] B. Brendemoen: "The Turkish Language Reform and Language Policy in Turkey." In: György Hazai (ed.): *Handbuch der türkischen Sprachwissenschaft.* Wiesbaden 1990, p. 462.

[13] Laut 2000, p. 96.

[14] Jens Peter Laut: "Noch einmal zu Dr. Kvergić." In: *Turkic Languages* 6 (2002), pp. 120–133.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000038

This article aims to contribute to this small body of Kvergićeana in the light of new documents from archives.

First of all, a letter from the archive of the TDK verifies the name of H. F. KVERGIĆ's wife as GERTRUDE KVERGIĆ (*née* KRAUS).[15] Very little about her is known apart from the fact that she was "the owner of an English library at Vienna"[16] until the late 1930s. Following the relocation of the KVERGIĆs to London, which must have happened during the World War II – certainly before 1947, she became the first manager of the Economists' Bookshop in the precincts of the London School of Economics and Political Science.[17]

This brings us to the relationship between the KVERGIĆs and SIGMUND FREUD. The collection of FREUD's papers at the Manuscript Division of the Library of Congress contains two short letters, documenting this relationship. One of them, dated May 1936, was written by FREUD to thank GERTRUDE KVERGIĆ for her attendance at the celebration for FREUD's eightieth birthday.[18] In order to receive an invitation to a birthday party, the rapport between Ms. KVERGIĆ and FREUD must have been close. The second letter in the archive, written by FREUD on April 5th, 1938 from his Viennese address to an unknown correspondent, gives us an idea about how they knew each other.[19] In this letter, FREUD confirms that "Mrs. GERTI KVERGIĆ-KRAUS, owner of an English Library at Vienna, did provide me with English reading matter these last ten years through." As their acquaintance dated back to 1928, it is possible to assume that they knew one another quite well. Furthermore, the format of the letter lends itself to further speculation. One may hypothesize that this was meant to be a letter of reference, addressed to a British diplomat or official, to vouch for immigration visas for the KVERGIĆs to enter the United Kingdom.

All these details do not necessarily imply a personal acquaintance between FREUD and H. F. KVERGIĆ. There is no proof that they ever met. Having said that, however, it is very difficult to overlook the former's impact on the work of the latter. In the introduction to his first treatise on Turkish language, which he sent to ATATÜRK in 1935, KVERGIĆ acknowledged the influence

[15] See Document XVI.

[16] See Document II.

[17] The obituary of GERALD BARTLETT in the British daily *The Times* (May 10, 2003) states that Mr. BARTLETT "became the shop's second manager, succeeding the redoubtable Gerti Kvergic ..." I attempted at getting more information about her through the Department of Human Resources of *The Economist* Group with the hope that some biographical information might turn up in their records. I am, however, informed that no such record exists about GERTRUDE KVERGIĆ.

[18] Document I.

[19] Document II.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000039

of Freud's "principles of psychological analysis" on his work.[20] So great was the influence of those principles that they "constituted the basis" of his Turcological study, according to Kvergić.[21] Until new documents surface, which might prove that they were, indeed, acquaintances, we have to make do with the assumption that that influence resulted from the psychoanalytically charged environment in Vienna, or maybe from what Kvergić heard from his wife Gertrude.

The newly opened collection of documents in the archive of the Türk Dil Kurumu is especially rich in terms of providing evidence for the close relationship between the Kvergićs and Turkish authorities. Contacts seem to have started in January 1935, when H.F. Kvergić took the liberty to send his *étude*, first, to Ahmet Cevat Emre and, later, directly to Kemal Atatürk, the president of the Republic of Turkey.[22] We learn from later correspondence that Kvergić promised to do further research on the GDT and send them to the TDK for publication.[23] Most of the time, the Turkish ambassador in Vienna was acting as the liaison, transmitting the TDK's messages to Kvergić, or by sending Kvergić's letters and *études* to Ankara or İstanbul with the Turkish diplomatic courier.

One such incidence is worth recounting here, as it illustrates Kvergić's commitment to the Turkish cause and how he acted under the auspices of

[20] Jens Peter Laut explains the extent of this influence in detail; see Laut 2000, pp. 120–122.

[21] H.F. Kvergić: *Türkoloji İncelemesi (Viyana 1935)*, typewritten Turkish translation of the French original, 47 pp. Atatürk Library, Anıtkabir No: 1846. The introductory letter was dated "30 İkincikanun 1935." It is worth making a digression at this point regarding the naming of the GDT. It remains a mystery, for a long time now, how the sun, as a concept, found its way into the new Turkish linguistic theory and why it was chosen over other forces of nature. This problem is discussed in detail in Laut 2000, pp. 135–146. Kvergić's manuscripts reveal a puzzle, indeed, a surprise, as well. In the first shorter essay, the word "sun" does not appear at all, whereas in the second one it appears only once in about 300 pages with no significance attached to it. See H.F. Kvergić: *Études Sumertürk*, Typewritten French original, Atatürk Library, Anıtkabir 549. One's feeling of astonishment only grows when one reads Kvergić's address to the Third Turkish Language Congress in 1936, where he confirmed that the sun was the original motive for the human beings to start developing a language. So the puzzle is: If the GDT was indeed based on the manuscripts of H.F. Kvergić, then, where did the symbol of "sun" come from? How was this symbol integrated into this linguistic theory, and more important than that, why was it integrated at all? What was the significance of the symbol of "sun" for the inventors of the Sun Language Theory? These questions await an answer from scholars. But the very fact that one cannot find a reference to the notion of "sun" in Kvergić's papers, indeed, casts a doubt over the claim that he was the inventor of the GDT.

[22] Ahmet Cevat Emre: *İki Neslin Tarihi.* İstanbul 1960, pp. 342–343. The full story of how the *étude* reached Atatürk can be found in Laut 2000, pp. 99–101.

[23] Document V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000040

Turkish authorities. When KVERGIĆ failed to deliver one of his *études* to the Turkish embassy on time – apparently he pledged to finish it shortly – the Turkish ambassador summoned him to his office to ask for an explanation. Madame KVERGIĆ called on in his stead with the news that her husband was seriously ill, suffering from bilateral hernia and appendicitis. He was to undergo an appendectomy operation in the following days and hence could not submit his as yet unfinished paper. All this was duly reported by the ambassador to the secretary of the TDK, İBRAHİM NECMİ DİLMEN,[24] who thanked him in reply and requested to be kept informed of KVERGIĆ's health.[25] In the meantime, Madame KVERGIĆ wrote directly to ATATÜRK and conveyed the same message, that her husband was ill and bed-ridden at a hospital. This letter prompted ATATÜRK to intervene and he instructed DİLMEN to do whatever possible to help the KVERGIĆs. Following this presidential order, DİLMEN contacted the ambassador again, this time with the request that he visit KVERGIĆ at the hospital and inquire about his health. The TDK also sent an "additional 600 Turkish liras" to the embassy in Vienna, all of which could be given to the KVERGIĆs if need be.[26]

Approximately three weeks later, in early April 1936, H. F. KVERGIĆ visited the Turkish embassy to thank for the interest in his health and told the ambassador that he was planning to go to Helsinki to look for documents, which he could not find during a previous visit to Budapest. Those documents, he said, were necessary for his latest *étude*, "a dictionary of Turkish dialects such as Mongolian, Manchu and Tunguz" from the standpoint of the GDT.[27] One can safely assume that the costs of those research trips were underwritten by the TDK, as well. This time, however, his remarks about the dictionary project soured his relationship with his Turkish colleagues. Upon reading the Turkish ambassador's report on his latest meeting with KVERGIĆ, İ. N. DİLMEN expressed his concern in a circumspect language in his reply.[28] He expressed the alarm at the TDK caused by KVERGIĆ's inclination – already apparent in his earlier *études* – to classify Turkish alongside such "Far Eastern" languages as Mongolian, Manchu and Tunguz. In contrast, the TDK's view and the GDT's aim, according to DİLMEN, was to give Turkish the place of honor, as the origin of all the Semitic and Indo-European languages. Having expected to see KVERGIĆ depart from the "clas-

[24] Ibid.
[25] Document VI.
[26] Document VIII.
[27] Document IX.
[28] Document X.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000041

sical European views"[29] on the origin of human speech, Dilmen did not conceal his disappointment with the latest news. He solicited the assistance of the Turkish ambassador in Vienna to impress these views on Kvergić "in a suitable language" and to let him know that it would be more appropriate to design his new *étude* as a comparison of Turkish with the great languages of Europe and Asia.[30] In response to this letter, Kvergić was summoned to the embassy yet again, where he clarified his position and reassured the ambassador that he was working within the framework of the GDT. His research on those "Far Eastern" languages aimed at discovering the forgotten Turkish roots in them and, according to him, constituted, the first step toward uncovering further Turkish material in European and Asian languages.[31] This response made İ. N. Dilmen very happy as it "indicated that [*Kvergić*] did not renounce the main lines of thought which [*they*] expected him to follow from the very start."[32]

These exchanges between Kvergić and the TDK prove beyond doubt that Kvergić was not an independent scholar, inventing the GDT from afar in Vienna and sending the fully-developed theory to Turkey; on the contrary, he was recruited only in the last months of 1935, when the fundamentals of the GDT had already been worked out.[33] The immediate cause for his recruitment seems to be the fact that in the aforementioned *étude*, which he indeed sent to Atatürk in late 1935, Kvergić departed from the established norms of the study of morphology. With the hope that they found another kindred soul, a European scholar willing to question the conventional wisdom in philology, Atatürk and the members of the TDK sought to enlist Kvergić's help for both an in-depth study of the GDT and its propagation. After all, he, as a maverick European linguist, would have lent credit to the

[29] What Dilmen had in mind, when he drew attention to the "classical European views", was the so-called tripartite classification of languages as the isolational, agglutinative and inflectional languages. Anna Morpurgo Davies: "Language Classification in the Nineteenth Century." In: *Current Trends in Linguistics 13: Historiography of Linguistics*. Ed. by Thomas A. Sebeok. The Hague/Paris 1975, pp. 607–716; Martin L. Manchester: *The Philosophical Foundations of Humboldt's Linguistic Doctrines*. Amsterdam/Philadelphia 1985, pp. 125–142; F. Max Müller: *The Science of Language*. Vol. 1. London 1899, pp. 391–393.

[30] Document X.

[31] Document XI and its annex. At this meeting, the Turkish ambassador paid Kvergić 1000 Austrian shillings out of 2116, which he received from the Institute. He wrote he meant to give the remaining sum upon the completion of the *étude*.

[32] Document XII.

[33] Main principles of the theory had appeared in a pamphlet in late 1935, titled *Etimoloji, Morfoloji ve Fonetik Bakımından Türk Dili*, published and distributed by the daily newspaper *Ulus*. This pamphlet was dispatched to Kvergić by the Turkish Language Institute to aid him in his future work. See the annex to the Document III.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000042

Turkish theory to a certain degree, making it look less nationalistic and more scientific. Another factor probably at work here must have been the widespread belief in the Turkish elite in those days – and one has to admit that not much has changed since in this regard – that some form of European sponsorship for the Turkish historical and linguistic theories would render them more credible in the eyes of the "Western" public.[34] In contrast with the existing literature on the origins of the GDT, it is safe to conclude at this point that KVERGIĆ's role in the making of the theory and his contribution to it were but marginal.[35]

If H.F. KVERGIĆ did not invent the GDT, who did? One of the letters from the archive of the TDK sheds some light on this puzzle and introduces a new twist to the story. In a letter to TAHSİN MAYATEPEK, the Turkish *chargé d'affaires* in Mexico City, İ.N. DİLMEN wrote that the GDT was

> a brilliant discovery, roused in the grand genius of Our Exalted Leader by the Institute's years-long preparations on linguistic data. The theory was born in the great mind [lit. brain] of our national Genius last summer [the summer of 1935] at the Florya sea resort.

DİLMEN added that, since ATATÜRK did not want his name to appear as the inventor of the theory, the newspaper articles carrying the story referred to it as "discovered by the Turkish genius."[36]

Now, we need not and, probably, should not take this revelation at face value. The political decision to invent a new linguistic theory might, indeed, have been made by ATATÜRK personally – and that was in all probability what DİLMEN was referring to – but the likelihood of ATATÜRK conceiving and formulating a complicated theory, explaining the origin of human speech, is almost nil.[37] In conclusion, the origins of the GDT remain

[34] See the poignant story in ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY's *The Little Prince*: "I have serious reason to believe that the planet from which the little prince came is the asteroid known as B-612. This asteroid has only once been seen through the telescope. That was by a Turkish astronomer, in 1909. On making his discovery, the astronomer had presented it to the International Astronomical Congress, in a great demonstration. But he was in Turkish costume, and so nobody would believe what he said. Grown-ups are like that ..."

[35] Following a brief stint as lecturer at the University of Ankara, KVERGIĆ returned to Vienna in 1937. İ.N. DİLMEN, who met him there, reported that KVERGIĆ was very much interested in "moving some place else", but that he could not find the opportunity to do so. The *Anschluß* being only one year ahead, the KVERGIĆs' desire to leave is understandable, if either one or both were Jewish. The next time we could hear from H.F. KVERGIĆ was in 1947, when he was writing from London.

[36] Document VII.

[37] Theories, using a methodology similar to that of the GDT, were not unknown among Turkish linguists of the day. See, for example, SAMİH RİFAT: *Türkçe'de Tasrîf-i Hurûf Kanunları ve Tekellümün Menşe'i: Ankara Maarif Vekaleti Te'lif ve Tercüme Hey'etinde 3 Nisan 1338 Tarihinde Samih Rifat Bey Tarafından Okunan Rapor.* Ankara 1338 [1922].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000043

shrouded in secrecy, though this article aimed at establishing the fact that Hermann Feodor Kvergić was certainly not its architect. In his previous work on the GDT, Jens Peter Laut had already shown that Kvergić's thesis was not original, that he was acting merely as a transmitter of Germanic ideas on symbolism of sounds and psycho-ethnology.[38] Now we can take a further step forward and claim that Kvergić's concocted thesis was superimposed on an already prepared GDT and his role, thus, never amounted to more than window-dressing.

Notes on the documents

All documents are in chronological order with the exception of the two Freud letters, which I decided to place first. The readers will detect incongruities in the spelling of certain words in the Turkish documents; this was a result of the general chaos in the spelling of Turkish words in the aftermath of the alphabet reform. In those cases, I chose not to change the spelling to the modern standard version. Finally, I would like to thank Prof. Dr. Şükrü Halûk Akalin, the current director of the TDK, Mieke Ijzerman of the Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam, and the Library of Congress, Washington, D.C., for granting me permission to reproduce these letters.

Appendix: Documents concerning H. F. Kvergić and his involvement in the Sun-Language episode

Document I[39]

Mai 1936

Ich danke für Ihre Teilnahme an der Feier meines achtzigsten Geburtstages und bestätige beiden lieben Damen die Fremdsprachigkeit ihrer schönen Spende.

Freud

[38] Laut 2000, pp. 126–135.

[39] First part of this document, printed in small capitals, is a generic thank-you card; the second part, however, is in Sigmund Freud's handwriting. Container 35, Sigmund Freud Papers, Manuscript Division, The Library of Congress, Washington, D.C. 2009. The Estate of A.W. Freud et al, by arrangement with Paterson Marsh Ltd., London.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000044

Document II[40]

April 5th 1938

PROF. DR. FREUD WIEN IX. BERGGASSE 19

I am ready to confirm that Mrs. Gerti Kvergic-Kraus, owner of an English Library at Vienna, did provide me with English reading material these last ten years through.

Prof. Freud

Document III[41]

18/1/1936

38

Türkiye Elçiliği
VİYANA

10/1/1936 da yazılmış 5578 sayılı yazınızı ve ona ilişik olan Doktor Kıvergiç'in makpuzu ile mektubunu aldım. Bahsedilen etüt geldiği zaman ayrıca bildiririm.

Teşekkür ve saygılarımı sunar, Doktor Kıvergiç'e yazılan ilişik hususî mektubun da kendisine gönderilmesini dilerim Sayın Elçi.

TÜRK DİL KURUM
Genel Sekreteri
N. D. [İbrahim Necmi Dilmen]

Document III – Annex

18/1/1936

Monsieur le Docteur,

J'ai l'honneur de vous accuser réception de votre honorée du 8 Janvier 1936, ainsi que la première partie de votre étude Turk-Sumer, pour laquelle je vous remercie beaucoup.

Ce volume a été soumis à Son Excellence le Président de la République qui est le fondateur et le Président Protecteur de notre Société, et par son ordre il

[40] Container 35, Sigmund Freud Papers, Manuscript Division, The Library of Congress, Washington, DC. 2009 The Estate of A.W. Freud et al, by arrangement with Paterson Marsh Ltd., London.

[41] "Dr. H. Kvergic İle İlgili Güneş Dil Teorisi Konusundaki Yazışmalar", 1.Dosya, Türk Dil Kurumu Arşivi, Ankara.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000045

se trouve maintenant dans les mains d'un de nos collègues qui est chargé de l'étudier. Nous attendons la suite avec le vif intérêt.

Nous serons heureux de savoir aussi votre point de vue sur la partie concernant les racines de la théorie Güneş-Dil. Pour votre orientation, je prends la liberté de vous déclarer que, suivant les principes de la théorie Güneş-Dil, nous ne distinguons plus les racines turques des racines dites indo-européennes ni sémitiques.

Nous croyons avoir prouvé par cette théorie que la language turque et [*sic*] la langue mère tellement recherche des langues indo-européennes, Chamito-Sémitique et Uralo-altaique. En même temps d'après la théorie Güneş-Dil nous appelons racine les racines primitives qui se composent d'une voyelle suivie d'une seule consonne.

Par consequent les pluparts des racines des mots que vous parlez dans votre honorée de la quantité de 4000 pour la langue turque vis-à-vis de 1200 pour les langues dites indo-européennes, ne sont que des radieux [*?*] monosyllabiques et biphonémiques qui se sont dérivés des racines primitives se montant au maximum à chiffre de 168 (voir la page 25, 26 des notes intitulées Etimoloji, Morfoloji ve fonetik bakımından [*sic*] Türk Dili).

Je prends par conséquent, la liberté de vous suggérer d'étudier d'abord les points de vue de la théorie Güneş-Dil concernant les racines primitives de la langue turque, qui, selon nous, et [*sic*] la langue mère des langues de monde.

Cette suggestion ne vise aucunement de vous faire l'empêchement pour l'accomplissement de l'étude d'une valeur essentielle que vous avez bien voulu de nous tracer les lignes générales dans votre estimée.

Veuillez agréer, Monsieur le Docteur, l'assurance de ma haute considération.

Secrétaire Général
De la Société Pour l'Etude de la
Langue Turque
N. D. [*İbrahim Necmi Dilmen*]

M. H.F. KVERGIC
DOCTEUR ÈS LETTRES ORIENTALES
WIEN VI., GUMPENDORFERSTRASSE 9/17

Annexe: l'exemplaire des notes intitulées Etimoloji, Morfoloji ve Fonetik etc.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000046

Document IV[42]

6/2/1936

89

Türkiye Cümhuriyeti Elçiliği
VİYANA

Sayın Bay Elçi,

29/1/1936 da yazılmış mektubunuzu ve ayrıca posta ile gönderilen Doktor Kvergıçin [*sic*] Türk-Sumer etüdünün ikinci kısmını aldım.

Delaletinize ve bu işleri takip yolundaki lûtfunuza teşekkürler eder, içten saygılarımı sunarım, Sayın Bay Elçi.

TÜRK DİL KURUMU
Genel Sekreteri
N. D. [İbrahim Necmi Dilmen]

Document V[43]

T. C. VİYANA ELÇİLİĞİ
No. 5703
Pol III Ae

Viyana, 17 Mart 1936
Öz: Dr. Kvergiç h.

Türk Dil Kurumu Başkanlığına

29.1.1936 tarihli, 5602 sayılı yazıya ekdir.

Son defa kendisile görüşdüğüm vakit yüksek kurumları için hazırlayacağı Güneşdil teorisi etüdüne başladığını ve onu yakında bitireceğini umduğunu bana söyleyen Dr. Kvergiç aradan hayli bir zaman geçdiği halde bu etüdünü Elçiliğe tevdi etmediğinden bu hususta malûmat almak için kendisini geçenlerde Elçiliğe çağırdım.

Dün Madam Kvergiç Elçiliğe geldi. Hazırlamakda olduğu etüdü hakkında araşdırmalar yapmak üzere Budapeşteye gitmiş olan zevcinin – Dr. Kvergiç esasen bunu bana evvelce söylemişdi ve ben de kendisine kolaylık gösterilmesini Peşte Elçiliğimizden rica etmişdim – geçenlerde Viyanaya avdet ettiğini, fakat döner dönmez ağır surette hastalandığını, önümüzdeki pazartesi [*sic*] günü kendisine aynı zamanda iki taraflı fıtık ve apandisit ameliyatı yapılacağını, etüdünü bundan dolayı henüz bitiremediğini söyledi.

Arzeder, saygılarımı yinelerim.

Elçi
[illegible signature]

[42] Ibid.
[43] Ibid., 2. Dosya, Türk Dil Kurumu Arşivi, Ankara.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000047

Document VI[44]

23/3/1936

166

Türkiye Elçiliği
VİYANA

17/3/1936 da yazılmış 5703 sayılı yazınızı aldım.

Doktor Kvergiç'in rahatsızlığı haberinden üzüldüm. Kendisi Peşteye gideceğini bize de yazmıştı. Gösterdiğiniz alâkaya teşekkür eder, sıhhî durumundan yine malumat verilmesini dileyerek saygılarımı sunarım, Sayın Elçi.

TÜRK DİL KURUMU
Genel Sekreteri
N. D. [İbrahim Necmi Dilmen]

Document VII[45]

24/3/1936

171

Sayın Bay Tahsin Mayatepek
Türkiye Maslahatgüzarı
MEKSİKO

Sayın Bay,

7/3/1936 da yazılmış yazınızı aldım.

1.-Güneş-Dil Teorisi, dil materyalleri üzerine Kurumun yıllardanberi yaptığı hazırlıkların Ulu Önderimizin yüksek dehasında uyandırdığı jeniyal bir buluştur. Teori geçen yaz Florya deniz evinde millî Dâhimizin yüce dimağında doğmuştur. Kendi isimlerinin ilânını arzu buyurmadıklarından gazetelerdeki yazılarda "Türk jenisinin bulduğu" yollu işaretlerle iktifa olunmuştur.

2.-Raporlarınızı doğrudan doğruya Ulu Önderimizin yüce huzurlarına sunmanız tabiî ise de Kurum dosyalarında yer tutmak üzere bunların birer nüshasının da Genel Sekreterliğe bildirilmesi çok faydalı olur. Bahsettiğiniz 7 numaralı raporunuz henüz bizce görülmemiştir. İşaret ettiğiniz tashih, Ulu Önderimize arzedilecektir. Churchward'ın [illegible word] da basılmış olduğunu bildirdiğniz eserlerinde bahsedilen (Mu) kıt'ası ahalisinin ırkı ve dili üzerine olan malûmat, Türk Dil ve Tarih tezleriyle ne dereceye kadar uyuşabilmekte olduğunu ve ne gibi delillere istinad ettirildiğini raporunuzda

[44] Ibid., 1.Dosya, Türk Dil Kurumu Arşivi, Ankara.

[45] "Tahsin Mayatepek'in Mu Kıt'ası İle İlgili Yazışmaları", 1.Dosya, Türk Dil Kurumu Arşivi, Ankara.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000048

misallerle göstermiş olduğunuzu tahmin ederim. Raporunuz görüldükten sonra yeniden bu mesele üzerine gelebiliriz.

Saygılarımı sunarım, Sayın Bay.

TÜRK DİL KURUMU
Genel Sekreteri
N. D. [İbrahim Necmi Dilmen]

Document VIII[46]

4/4/1936

197

Türkiye Elçiliğine
VİYANA

Sayın Elçi,

Profesör Kıvergiç'in hastahanede hasta yatmakta bulunduğu hakkında Ulu Önderimize refikasının gönderdiği mektup üzerine, kendisine mümkün olan yardımın yapılması buyurulmuştur. Bu iş için emrinize yeniden 600 Türk Lirası gönderiyoruz. Kendisini yattığı hastahanede ziyaret ederek sıhhati ve ihtiyacı hakkında malûmat almak ve bu 600 liradan ihtiyaca ve vaziyete göre lüzum göreceğiniz miktarını ve hatta icap ederse tamamını kendisine veya refikasına vermek lûtfunda bulunmanızı ve sıhhatinden her zaman malûmat vermenizi diler, derin teşekkürlerle içten saygılarımı sunarım, Sayın Elçi.

TÜRK DİL KURUMU
Genel Sekreteri
N. D. [İbrahim Necmi Dilmen]

Document IX[47]

T. C. VİYANA ELÇİLİĞİ
Pol. III. Ae
No. 5752

Viyana, 9 Nisan 1936

Türk Dil Kurumu Reisliğine

23 Mart 1936 tarihli 166 sayılı yazıları üzerine Dr. Kvergiç'in sıhhî durumunu refikasından bir mektubla sordurmuşdum.

[46] "Dr. H. Kvergic İle İlgili Güneş Dil Teorisi Konusundaki Yazışmalar", 1. Dosya, Türk Dil Kurumu Arşivi, Ankara.

[47] Ibid., 2. Dosya, Türk Dil Kurumu Arşivi, Ankara.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000049

Dr. Kvergiç bugün Elçiliğe geldi; hakkında gösterilen alâkadan mütehassis kaldığını beyandan ve Kurumlarına teşekkürlerinin iblağını ricadan sonra yaraları henüz tamamen kapanmadığı için daha 10–15 gün tedavi göreceğini; bilahare Helsingfors'a gideceğini; Peşte'de arayıp bulamadığı vesikaları orada bulmağı ümid etdiğini; Helsingfors'da bu vesikaları bulduğu takdirde derhal Güneş-dil teorisi bakımından Moğolca, Mançuca ve Tunguzca gibi muhtelif Türk ağızları için bir lugat yapmağa başlayacağını; bu lugati tezelden bitirmeğe çok gayret edeceğini söyledi ve Helsingfors ile muhaberede olduğunu ve Elçiliği gerek muhaberesinin neticesinden, gerek hareket tarihinden ayrıca haberdar edeceğini ilave etdi.

Arz eder, bu vesile ile de saygılarımı sunarım.

Elçi
[illegible signature]

Document X[48]

14/4/1936

241

Türkiye Elçiliğine
VİYANA

Sayın Bay Elçi,

9/4/1936 da yazılmış 5752 sayılı yazınızı aldım. Doktor Kıvergiç'in sağlık durumuna gösterdiğiniz ilgiden dolayı teşekkürler ederim. Kendisine yardım için gönderilen paranın kullanılması hakkında 23/3/1936 da yazılmış 166 sayılı yazımızda size bırakılan kararın sonucunu da bildirmenizi beklerim.

Doktor Kıvergiç'in yazdığınız sözleri arasında "Güneş-Dil teorisi bakımından Moğol, Mançu ve Tunguz gibi Türk ağızları için bir lûgat yapmaya başlıyacağı" sözü dikkatimizi çekmektedir. Doktorun ötedenberi buraya gönderdiği yazılarında Türk dilini bu Uzak-Doğu dilleriyle bir sıraya koymak meyli görülmektedir. Halbuki bizim görüşümüz ve "Güneş-Dil teorisi"nin amacı, Türk dilinin bugün İndo-Öropeen ve Semitik diye ayrı serilere konulan büyük kültür yaratmış dillere ana kaynak olduğu merkezindedir. Doğuda Arap ve Fars, Batıda Grek, Lâtin, Fransız, İngiliz, Alman . . . dilleri gibi diller, "Güneş-Dil teorisi"nin ışığı altında Türkçe ile karşılaştırıldıkça, bu büyük gerçek, her gün biraz daha kuvvet bularak kendini göstermektedir.

[48] Ibid., 1. Dosya, Türk Dil Kurumu Arşivi, Ankara.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000050

Doktor Kıvergiç'in konsonların ek anlamları üzerindeki etüdü, kendisinin de dilleri klâsik Avrupa görüşiyle görmediğini anlatmakta idi. Bu bakımdan "Güneş-Dil teorisi" üzerine hazırlıyacağı etüdün Moğol, Mançu, Tunguz gibi dillerden ziyade Türk dilini büyük Avrupa ve Asya dilleriyle karşılaştırma yolunda bir araştırma olması daha uygun olacağını, münasip bir yolda kendisine anlatmağa da kayranızı diler, önceden teşekkürlerle içten ve derin saygılarımı sunarım, Sayın Bay Elçi.

TÜRK DİL KURUMU
Genel Sekreteri
N. D. [İbrahim Necmi Dilmen]

Document XI[49]

T. C. VİYANA ELÇİLİĞİ
Nu. 5818
Pol. III. Ae
İlişik: 1 makbuz, 1 liste, 1 mektub

Viyana, 9 Mayıs 1936
Özü: Dr. Kvergiç hakkında

Türk Dil Kurumu Başkanlığına

14 Nisan 1936 tarihli 241 sayılı yazılarını alınca Elçiliğe gelmesi için Dr. Kvergiç'e haber göndermişdim. Kendisi sıhhî vaziyetinden dolayı ancak bugün beni görmeğe gelebildi.

Kendisine yukarıda tarih ve sayısı yazılı mektubunuzun mealini anlatdım. Bana Türk dilinin Asya ve Avrupa'daki bütün diğer büyük dillere menşe olduğu görüşüne olan iymanının [*sic*] her zamankinden daha kuvvetli bulunduğunu söyledikden sonra şimdi tunguzca [*sic*] ve mongolca [*sic*] gibi uzak Asya dilleriyle meşgul olmasının sebebini iyzah [*sic*] etdi. Dr. Kvergiç "eyi [*sic*] bilinmeyen bazı haricî tesirlerle değişikliğe uğramış bulunan bu diller haddi zatında birer türk [*sic*] dilidir, ve bunlarda bugünkü türkçede [*sic*] mevcud olmayan bir çok kökler vardır. Ben bu kökleri tesbit edip meydana çıkardıkdan sonra bu geniş zaviyeden türkçenin [*sic*] diğer büyük Avrupa ve Asya dilleri üzerindeki tesirini araşdıracağım", dedi.

Kendisinin bugün Elçiliğe tevdi etdiği mektubu da yolluyorum. Dr. Kvergiç bunda, "Türk fonemleri diksiyonerime bütün indo-jermen [*sic*] dillerinin toplu olarak mevcud bulunan fonemlerini ilave edeceğim. Üzerinde çalışmakda olduğum diksiyoner böylece Dil Kurumunun isteğine tevfikan tamam olacakdır. 2: Semit dillerine gelince, bunlar için üzerinde eyi [*sic*] çalışılmış kök diksiyonerleri yokdur. Evvelce türk [*sic*] dilleri için yapılması bana havale edilmiş olan koleksiyon gibi eksiksiz bir koleksiyonun tanzimi büyük

[49] Ibid., 3. Dosya, Türk Dil Kurumu Arşivi, Ankara.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000051

müşküllerle karşılaşmaktadır. Binaenaleyh, bu hususda şimdiden emniyetle bir vaidde bulunamayacağım. Ancak British Museum kütübhanesinde bir kaç hafta çalışdıkdan sonra katî bir rapor yazabileceğim. Bu raporu ya Viyana Elçisine yahud Dil Kurumu Sekreterliğine göndereceğim. 3: Radloff'un, Pekarski'nin diksiyonerleriyle başkalarının diksiyonerleri bütün Türk diyalektlerinin bütün kelimelerini ihtiva etmemekdedir. Bundan dolayı, bütün fonemlerin manalarıyla beraber bulunub tesbit edilmesi için mühim hazırlayıcı mesaide bulunmam lazımgelmişdir. 4: bana [*sic*] havale edilmiş olan etüdün /Dictionnaire des phonèmes/ Güneş-Dil teorisinin amacına uygun olacağının ve bu teori ile münasebetdar olarak ortaya konulan delillere ve tahlillere bir ilave teşkil edeceğinin Ankara'daki Maarif Bakanlığına temin edilmesini rica ederim. İlişik olarak takdim etdiğim, başladığım etüdleri gösterir liste de bu hususdaki şübheleri aydınlatacakdır", diyor.

Bahsi geçen listeyi leffen takdim ediyorum.

Dr. Kvergiç bu ayın yirmisinde Londra'ya gidiyor. Gönderilen 2116 Şilinden kendisine 1000 Şilin verdim. Senedini takdim ediyorum. Kalan kısmını etüdünü bitirdikden sonra vermeği düşünüyorum.

Derin saygılarımı sunarım.

Elçi
[illegible signature]

Document XI – Annex

H.F. KVERGIC
DOCTEUR ÈS LETTRES ORIENTALES
WIEN VI., GUMPENDORFERSTRASSE 9/17
TEL. 8 29-8-28

Vienne, le 8. Janvier 35

A la Présidence
de la Société de recherches linguistiques turques
Ankara

Messieurs,

J'ai l'honneur de vous accuser reçue de l'envoi que vous aviez bien voulu m'addresser. Je suis en train d'étudier à fond les études publiées qui m'intéressent vivement.

Je vous remercie pour l'aimable communication de ces études.

J'ai l'honneur de vous faire savoir que je viens de remettre la première partie de mes études Türk-Sumer à S. Exc. M. le ministre de Turquie à Vienne.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000052

La suite de ces études, terminées sous peu, a subi des changements à la suite des donées de la Güneş-Dil-Teorisi.

Ce qui concerne les racines des langues Turques, il faut se rendre compte que l'ensemble de toutes les racines des langues turques s'élève à quelques 4000 vis à vis de l'ensemble de [*sic*] racines du groupe indoeuropéen avec quelques 1200, c'est assez volumineux de sorte qu'il me faudra plusieurs mois pour rassembler tout sans défaut.

Je serai obligé de passer quelque temps aux bibliothèques de Budapest pour y reccueillir ce qui me manque à Vienne.

Pour être complet un tel recueil des racines turques devra comprendre les racines des langues: proprement dites turques, ensuite du Sumer /en tant que publies/, du Mongol, Mancu, des parlers Tunguz, des mots empruntés en Koréen provenant du Turk-Mancu, ceux du Japonais; en seconde ligne, les racines du groupe finno-ougrien entier, pour approfondir la connaisance des anciens rapports intimes entre le groupe turk et finno-ougrien, ensuite une liste des mots turks [*sic*] entré [*sic*] préhistoriquement dans les langues slaves, surtout le russe et l'ukrainien, une liste des mots-racines en ancien iranien, suspects d'être des très anciens emprunts du turk [*sic*]. Il me semble que un traitement pareil pourra éclaircir beaucoup les rapports préhistoriques entre des peuples turks et non-turks [*sic*). Je fais allusions à ces rapports dans l'élément -K- de mon étude présentée.

Dans l'espérance de pouvoir servir ainsi la grande cause de la Nouvelle Turquie Kemaliste, veuillez agréer, Messieurs, l'expression de mes respects très distingués.

F.H. Kvergic

Document XII[50]

14/5/1936

325

Türkiye Elçiliği
VİYANA

Sayın Elçi,

9/5/1936 da yazılmış 5818 sayılı yazınızla ona bağlı bin şilinlik makbuz ve Doktor Kıvergiç'in verdiği not ve liste alınmıştır.

Doktor Kıvergiç'in verdiği izahat, ilkindenberi kendisinin üzerinde yürümesini dilediğimiz ana hatlardan uzaklaşmadığı ümidini verdiği cihetle, memnuniyetle karşılanmıştır.

[50] Ibid., 1. Dosya, Türk Dil Kurumu Arşivi, Ankara.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000053

Bu işin başındanberi gösterdiğiniz yüce kayradan dolayı da ayrıca teşekkürler eder, içten saygılarımı sunarım, Sayın Elçi.

TÜRK DİL KURUMU
Genel Sekreteri
N. D. [İbrahim Necmi Dilmen]

Document XIII[51]

9/6/1936

416

Türkiye Cumhuriyeti Elçiliği
VİYANA

27/5/1936 da yazılmış 5849 sayılı yazınıza karşılıktır:

Doktor Kıvergiç'in [*sic*] Üçüncü Türk Dili Kurultayına gelmeyi kabul ettiği haberi Ulu Önderimizin Yüce Katlarına da yükseltilerek memnuniyeti mucip olmuştur.

Viyanadan İstanbula gelip gitme birinci mevki yataklı tren ücretinin (244,64) lira tutacağı yataklı vagon şirketinden ve bunun da (1087,83) Avusturya şilini olduğu Cumhuriyet Merkez Bankasından öğrenilmiştir.

Doktorun hastalığı haberi üzerine yeniden gönderilmiş olan (500) [*sic*] Türk lirasından kendisine (1000) Avusturya şilini verdiğinizi ve (1116) Avusturya şilininin de nezdinizde kaldığını 9.5.1936 da yazılmış 5818 sayılı yazınızla bildirmiştiniz. Bu paranın şu gidip gelme yol masrafı olarak oradan İstanbula hareketi zamanında verilmesini düşünüyoruz.

Ancak kendisine bu paranın varlığı ve eserinin sonunda ayrıca verileceği bildirilmiş olup olmadığını bilmediğimizden bu nokta üzerindeki düşüncenizin bilidirilmesini de 20/5/1936 da yazılmış 342 sayılı yazımızda rica etmiştik. Bu husustaki cevabınızı da bekliyerek teşekkür ve saygılarımı sunarım, Sayın Elçi.

TÜRK DİL KURUMU
Genel Sekreteri
N. D. [İbrahim Necmi Dilmen]

[51] Ibid., 2. Dosya, Türk Dil Kurumu Arşivi, Ankara.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000054

Document XIV[52]

T. C. VİYANA ELÇİLİĞİ — Viyana, 27 Temmuz 1936
No. 5972 — Özü: Dr. Kvergic hakkında

Türk Dil Kurumu Başkanlığına

9 Temmuz 1936 tarihli 580 sayılı yazıları üzerine kendisine bir mektub yazarak hareketini Ağustosun 15.i ile 20.si [*sic*] arasında İstanbul'da bulunabilecek suretde tanzim etmesini bildirdiğim Dr. Kvergic 24 Temmuzda Elçiliğe gelerek Ağustosun yedisinde yahud sekizinde yola çıkacağını ve hazırladığı 4 cildlik etüdünü birlikde getirib İstanbul'da bizzat Kurumlarına takdim edeceğini söyledi. Bu etüdün birinci, ikinci ve üçüncü cildleri Türk fonemlerine; dördüncü cildi de Türk fonemlerinin Indocermen kökleriyle mukayesesi işine müteallik imiş.

Dr. Kvergic'in yol parası geldi. Bunu hareketinden bir kaç gün evvel makbuz mukabilinde kendisine vereceğim.

Yazılarına bağlı listede münderic kitablar henüz gelmedi. Gelince bunları da Bay Kvergic'e vereceğimi arz eder bu vesile ile de saygılarımı yenilerim.

Elçi
[illegible signature]

Document XV[53]

22/10/1936

1036

Türkiye Elçiliğine
VİYANA

13 Haziran 1936 da yazılmış 5897 sayılı yazınız üzerine Doktor Kıvergiç'in [*sic*] Kurultaya gelip gitme harcırahı ayrıca gönderilmiş ve kendisi buraya gelişinde hazırlamayı üstüne aldığı eserleri de sunmuş olduğundan ve şimdiki halde bir müddet deneme olarak burada kalacağından 9. V. 1936 da yazılmış 5818 sayılı yazınızda nezdinizde kaldığı bildirilen 1116 Avusturya şilinginin eserlerinin telif hakkı bakiyesi olarak orada bulunan ve adresi Yüce Orununuzca bilindiği Doktor tarafından haber verilen zevcesi madam

[52] Ibid., 4. Dosya, Türk Dil Kurumu Arşivi, Ankara.
[53] "Güneş Dil Teorisi İle İlgili Genel Yazışmalar", 10. Dosya, Türk Dil Kurumu Arşivi, Ankara.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000055

Kıvergiç'e verilerek makbuzunun gönderilmesini diler, yüce himmetlerinize içten teşekkürlerle saygılarımı sunarım, Sayın Elçi.

TÜRK DİL KURUMU
Genel Sekreteri
N. D. [İbrahim Necmi Dilmen]

Document XVI[54]

18/11/1936

1143

Türkiye Elçiliğine
VİYANA

Sayın Elçi,

3. XI. 1936 da yazılmış 6181 sayılı yazınızı ve buna bağlı Bayan Gertrude Kıvergiç'in [*sic*] makbuzunu aldım.

Teşekkür ve saygılarımı sunarım.

TÜRK DİL KURUMU
Genel Sekreteri
N. D. [İbrahim Necmi Dilmen]

Document XVII[55]

Viyana, 10. IV. 37

Kardeşim Tankut,

3. IV. 37 de yazılmış mektubunu sevinçle aldım. Senin ve seninkilerin yüksek ilgi ve sevginiz bana ayrıca bir iyilik vesilesi oluyor. Hanıma saygılarımı bildirmeni, yavruları da benim için sevgilerle öpmeni rica ederim. Riyaziye ıstılahlarının iyi bir şekilde çıkmak üzre bulunduğu ve Pekarski'nin baskıya verildiği haberlerinden sevindim.

Kıvergiç [*sic*] buradadır. Bir başka yere gitmek arzusu çok ise de öyle bir şey bulamadı sanırım. Görünce selamınızı söylerim.

Burada havalar bir türlü düzelemiyor. İnşaalah ay sonunda dönmek ümidindeyim. Kurumun ne zaman Istanbula nakledileceği belli olunca bildirmeni rica ederim.

Sevgiler ve saygılarla gözlerini öperim, kardeşim,

İ. N. Dilmen

[54] Ibid.

[55] Letter from İbrahim Necmi Dilmen to his colleague Hasan Reşit Tankut, another member of the Türk Dil Kurumu. Personal collection of the author.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000056

Document XVIII[56]

F. A. Kvergic, Ph. D.
12, Hall Rd., N.W. 8.,
London, 19. Okt. 1947.

Sehr geehrter Herr Braunthal,

Als Bevollmächtigter in London der Liga Für Menschenrechte in Wien, möchte ich mit Herrn W. Jaksch, dem sozialdemokratischen Führer der Sudetendeutschen in Fühlung treten. Da sich unter den Schützlingen der Wiener Liga zahlreiche Sudetendeutsche befinden, wäre es vielleicht nützlich, eine Aussprache über folgende Themen zu haben:

Auswanderungsmöglichkeiten nach Latin-Amerika oder Dominions für "Volksdeutsche" also Alt-österreicher im Allgemeinen.

Studium und Informationen über wirtschaftliche Pläne der Emigranten – über Transportfragen, Finanzierung der Reise – spesen etc.

Organisation von wirtschaftlich tauglichen Gruppen von Auswanderern.

Es ist mir unbekannt, ob Herr Jaksch ständig oder jeweils in London lebt, oder hier einen Vertreter hat, mit dem ich diese Aussprache pflegen könnte. Ich wäre Ihnen recht zu Dank verpflichtet, wenn Sie mich mit diesem Vertreter in Verbindung setzen könnten.

Ihr ergebener
F. Kvergic

[56] Letter from H.F. KVERGIĆ to JULIUS BRAUNTHAL. Braunthal Papers, No. 63, Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000057

Ritual, Reality, and Meaning

The Vedic Ritual of Cremating a Surrogate Body

By Sthaneshwar Timalsina, San Diego

Introduction

Reading religion through the perspective of rituals involves the corporeality of religious phenomena, as ritualized acts are consciously articulated physical functioning. Finding meaning in a ritual, due to its physicality, necessitates the recognition of physical awareness, sensation, and feelings as integral to meaning. This study, an analysis of a cremation ritual of a surrogate body found in the ancient Vedic literature and still practiced by many Hindus, explores the meaning of ritual, bringing the 'body' into discourse. Just as performing ritual is not possible in the absence of a body, finding the meaning of ritual cannot abnegate physical movement and bodily-felt emotions. This analysis explores the meaning of a ritual where the cognitive and emotional aspects are united, suggesting in conclusion the possibility of 'non-dual' meaning. The concepts that the body is an altar where the sacred is found and that the body is a miniature of the cosmos, are commonly found in various Asiatic traditions. The traditions of Yoga and Tantra support the concept that the body is the universe, with its parts corresponding to various geographic sites and constellations. This study of the surrogate body explores the earliest references for such a concept.

Two dissociative and associative factors come into play when death occurs: the physical 'body' and the subtle body or '*prāṇa*' (can be addressed as the 'spirit' for comparative understanding) of the deceased and the physical presence of the person in his society are sundered from each other, whereas the subtle body of the deceased is reunited with 'fathers' or with 'gods' and the constituents of the five elements of earth, water, fire, air, and sky return back to their correlates. The event of death, at this point, becomes maimed by cultures, shaping the experience of 'death' within its cultural horizon. As Hindus believe in reincarnation that accepts the cyclical nature of life, the ritual recognition of death invokes this understanding of the body, or 'bodies' in this case, as Hindus consider the spirit in the journey to the abode of fathers or of gods as the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000058

'subtle body' *(sūkṣma śarīra)*.[1] This rare ritual, the consequence of a misfortunate event, functions as a recognition-in-absence, by which the significance of the lost body is acknowledged through the ritual of a surrogate reconstruction.

A secular function of cremation, removal of the decomposing body, becomes extraneous to the social sphere when there is no corpse to be removed, for example when the kin dies in a distant battle or unrecovered shipwreck. The ritual of constructing a surrogate body places the 'ritualized body' in an open theater, exposing the inner contradiction between a ritual body and the corporeal body.[2] At first glance, the 'real' and 'constructed' are apparently the lost body and its effigy; however, at the exalted level, the 'real' from the ritualistic perspective is the ritually articulated body. Bearing a certain degree of identity and of difference, the corporeal body thus mediates contrasting attributes. In those cases wherein a surrogate body replaces the physical body, the deceased is identified with the effigy, as the ritual performed upon it and in its construction, this effigy assists the deceased in his or her afterlife journey. The construction of this surrogate body is a complex and highly significant process which, when completed, enables the priests to accomplish the paramount duty of guiding the spirit to its new home. This essay is primarily focused on the creation and significance of the surrogate body. The study of this complex ritual unveils a deep structural Hindu understanding of 'body',[3] in which this body-for-the-sake-of-ritual is identified with that very cosmic Puruṣa whose dismemberment allows the world to become manifest. This ritual reconstruction of a body, which then is identified with the cosmos, demonstrates that a physical body, at its core, is the cosmos itself with the physical limbs the condensed ecosphere.

[1] Many thanks go to Professors LINDA HOLLER and FREDERICK SMITH, and Ms. MARY HICKS for valuable suggestions, corrections, and meticulous revisions through many drafts of this essay. The examples of this ritual come from my direct knowledge of Hindu society: when someone is taken away by a flood and the body could not be found, in the case when a plane crashes and the body-parts are not recovered, or in the case of mountain climbing when someone falls from a cliff and no one can recover the body. If not mentioned otherwise, the description of this ritual relies upon *Karmakāṇḍapradīpa* following the *Śukla-Yajurveda*. Suggested reading for the Hindu death ritual include DIANA ECK: *Banaras: City of Light*. Princeton 1983; GHOSH SHYAM: *Hindu Concept of Life and Death*. New Delhi 1989; RAJBALI PANDEY: *Hindu Samskaras: Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*. Delhi 1969; B.N. SARASWATI: *Brahmanic Ritual Traditions*. Simla 1977.

[2] For 'ritual body,' see CATHERINE BELL: *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York 1992, pp. 94–117. For specific discourse on the 'body' from the perspective of Hinduism, see BARBARA HOLDREGE: "Body Connections: Hindu discourses of the body and the study of religion." In: *International Journal of Hindu Studies* 2,3 (1998), pp. 341–386.

[3] There are some other instances of making an effigy, like in the special calendar events of *pañcaka* and *tripuṣkara* yoga, five and three effigies are respectively made. This concept of representation follows the early concept of the representation of the lost by cremating an effigy.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000059

As noted above, death is not only an ontological event, but also a cultural phenomenon, with the ritual event exposing a repressed awareness of death. The cremation ritual is a formal affirmation of death, surrendering to its reality, with an acknowledgement that death cannot be denied any longer. In the absence of a body, however, denial becomes possible and classical Hindu literature demonstrates such a dilemma.[4] As there are legal as well as cultural consequences, it is then impossible to permanently deny death, and the ritual with a surrogate body becomes unavoidable. The focus of this essay is not those consequences but rather a thorough examination of how the cremation ritual functions in the absence of a body and what that negotiation with absence signifies in a broader context. The identity-in-difference of different bodies necessitates that ritual constitutes its own reality, with several mutually maimed bodies consequently vibrating as functionary cosmos, being synthesized by a series of rituals within a single ritual of death.

The Cosmic and the Physical Bodies

Following the Vedic myth, the world is the fragmented body of the Puruṣa. This fragmentation can be found in corporeality, bodily awareness, ritual-body, surrogates, and the cosmos seen as the expanded mode of bodily awareness. While in the process of identifying a corporeal body with

[4] The time limit to declare someone lost as dead is 12 years in general, although there is some variation. *Bhaviṣyapurāṇa* mentions this time period as being less than 15 years. In practice, when the lost one becomes of the age of hundred years, his effigy is cremated. In Nepalese tradition, I have generally observed that to establish one as lost, the family has to wait for the lost individual to reach one hundred years of age. The most prominent issue connected with this concerns legacy. The text by Shrī Subhadra Sharma (*Dharmaśāstrīyavyavasthāsaṅgraha*. Varanasi 1957) addresses issues related to the rights of the wife of the deceased when her husband has been lost and is being declared as dead. The issue is discussed in letter 175 (S. Sharma 1957, pp. 518–523). Further discussion can be found in Ed. Padmaprasada Upadhyaya: *Śuddhiprakāśa*. Varanasi 1994, and Ed. Ludo Rocher: *Dāyabhāga*. New York 2002. There are also religious issues if the supposedly deceased returns. An early scripture that addresses this is Ed. Gopinatha Dikṣita: *Satyāṣāḍhaśrautasūtra*. Punyapattana 1907–1932. The later texts, Baudhāyana's *Pitṛmedhasūtra* found in Ed. W. Caland: *The Pitṛmedhasūtras of Baudhāyana, Hiraṇyakeśin, Gautama*. Leipzig 1896, and *Garūḍapurāṇa* (Ed. Tr. Manmatha Nath Dutt: *Garūḍapurāṇa*. Varanasi 1968), also deal with this problem. According to these, in the case when the man declared dead returns, he should be purified by immersion in a pond of purified butter. He is later bathed and all *saṃskāras*, starting from the *jātakarma* (birth ritual) are performed; he is considered to be newly-born. He must marry again the wife with whom he was previously married and if his wife is dead, he is permitted to marry again and resume performing the *Agnihotra*. For discussion, see G. Dikṣita 1907–1932, 29:4, p. 41; W. Caland 1896; and M. Dutt 1968, 2:4, pp. 169–170.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000060

the cosmos, a structure of conceptual bodies emerges. As this body functions 'in between', connecting the cosmic and the physical bodies, it can be considered as the mesocosmic body.[5] This dreamlike body connects the visible and the invisible, the corporeal and the spiritual, the form and the formless. The cremation ritual performed with a surrogate body not only articulates a ritual body but also confirms this mesocosmic body that has been maimed through rituals occurring during the life of the person who maintained those rituals. The earliest documentation of such ritual is that of a fire-holder *(agnihotrin)*.[6] Since he is the one who continues the rituals that regard fire as Vaiśvānara, the immanent self that incorporates the world and the sentient beings within it, the cremation ritual of a fire-holder supposedly allows him to manifest in the form of his deity, Vaiśvānara, as the collective body.

Offering the body of the deceased to the fire is similar to other fire-offerings except that, in this case, the body itself is the object offered, transforming the one who had maintained the fire into yet another sacrificial offering. Explicitly in the case of the fire-holder, fire is his deity and his transformation from a corporeal body is into the body of fire that permeates the cosmos. The vital breath *(prāṇa)* of the individual that is identified through rituals and visualization with fire while alive, has to merge with the Vaiśvānara through this cremation ritual.[7] Transformation of the life-force into fire in post-Vedic culture appears to have been internalized and generalized, manifesting in various meditative techniques in Asiatic traditions.[8] The surrogate body, in this specific context, becomes food for the fire, with specific rituals and mantras creating the ritual-sphere where the deity and the deceased can communicate.

In cases in which there is partial recovery of a body, bones are wrapped in deerskin and the fire-holder is cremated along with his ritual-instruments, with the deerskin explicitly representing the skin of the deceased. Accomplishment of this ritual facilitates the pacification of fire in the case of the

---

[5] I am using the term 'mesocosm' as it has been applied by DAVID GORDON WHITE: *The Alchemical Body.* Chicago 1996, and ROBERT I. LEVY: *Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal.* Berkeley 1984. This term is used in general to refer to a conceptual framework that functions as an interface between microcosm, the body, and macrocosm, the cosmos.

[6] *Śatapathabrāhmaṇa* (hereafter ŚB). Delhi 1990 2:5.1, pp. 13–14.

[7] See HARRY FALK: "How the Śrauta-fires save the life of an Āhitāgni." In: JAOS 122,2 (2002), pp. 248–251.

[8] BENTOR argues that the Vedic fire ritual is found in pan-Asian culture in internalized forms. See YAEL BENTOR: "Interiorized Fire Rituals in India and in Tibet." In: JAOS 120,4 (2000), pp. 594–613.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000061

death of the fire-holder.[9] *Aitareyabrāhmaṇa* (AB) is one of the earliest sources to explain that an effigy is made in order to perform a cremation ritual when the body is lost. This effigy is made out of 360 stalks, which, following Caraka, is the number of bones in a human body and which in turn represents the days of a year.[10] This consonance highlights the degree to which the body is a mini-universe, containing within itself the same cyclic properties and precise mathematical relationships that are exhibited by the sun and its celestial counterparts.[11]

According to *Śuddhiprakāśa* (ŚP), these 360 twigs should be from a *palāśa* tree, which is considered to be pure for fire rituals or other initiatory rituals. These stalks are wrapped in the skin of a black deer and bound by wool. The effigy is smeared with barley pastry dough. Even though ŚP does not specify whether human shape is given to the effigy, *Yajñapārśva* explicitly mentions that. While the distribution of twigs is not always the same in the different scriptures that address this ritual, their semiotic value remains largely unchanged. In fact, a comparative study of the various Vedic passages on this ritual unveils a kind of semiotic identity-in-difference in which multiple textual reflections upon the body are unified through their shared understanding of the deep structure of the body and what that structure tells us about the holographic nature of the Vedic cosmos.[12] For detail of the limbs of the body and the number of correlating twigs, based on various classical Hindu texts, see Index I.

---

[9] Ed. Kashinath Sastri Agase: *Aitareyabrāhmaṇa.* Punyapattana (1930–1977), 32.1 explains that the fire is kept as long as bones are not brought back to the village. This is elaborated in *Smṛtis* as well: ed. Vidyadhara Sarma: *Kātyāyana-śrautasūtra.* Varanasi 1990 25.8.9; *Baudhāyanapitṛmedhasūtra* 3.8; *Gobhilasmṛti* in *Aṅgiraḥprabhṛti-Baudhāyanaparyantaṃ Saptaviṃśatisaṅkhyāmitānāṃ Smṛtīnāṃ Samuccayaḥ.* Punyapattana 1929 3.47; ed. tr. Patrick Olivelle: *Vaśiṣṭhadharmasūtra* in *Dharmasūtras: The Law Codes of Apastamba, Gautama, Baudhayana, and Vasisth.*, Oxford 1999, 4.37.

[10] See chapter 4, "*Śarīrasthāna*" in Ed. Brahmananda Tripathi: *Carakasaṃhitā.* Varanasi 1983.

[11] The distribution of stalks is: 150 in trunk, 140 in thighs, 50 stalks in legs and the remaining 20 stalks on head. See Ed. P. Upadhyaya 1994, p. 187.

[12] *Vīramitrodaya* cites a reference to Manu which does not exist anymore in the available redactions of *Manusmṛti.* This presents a totally different concept from what is presented here: the number of stalks used are 700. The whole tradition does not follow this, as seen in the Brāhmaṇa texts; therefore, this article is not much concerned with this description P. Upadhyaya 1994, pp. 185–186. If day and night are counted separately, there may be 720 which still requires 20 additional stalks, but the number of the bones will still not be matching in any respect. Instead of reading *daśa kaṇṭhe tu vinyaset* the reading as *śataṃ kaṇṭhe tu vinyaset* is more confusing; this must be a mistake, because otherwise even the number given for limbs does not match the total.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000062

Semiotics of the Ritual Body

The ritual body is obviously different from the physical body in that it lacks the capacity to perform physical activities. However, this body is understood by its creators to be no less endowed with the very spiritual qualities that are essential to the human body. This absence becomes explicit when one examines the passages describing the process by which the surrogate ritual body is constructed.

The ritual begins with the person who performs the ritual placing a deerskin facing east, the direction of sunrise. The effigy faces to the south, the direction of Yama, the lord of death. This symbolic body under construction ritualistically embodies all the aspects that an individual possesses. To give the effigy the same symbolic and metaphysical value as a real body, it must first receive the primary life cycle rites *(saṃskāras)* that are provided within the culture. This process starts with *garbhādhāna*, the ritual performed when a baby is conceived, which is highlighted by the recitation of the mantras for the five faces of Śiva.[13] The remainder of the rituals are administered after the completion of the *garbhādhāna*. During an important stage in this process, a deerskin is purified with the sixteen *Ṛgvedic* mantras central to the ritual of installing life in an image.[14] This process transforms the body made of twigs into a mantra-body that effectively represents the dead person for all the required *post mortem* rituals. While placing forty stalks for the head, gold, the symbol of glory and prosperity, is envisioned (*Śukla-Yajurveda* [hereafter ŚY] 34.50) as the golden Puruṣa residing within the sun. The mantra of the horse sacrifice is then read while placing ten stalks in the neck region, summoning Vāyu, Agni, and the moon to protect the body (ŚY 23.13). The Rudras are invoked (ŚY 16.1) while placing fifty stalks in each hand, symbolically representing the hundred Rudras who abide in all directions. Aśvin, Pūṣan, and Savitar, respectively related to the hands, fists, and physical movements, are summoned (ŚY 1.10) while placing ten stalks as symbolic of fingers in the effigy. Twenty stalks are placed for the chest while invoking Agni, Vāyu, and Sūrya, the deities considered as the heart of Rudra (ŚY 16.46). This ritual identifies the deceased with Rudra, placing the deities that constitute the heart of Rudra as the heart of the spirit made present in the effigy. Thirty stalks are placed in the belly while again reading the mantra of the horse sacrifice. In this way the surrogate body is segmented into various parts correlating with numerous Vedic deities (ŚY 25.8). Deities of water and waves are then invoked, with the placement of four stalks for

[13] These are the mantras from Ed. Tr. ARTHUR BERRIEDALE KEITH: *Taittirīya Āraṇyaka*. Delhi 1995, 17.1–5.

[14] *Puruṣasūkta* in *Ṛgveda* 10.90. This *Sūkta* also occurs in *Śuklayajurveda* 31.1–16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000063

the penis (ŚY 6.25), representing bones as fire-sticks and semen, the oblation. Six stalks are placed to represent the testicles, along with recitation of the mantra that summons Indra with his thunderbolt with six spokes (ŚY 20.54). For the effigy of a woman, ten stalks are used to signify the vulva, accompanied by an invocation to Bhaga (ŚY 34.36). Fifty stalks are placed for each thigh while summoning Yajamāna, who, in turn, is identified with Rātṛ and Uṣas, the deities of night and dawn at the gate of the sacrificial altar (ŚY 29.6). Fifteen stalks are placed in each knee while invoking Rāṣṭṛ. Next, the back and other limbs are identified with Rāṣṭrajana (ŚY 20.8). Fifteen stalks are placed in the legs while reading the mantra that equates the mind with the navel and bliss and fecundity with the genitals (ŚY 20.9). Savitṛ is again made present while ten stalks for the ten toes are placed. In this way, a total of 360 stalks are ritually placed as a complete representation of the bones in the human anatomy, identical with all the deities.

Running parallel to the statement, 'Whether I live or die, I am barley,'[15] the Vedic ritual of cremation identifies the corporeal body with vegetables and plants that sustain the body. The Vedic myth of Puruṣa reinforces the same concept that 'food' and the 'enjoyer of the food' are essentially interlinked. With detailed analysis of the mantras read and the rituals performed while constructing the effigy, the ritual in the context presents the body as a collection of food-substances. This body on one hand is the surrogate of the individual, while on the other hand it is the representative of the ecosphere that has been in dialogue with the person while he was alive, specifically being ritual objects in order to perform the sacrifice. These mantras derive from the *Puruṣamedha,* while the ritual activities are culled from the *Sarvamedha* ritual. This composite ritual thus summons the potency of Vedic fire-rituals in multiple aspects utilized during the formation of a single effigy. After the 360 stalks have been situated, the surrogate body is given a fleshy appearance by first smearing it with barley paste while repeating a mantra from the *Puruṣasūkta* (ŚY 31.16) and then with application of a mixture of *māṣa* flour placed while chanting the mantra of *graha*-consumption (ŚY 20.13). Ointment of purified butter is then applied while reciting the *dyāvāpṛthivī*, praising the rain god who governs the aspect semen-formation (ŚY 34.45).

A coconut is placed as the head, while invoking heaven and earth, considered to be the fatherly and motherly aspects that gave birth to 'fire' (ŚY 7.24). An alternative is prescribed: placing a gourd fruit for a skull, while reading the mantra for a sacrificial cake (*puroḍāśa*) (ŚY 29.60). Pig-hair is used to approximate the missing human hair and beard, and the individual constructing the

[15] Coffin texts, cited in Mircea Eliade: *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions.* New York 1967, p. 193.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000064

effigy reads a mantra that asks wolf hair to approximate pubic hair, tiger hair to become the missing man's beard, and lion's-hair to represent that found on the head (ŚY 19.92). While the practioner reads a mantra that summons the eyes of Viśvakarman (ŚY 17.19), two cowries are placed as eyes, with the jujube fruit placed as pupils while reciting a mantra invoking Indra's eyes (ŚY 19.89). While addressing Vāyu, the wind-god, (ŚY 27.28) cotton fruit is placed for nose. Camphor is placed for life-force (*prāṇa*) while the practitioner recites the mantra of making sacrificial altar (ŚY 17.15). In the place of the ears, two pearl oysters are placed while summoning Ṛṣabha. Barley grass is placed for eyebrows, while jujube suggests saliva (ŚY 19.91). The palm leaf is placed in the 'mouth' as a tongue, to the sounds of the mantra that relates sacrificial instruments with Indra's body-parts (ŚY 19.88). While the practitioner recites a mantra of the *Sautrāmaṇi* ritual (ŚY 11.25), five jewels such as diamond are placed in mouth. Pomegranate seeds suggest teeth, with the practitioner invoking the Puruṣa as one whose body-parts gave birth of sky, heaven, and worlds (ŚY 31.13).

A mantra praising the speed of the sacrificial horse (ŚY 9.14) is read while the sacred thread is given. A mantra that states that Indra's heart is made by Savitar of the sacrificial cake, lungs by Varuṇa, bones of the side of heart *(matasnā)* and bile are made with the sacrificial objects of north-west direction (ŚY 19.85), is read while placing *haritāla* in the heart. *Manaḥśilā* is placed in the limbs and sulfur for three *dhātu*s (wind, gall, and phlegm), which summons Indra for protection (ŚY 20.50). Placing wool for hair, one *Aśvamedha*-mantra is read that offers ten constituents of body, hair, skin, blood, fat, flesh, nerves, bones, marrow, semen, and anus (ŚY 39.10).

A radish is placed in navel (with chanting ŚY 20.9); *lac* is used for the joints while another mantra of horse sacrifice (ŚY 39.8) is read. These mantras considering reformation of a body resonate with that of the horse sacrifice, in which 42 body-parts are identified (ŚY 39.8–13). Two citrons are placed for breasts, along with recitation invoking fire (ŚY 17.87). Fire is addressed (ŚY 3. 37) while placing talc in forehead. Liquor is used to summon the properties of *soma* (ŚY 20.27) while placing fragrant root *uśīra* in the place of fingernails. Turmeric is sprayed throughout the whole body while invoking *soma* as herb to cure (ŚY 12.96). *Kamalākṣyā* is placed in the location of entrails while the practitioner reads the mantra that identifies sacrificial instruments with body parts (ŚY 19.86). For penis, a carrot is placed along with recitation of a mantra from the *Puruṣasūkta* that makes present Prajāpati (ŚY 31.19). Two eggplants are placed as testicles while reading the mantra for bringing fire (ŚY 5.2); for vigor, the mantra of offering sheep to Sarasvatī, the mother of *vyāna,* (ŚY 19.90) is read while placing mercury in the place of semen. In the case of a woman, the leaf of *ficus indica* is placed as vulva while summoning Sarasvatī and Varuṇa (ŚY 19.94).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000065

A covering of green cloth is given with the recitation of a mantra (ŚY 20.8) while the head-garb is placed silently.[16] Fire is invoked in the manner of the seers of the Aṅgirā clan from water and plants (ŚY 15.28) while the practitioner places *pittala* as anus, and Śrī is summoned while placing a cutting of borax in anus. Clay symbolizing stool, and cow-urine for urine are placed while reciting a mantra (ŚY 19.76). Two radishes are placed as thighs while a reading the mantra of *Sarvamedha* invokes fire (ŚY 33.9). Two bananas are placed for hands with the mantra that identifies heart to the self (ŚY 20.7). Sugarcane is placed as the hollow leg bones, glorifying the all-pervasiveness of Viṣṇu that reminds one of the myth of Trivikrama (ŚY 34.43). For feet, rice grains are placed with a mantra from the *puruṣasūkta* (ŚY 31.3); honey is given as blood by reading a mantra that is used in rituals to soften *kūrma* with curd, honey, and butter (ŚY 13.27).

Sticks are placed as shoulders with the mantra summoning mind to be of virtuous will (ŚY 34.1); glass is placed in palate while making a vow to the seers of Sautrāmaṇi who milked the prosperous nectar by obtaining the light of the beings (ŚY 19.95); betel-nut is placed as ankles[17] in the process of invoking fire for protection (ŚY 19.39); with recitation a mantra, *utati* is placed as nails on toes (ŚY 20.6); on the back of feet two mango fruits are placed simultaneous with the reading of one mantra from *Puruṣasūkta* (ŚY 31.21).

In place of ligature, *aegle marmelos* is placed while the practitioner chants a mantra praising Indra's mighty thunderbolt (ŚY 17.33). *Moha* is placed for *jīva* (soul) while reading the mantra used when installing pillars demarking the cremation ground (ŚY 35.15). The mantra of *sarvamedha* sacrifice that praises Mitra and Varuṇa to bring prosperity (ŚY 33.46) is recited while placing *piper longum* in the place of bile. The fragrant *uśīra* root is placed as *vāta*, one of the three *doṣa*s, while summoning Varuṇa (ŚY 33.46). A mantra read in the context of horse sacrifice to awaken the wife of the sacrificer so that he is purified and thus prevented from speaking vulgar words (ŚY 23.32) is used while placing curd as phlegm. The effigy is sprinkled three times with saffron and purified butter to recitation of the mantra of sacrificing fat for various directions (ŚY 6.19). Finally, a bath is given with five cleansing substances[18] while reading the mantras.[19]

[16] There are some silent rituals here, several occurring while cremating an *agnihotrin*. For elaboration, see *Karmakāṇḍapradīpa*.

[17] The book reads *phalgvoḥ*, which I could not find consonant with the context, and so I suggested this as *gulphvoḥ* meaning ankles.

[18] The name of the five substances from the cow is known as *pañcagavya:* milk, curd, purified butter, urine, and dung.

[19] The mantras applied in *pañcāmṛtasnāna* are the Gāyatrī mantra for urine, *gandhadvārām...* for cow dung, *āpyāyasva...* for milk, *dadhikrāvṇa...* for curd, *tejosi...* for purified butter, *payaḥ pṛthivyām...* collectively for the five ambrosias.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000066

The body is then covered with white garb and sprinkled with sandalwood. A rosary of the *tulasī* plant is placed around the neck, and curd and honey are smeared over all the body. The body is then offered fragrant resin incense and a lamp of purified butter is lit. The life is installed, and in the process, the mind and life-breath are asked to return. Fire is invoked to provide protection from vice and injury (ŚY 4.15). While the practioner reads one *anuvāka* that expresses the glory of the consecrated one (ŚY 20.5), all the limbs are joined and a vase is placed over the head, while a fruit and copper coin are placed as Varuṇa is summoned.[20] The effigy is consecrated with sprinkling of the vase water while mantras are chanted.[21] The mantra for *āpyāyana*, a preparatory ritual for an animal, is read in order to pacify mind and senses (ŚY 6.15). Finally, the effigy is given a name and a *gotra,* the specific clan-identity that connects the deceased with Vedic seers.[22]

This ritual construction of the body cannot be simply reduced to 'making an effigy'. The complex ritual of assigning body parts with mantras and the deities in order to transform the concept of the body from the mortal, limited-in-space being bound in flesh and blood to the cosmic one demonstrates the interpenetration of the cosmic being and individual being. This interpenetration is the meaning found in the process of performing the ritual, as this meaning is not merely conceptually constructed but also physically felt.

The branches, vegetation, and herbs that re-create the body which has been lost are also part of the process of reinventing the body by expanding the meaning of the body beyond its corporeality. Consistent to this under-

[20] The mantra for this is *imam me Varuṇa.*

[21] The mantras used here are the first mantras of the four Vedas: *agnimīḍe (Ṛgveda), iṣetvorjetvā (Yajurveda), agna āyāhi, śan no devī,* and *vācaṃ te śundhāmi.*

[22] The objects used to constitute the effigy are not always the same. *Yajñapārśva* mentions that a coconut is placed as a head, a gourd as the forehead, five jewels in mouth, a banana as the tongue, two cowries for eyes, *kālaka* as the nose, *brahmapatra* as ears, the roots of *ficus indica* are placed as hairs, lotus stalks for entrails, clay for fat including *haritāla* and sulfur, mercury for semen, *pittala* for stool, a paste of *māṣa* cereals for joints, barley paste for flesh, honey in the place of blood, deer-skin as skin, citron for breast, *śatapatra* for nose, lotus in the navel, *brinjal* as testicles, for the penis, a red radish. *Dukūla* is given as cloth covering the effigy, cow urine and dung are mixed with turmeric and sprinkled over the body. The list given by NITYĀNANDA suggests a gourd as the head instead of a coconut, a banana leaf for the forehead, the sesame flower for the nose, *manaḥśilā* for wind, and for phlegm, the foam of the sea. See NITYANANDA PANT PARVATIYA: *Antyakarmadīpaka.* Varanasi 1952, 1983, p. 24.

These variations indicate that these objects are for representation of body limbs. There is even variation in the use of *palāśa* stalks. NITYANANDA prefers the use of *kuśa* grass citing Bṛhaspati. (*yasya na śrūyate vārtā yāvad dvādaśavatsaram | kuśaputtaladāhena tasya syādavadhāraṇā || Antyakarmadīpaka* 24.) Several priests known to the author abide by these variations.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000067

standing is a process of sacrifice, in which *palāśa* twigs that are used for skeletal parts suggest firewood, and the herbs and plants used to reconstitute the body represent sacrificial objects. Death, in this depiction, reestablishes the relationship between the agent and the means of sacrifice. This ritual reconstruction of the body parallels the death ritual performed for a fire-holder *(agnihotrin)*, in which the fire ritual comes to an end with the death of the agent.[23] In this ceremony, the objects used redefine the body of the deceased, with the instruments of the fire-ritual being placed in the pyre alongside the corpse. This is when the instruments of oblation and the agent of oblation present in his body transform into objects of oblation.

The Vedic texts that correlate the ritual instruments with the body of the sacrificer do not agree on what specific instrument relates to what particular part of the body (See Index II, which links the limbs of the sacrificer's body with the sacrificial instruments). The crucial point is, whether or not the instruments always represent the same body-part, they are nonetheless parts of the body and become one with the sacrificer in his journey to another world. Based on this depiction, the ritual instruments are extensions of the body of the sacrificer. As the body represents the agent of fire ritual in this last rite, along the same lines, the body here is an extension of the self.

Yet another way of cognizing this ritualized body is examining the process of offering rice-cakes *(piṇḍa-dāna)*. This ritual offering of rice balls for the deceased is performed in three parts, with each consisting of offering sixteen rice balls.[24] The first set of offerings is supposed to reconstitute the subtle body of the deceased for his journey to the land of Yama. This occurs as ten of the sixteen rice balls are offered during the ten days of mourning. This number approximates the months from the conception to the birth of a baby. The second set is offered to the gods, except for one which is reserved for the deceased. The third set of sixteen balls is offered as food for the journey of the deceased. This third set is offered within the cycle of the year following death, again constructing corporeality as being parallel to the cosmic cycle. The next striking similarity is of the number of the cakes that are offered three times in this ritual. This order demonstrates a connection to the sixteen phases of the lunar cycle. The path and land of the forefathers are often connected to the moon, and this numeric connection suggests the same concept.

---

[23] For a detailed treatment on the issue of the cremation ritual of a fire-holder, see RAM GOPAL: *India of Vedic Kalpasūtras*. Delhi 1983, pp. 353–369.

[24] For discussion, see *Dharmaśāstrakā itihāsa* 3. Lucknow 1975, pp. 1153–1156. See also ed. tr. ERNEST WOOD and S.V. SUBRAHMANYAM: *Garuḍapurāṇa: Sāroddhāra*. Allahabad 1911. AXEL MICHAELS discusses this ritual in his book: *Handling Death: The Dynamics of Death and Ancestor Rituals Among the Newars of Bhaktapur, Nepal*. Wiesbaden 2005, pp. 186–190.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000068

Ritual Purification of the Body

Mantra recitation and vegetation applied in the process of constituting the body reflect two distinctive features of the cosmic Puruṣa and a mortal being. This body receives the ritual-purification given to a human being while going through life-cycle rituals. The effigy is considered to be alive, and all the rituals are performed for the prosperity of the now-living being. After completing the installation of different ingredients that represent the body-parts, all the sixteen purifying rituals are performed with mantras, starting from the ritual given when conception has occurred *(garbhādhāna)*, suggesting that the ritualistic validity of this effigy is equal to a real person alive in the world. The naming ritual is performed, giving one of the twelve names of Viṣṇu.[25] Donations are offered, just as performed prior to the person's death; this allows him to cross the mythical river *Vaitaraṇi* that connects heaven and the world. These eight, highly significant types of donation, such as sesame seed, purified butter, and so forth are performed to atone for the sins that the effigy-person may have committed during his lifetime. In the navel of this effigy, a small lamp is placed and the *Brahmavidyā* (the supreme knowledge) and mantras from *Upaniṣad*s are read to the effigy as instruction before the lamp is extinguished. At the time of the funeral, the rosary of *tulasī* plant is removed from the neck. The son or whoever is the direct heir of the dead shaves his head as part of the accepted mourning practice; he offers six rice-balls *(piṇḍa)* that would have been given during the funeral. All these rituals are the same as for the deceased whose body is present.

This purifying ritual plays two functions: 1.) The purification of an individual body that represents the cosmos purifies the cosmos. The procreative cosmos comes to the reversed state when a death occurs, and the reordering of the cosmos, finding its natural balance so that it can continue to be progenitive, is confirmed through this ritual. 2.) This purificatory ritual reorganizes the social order in the absence of its member. This emergence of new form is possible through ritual-purification, which can be compared with the initiation ritual of *dīkṣita*, where the person being initiated receives a new birth through ritual.[26] Here the surrogate body has to come *back* to life, in ritualistic dimension, so that the effigy can replace the real body, and the effigy has to die so that it can receive the death ritual. As these acts are conscious representative forms, one cannot analyze these as unconscious

[25] In the sequence, the name Śrīdhara is missing in the available list. As this *nyāsa* is borrowed from the Āgama literature following the Vaiṣṇava pantheon, this must be complete in the original list.

[26] For the ritual of *dīkṣita*, see M. ELIADE 1967, p. 293; F.B.J. KUIPER: *Ancient Indian Cosmology*. Delhi 1983, p. 116.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000069

acts. This ritual can be compared with that of Japanese dolls that traditionally received formal cremation.[27] In these rituals of surrogates, the message is clear that 'life' is deeper than the body and can take greater form in absence of corporeality. For the observers of the ritual, the acts of making an effigy, collecting the necessary herbs and various substances, and chanting the mantras, lead to the mental dimension where he momentarily identifies the deceased or 'real' person with this effigy. This death ritual, in its deeper sense, therefore, plays the role of giving life back, momentarily granting the life of the deceased in his surroundings. The cosmos, along these lines, is the 'pure' body, and the incompleteness or limitations of corporeality are overcome with rituals that identify the body in its cosmic form. The initial concept of Puruṣa and individual beings as its replication can be confirmed in these purificatory acts.

The Mesocosmic Body

Two significant aspects of the surrogate body are that 1) the bones are considered to be the inner structure, and deities are invoked to relate to different parts of body; and 2) herbs, metals, and stones collectively constitute the different limbs of body. In each case, the related mantras from the principal Vedic rituals such as *Sarvamedha, Puruṣamedha*, and *Sautrāmaṇi* are chanted. To examine these two aspects separately allows an understanding of the complete concept of body and its cosmic representation.

AB is one of the earliest sources to attribute 360 bones to the human body. This numbering seems arbitrary, with debate in the relevant field whether or not to count particular parts as separate bones. This recognition carries with it a semiotic value that aids in understanding 'body' from its relatively very early reference. To reveal the inner structure of the symbol of body, it is noteworthy to mention that the body of a sacrificial-animal (*Agniṣomīya paśu*) is divided into 36 parts, identifying to whom the parts belong.[28] Each of these parts is considered to have aspects of ten deities, constituting 360 aspects in a complete body.[29] These deities, according to the Atharvaveda, assumed the form of fire-stick for bones and the butter oblation for semen

[27] Jane Marie Law: *Religious Reflections on the Human Body*. Bloomington 1995, pp. 220–221.

[28] The parts and the owners are mentioned in *Aitareyabrāhmaṇa* 31.1. Sāyaṇa cites one verse referring to Pūrvācārya (the early masters), commenting that this divides the body of an animal into thirty-six, as found in the *Ṣaḍguruśiṣya* as well.

[29] The ten deities invoked here are: *prāṇa, apāna, cakṣus, śrotra, akṣiti, kṣiti, vyāna, udāna, vāṅ*, and *manas*. The entire section of the *Atharvaveda* 11.8 is relevant to this discussion. Particularly for this reference, see *Atharvaveda* 11.8.3–4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000070

and thus entered into the human body.[30] This body, in the Brāhmaṇa literature, appears related with a year *(saṃvatsara)*.[31]

This surrogate body with *saṃvatsara* as its cosmic correlate summons several conceptual issues. The explicit intention of this death ritual is to release the spirit from the body that it craved while alive into the cosmos. The implicit result, however, is the eternal return of the soul, finding his body on earth in cyclical manner. Through this ritual, the desacralization of the body comes to an end with the body being the food for the cosmic divinity, fire. 'The annual repetition of creation'[32] is further confirmed by demonstrating that the body, in its deep structure, resembles the year *(samvatsara)*. In this sense, the ritual of death brings the conviction of the return of the self to its cultural members. The rituals that organize a singular ritual of death into meaningful form grant this very conviction of eternal return.[33] Cremation ritual, in essence, plays the role of another birth, which can be considered as the third birth, with the corporeal birth as the first and initiation considered to be the second birth.[34] Explictly, the year is time, which in itself is cyclical in the Vedic concept; however, what is implicit is the year as the fire-altar, with 360 enclosing stones referring to the days and nights of a year. This numeric identification not only confirms eternal return of the life but also stresses the body as the fire-altar.[35]

However, as discussed above, the texts do not agree upon 360 as the number of stalks to be used to construct a body. This 360 constitutes an ideal circle, a yearly mandala, and the difference found in numbers of bones, such as 362 or 363, further supports different measurements of a year. Sometimes, the difference in measurements follows different systems for the measurement of time emerging from the Vedic rituals.[36] This is furthermore attached to the ritual-calendar rather than with actual calendar.[37] The specific calendar for this ritual purpose is the *sāvana* calendar, which the *Smṛti* texts prescribing

[30] *Atharvaveda* 11.8.29.

[31] ŚB 12.1.10.3–8.

[32] Here, I am borrowing this phrase from MIRCEA ELIADE: *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion: The significance of religious myth, symbolism, and ritual within life and culture*. New York 1957, 1961, p. 77.

[33] See MIRCEA ELIADE: *The Myth of the Eternal Return The Cosmos and History*. New York 1954, Princeton 1974.

[34] See RICHARD DAVIS: "Cremation and Liberation: The Revision of Hindu Ritual." In: *History of Religions* 28,1 (1988), p. 41.

[35] ŚB 10.5.4.10 is explicit in identification of *saṃvatsara* as the fire-altar. This is conceptually closer to the discussion found in ELIADE 1954.

[36] P.V. KANE: *Dharmaśāstrakā Itihāsa* 4. Lucknow 1960–1965. Page 243 gives a list of the different orders of time measurement. This leads to a different length of a year.

[37] For instance, the number of days mentioned in the *Vedāṅga-jyautiṣa* is 366 days. Varāhamihira admits a year of 365 days.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000071

the ritual are following. This division also fits with the division of a *yuga* into five years. In every sixth year, or in completion of each *yuga*, an additional month is inserted, making a year of 13 months that adjusts for the variation within rotational cycles of the earth around the sun.[38] This nonetheless highlights another aspect, namely, the change in ritual over the span of time. The death ritual under consideration is Vedic, and most likely, the Vedic texts record rituals that have already existed for a long time. Although most of the nuances of this specific ritual can be observed unchanged, nonetheless, different texts referring to slightly different numbers can be explained as versions changed from the original structure.[39]

In the context of *gavāmayana*, the *Jaiminīya-Brāhmaṇa* (hereafter: JB) elaborates upon the connection of the days with sacrifice. According to this, the parts of sacrifice are identical to the segmentation of a month into thirty days.[40] A day is reflected here as *prāyaṇīya*, 'shorthand' for the heaven. Therefore the prayer is repeated 360 times, which is the number of days or nights in a year.[41] In this context, the *ukthya* hymn is compared with the sacrificial animal, further identifying the body of sacrificial animal with days.[42] In the sequence of explaining the manifestation of *ṛtvik* and *ṛtu,* JB connects the householder with time and compares him with *saṃvatsara,* including his wife.[43] In another place JB mentions that Puruṣa is Prajāpati, who, in turn, is *saṃvatsara*.[44] The 360 *savana*s, or squeezings of the *soma* juice for ritual-sacrifice in a year, carries the ritualistic aspect of the *sāvana* year, the year whose number of days dovetails with the numbers we are dealing with.

The cosmic world in which gods and fathers reside functions in the two poles of the northern and southern hemispheres. Throughout the *Smṛtis*

[38] This thirteenth month is separate from the lunar month that is added in each 30 months to fit the lunar and solar calendars. (See the *pāraṃparika saṃvatsara* chapter of *prācīna bhāratīya kālagaṇanā evaṃ pāraṃparika saṃvatsara*). In the context of explaining *puruṣa* as *saṃvatsara,* ŚB divides the days as *parāñci* and *arvāñci* in which 360 days are in the first group and six days are in the second. This indicates that ŚB is aware of this division of 366 days, and this division supports the ritual calendar of 360 days and solar calendar of 366 days, as found in the *Vedāṅgajyautiṣa*. The division of bone-numbers as 360 is Vedic, occurring additionally in the Āyurveda texts as an alternative opinion. The Āyurveda system seems divided on whether or not to accept the Vedic numbering. Caraka seems aware of the other tradition, as when he mentions 360 bones, he clarifies that it includes nail and teeth-pestle. Modern anatomy accepts generally 206 bones. *Pratyakṣaśarīra* mentions 200 bones, which is closest in number.

[39] For the change of cremation ritual in Hindu culture, see R. Davis 1988, pp. 37–53.

[40] JB 2.376.

[41] JB 2.377.

[42] *paśavo vā ukthāni-paśūnām evāvarudhyai* JB 2.377.

[43] *saṃvatsaro vāva gṛhapatir iyam eva gṛhapatnī* JB 3.4.

[44] *puruṣo vai prajāpatiḥ; prajāpatis saṃvatsaraḥ* JB 2.56.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000072

(including BG), the belief that the six months of *uttarāyaṇa* is related to the gods, light, and knowledge, while the six months of *dakṣiṇāyana* is the world of the fathers, of smoke and actions, which refers to rituals.[45] This concept of two worlds of the gods and of the fathers comes from Vedic times, and can be found in the *Ṛgveda*.[46] The rays of the sun, according to the texts dividing the year into two, pass through both worlds,[47] leading the soul to a distinctive land by following the solar-rays: the practices of inner sacrifice of faith and truth bring the soul after death to day, the bright half of the lunar month, and ultimately to the abode of the god of creation where the soul achieves liberation, while those who practice external sacrifices join the 'smoky path', night, and the dark half of the moon, ultimately returning as human beings. Those unaware of both of these paths are thought to return as insects and flies.[48]

Śatapatha Brāhmaṇa (hereafter: ŚB) presents Prajāpati as having both mortal and immortal natures, with the *prāṇa*s being immortal. With performance of these prescribed rituals, he finds himself immortal. This exposition of rituals reveals that with a sacrifice, one intends to achieve immortality.[49] Considered to be within the immortal body are the five life-forces,[50] and *vāc* (speech), collectively counted as six, whereas elements of the mortal body, the marrow, bone, nerves, flesh, fat, blood, and skin are considered to be the altar *(citi)* upon which the sacrifice occurs. The text dealing with this detail also mentions that the sacrificer becomes immortal, while identifying himself with Prajāpati, experienced in terms of a year in 360 *savana*s.[51]

The *Brāhmaṇa* texts suggest that Prajāpati, the Brahman, is in human form, performing worldly duties and experiencing birth and death. According to ŚB, all creatures are produced through the sacrifice of the cosmic Puruṣa.[52] This Puruṣa envelops all that exists. Prajāpati allows this Puruṣa to manifest in all forms of gods and humans.[53] He is himself the constant dynamic force of creation, the lord of sacrifice, and the sacrifice itself. The immolation of the human body into fire is his identification with the pro-

[45] *Chāndogyopaniṣad* 4.15.5–6; 5.10.1–2; 5.10.3–7; 5.10.8; *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 6.2.115–116; *Bhagavadgītā* 8.23–25.

[46] See *Ṛgveda* 10.85.15.

[47] See *Chāndogya* 8.6.2

[48] *Bṛhadāraṇyaka* 3.6.2.15–16.

[49] ŚB 10.1.4.1.

[50] *prāṇa*, *apāna*, *vyāna*, *udāna*, and *samāna* are identified as five life-forces.

[51] ŚB 10.1.4.8.

[52] ŚB 10.2.2.1.

[53] ŚB I.7.4.4; II.2.4.1; VI.1.1.5; VII.5.2.6; AB X.1.5; Tr. W. CALAND: *Pañcavimśa-brāhmaṇa*. Calcutta 1982 XVI.1; *Aitareya Brāhmaṇa* VII.7; Ed. MAURICE BLOOMFIELD: *Gopathabrāhmaṇa*. Varanasi 1964, II.2.18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000073

creative divine force, with revivification of the body occurring through the process of reconstruction.[54]

The identification of human body with the sun replicates the identification of the cosmic Puruṣa with the sun.[55] It is noteworthy that the mantras from the *puruṣasūkta* are those that are chanted mainly throughout the ritual of forming the second-body. The meditation projecting the golden Puruṣa into the sun further aligns the notion of the cosmic embryo with *Prajāpati,* who is the source all creation. The *Brāhmaṇa* texts that highlight meditation upon the sun support the visualization of the sun in the form of Prajāpati, the god of creation with whom the sacrificer intends to identify.[56] The sun is the cosmic Puruṣa, while Nārāyaṇa is commonly meditated upon, and whose realization is considered to be the attainment of immortality.[57] The one who meditates upon himself as the sun throughout his whole life transforms himself into the sun in the final ritual in which he is himself presented as the sacrificial *paśu*.[58]

Understanding the Ritual Body

The issue of 'what it means to have a body' can be explained by this ritual which deals with 'what it means to not have a body'. The absence of the body, explicitly, reveals its meaning. The ritual for the 'real' body would generate the same emotional result, perhaps in an even greater sense, but the creation of a surrogate body reveals its conceptual aspects, in which the body as the functioning cosmos is found in ritual act. A ritual cannot be performed

[54] Uma Marina Vesci: *Heat and Sacrifice in the Vedas*. Banaras 1985, p. 40. This identification also explains the Upaniṣadic statements such as "after making that he entered to that" (*Chāndogya* 6.2.1; *Bṛhadāraṇyaka* 1.4.10) or "this very self is *brahma*" which is in the parallel lines *in Jaiminīya Brāhmaṇa* as "I am all of this, this whole is located in me" (JB 3.372).

[55] *ādityavarṇam ūrjasvantam brahma – Maitrāyaṇyupaniṣad* 6.24. This is expressed in *Taittirīyopaniṣad* as *sa yaś cāyaṃ puruṣe yaścāsāvāditye sa ekaḥ* "that which is in this *puruṣa* and in the sun, that is the one" (2.8.5; 3.10.5). *ya eṣo 'ntar āditye hiraṇmayaḥ puruṣa dṛśyate – Chāndogya* 1.6.6.

[56] The meditations mentioned in the Brāhmaṇa literature as 'this sun is the Brahman; this is the explicit Brahman' as *asāv ādityo brahma… . etat pratyakṣaṃ brahma – Jaiminīya-brāhmaṇa* 2.78; and the Upaniṣads as 'one should meditate the sun as Brahman' *ādityo brah-metyādeśaḥ – Chāndogya* 3.19.1; 'one meditates the sun as Brahma *ādityaṃ brahmetyupāste – Chāndogya* 3.19.4; 'I meditate [upon] the *puruṣa* in the sun as Brahma' *āditye puruṣa etam evāhaṃ brahmopāse – Bṛhadāraṇyaka* 2.1.2.

[57] ŚB identifies *puruṣa* with *nārāyaṇa as puruṣaṃ ha nārāyaṇam …* ŚB 12.2.1.3.1.

[58] The recitation of the Savitṛ mantra found in *Sandhyā* is the lifelong practice of oneself as the sun.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000074

in absence of the body or of the cosmos. This ritual invention of the body completes the otherwise inconceivable task, the regeneration of the cosmos. The purificatory rituals, specifically the sixteen *saṃskāra*s, are carried out for the sake of the physical body, while the rituals such as *Sautrāmaṇi* are carried out by corporeal instrumentality that establish the harmony of the physical with the cosmic and revive the living aspect of the cosmos. As death ends the specific chain of corporeal rituals, the body becomes both the instrument for performing the ritual and the locus of the ritual at the event of death. If compared, the mantras and the substances prescribed in the formation of an effigy and those in the context of the *Sautrāmaṇi* ritual, their relationship becomes clear. This identification makes the Vedic ritual of cremation even more complex, as the common form of the cremation ritual is linked with the horse sacrifice.[59] Besides the similarity in mantras, the next remarkable aspect is in relationship of the body and of the *Sautrāmaṇi* ritual with *saṃvatsara*.[60]

Next, and in striking confirmation of the relation of the second body with the *Sautrāmaṇi* ritual, is the detail of this ritual found in ŚB (12.4.3.1–17), that mentions it as a *brāhmaṇa-yajña*. The ritual itself is envisioned having a body, with hairs compared with grass, skin with young shoots, flesh with parched grain, bone with the vessel that filters liquor, marrow with *māsara*[61] beverage, fluid with *pariśrut*,[62] *nagnahu* (a drug used for fermenting liquor) with blood, milk with semen, urine with liquor, undigested food (*ūbadhya*) with sediments (*balkasa*), heart with sacrificial cake offered to Indra, liver with the cake for the sun, lungs with the cake for Varuṇa, the bones close to heart with the ritual objects made of *ficus*. This list continues, identifying bile with the objects made of *udumbara*, entrails with plates, anus with one of the posts used to bind the sacrificial animal, spleen with the eagle's feather that is used in this sacrifice, navel with chair, *vaniṣṭhu* (entrails) with vase, one of the intestines with *śatatrīṇā*, mouth with *satam*, tongue with *pavitra*, anus with *cappa*, bladder with *vāla* hair (of horse tail used in this sacrifice); limbs are the sacrificial animal for *Aśvin*, the self with the animal for Sarasvatī, beauty with the animal for Indra, life with gold. Similarly, the eyes are compared with *graha*-s of Aśvin, eyelashes with wheat flour and jujube flour. The nose is compared with the *graha* of Sarasvatī, and the nostril

[59] HERMANN OLDENBERG: *The Religion of the Veda.* Tr. SHRIDHAR B. SHROTRI. Delhi 1988; VESCI 1985, p. 40.

[60] ŚB 12.4.2.36.

[61] MONIER MONIER-WILLIAMS: *A Sanskrit English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with special reference to Cognate Indo-European Languages.* Delhi 1995. MONIER-WILLIAMS describes *māsara* as the mixture of yeast, grapes, etc., with the water in which rice and millet have been boiled.

[62] According to Harisvāmī, *pariśrut* is a kind of container holding liquor.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000075

hairs with Indra and are represented by grain flour and jujube flour. Ears are compared with Indra *grahas,* and the hairs of ears and eyebrows with barley and jujube flour. Pubic hairs and the lower hairs are compared with wolf hairs, while chest and *nikakṣa* hairs are compared with tiger hairs. Cranial hair and beard are compared with those of a lion. Three sacrificial animals are identified with three parts of the body, three sacrificial cakes with three phases of life, six *grahas* with six life forces. During the process of burning this effigy, the mantras play two distinctive roles, 1) mantras enliven: they bring back the deceased one to the effigy in order to receive the final ritual, the ritual of being offered for *Vaiśvānara*, and 2) mantras dissolve: transforming the mesocosmic body into the cosmic body. It is explicit that all the entities can be altered, as the very body can be replaced by other substances; what remains unchanged is the mantras. What essentially is the body that a ritual constitutes is the body of the mantras that remains unchanged during the change of substances. This ritual identification with *Sautāmaṇi* allows this author to argue that, just as the surrogate body stands for the real body, so does the cremation ritual 'stand for' the Vedic *Sautrāmaṇi* ritual. This ability of a ritual to signify another, greater ritual, supports our investigation of its meaning: if it 'stands for' something else, it has the power of signification.

Conclusion

Comprehending Vedic rituals rests upon an understanding of its exegetical tradition, specifically the position of the Mīmāṃsakas who systematized and analyzed these rituals. Classical Mīmāṃsā exegetes have defined *dharma* primarily as the performance of the Vedic rituals. Along these lines, rituals bring *dharma* into function, as they manifest in physical, aural, or mental acts in accordance with the Vedic injunctions. Following Jaimini, '*dharma* is the meaning indicated by [Vedic] injunction'.[63] This interpretation of *dharma* brings the functional aspect to the forefront, that *dharma* is found in ritual action, as specified by the Brahmana sentences. Sabara, while interpreting the aforementioned aphorism, identifies *yāga* (Vedic ritual) with *dharma*. The ritual addressed in this paper relies on the presupposition of something as 'real' and the other, the 'surrogate'. The surrogate body functions as an interface to bridge the body that is the flesh and the body that is the cosmos, the totality. And this process of signification presupposes meaning inherent to this ritual. This position contradicts that of Fritz Staal.

[63] *codanālakṣaṇo 'rtho dharmaḥ Mīmāṃsāsūtra* 1.2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000076

STAAL argues that rituals are essentially meaningless. Two of his main arguments that support this conclusion are first, that asking a practitioner about the meaning of ritual is similar 'to ask(ing) elephants about zoology or artists about the theory of art', and second, that ritual does not refer to something else, as it is a 'primary activity.'[64] The first argument bluntly rejects the meaning classical Indian exegetes have proposed, where theoreticians emerging from within the culture may include engaged practitioners. Analysis from a linguistic perspective also addresses STAAL's first premise. In any language, meaning is internally determined by the users of that language, and is not established by non-speakers of that language. In response to the second argument of STAAL, the ritual of cremating a surrogate body, the topic of study in this essay, *does* refer to something else, the cremation of a real body. Construction of the body, using twigs, leaves, and herbs, further demonstrates a deeper meaning embedded within the performance of this ritual, that the body being constituted is not only the body of the deceased individual but also a replica of the cosmos, a complete body. In this ritual, every element signifies something else, while nonetheless retaining intrinsic meaning.

While this case study demonstrates the symbolic aspect of ritual, it is not the contention of the author that ritual meaning, or any meaning, is essentially derived by adopting the framework of the dichotomy of signifier and signified. The argument that signifier and signified are essentially different, proposed to be a universal maxim, ignores the methodology adopted by classical Indian exegetes which allows for deep structures of meaning. Speech, along these lines, has multiple levels, the expressed or audible speech being the most extrinsic, where the duality of signifier and signified is found. At its inner core, in the *paśyantī* or *parā-paśyantī* level, meaning and language together form a cognitive structure where they are indivisibly experienced. Following this non-dual model of meaning, 'to mean' is not essentially 'to mean something else'. Adopting this doctrine, it is not required for a ritual to mean something else in order to possess meaning.

In an effort to discover the meaning of ritual, what has been overlooked is the recognition of what exactly occurs while performing a ritual. If the ritual of cremating a surrogate body is analyzed, what warrants consideration is the transformation of the awareness of physical body to the body as a functioning cosmos and in this process, the internalization of pain and the sense of loss felt by the relatives of the deceased shifting to a recognition of eternity and interconnectedness. The meaning here is not merely what is

[64] FRITZ STAAL: *Rules Without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*. New York 1990, pp. 116–117.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000077

cognized but prominently, what is felt. In order to interpret feeling as an integral part of meaning, the functioning or act cannot be separated from the meaning of the ritual. Along these lines, the meaning of ritual is not merely conceptually grasped, but rather it is bodily felt, and is not merely informative, but rather, transformative.

The surrogate body made for the purpose of cremation is 'real' for the sake of the ritual, and the result of performing the ritual is similarly considered to be real. This 'reality for the sake of ritual' is constituted by the injunction of mantras. This description allows the space for another premise, that rituals constitute reality. The Mīmāṃsā position that '*svarga* is brought into being through the *homa* called *Agnihotra*,'[65] with the interpretation of *bhāvayet* by Kṛṣṇa Yajvan as 'should bring forth' *(utpādayet)* or 'should perform' *(kuryāt)* suggests textual support in the argument that reality is forged through rituals. This ritual construction of reality brings the position of Brian Smith to the forefront, according to whom 'reality is not given but made.' In the course of analyzing Vedic rituals, Smith argues that for the Brahmin ritualists, 'the ritual was the workshop in which all reality was forged.'[66]

However, in addition to 'bringing something into being', *bhāvayati* can also mean to 'manifest' or 'reveal' something that is not apparent. The phenomenal reality, the creation of the sense of purity, may have been constituted in the ritual, but the absolute reality of the individual as the cosmic presence, is not 'made' but rather 'found'. In the case of the ritual examined here, the ritual of creating a surrogate body constitutes a functional body for performing the ritual. Yet at another level, this ritual has revealed a process in which the mourners may transform their grief to bliss and their sense of loss into recognition of eternal presence. At yet another level, just as the limited body bound within the chain of birth and death 'becomes' the cosmic body, the individual transcends the cycle of time, giving rise to the sense of eternal presence of the cosmic being. This transformed awareness, in the sense of both a bodily-felt emotion of the transformation of pain, and the cognitive awareness of death giving rise to an understanding of eternal presence is not creating something new, but rather, revealing what is already in the mind of the agents performing the ritual. This recognition fits with the understanding of 'ritual as the functioning cosmos' in a sense that, as the cosmic Puruṣa performs its cosmic ritual of emission and contraction of the cosmos, so does an individual *puruṣa*, recognizing his cosmic presence. This

[65] *agnihotrahomena svargaṃ bhāvayet...* Tr. Swami Madhavananda: *Mīmāṃsā-paribhāṣā* of Kṛṣṇa Yajvan. Calcutta 1987, p. 8.

[66] Brian K. Smith: *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion.* New York 1989, p. 50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000078

recognition is transformative in both changing the sense of loss to the sense of eternity and by transforming bodily emotions.

One of the major problems of identifying a specific meaning of ritual or mantras applied in ritual is that the same mantra is used in different rituals, often with its meaning shifted to accommodate the new ritual. In this study, the mantras of *Puruṣamedha* and *Sautrāmaṇi* are the mantras applied in the constitution of a surrogate body. LAURIE PATTON, with the observation that 'while mantras may not change, their *viniyoga* do change, and the same mantras are used in different circumstances,'[67] supports the argument that *viniyoga* is 'an associational or metonymic principle'.[68] The ritual under investigation has multiple nuances that allow the application of the cognitive theory of metonymy, because the constructed body refers to some other body, and the ritual, to some other ritual.

As the very title *Bringing the Gods to Mind* suggests, *viniyoga*, according to PATTON, is a frame for summoning the deities, and 'the frame of the Vedic ritual is important as it is in metonymic thinking'.[69] However, the reduction of rituals to metonymic thinking, while linking the human agent with the deity, creates a duality between the mantra and the deity, the ritual and its exalted meaning, and the performer and the deities summoned. Furthermore, this duality emphasizes the target, because, in metonym, the source or language used refers to something else and is therefore subordinate. Furthermore, this understanding undermines what is immediately felt while performing a ritual, attributing *viniyoga* as a metonym that refers to something else. The position of the *Mīmāṃsā* tradition that *mantro vai devatā* (the deity, indeed, is the mantra) identifies mantras with the deity. As rituals are manifest only in the sphere of performance, so are mantras in their utterance. Rituals or mantras are not the manuals or books but rather, the performance itself with the active physical engagement that brings the abstract concept alive. In this case, the ritual cremation of a surrogate body has its transformative dimension manifest while in performance, while the abstract concepts of the body or of mantras framed for a specific ritual are not phenomenally present at the moment of ritual performance. The experience of the presence of the deity, or in this case, the presence of the deceased in the cosmic form, is not found elsewhere; it is not conceptually cognized, but rather, emotionally felt by the agents. The metonymic experience of ritual, where something uttered or performed is not the target-in-itself, establishes dichotomy, in this case, the dichotomy between the cosmic body and the

[67] LAURIE L. PATTON: *Bringing the Gods to Mind: Mantra and Ritual in Early Indian Sacrifice*. Berkeley 2005, p. 191.

[68] L. PATTON 2005, p. 87.

[69] L. PATTON 2005, p. 54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000079

body of the agent performing the ritual. If the ritual performance is not able to transform the awareness of the performer at a physical level, changing a sense of sorrow to a sense of relief, then the goal of the ritual has not been achieved. Ritual meaning, along these lines, can be immediately felt as well as cognized, transcending this dichotomy. This proposed understanding of ritual meaning as non-dual does not contradict the classical Indian hermeneutics that identifies a mantra with its deity. This understanding supports the ritual under investigation, where the ritual body replaces the corporeal body and the ritual itself embodies elements of other rituals with the reinforcement of the sense of oneness and continuity.

Index I: Bones and Structures in the Anatomy of the Sacred Body

	Sūtras[70]	*Hārīta*[71]	*Yajñapārśva*	*Smṛti* (Cited in *Aparārka*)
Head	40	40	40	32
Neck	10	10	10	60
Hands	100	100	100	40
Hand-fingers	10	10	10	10
Chest	20	30	20	80
Belly	30	20	30	20
Penis[72]	8	8	4	4
Testicles	12	5	6	6
Thigh	100	100	100	60
Knee and leg	20	30	30	knees 20 legs 20
Toes	10	10	10	10
Total stalks	360	363	360	362

[70] Here the *sūtra*s refer to *Baudhāyanapitṛmedhasūtra*, *Gautamapitṛmedhasūtra* and *Satyāṣāḍhaśrautasūtra* as cited by P. KANE 1973, p. 1133. The numbers KANE accepts there is rather confusing. These aphoristic *Sūtra*s require explanation as in the case of AB explaining *viṃśe* and *pañcāśate* by Sāyaṇa in AB 32.1. As long as these accept the total number as 360, counting just fifty for both hands and just 70 for both thighs including the legs cannot be accurate. If interpreted according to the *Smṛtis*, the total numbers are as given. The number mentioned in *Bhaviṣyapurāṇa* is identical as well.

[71] *Hārītasmṛti*, as quoted in *Śuddhiprakāśa*. See P. UPADHYAYA 1994, p. 286.

[72] This description of the male body also includes the female body, with the number of twigs given to represent either male or the female genitalia.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000080

Index II: Ritual Instruments Correlated with the Limbs of Sacrificer

ĀGS[73]	
Ritual instruments	Body Parts
juhū spoon	right hand
upabhṛt spoon	left hand
sphya (wooden sword)	right side
havanī (ladle)	left side
dhruvā (big ladle)	breast
kapāla (dishes)	head
(pressing stones)	teeth
sruva (in two)	nostrils
prāśritra (plates for Brahman)	two ears
pātrī (a plate) and *camasa* (cup)	belly
śamyā (staff)	genitals
two *araṇī* (kindling sticks)	upper thighs
mortar and pestle	legs
two baskets	feet

KGS[74]	
Ritual instruments	Body Parts
juhū spoon	right hand
upabhṛt spoon	left hand
dhruvā (big ladle)	throat
havanī (ladle)	mouth
sruva (in two)	nostrils
prāśritra (plates for Brahman)	forehead
iḍā-camasa (a plate)	head
puroḍāśa	breast
sphya	right side
upaveśa (a stick)	left side
pātrī	belly
mortar and pestle	knees
śakaṭa (cart)	hips
other instruments	thighs
basket	feet

[73] *Āśvalāyanagṛhyasūtra* (ĀGS) 4.3.1–18. For discussion, see R. GOPAL 1983, pp. 358–359.
[74] *Kauṣītakigṛhyasūtra* (KGS) 81, 4–19. For discussion, see R. GOPAL 1983, pp. 358–359.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000081

VGS[75]	
Ritual instruments	Body Parts
sphya and *juhū*	right hand
upabhṛt	left hand
dhruvā	breast
araṇī	breast
havanī	mouth
two *sruvas*	nostrils
ājya-sthālī	throat
prāśitra	ears
mortar and pestle	jaws
stones for pressing *soma*	teeth
kapālas	head
plates for mixing meal with butter	belly
basket	sides
saṃnāyya pitcher	stomach
two millstones	testicles
plates (*agnihotra* milk and *āhavanīya*-offering)	back
upāvaharaṇī bundle	feet
veda bundle	top lock
plate for *iḍā*	head
remaining instruments	thighs

[75] *Vaikhānasagṛhyasūtra* (VGS) V.4. For discussion, see R. Gopal 1983, pp. 358–359.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000082

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000083

New Perspectives on the Bayon?*

By Karl-Heinz Golzio, Bonn

There is no doubt that the temple at Angkor called the Bayon must be considered as the last major sacral building of the Khmer king Jayavarman VII. The book under review, with contributions by a number of distinguished scholars, promises 'new perspectives' on the Bayon. In the following I am going to examine which of these perspectives are actually new, and – more importantly – whether the views expressed therein are convincing.

Following the editor's preface Hiram Woodward gives a short overview of the religious environment of the Mahāyāna Buddhism represented by Jayavarman VII and his religious buildings, topical themes that are handled at length in the other contributions to the book.

As for the date of inscription K. 908 at the Práḥ Khăn temple he follows (p. 5) George Cœdès who converted the year, expressed by *vedenducandrarūpair* "Form-Moon-Moon-Veda", to 1113 (Woodward omits one 'moon') giving "Veda" here the meaning of "3", corresponding to the initial three Vedas. This, however, was interpreted as "4" by Claude Jacques in his contribution (p. 45) and therefore calculated as 1192/1193 AD instead of 1191/1192 AD. In the same manner Jacques has also re-interpreted the date of the accession of Jayavarman VII in inscription K. 368 from Sai Fong, the phrase "Moon-One-Ether-Veda" being explained accordingly as 1104 (1182/83 AD). A glance at inscription K. 488 of the Maṅgalārtha temple, stanza 4, however, would have been sufficient to corroborate the validity of the reading "1103" because there the date of accession of Jayavarman (VII) is given as the year "Heart[1]-Moon[1]-Ether[0]-Eyes[3]" *(netrāntarenduhṛdaye)*.[1] So much for this 'new perspective'.

Michael Vickery reflects in his introduction – essentially a running commentary to the contributions that follow – on the problematic term 'Indianization', before turning to the history of exploration of the Bayon itself which he divides into four stages.

---

* Joyce Clark (ed.): *Bayon: New Perspectives*. Bangkok: River Books 2007. IX, 403 pp. ISBN 978-974-986347-3. $ 75,–.

[1] Louis Finot: "Inscriptions d'Aṅkor XI: Temple de Maṅgalārtha à Aṅkor Thoṃ." In: BEFEO XXV, 1925, pp. 393–406.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000084

In his "The historical development of Khmer culture from the death of Sūryavarman II to the 16th century" (pp. 28–49) CLAUDE JACQUES attempts to represent the historical events of this period in quite a peculiar manner. One can agree with him that the supposed identity of Jayavarman VII's maternal grandfather Harṣavarman with king Harṣavarman III (1067–1080/1081?) is unlikely because the temporal gap between them is too wide and, above all, because Harṣavarman III's father Sūryavarman I is never mentioned in the inscriptions of the so-called "Dynasty of Mahīdharapura" (the dynasty of Jayavarman VII). On the other hand, the supposed origin of that family from the kings Śrutavarman and Śreṣṭhavarman of the line of Kambu is obviously an artificial construct, already used during the reign of Rājendravarman II (944–968) who, however, only mentioned Śrutavarman.[2]

Furthermore, JACQUES attempts to identify the hitherto unidentifiable city of Jayādityapura, from where Jayavarman VII's mother Jayarājacūḍāmaṇi hailed, with Práḥ Khằn in the province of Práḥ Vĭhār (13°24' N, 104°45' E), but this is only speculation. JACQUES does not mention that Jayavarman VII's paternal grandfather, Mahīdharāditya, was the brother of the mother of his great predecessor, king Sūryavarman II. (1112/1113–ca. 1150?).[3]

An *idée fixe* of JACQUES's is his assumption that Yaśovarman II, a successor king of Sūryavarman II, was killed by a dignitary named Tribhuvanāditya who then ascended to the throne of the Khmer empire. For this he relies on the Phĭmãnàkàs inscription K. 485, reporting that a – not specifically mentioned – servant *(bhṛtya)* might have rebelled against Yaśovarman II and killed him. The future Jayavarman VII hurried from Vijaya in Campā in order to help the king, but came too late and thus had to wait for a more favorable time. However, other inscriptions provide more information about the rebel. In inscription K. 288 of Pràsàt Čruṅ we learn (stanza 108) that Tribhuvanāditya, "due to the victory of the Being *(bhūmat)* Rāhu [Daityatamas] (*bhūmā[?]daityatamojayāt*), has taken over the unprotected realm (*vinā rakṣāṃ rājyam*) of Yaśovarman" (*Inscriptions du Cambodge*, IV, pp. 209–231). Instead, JACQUES has changed this passage randomly into *... bhūpād etya lavodayāt ...*, "after Yaśovarman returned from an expedition against Lavodaya (Lopburi)" (p. 38). This was done in order to escape the reference to Rāhu, mentioned also in another inscription (see below); moreover, a question arises about the meaning of the use of the ablative of *bhūpa*, "king". JEAN BOISSELIER, too, complained, as to why JACQUES did

[2] See MICHAEL VICKERY: *Society, Economics, and Politics in pre-Angkor Cambodia: The 7th–8th centuries*, Tokyo: The Toyo Bunko 1998, pp. 39–42.

[3] See CŒDÈS: "Nouvelles données chronologiques et généalogiques sur la dynastie de Mahīdharapura." In: BEFEO XXIX (1929), pp. 297–330, on p. 301.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000085

not translate the pun *daityatamojayāt*.[4] The inscription K. 227 from Bantāy Čhmar[5] also clearly speaks of the revolt of a Bharata Rāhu: "Bharata Rāhu showed his spirit of treachery by taking the holy palace of Yaśovarman in the royal city" *(nā bharata rāhu saṃ vuddhi droha tantalum vraḥ pāda śrīyaśovarmmadeva pi thleṅ cap vraḥ mandira is vala nagara)*. The demonic nature of the rebels is also depicted on a bas-relief at the temple of Bantāy Čhmar showing two people with animal heads. If Tribhuvanāditya would be considered by Jayavarman VII as a demonic rebel, he hardly would have found a place in a temple for dead kings. Although the consecrated forms of kings Yaśovarman II and Tribhuvanāditya as well as the God victorious over the Cham people, Cāmpeśvara are mentioned in three successive stanzas (36–38) of inscription K. 908 of the temple of Jayaśrī / Práḥ Khăn[6] , namely as Yaśovarmeśvara and Tribhuvanavarmeśvara, they have obviously escaped the selective awareness of Jacques (p. 47).

In addition, Yaśovarmeśvara and Tribhuvanavarmeśvara were honoured in two other Práḥ Khăn inscriptions, K. 907 and K. 906.[7] Jacques then briefly discusses the changing relationships between the Khmer and the Cham, particularly at the time of Sūryavarman II. It is no longer true that in historical abridgements in general the Cham appear as the main enemies of the Khmers. A brilliant counter-example is the article "Chinesische und vietnamesische Berichte über Kambodscha während des 12. Jh. n. Chr." by William Aelred Southworth.[8] Jacques's presentation of an *entente cordiale* between the Khmer and Cham, based on the fact that Sūryavarman II married a Cham princess and launched common campaigns with the Cham against Đại Việt, is also only partially true. At the end of his reign he invaded the Cham realms of Vijaya and Pāṇḍuraṅga, but was defeated heavily by Jaya Harivarman, the king of the latter.[9] Therefore, the aggressor was clearly the Khmer king and not the ruler of Pāṇḍuraṅga, as maintained by

[4] "Cette lecture, en faisant disparaître le jeu des mots *daityatamojayāt* …", p. 121, note 15 in his article: "La royauté khmère dans la seconde moitié du XIIe siècle: Les prédécesseurs de Jayavarman VII." In: *Indologica Taurinensia* 14 (1987–1988), pp. 117–143.

[5] Cœdès 1929, p. 309, line 7ff.

[6] Cf. Cœdès: "La stèle de Práḥ Khăn d'Aṅkor." In: BEFEO XLI (1941), pp. 255–301, here: pp. 274 and 288.

[7] See Cœdès: "L'épigraphie des monuments de Jayavarman VII." In: BEFEO XLIV (1947–1950), pp. 97–119, on pp. 111 and 113; also Karl-Heinz Golzio: "Śiva nur noch auf Platz Zwei!? Der Buddhismus des Angkor-Herrschers Jayavarman VII. und die Integration des Hinduismus." In: Konrad Klaus/Jens-Uwe Hartmann (ed.): *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*. Wien 2007 (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 66), pp. 183–191.

[8] In: Karl-Heinz Golzio/Annette Heitmann (ed.): *Macht und Glanz des alten Kambodscha*. München 2007 (Orientierungen. Themenheft), pp. 90–125.

[9] Southworth, pp. 105–106.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000086

JACQUES (p. 35). As the battles against the Cham during the rule of Jayavarman VII are discussed in other parts of the book, these will be dealt with below. Large parts of the interpretation that follows are highly speculative. A fundamental historiographical problem of Cambodia in the 13th century is what I call the *horror vacui*, namely the attempt to present an uninterrupted list of successive kings beginning with Jayavarman VII (1181–1218/20), followed by Indravarman II (1218/20–1243; according to JACQUES 1218–1270) and Jayavarman VIII (1243–1295; *pace* JACQUES: 1270–1295). In spite of the different datings it is regarded as axiomatic that there were only these three kings because others are not known. But, in fact, we have only a few inscriptions giving sparse accounts. In this way, JACQUES relies for the end of the rule of Jayavarman VII on a recently discovered inscription K. 1234 with the date 1217/18 in which a Jayavarman is mentioned. It is naturally assumed that it is again the number VII of that name, although there is no evidence whatsoever. The existence of a Jayavarman VII[bis] is also possible, and because our knowledge about this century is so deficient, even a Jayavarman VII[3] and VII[4] cannot a priori be excluded. One of the few secure facts is that of the year of death of king Indravarman II, according to K. 488, the inscription mentioned above. The reading of the date as *pañca-ṣaṭ-candre-candre* (5–6-1–1 / 1165 = 1243/44 AD) in stanza 13 cannot be changed without great difficulty, but JACQUES (p. 41) informs us that his friend GERDI GERSCHEIMER has, through new computations, calculated the date as 1270 AD. Here one would at least expect this new date to be explained in more detail, but instead the author refers only vaguely to a future publication. Irrespective of which date is given preference, it does not follow automatically that Jayavarman VIII was the direct successor of Indravarman II. However, this reviewer thinks it possible that the year might have been 1270: we know from a late inscription of the Bayon, K. 470 that this initially Buddhist sanctuary was used at the time by Śaivites.[10] The ruler is to be indicated by his posthumous name of Jayavarmadeva Parameśvara, whom CŒDÈS considered to be different from Jayavarmadeva Parameśvarapada (Jayavarman VIII). In principle this is possible, but according to the undated inscription K. 300 seems unlikely[11]: Here, the successor of the obviously Śaivite king Śrīśrīndravarman (Indravarman II) is only indirectly mentioned as Jayavarman Parameśvara: indirectly, because in the inscription only the name of Jayavarmādiparameśvara appears, "Jayavarman who first bore [the posthumous name of] Parameśvara", i.e. Jayavarman II. Since CŒDÈS assumed the existence of two different rulers, he interpreted the date of inscription K. 470

[10] *Inscriptions du Cambodge*, II, pp. 187–189.

[11] ABEL BERGAIGNE/A[UGUSTE] BARTH: *Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge*. Paris 1885–1893, pp. 560–588.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000087

(*āśvayuja navaśakha thoḥ nakṣatra*, "in the month of Āśvayuja of the year of the hare, in the ninth decade") as 1327, which is quite possible as there is no date (of the Śaka era) given. However, it also allows a date in September 1267, which could then be the date of the accession of Jayavarman VIII. If this is the case, the king Jayavarman IX and the date of 1327 would be fictitious.[12] It should be stressed that these considerations are only possibilities which may be just as certain – or not – as any of the other opinions promulgated in the book under review. Nobody can say with certainty, therefore, under which ruler the iconoclasm towards Buddhist sanctuaries occurred.

There is one point, however, upon which the reviewer agrees unconditionally with JACQUES: that the Angkorian Empire in the 13th century experienced a period of economic growth, and that this was in no way a period of decline.

ANNE-VALERIE SCHWEYER repeats in her contribution "The confrontation of the Khmers and Chams in the Bayon period" (pp. 50–71) some of the stereotypes owed to JACQUES, in particular the revolt of Tribhuvanāditya against Yaśovarman II which was actually set in motion by a certain Bharata Rāhu (see above). The uncertainities in respect of the conquest of Angkor through the army of a Cham king, the war of Jayavarman VII against the Cham, and his accession to the throne are properly worked out, based partly on the account of the Khmer king himself regarding his temporary stay in Vijaya. The article also deals in detail with the eventful relationship between the Khmer and the Cham with special regard to Đại Việt and China since the 11th century. On the other hand, the author shows her unfamiliarity with Chinese sources, saying that the Cham ruler called by the Chinese Yang Bu Ma Die 楊卜麻疊 was recognized by the Song court "during the reign of Zhenghe (c. 1111–1118)" as great vassal (p. 56). However, there was no emperor named Zhenghe 政和, as this was the fourth title of reign of the Song emperor Zhao Ji 趙佶 (temple name Huizong 徽宗, r. 1100–1126) valid from the 10th February 1111 to the 11th February 1119, which is also clearly expressed by the translator of the *Wenxian tongkao* 文獻通考 of Ma Duanlin 馬端臨, the marquis LÉON D'HERVEY DE SAINT-DENYS: "Le roi qui régnait dans les années tching-ho (1111–1118) se nommait Yang-po-mo-tie".[13] It should be emphasized again that the work of SOUTHWORTH, mentioned above, is more accurate than what appears in CLARK's volume here. Inspite of this, however, SCHWEYER's contribution offers an abundance of valuable

[12] See GOLZIO: "Der 'Untergang' von Angkor – Wissenschaftsmythos oder Realität?" In: GOLZIO/HEITMANN 2007, pp. 227–240, here p. 228.

[13] *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine; ouvrage composé au XIIIe siècle de notre ère par Ma-Touan-lin*. Genève 1876–1883, II, p. 553.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000088

information, in particular of the Cham inscriptions, which are a useful complement to the history of the Khmer.

T[HOMAS] S[TUART] MAXWELL deals in his contribution "Religion at the time of Jayavarman VII" (pp. 72–135) first with the adaptation of Indian cultural elements in Southeast Asia in general and Cambodia in particular. The author describes this adaptation in respect to religion as follows: "When a religion is transmitted to another time or place, the means of transmission is its own language; without this its symbols and concepts are meaningless" (p. 74). In an excursus, the earliest Sanskrit inscriptions in Kalimantan and Java are being dealt with, showing the localization of Indian religious traditions, imbedded into a new context. In Cambodia one can observe, since the first centuries AD, a co-existence of the religions known to us today as Buddhism and Hinduism at several intersections: cosmic deities could be represented visibly and publicly as statues (unlike the invisible gods of the local Khmer religion or personal deities) in the hierarchy of a precisely organized pantheon while the immediate relationship between the abstract body of thought and the actual organization of the society was mediated by a 'caste' system and through the institution of a kingship legitimized through 'gods'. These ideas and the language in which they were expressed (Sanskrit) facilitated a religious and political modification of Khmer society – without, however, giving up the essential components of local social and religious structures, with which, to a certain measure, the Indian ideas were merged. MAXWELL shows in numerous examples that before the time of Jayavarman VII specific religious concepts known from India were advanced and modified. This syncretism of initially Indian religions and cults that occurred in Cambodia became a feature of everyday life and belief. MAXWELL quotes KAMALESWAR BHATTACHARYA who has shown this very clearly in the inscriptions of Pràsàt Práḥ Khsèt[14] and Trapãṅ Dón Ón (dated 1129), which mention the 'Buddha of the Bamboo Grove' *(vaṃśārāma-jina)*. The first records the installation of four deities: a śivaliṅga, Viṣṇu, Brahmā and the Buddha; the latter was installed separately in a bamboo grove or in a place bearing that name (Vaṃśārāma in Sanskrit, Chpãr Ransi in Khmer, a famous Buddhist shrine mentioned in several inscriptions). According to the text these statues formed a Śaiva tetrad *(śaivī caturmūrti)*. This concept of a tetrad or *caturmūrti* is very common in India and is most closely associated with Viṣṇu, a pentad with Śiva. The inscription demonstrates that the Hindu Trimūrti (triad, consisting of Śiva, Viṣṇu, and Brahmā) dominated by Śiva, with the inclusion of the Buddha, also forms a group of four. Therefore, the integration of the Buddha into Hindu religion with Śiva in the center was

[14] Which I myself rather date to Sunday: either 27th May 1067 or 21st October 1067.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000089

socially accepted here. In the temples of Jayavarman VII, however, a conscious converse of the emphases occurred, with a shift away from Hinduism incorporating Buddhism to a Buddhism incorporating Hinduism. This was undoubtedly part of a planned political strategy, whose purpose was to bring all Khmer fields under a centralized control and to construct a new system of domination. This concept is realized in particular at the Bayon temple in its central tower where a colossal statue of the historical Buddha was installed. MAXWELL shows through the contents of the numerous shrine inscriptions of the Bayon that they, in spite of their brevity, represent a list of deities revered in the temple (the foundation stele of this temple has not been found). Equally, the place of the shrines within the complex, and the names of many prominent persons, cities and provinces of ancient Cambodia are mentioned as well; these are related to some of the deities or can be identified with them. These inscriptions are the only real basis for the assumption that the Bayon was planned as an architectural microcosm of the Khmer empire.

In the appendix of this article the author has given transcriptions and translations of these inscriptions in which the deities revered in the temple are mentioned. They provide a good picture of the entire pantheon subordinated to the Buddha, consisting of Hindu and Buddhist deities, deities of the directions, personal deities and so forth (the location of the inscriptions is well documented in the additional plans). It deals only briefly with the importance of the face towers, unknown from an Indian context (with the exception of a record of the Chinese pilgrim Yijing from the end of the 7th century AD). Faces are only known from the window frames of temple towers like those at Bajaurā, which may possibly have served as models. In this contribution MAXWELL is still of the opinion that the faces could represent aspects of the deity revered in the central sanctuary (p. 100); however, in a contribution on the same topic in another publication he opines that the faces might rather be protective gods.[15]

Another interpretation is presented by PETER D. SHARROCK in his contribution "The mystery of the face towers" (pp. 230–281), which first deals with various former interpretations that were modified according to the multiple re-datings of the Bayon. SHARROCK proposes that they might be representations of the Buddha Vajrasattva, erected in a lost Tantric stage of the rule of Jayavarman VII. Despite the fact that it is completely unsure how long this king ruled (see above), his assumed historical connection to the fall of Buddhism in Bengal under the campaigns of Muḥammad Baḫtiyār from 1197 is not really provable at all. SHARROCK speaks of the years 1197–1207, but this is pure speculation because an immediate effect was assumed by the

[15] "Der Bayon." In: GOLZIO/HEITMANN 2007, pp. 126–209.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000090

author. There is, of course, no doubt that Tantric Buddhism has existed for a long time in Cambodia, as can be seen, for example, by the Hevajra statue from Bantãy Kděi from the 2nd half of the 11th century.[16] In the same way, the supposed connection to the Harmikās provided with eyes from Stūpas in the Kathmandu valley is again pure speculation, especially since it is completely uncertain as to when they were built. Defending of the indisputable fact that Tantric Buddhism existed at the time of Jayavarmans VII, the author attributes too many figures to it, among them even the so-called "giants" of the 'Churning of the Milk Ocean' on the causeway to Angkor Thom.

By contrast, OLIVIER CUNIN's contribution "The Bayon: an archaeological and architectural study" (pp. 136–208) lacks any kind of speculation and is rich in information. By means of numerous diagrams, elevations and photographs, the different stages in the construction of the monuments are explained. The author has identified in total four stages and worked out a relative chronology between them. It appears that this complex building is a synthesis of the other sacral buildings of Jayavarman VII such as Tà Prohm, Práḥ Khằn and Bantãy Čhmàr. Although the Bayon may be the symbolic and geometric centre of Angkor Thom, it seems that it is not, however, the centre of the overall urban layout. In order to facilitate identification of the various structures which comprises the Bayon, CUNIN has adopted as a means of classification the centrifugal and chronological numbering system developed by HENRI PARMENTIER in 1927 and modified by JACQUES DUMARÇAY in 1967, adding the prefix BY for Bayon. This enables the reader to identify the exact location of doors, doorways, reliefs, inscriptions and other structures, also mentioned in part in the other contributions. Of great importance are the observations relating to the diverse construction campaigns, resulting in many changes to the building. For example, the fourth and last phase in the evolution of the Bayon did not involve any major upheavals in the architectural structure of the temple, but rather in its decoration. Following BRUNO DAGENS, the original iconography is interpreted as Mahāyāna Buddhist, dating to the reign of Jayavarman VII and his direct successor(s); the second period, during the latter half of the 13th century, was Śaivite and was a reaction against the Buddhist iconography, while the third was Buddhist again, but this time of the Theravāda school, turning against the iconographic modifications carried out by the Śaivites. CUNIN has pointed out that his study of the Bayon is not exhaustive and many of the hypotheses presented remain to be confirmed at a future date.

[16] *Angkor. Göttliches Erbe Kambodschas.* Bonn 2006 (Katalog zur Ausstellung in Bonn und Zürich 2007).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000091

Vittorio Roveda presents the "Reliefs of the Bayon" (pp. 282–361), discussing their meaning and background. This contribution is in some respect a kind of catalogue, describing the various mythological and historical scenes that are sculpted here. Thus the outer gallery reliefs depict events which are not arranged in sequential or chronological order. The themes are all of secular type, with no sign of Buddhist iconography. Roveda's opinion about the death of Tribhuvanāditya in 1181 (p. 351) has no historical basis at all, as the different Chinese sources and inscription K. 288 (see above) as well mentioned the killing of this king by the Cham ruler Jaya Indravarman in 1177. Whether Jayavarman VII had to fight "more pretenders to the throne" is at the very least speculative. It is true that there is no epigraphic evidence of a "naval battle", but it is also true that there is no counter-evidence. In the *Zhufan zhi* 諸蕃志 of Zhao Rugua 趙汝适, composed in 1225, it is recorded that the ruler of Campā invaded the capital of Zhenla (Cambodia) with boats in the fourth year [of the Chunxi 淳熙 title of reign], in the 5th month, on the 15th day [13th June 1177] (see Southworth, pp. 112–113). This record is not – as Roveda believes – derived "from a secondhand, 14th-century Chinese report", but reveals again the kind of research that can also be found in some other contributions to this book.

In his article "In the beginning was the Bayon" (pp. 364–377) Ang Choulean tries to connect a Khmer creation myth of uncertain origin with the well-known Indian myth of the 'Churning of the Milk Ocean' *(samudramathana)*, because in both stories a snake plays an important role. According to the first legend, a king of the snakes, the father-in-law of a Khmer cultural hero, emerged on a visit through an ancient well of a temple, but was overwhelmed by panic, seeing everywhere faces of Brahmā. The author believes that this story is connected to the Bayon and its face towers. This may or may not be true, but the author goes further, presenting some other stories in which snakes were supposedly of some importance. However, he has overlooked the fact that in the story of Huntian 混填 and the queen Liuye 柳葉, resp. Hunhui 混湏 and Yeliu 葉柳, as recorded in two different Chinese annals, Huntian/Hunhui is neither a brahmin nor is Liuye/Yeliu a serpent girl.[17] For this reason, it has nothing to do with the story in the Cham inscription C. 96 (dated Sunday, 18th February 658), according to which the brahmin Kauṇḍinya, friend of one of the heroes of the Indian epic Mahābhārata, married the daughter of a king of the serpents who fell in love with him. The rejection of the statement that the Khmer did not know that their ancestors had built the monuments of Angkor, is only justified for the

[17] Paul Pelliot: "Le Fou-nan." In: BEFEO 3, 1903, pp. 248–303; Ang Choulean refers here to pp. 254, 256, 265. This reference, by the way, is not listed in the bibliography at the end of the book, pp. 380–389.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000092

period in which inscriptions were continuously carved at Angkor Vat. In the later chronicles, with their strong Theravādic flavour, the construction of the temples is indeed attributed to divine powers. Yet, the general question remains: What does this article tell us about the Bayon?

In conclusion, not all 'new perspectives' in this book are either new or convincing. Some of them are based on a selective use of data or on their dubious interpretations, while others show a very solid grounding using the temple itself as evidence.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000093

Vom Krieger zu den Kriegerwerten

Die Mongoleneinfälle des 13. Jahrhunderts und deren Umdeutung im 19. Jahrhundert in Japan

Von Judith Fröhlich, Zürich

1. Einführung

Zweimal, in den Jahren 1274 und 1281, fielen die Mongolen in Japan ein. Obschon das kriegerische Unternehmen in beiden Fällen scheiterte, befürchtete die japanische Kriegerregierung, das so genannte Kamakura-Schogunat (1185–1333), einen weiteren Einfall. Schon nach dem ersten Einfall von 1274 liess Hōjō Tokimune 北條時宗 (1251–1284), der Regent des Schogunats, um die Bucht von Hakata im Norden Kyushus einen Steinwall errichten. Mehrere Jahrzehnte lang wurden die Krieger Kyushus in ständiger militärischer Bereitschaft gehalten und eine Vielzahl von Kriegern aus dem Osten Japans nach Kyushu abberufen. Die Mongolen kamen kein drittes Mal. Die Erinnerung an die Mongoleneinfälle wurde aber insbesondere im nördlichen Teil Kyushus und auf den Inseln Iki und Tsushima, die dem asiatischen Festland am nächsten gelegen waren und an deren Küste die Kampfhandlungen stattgefunden hatten, über die Jahrhunderte aufrechterhalten.[1]

Am Ende des achtzehnten Jahrhunderts erfuhren die Mongoleneinfälle in Kyushu im Zuge der Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit – unter der Federführung der Anhänger von *kokugaku* 国学, der „Lehre des Landes," einer literarisch-philologischen und philosophischen Bewegung – verstärkte Beachtung. Tsuda Genkan 津田元貫 (1734–1815), ein Arzt aus Hakata, gab 1758 sein *Sankō mōko nyūkō ki* 参考蒙古入寇記, „Nachschlagewerk zu den Mongoleneinfällen," heraus, eine frühe Quellenkompilation zum historischen Ereignis.[2] Die wissenschaftliche Befassung mit

[1] Standardwerk zu den Mongoleneinfällen ist Kawazoe Shōji 川添昭二: *Mōko shūrai kenkyū shiron* 蒙古襲来研究史論. Oyamakaku Shuppan 1977 (Chūseishi sensho 中世史選書 1).

[2] Zum *Sankō mōko nyūkō ki* siehe Kono Takashi 小野尚志: „'Sankō mōko nyūkō ki' shoin no 'Hachiman gudō kun' ni tsuite『参考蒙古入寇記』所引の「八幡愚童訓」について." In: *Teikyō daigaku bungakubu kiyō, Nihon bunkagaku* 帝京大学文学部紀要、日本文化学 36 (2004), S. 75–135.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000094

den Mongoleneinfällen durchlief hernach drei Phasen. Die erste Zuwendung erfolgte im frühen neunzehnten Jahrhundert unter dem Eindruck der zunehmenden Bedrohung durch die westlichen Kolonialmächte. Die zweite intensive Auseinandersetzung fand im Vorfeld des ersten japanisch-chinesischen Kriegs von 1894/1895 statt und dauerte bis zum russisch-japanischen Krieg von 1904/1905. Schliesslich waren die Mongoleneinfälle ein viel bearbeiteter Forschungsgegenstand zwischen der Mandschurei-Krise von 1931 und dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Das Interesse an den Mongoleneinfällen, die den grössten fremden Angriff in der Geschichte des japanischen Inselreichs vor dem Zweiten Weltkrieg darstellten, stieg offensichtlich dann, wenn Japan sich durch ausländische Mächte herausgefordert fühlte.[3]

Im folgenden Beitrag wird das Augenmerk auf die zweite Rezeptionswelle der Mongoleneinfälle gerichtet, also auf die Zeit vor und während der ersten militärischen Konfrontationen des aufstrebenden modernen japanischen Staats mit Qing-China und Russland. Diese zeitliche Einschränkung ergibt sich aus der Tatsache, dass in der Forschung meist der radikale Bruch betont wird, der das frühe vom späten neunzehnten Jahrhundert in Japan trennt. In Standardwerken wird darauf hingewiesen, dass auf politischer, rechtlicher, wirtschaftlicher und gesellschaftlich-kultureller Ebene radikale Umwälzungen mit der Restauration des Meiji-Kaisers im Jahr 1868 erfolgten. In den Jahrzehnten nach der Meiji-Restauration sei ein nationales Zusammengehörigkeitsgefühl von der politischen Führungsschicht bewusst erzeugt worden zur Einbindung der Bevölkerung in den modernen japanischen Staat. Im selben Zug seien althergebrachte Traditionen durch neue Ideologien abgelöst worden.[4]

Dieses Geschichtsbild wird zum einen dadurch gefördert, dass in Japan die Geschichtswissenschafter bislang die Forschungsbereiche klar nach der Edo- (1603–1868) und Meiji-Zeit (1868–1912) trennten, sich also auf den einen oder anderen Zeitbereich spezialisierten, selten aber beide zusammen ins Blickfeld nahmen und somit mögliche Kontinuitäten übersahen. Zum anderen gilt das Interesse im Westen bis heute rechtlichen, politisch-institutionellen und geistesgeschichtlichen Aspekten der Nationenbildung. Themenfelder sind die Etablierung der Meiji-Verfassung, der Kaiserkult als nationales Identifikationsfeld, die Institutionalisierung der Geschichte als

[3] SAEKI KŌJI 佐伯弘次: *Mongoru shūrai no shōgeki* モンゴル襲来の衝撃. Chūō Kōronsha 2003, S. 248–249.

[4] Standardwerke zur Geschichte Japans im späten neunzehnten Jahrhundert sind WILLIAM G. BEASLEY: *The Rise of Modern Japan*. New York 1990; CAROL GLUCK: *Japan's Modern Myth: Ideology in the late Meiji Period*. Princeton University Press 1985; HARRY HAROOTUNIAN: „Ideology as conflict." In: TETSUO NAJITA/J. VICTOR KOSCHMANN (Hrsg.): *Conflict in Modern Japanese History: The Neglected Tradition*. Princeton University Press 1982, S. 25–61; MARIUS B. JANSEN: *The Making of Modern Japan*. Harvard University Press 2000.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000095

Wissenschaft, die Einführung des marxistischen Gedankenguts oder der Naturrechtslehre aus Europa, die Konstruktion eines japanischen „Orientalismus" gegenüber China, die Einführung offizieller Staatsdoktrinen im Bildungssystem oder Reformen im Gesundheitswesen.[5] Wenn einzelne Biographien Untersuchungsgegenstand bilden, so gilt das Augenmerk der Bildungsschicht, den Vertretern der wichtigsten Denkschulen, *kokugaku* und *mitogaku* 水戸学, in der späten Edo-Zeit, oder den Intellektuellen der Meiji-Zeit, die zuerst begeisterte Anhänger westlicher Wissenschaften waren und später zu den konservativen Kräften gehörten, die sich für die Konsolidierung der Herrschaft des Kaisers an der Spitze einer japanischen nationalen Einheit, die so genannte *kokutai* 国体-Ideologie, einsetzten.[6]

Die Gründung einer modernen japanischen Nation und die Entstehung einer nationalen Identität werden also – nicht zuletzt in Anlehnung an den von Benedict Anderson, Ernest Gellner and Eric Hobsbawm beeinflussten Diskurs – als Prozess beschrieben, der vor allem von der intellektuellen

[5] George M. Beckmann: *The Making of the Meiji Constitution: Development of Japan, 1868–1891*. Westport 1975; Susan L. Burns: „Constructing the National Body: Public Health and the Nation in Meiji Japan." In: Timothy Brook/Andre Schmid (Hrsg.): *Nation Work: Asian Elites and National Identities*. Ann Arbor (Mich.) 2000, S. 17–50; Takashi Fujitani: „Inventing, Forgetting, Remembering: Toward a Historical Ethnography of the Nation-State." In: Harumi Befu (Hrsg.): *Cultural Nationalism in Asia: Representation and Identity*. Berkeley (Calif.) 1993 (Research Papers and Policy Studies 39), S. 77–106; Germaine A. Hoston: *The State, Identity and the National Question in China and Japan*. Princeton (NJ) 1994; Margaret Mehl: *History and the State in Nineteenth-Century Japan*. Basingstoke 1998; Heinrich Reinfried: „Anpassung und Widerstand in der Rezeption der europäischen Kultur im Japan des 19. Jahrhunderts." In: Meinrad Schuster (Hrsg.): *Die Begegnung mit dem Fremden: Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart*. Stuttgart/Leipzig 1996 (Colloquium Rauricum 4), S. 184–203; Wilhelm Röhl (Hrsg.): *History of Law in Japan since 1868*. Leiden 2005; Stefan Tanaka: *Japan's Orient*. Berkeley (Calif.) 1993.

[6] Klaus Antoni: *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (Kokutai): Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans*. Leiden 1998; Judit Arokay: „Chinafreundliche Einstellungen in der Nationalen Schule (Kokugaku) am Beispiel Ueda Akinaris." In: Jutta Hausser (Hrsg.): *Wakan: Japans interkultureller Monolog mit China zwischen Sehnsucht, Ablehnung und Pragmatismus*. Hamburg 2004, S. 77–90; Richard T. Chang: *From Prejudice to Tolerance: A Study of the Japanese Image of the West, 1826–1864*. Tokyo 1970 (A Monumenta Nipponica Monograph); Harry D. Harootunian: *Toward Restoration: The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan*. (Reprinted with a New Preface). Berkeley (Calif.) 1990; J. Victor Koschmann: *The Mito Ideology: Discourse, Reform, and Insurrection in Late Tokugawa Japan, 1790–1864*. Berkeley (Calif.) 1987; Annette Schad-Seifert: "Constructing National Identities: Asia, Japan and Europe in Fukuzawa Yukichi's Theory of Civilization." In: Dick Stegewerns (Hrsg.) *Nationalism and Internationalism in Imperial Japan: Autonomy, Asian Brotherhood, or world Citizenship?* Richmond 2003, S. 45–67; Bob Tadashi Wakabayashi: *Anti-Foreignism and Western Learning in Early Modern Japan: The New Theses of 1825*. Cambridge (Mass.) 1986.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000096

und politischen Elite im Zentrum beeinflusst, also von „Oben" nach „Unten" auferlegt wurde.[7] Zwar sind neuerdings auch Untersuchungen zu den Denkweisen und Reaktionen weiterer Bevölkerungsschichten durchgeführt worden. Diese beschränken sich aber entweder auf die ländliche Gesellschaft und Händler in der Gegend um Tokyo, also den Hauptschauplatz der politischen und wirtschaftlichen Umwälzungen, oder aber auf gesellschaftlich abseits stehende Bevölkerungsgruppen, wie ethnische Minderheiten und gesellschaftlich Ausgestossene.[8]

Im Folgenden wird aufgezeigt, dass die Entstehung einer nationalen Identität nicht allein das Werk der Führungselite in Tokyo war. Lokale Akteure beeinflussten das aufkommende Nationalbewusstsein am Ende des neunzehnten Jahrhunderts mit. Indem diese lokalen Akteure ihre Ideen aus regional fest verankerten Traditionen und Erinnerungen schöpften, zeichnete sich der Prozess der Nationenbildung in Japan, trotz der Veränderungen in Politik, Recht und Wirtschaft, auch durch erhebliche Kontinuitäten aus. Damit schliesst sich dieser Beitrag an die neuere Tendenz der Geschichtswissenschaft in Japan an, die den Übergang von der Edo- in die Meiji-Zeit als evolutionären, geographisch heterogenen Prozess darstellt.[9]

Im Zentrum des Interesses steht eine Reihe von Bildern zu den Mongoleneinfällen, die der Künstler Yada Isshō 矢田一嘯 (1858–1913) zwischen den Jahren 1896 und 1910 schuf. Sie bringen einerseits die politische und gesellschaftliche Atmosphäre zum Ausdruck, die während der ersten äusseren militärischen Erfolge Japans herrschte. Andererseits widerspiegeln Yadas Bil-

[7] BENEDICT ANDERSON: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York 1983; ERNEST GELLNER: *Nations and Nationalism*. Oxford 1983; ERIC HOBSBAWM/TERENCE RANGER (Hrsg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge 1992. Für Kritik an ihnen und neuere Forschungstendenzen, siehe FRANÇOIS ETIENNE/HANNES SIEGRIST/JAKOB VOGEL: „Die Nation: Vorstellungen, Inszenierungen, Emotionen." In: HELMUT BERDING/JÜRGEN KOCKA u. a. (Hrsg.): *Nation und Emotion: Deutschland und Frankreich im Vergleich (19. und 20. Jahrhundert)*. Göttingen 1995, S. 13–21; CHRISTIAN KOLLER: *Fremdherrschaft: Ein politischer Kampfbegriff im Zeitalter des Nationalismus*. Frankfurt a. M. 2005, Kapitel 2; SIEGFRIED WEICHLEIN: „Nationalismus als Theorie sozialer Ordnung." In: THOMAS MERGEL/THOMAS WELSKOPP (Hrsg.): *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft: Beiträge zur Theoriedebatte*. München 1997. Für neuere Literatur zum Konzept von Nationalismus in Japan, siehe BOB TADASHI WAKABAYASHI: „Rival States on a Loose Rein: The Neglected Tradition of Appeasement in Late Tokugawa Japan." In: JAMES W. WHITE/MICHIO UMEGAKI/THOMAS R. H. HAVENS (Hrsg.): *The Ambivalence of Nationalism: Modern Japan between East and West*. Lanham 1990, S. 11–37; SANDRA WILSON (Hrsg.): *Nation and Nationalism in Japan*. London/New York 2002.

[8] DAVID L. HOWELL: *Geographies of Identity in Nineteenth Century Japan*. University of California Press 2005; WILLIAM M. STEELE: *Alternative Narratives in Modern Japanese History*. London/New York 2003.

[9] KURUSHIMA HIROSHI 久留島浩/OKUMURA HIROSHI 奥村弘 (Hrsg.): *Kinsei kara kindai he* 近世から近代へ. Tōkyōdō Shuppan 2005 (Tenbō Nihon rekishi 展望日本歴史 17).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000097

der den Einfluss von bildlichen Darstellungen zu den Mongoleneinfällen in Kyushu aus dem späten achtzehnten und frühen neunzehnten Jahrhundert und verweisen somit auf eine lokale künstlerische und narrative Tradition. Der gegen die Mongolen kämpfende Krieger vollzog in seiner rein visuell-künstlerischen Ausgestaltung sowie seiner identitätsstiftenden Bedeutung im späten neunzehnten Jahrhundert zwar einen Wandel. Dennoch zeigt seine damalige Rezeption, dass die Einbindung der unteren Schichten in den neuen Nationalstaat nur deswegen gelang, da Akteure auf schon bekannte Motive zurückgriffen – Motive, die durch spezifisch lokale Verhältnisse vorgegeben waren und von den unteren Bevölkerungsschichten selbst getragen wurden. Die Bilder Yadas und deren Entstehungskontext reflektieren somit nicht nur Umbrüche sondern auch Kontinuitäten in der japanischen Gesellschaft des neunzehnten Jahrhunderts. Sie verdeutlichen, dass die Entstehung einer nationalen Identität das Ergebnis vom Zusammenspiel zwischen national übergreifenden Ereignissen und lokalen Begebenheiten war.

2. Yada Isshō und das späte neunzehnte Jahrhundert

Yada Isshō wurde im Jahr 1858 in Yokohama geboren, also just in jenem Jahr, als Japan die ersten ungleichen Verträge („Treaty of Amity and Commerce") mit den Vereinigten Staaten abschliessen musste. Nach einer Ausbildung in japanischer Malerei wandte sich Yada der westlichen Kunst zu. Im Jahr 1882 brach er für einen mehrjährigen Studienaufenthalt in den USA auf. Es wird angenommen, dass er in San Francisco unter dem italienischen Architekten Giovanni Vincenzo Cappelletti (ca. 1843 bis ca. 1887) studierte – Cappelletti war einer der Künstler, die 1876 von der Meiji-Regierung nach Japan eingeladen worden waren, und unterrichtete neun Jahre lang an der Kunsthochschule in Tokyo.[10] Die im Westen erlernten neuen Techniken mit Öl auf Leinwand und perspektivischen künstlerischen Mittel setzte Yada nach seiner Rückkehr in die Heimat um. Er schuf die Landschaftshintergründe für die ersten *Tableaux vivants* in Japan. Bekanntheit erlangte er als Urheber des ersten japanischen Panoramas, das in Tokyo im Jahr 1890 eröffnet wurde. Thema des Panoramas war die Schlacht von Aizu, ein Gefecht des Boshin-Kriegs von 1868, in dem sich Anhänger des Schogunats und die kaiserliche Armee verlustreiche Kämpfe lieferten.

[10] Nagasawa Saburō 長沢三郎: „Yada Isshō to Kyūshū harigakan kankei shiryō 矢田一嘯と九州幟画館関係資料." *De Arte* デアルテ 2 (1986), S. 79–84, hier: S. 79; Nishimoto Masanobu 西本匡伸 (Hrsg): *Yomigaeru Meiji kaiga: shūfuku sareta Yada Isshō "Mōko shūrai ezu"* よみがえる明治絵画: 修復された矢田一嘯「蒙古襲来絵図」. Fukuoka Kenritsu Bijiutsukan 2005, S. 67.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000098

Yada übernahm mit der Panorama-Malerei ein Medium, das auch im Westen am Ende des neunzehnten Jahrhunderts eine Blüte erlebte. Das erste Panorama wurde 1794 in London eingeweiht. Im Verlauf des neunzehnten Jahrhunderts erlangten Panoramen in Europa und Amerika eine ausserordentlich grosse Popularität. Sie entführten Besucher durch optische Illusion in eine andere Welt und wurden im Laufe der Zeit immer aufwendiger, grösser und realitätsnäher. Oft waren die Panoramen historischen Themen gewidmet, die schon einen gewissen Bekanntheitsgrad hatten. Sie fungierten als Ort des kollektiven Gedächtnisses, als *lieu de mémoir* im konkretesten Sinn, und dienten oft der Erbauung eines Zusammengehörigkeitsgefühls. Panoramen waren also ein Medium, das eng mit dem Aufbau der modernen Nationalstaaten verknüpft war.[11] Mit einer Schlachtendarstellung wandte sich Yada einem charakteristischen Thema der Panorama-Malerei zu, das der Erbauung der Besucher diente und deren patriotischen Gefühle erwecken sollte.

Yada zog im Anschluss an seine ersten künstlerischen Erfolge nach Kumamoto, wo er das erste Panorama Kyushus malte. Im Kumamoto-Panorama, das 1894 eröffnet wurde, widmete sich Yada dem so genannten Seinan-Krieg oder Satsuma-Aufstand. Die kaiserliche Armee schlug den Aufstand 1877 nieder. Der Anführer Saigō Takamori 西郷隆盛 (1826–1877) – einer der massgeblichen Architekten der Meiji-Restauration, der sich später enttäuscht von der neuen Regierung abwandte – nahm sich auf dem Schlachtfeld bei Shiroyama in Kagoshima das Leben.[12] Das grossformatige Panorama Yadas ist nicht mehr erhalten. Einen Eindruck davon gibt jedoch das Ankündigungsplakat. Gezeigt sind – angepasst an den Ausstellungsort – Szenen aus der Schlacht bei der Burg von Kumamoto.[13]

In der Mitte des Ankündigungsplakats zu sehen ist der Befehlshaber der kaisertreuen Truppe von Kumamoto, Tani Tateki 谷干城 (1837–1911). Saigō Takamoris Gestalt fehlt gänzlich, auch in den erhaltenen Skizzen. Mit der Umsetzung des Satsuma-Aufstands stand Yadas Werk nicht nur in der neuartigen künstlerischen Ausgestaltung sondern auch in der inhaltlichen Inszenierung in scharfem Gegensatz zu den zeitgenössischen Holzschnitten.

---

[11] Zur Panorama-Malerei, siehe BERNARD COMMENT: *The Panorama*. London 1999; DETLEF HOFFMANN (Hrsg.): *Der Blick der Kunst auf die Geschichte*. Marburg 1992; STEPHAN OETTERMANN: *Das Panorama: Die Geschichte eines Massenmediums*. Frankfurt a.M. 1980; GEBHART STREICHER (Hrsg.): *Panorama: Virtualität und Realitäten (11. Internationale Panorama-Konferenz in Altötting 2003)*. Amberg 2005. Zu Japan, siehe KINOSHITA NAOYUKI 木下直之: *Bijutsu to iu misemono: aburae jaya no jidai* 美術という見世物: 油絵茶屋の時代. Heibonsha 1993.

[12] Zur Gestalt Saigōs, die im übrigen die Vorlage zum Film *The Last Samurai* bildet, siehe MARK RAVINA: *The Last Samurai: The Life and Battles of Saigō Takamori*. Hoboken 2004.

[13] NAGASAWA 1986, S. 82.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000099

Letztere widmeten sich schon unmittelbar nach dem Satsuma-Aufstand Darstellungen Saigōs und seiner Anhänger. Die Holzschnitte weisen auf die unglaubliche Popularität hin, die Saigōs Figur schon früh unter der japanischen Bevölkerung genoss. In Anbetracht der Vorlieben des Publikums erstaunt es nicht, dass knapp drei Monate nach der Eröffnung des Panoramas in Kumamoto die Veranstalter sich darauf einigten, eine Dependance zu errichten, für die Yada die Portraits von Saigō und anderen Figuren der Unterlegenen des Satsuma-Aufstands herstellte.[14]

Die Meiji-Regierung rehabilitierte Saigō nach der Verkündung ihrer Verfassung im Jahr 1889. Kurz darauf wurde die Errichtung einer Bronzeplastik in Aussicht gestellt. Die Einweihung der Plastik im Ueno-Park in Tokyo fand aber erst ein knappes Jahrzehnt später, im Jahr 1898, statt. Die Behörden schränkten zudem die Darstellung des Volkshelden stark ein. Während Saigō auf den Holzschnitten mit Bart und in Militäruniform dargestellt ist und ursprünglich eine Plastik von Saigō in Uniform und zu Pferd geplant war, zeigt die Bronzeplastik im Ueno-Park Saigō als Privatmann, in japanischem kurzen Gewand und mit seinem Hund. Die Darstellung in westlicher Manier mit Kinnbart und militärischer Uniform war dem Meiji-Kaiser vorbehalten.[15]

Die künstlerische Inszenierung des Satsuma-Aufstands von 1877 im Kumamoto-Panorama verweist nicht nur auf das Spannungsverhältnis zwischen alten und neuen Medien sondern auch zwischen lokaler Gedenkkultur und nationaler Politik. Sowohl die traditionellen Holzschnitte als auch die Kunst Yadas waren für ein breites Publikum bestimmt. Während aber die Holzschnitte einer Tradition entsprangen, in der sich Künstler schon seit Jahrzehnten subversiven oder regierungskritischen Themen widmeten, war die westlich inspirierte Kunst Yadas der offiziellen Politik angepasst. Das Kumamoto-Panorama war darauf angelegt, an die Kriegstüchtigkeit und Fortschrittlichkeit der kaiserlichen Armee zu erinnern. Im thematischen Umgang des Satsuma-Aufstands wird Yadas positive, unkritische Haltung gegenüber dem jungen japanischen Nationalstaat ersichtlich. Und doch musste er auf die Vorstellungen der Bevölkerung von Kyushu, von wo Saigō abstammte, Rücksicht nehmen. Schon vor der Errichtung der Bronzeplastik im Ueno-Park in Tokyo war es in Kyushu undenkbar, dass die Figur Saigōs in einer Inszenierung des Satsuma-Aufstands fehlte.

---

[14] Serien zum Seinan-Krieg stammen von Tsukioka Yoshitoshi, publiziert in Eric van den Ing/Robert Schaap: *Beauty and Violence: Japanese Prints by Yoshitoshi (1839–1892)*. Einführung von John Stevenson. Bergeyk 1992, S. 57–58, Abb. 34–35.

[15] Kawada Akihisa 川田明久/Tan'o Yasunori 丹尾安典: *Imēji no naka no sensō* イメージのなかの戦争. Iwanami Shoten 1996 (Iwanami kindai Nihon no bijutsu 岩波近代日本の美術 1), S. 5–7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000100

3. Die „Bewegung zur Errichtung eines Denkmals zu den Mongoleneinfällen“

Noch im Jahr 1894 liess sich Yada in der Stadt Fukuoka nieder, wo er bis zu seinem Tod 1913 blieb. Grund für die Übersiedlung nach Fukuoka war die Begegnung in Kumamoto mit Yuchi Takeo 湯地丈雄 (1847–1913). Der aus Kumamoto stammende Yuchi hatte im Jahr 1888 die „Bewegung zur Errichtung eines Denkmals zu den Mongoleneinfällen“ (*Genkō kinenhi kensetsu undō* 元寇記念碑建設運動) ins Leben gerufen und hielt allenthalben Vorträge zu seinem Vorhaben. Wie aus ursprünglichen Flugblättern zu entnehmen ist, die Yuchi an die Behörden landesweit schickte, sollte eine Reiterstatue auf einer ungefähr neun Meter hohen Säule auf der Halbinsel Shika bei Fukuoka errichtet werden. Diese sollte Hōjō Tokimune zeigen, den Regenten des Kamakura-Schogunats, der während der beiden Mongoleneinfälle im dreizehnten Jahrhundert die japanische Abwehr leitete und den Bau des Steinwalls an der Nordküste Kyushus veranlasste.[16]

Yada stimmte der Errichtung eines Denkmals zu den Mongoleneinfällen begeistert zu und engagierte sich für das Vorhaben, indem er die bildlichen Illustrationen zur Kampagne lieferte. Yuchi hatte ursprünglich bemalte Glasscheiben zur Projektion von Bildern während seiner Vorträge verwendet. Da diese jedoch nur am Abend zum Einsatz kommen konnten, nahm er die grossformatigen Bilder, die Yada herstellte, gerne für sein Projekt auf. Es sind verschiedene Werke von Yada aus den Jahren 1896 bis 1910 zu den Mongoleneinfällen bekannt. Dazu gehören mindestens fünf grossformatige Ölbild-Serien sowie Vorlagen für Reliefs und Stiche.[17]

Die ersten Gemälde aus dem Jahr 1896, die mit einem Format von 210 cm Höhe und 270 cm Breite zugleich die grössten sind, sind nicht mehr vollständig erhalten. Die Serie bestand aber aus ursprünglich vierzehn Bildern. Diese Gemälde wurden erstmals am 4. Januar 1896 aus Anlass eines Vortrags Yuchis in Kōse in der Präfektur Kumamoto ausgestellt. Anschliessend wurden sie an weiteren Vortragsorten in den Präfekturen Kumamoto und Fukuoka vorgeführt. Letzte Station war die Stadt Fukuoka Ende Mai desselben Jahres.[18] Es scheint daher wahrscheinlich, dass die Bilder Yadas als Rollen montiert waren, um den Transport zu vereinfachen. Yada begleitete offensichtlich nicht nur seine Bilder auf ihrer Reise, sondern war auch gerne bereit, den Besuchern Erklärungen abzugeben. In einem Zeitungsbericht vom 30. Mai aus Fukuoka heisst es:

---

[16] Zum Flugblatt, siehe KAWAZOE 1977, Fussnote 18 von Kapitel 2; NISHIMOTO 2005, S. 75, Katalogeintrag 12.

[17] KAWAZOE 1977, S. 118–119; NISHIMOTO 2005, S. 69; S. 77, Katalogeinträge 20–22.

[18] NAKAMURA KUJI 中村久慈: *Yuchi Takeo* 湯地丈雄. Maki Shobō 1943.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000101

> Die Ölbilder, die im Kushida-Schrein [im Zentrum des alten Handelsquartiers in Fukuoka] ausgestellt sind, sind vierzehn an der Zahl. Der Maler Yada Isshō, [wohnhaft in] Suzakidote-chō, Fukuoka, hat die Farben angebracht. Zuvor waren sie in Kumamoto und Kurume ausgestellt, überall haben sie Applaus geerntet. Da hier auch der Ort des Baus [des Denkmals zu den Mongoleneinfällen] ist, werden sie sehr die Aufmerksamkeit aller auf sich ziehen. So hat Yada selbst sich die Mühe genommen, eins um das andere zu erklären.[19]

Das multimediale Ereignis, Bilder in einem ganz neuen Stil kombiniert mit den Reden der Organisatoren, muss die Besucher zutiefst beeindruckt haben. So ist der Autobiographie des aus Shikoku stammenden Schriftstellers Kikuchi Kan 菊池寛 (1888–1948) zu entnehmen:

> Als wir klein waren, gab es jemanden, der allerorts Ölbilder zu den Mongoleneinfällen zeigte und über die Wichtigkeit der Landesabwehr predigte. Diese Ölbilder stellten die Grausamkeit der Mongolen so eindrücklich dar, dass ich sie auch nach fast vierzig Jahren vor meinen Augen sehe. Kürzlich, als ich mit Kume [dem Schriftsteller Kume Masao 久米正雄, 1891–1952] darüber sprach, meinte er dasselbe. Unter Leuten, die in der Stadt aufgewachsen sind, sind sie nicht sehr bekannt, aber ich denke, dass sie Leute derselben Generation wie wir, die vom Land kommen, tief beeindruckt haben.[20]

Auslöser zur Gründung der „Bewegung zur Errichtung eines Denkmals zu den Mongoleneinfällen" durch Yuchi waren verschiedene zeitgleiche Vorfälle. Im Jahr 1886 kam es zum so genannten „Vorfall mit der Flotte des Qing-Reichs in Nagasaki" (*Nagasaki Shinkoku suihei jiken* 長崎清国水兵事件). Matrosen der Qing-Flotte und Mitglieder des Polizeikommandos von Nagasaki gerieten aneinander. Auf beiden Seiten gab es Tote und Verletzte zu beklagen.[21] Yuchi, der zu jenem Zeitpunkt Polizeikapitän der benachbarten Präfektur Fukuoka war, zeigte sich von dem Vorfall, der die gereizte Stimmung im Vorfeld des ersten japanisch-chinesischen Kriegs von 1894/1895 widerspiegelte, tief beeindruckt. Zudem brach im selben Jahr eine landesweite Cholera-Epidemie aus, die in Yuchi Vorstellungen an das Leiden der Bevölkerung während der Mongoleneinfälle habe wach werden lassen. Schliesslich fand 1886 bis 1887 die zweite Konferenz zur Revision der ungleichen Verträge im Rokumeikan in Tokyo statt. Die Verhandlungen, während derer sich die Regierung bemühte, den westlichen Vertragsmächten entgegenzukommen, scheiterten. Als Folge stiess die vorangetriebene Europäisierung

---

[19] *Fukuoka Shinpō* 福陸新報, 30. Mai 1896 (Meji 29).

[20] Kikuchi Kan 菊池寛: *Hanashi no kuzukago* 話の屑籠, „Aufsatz vom Juli 1943 (Shōwa 18)" (Yamamoto Yūzō 山本有三 e.a. (Hrsg.): *Kikuchi Kan bungaku zenshū* 菊池寛文学全集, Bd. 7). Bungeishunjū Shinsha 1960, S. 539.

[21] Zum Vorfall in Nagasaki, siehe Yokoyama Hiroaki 横山宏章: *Nagasaki ga deatta kindai Chūgoku* 長崎が出会った近代中国. Kaichōsha 2006, S. 39–93.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000102

auf heftigen Widerstand seitens nationalistischer Gruppierungen. Yuchis Bewegung ist auch im Kontext der damaligen antieuropäischen Stimmung zu sehen.[22]

Yuchis Interesse an den Mongoleneinfällen schlug sich in verschiedenen Publikationen nieder: *Genkō yoru monogatari* 元寇夜物語り, „Erzählung über den Abend der Mongoleneinfälle" (Yuchi Takeo, 1893), *Genkō* 元寇, „Die Mongoleneinfälle" (Yuchi Takeo, 1893), *Genkō gakan* 元寇画鑑, „Bilderspiegel zu den Mongoleneinfällen" (Tōyōdō, 1897), *Kokumin kyōiku genkō ga* 国民教育元寇画, „Bilder der Mongoleneinfälle zur Bildung des Volkes" (Yuchi Takeo, 1897) und *Genkō gajō* 元寇画帖, mit dem englischen Titel: *The Short Sketches of the Mongolian Invasion in Japan* (Kokugakuin Daigaku Shuppanbu, 1909).[23] Yuchi war Herausgeber des von Shizan Koji 紫山居士 und Chūshū Koji 中洲居士 geschaffenen *Genkō hangeki gokoku bidan* 元寇反撃護国美談, „Episode zur Landeswehr bei der Gegenoffensive gegen die Mongoleneinfälle" (Seikodō, 1891). Zudem entstand das von Yamada An'ei 山田安栄 (1827–1910) edierte *Fukutekihen* 伏敵編, „Band über die Niederwerfung der Feinde," (Yoshikawa Hanshichi, 1891), das die bislang umfänglichste Sammlung historischer Quellen zu den Mongoleneinfällen darstellt,[24] im Rahmen der von Yuchi ins Leben gerufenen Bewegung.

Unterstützt wurde das Vorhaben zur Errichtung eines Denkmals der Mongoleneinfälle ab dem Jahr 1890 durch den Abt Sano Zenrei 佐野前励 (1859–1912), dessen Honbutsu Tempel der Nichiren-Schule angehörte – der Priester Nichiren 日蓮 (1222–1282), der Begründer der Lotos Schule (*Hokke shū* 法華宗, auch Nichiren Schule genannt), soll die Mongoleneinfälle prophezeit haben. Yuchi und der Abt einigten sich darauf, dass auch ein Abbild von Nichiren errichtet werden sollte. Als sich aber der Unmut anderer buddhistischer Schulen regte, lösten die beiden Männer ihre Abmachung auf. Sano begann unabhängig die Errichtung eines Denkmals voranzutreiben.

Die beiden Männer unterhielten aber weiterhin Kontakte. So hielt Yamada An'ei, der mit der Unterstützung Yuchis das *Fukutekihen* herausgab, auf Ansinnen von Tempeln der Nichiren-Schule hin, im Jahr 1901 Vorträge für die Errichtung der Nichiren-Plastik. Orte seiner Vortragsreise waren vornehmlich Tempel in Fukuoka, Kumamoto, Nagasaki und Saga, also dem nördlichen Teil Kyushus. Die Bemühungen von beiden Männern,

[22] NAKAMURA 1943, Kapitel: „Nagasaki jiken no shōdō; KAWAZOE 1977, S. 117–118.

[23] Weitere Publikationen von Yuchi umfassen *Gokoku no hikari, kendai ai tō sakubun shōroku* 護国の光: 懸題優等作文抄録, „Glanz der Landeswehr oder Auszüge aus hervorragenden Aufsätzen" (Yuchi Takeo, 1891), *Chūyū Ihō* 忠勇遺芳, „Schriften zu Treue und Mut" (Yuchi Takeo, 1899) und *Rekishiga kōei roku* 歴史画光栄録, „Notizen zur Grossartigkeit historischer Malereien" (Yuchi Takeo, 1912).

[24] KAWAZOE 1977, S. 111.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000103

Yuchi und Sano, wurden belohnt. Im Jahr 1904, also auf dem Höhepunkt des russisch-japanischen Kriegs, wurden im Higashi-Park der Stadt Fukuoka zwei Bronzeplastiken eingeweiht – eine des abgedankten Kaisers Kameyama 亀山 (1249–1305) und eine von Nichiren, die sich beide während der Mongoleneinfälle für die Landesverteidigung eingesetzt hatten.[25]

Gemäss dem *Genkō kinenhi raireki ippan* 元寇記念碑来歴一斑, „Auszug aus der Geschichte des Denkmals zu den Mongoleneinfällen", dem Bericht, den die Kommission der Bewegung verfasste, erreichte die Bewegung früh eine landesweite Bedeutung.[26] Hirohashi Masamitsu 広橋賢光 (1854–1910) wurde 1888 zum Generalsekretär der fünfzehnköpfigen Kommission und der etwa hundert Mitglieder der Bewegung ernannt. Hirohashi, seit 1884 den Titel eines Grafen (*hakushaku* 伯爵) führend, war Sekretär der Präfektur Fukuoka, als er das Sekretären-Amt für die Bewegung übernahm. Die Kampagne soll im Anschluss auf weitere Teile Japans ausgeweitet worden sein. In Tokyo, Osaka, Kyoto und weiteren Städten hätten sich spontan Geschäftsstellen gebildet, welche die Bewegung unterstützten. 1890 wurde die amtliche Erlaubnis zur Errichtung eines Denkmals gegeben und der Higashi-Park als Ort für die Errichtung bestimmt. Das 1891 von Yuchi herausgegebene *Genkō hangeki gokoku bidan* sei zusammen mit Flugblättern in vierzigtausend hoher Auflage in ganz Japan verbreitet worden. Im Jahr 1901 habe in Tokyo ein Spendenwettbewerb für die Errichtung des Denkmals stattgefunden und in Osaka eine Theateraufführung zu den Mongoleneinfällen. Das mit *Genkō* 元寇, „Die Mongoleneinfälle," betitelte Lied, das Nagai Kenshi 永井建子 (1865–1940) für Yuchis Bewegung 1892 komponierte, sei damals in aller Munde gewesen. Im Jahr 1903 sei das Gussmodel für die Plastik des Kaisers Kameyama im Yūshūkan, dem Yasukuni-Schrein angegliederten Museum in Tokyo, ausgestellt worden.[27]

Die Bewegung scheint jedoch weniger Wellen geschlagen zu haben, als die Darstellung der Gründerväter vorgab. Vom Zeitpunkt, als Yuchi die

[25] Zur Errichtung des Denkmals Kawazoe 1977, S. 118–119; Fussnoten 15 und 19 von Kapitel 2; Kinoshita Toshihiro/Nakamuta Yoshiaki/Tanaka Kazuyuki (Hrsg.): *Fukuokashi Higashi kōen Nichiren dōzō*. Nishi Nihon Shinbunsha 1986; Nishimoto 2005, S. 75, Katalogeinträge 13–14. Sven Saaler bearbeitet zurzeit ein Forschungsprojekt zur Errichtung von Bronzeplastiken historischer Persönlichkeiten in ganz Japan ab der Meiji-Zeit. Siehe dazu Sven Saaler: „Personenkult im modernen Japan: Denkmäler für die Gründer des japanischen Kolonialreiches in Taiwan, Korea und der Mandschurei." In: *Tagungsband des 13. deutschsprachigen Japanologentags in Bonn, 12. 9.–15. 9. 2006* [im Druck]; Sven Saaler: „Personenkult im modernen Japan: Repräsentationen der Nation im öffentlichen Raum." In: *Festschrift für Irmela Hijiya-Kirschnereit* [im Druck].

[26] Das *Genkō kinenhi raireki ippan* ist publiziert in Furuta Ryūichi 古田隆一 (Hrsg.): *Fukuokaken zenshi* 福岡県全誌, 2 Bde. Yasukawauchi Kisakichi 1906, Bd 2.

[27] Eine Übersetzung des Lieds findet sich in Nakaba Yamada: *Ghenkō: The Mongol Invasion of Japan*. New York 1916, S. XX.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000104

Bewegung ins Leben rief, bis zur Einweihung des Denkmals vergingen fast zwei Jahrzehnte. Yuchis ursprüngliche Idee, eine historische Figur des Schogunats als Reiterstatue darzustellen, war in nationaler Hinsicht zu einer Zeit, als der Kult um den Meiji-Kaiser vorangetrieben wurde, kein weitsichtiges Vorhaben. Die Erfahrung zweier Kriege verlieh der Bewegung Yuchis zwar Auftrieb. Wie gross aber der Widerhall der Bewegung tatsächlich war, ist nicht schlüssig zu beantworten. Die Spendensammlung lief offenbar, entgegen der offiziellen Darstellung der Kommission der Bewegung, lange harzig. Erst als sich der Abt Sano an den Gouverneur der Präfektur Fukuoka wandte, kam das Projekt voran. Anlässlich der Fertigstellung des Denkmals dankte der amtierende Gouverneur vor allem dem Abt.

Die Hauptakteure der Bewegung stammten aus Kyushu oder waren zumindest dort über Jahre hinweg tätig gewesen. Die wichtigste Quellensammlung zu den Mongoleneinfällen, das *Fukutekihen*, edierte zwar Yamada An'ei, der aus Himeji stammte und am kaiserlichen Amt (*kunaishō* 宮内省) tätig war. Er tat dies unter der Führung von Shigeno Yasutsugu 重野安繹 (1827–1910), der ab 1881 Vize- und ab 1886 Direktor des Amts für historische Sammlungen (*shūshikyoku* 修史局) war. Berücksichtigt man aber die Verflechtungen zwischen nationalen und lokalen Akteuren, zeigt sich, dass die Quellensammlung primär ein lokalgeschichtliches Produkt war. Hirohashi Masamitsu, der als Beamter für die Präfektur Fukuoka tätig gewesen war und Generalsekretär der Bewegung von Yuchi war, wechselte Ende des Jahrs 1888 ins Departement des Innern (*naimushō* 内務省). Ab seiner Verlegung nach Tokyo soll er die Kompilation des *Fukutekihen* vorangetrieben haben. Der Regierungsbeamte Kaneko Kentarō 金子堅太郎 (1853–1942), der ursprünglich aus Fukuoka stammte, schrieb das Vorwort zur Quellensammlung. Yuchi verfasste das Nachwort. Schliesslich stammten ausgesprochen viele der ins *Fukutekihen* inkorporierten Quellen von Berichten der „Bewegung zur Errichtung eines Denkmals zu den Mongoleneinfällen."[28]

Beamte und Intellektuelle in Tokyo unterstützten also die Edition des *Fukutekihen*, das ausgezeichnet zu den Bemühungen um die Schaffung eines nationalen Zusammengehörigkeitsgefühls und einer Kriegsbegeisterung unter dem Volk passte. Jedoch initiierten offensichtlich lokale Akteure aus Kyushu das Projekt einer Quellenedition im Zusammenhang mit ihrer „Bewegung zur Errichtung eines Denkmals zu den Mongoleneinfällen." Letztendlich blieb der Erfolg der Bewegung vor allem auf die Gegend Kyushus beschränkt. Die Geschichte der Bewegung Yuchis zeigt auf, wie gross die Distanz zwischen den Behörden in Tokyo und lokalen Akteuren noch Ende des neunzehnten Jahrhunderts war.

[28] KAWAZOE 1977, S. 111–113; S. 116.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000105

4. Yadas Gemälde zu den Mongoleneinfällen

Yadas Bilder waren nicht nur in technischer Hinsicht mit der Verwendung von Ölfarben auf Leinwand ganz im Stil der westlichen Malerei. Er verwendete auch eine für Japan neuartige Form der visuellen Darstellung, indem er Personen, Pferde, Gefährte, Fahnen und die Naturgewalten in Bewegungsmomenten abbildete. Photographischen Aufnahmen gleich wurden die Ereignisse festgehalten. Dies zeigt sich auf eindrückliche Weise in einem der Gemälde aus der Serie von 1896 (s. Abb. 1). Es zeigt Sō Sukekuni 宗助国 (1207–1274), den stellvertretenden militärischen Führer (*shugodai* 守護代) von Tsushima, der beim ersten Einfall von 1274 auf dem Schlachtfeld fiel. Das unterschiedliche Tempo des verwundeten Sukekuni und der drei Angreifer im Hintergrund sowie der zur Linken von Sukekuni reglos am Boden liegende, blutüberströmte Krieger lassen den Betrachter einen dramatischen Höhepunkt erahnen und stellen so eine ungemein starke Spannung her.

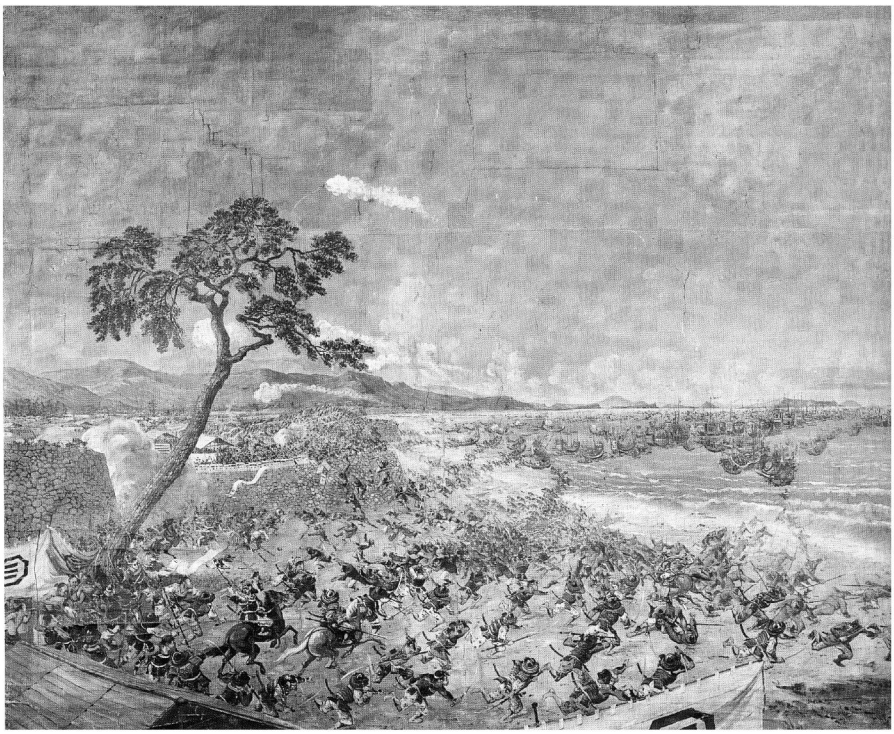
In der realistischen Umsetzung der Szenen bestand ein wesentlicher Unterschied zur japanischen traditionellen Malerei und Graphik, die statisch



© Yūshūkan, Yasukuni-Schrein, Tokyo

Abb. 1: Yada Isshō: „Die Mongoleneinfälle, Bild 4: Der tödliche Kampf von Sō Sukekuni (1207–1274), *shugodai* von Tsushima," Öl auf Leinwand, 1896, Yūshūkan, Yasukuni-Schrein, Tokyo.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000106



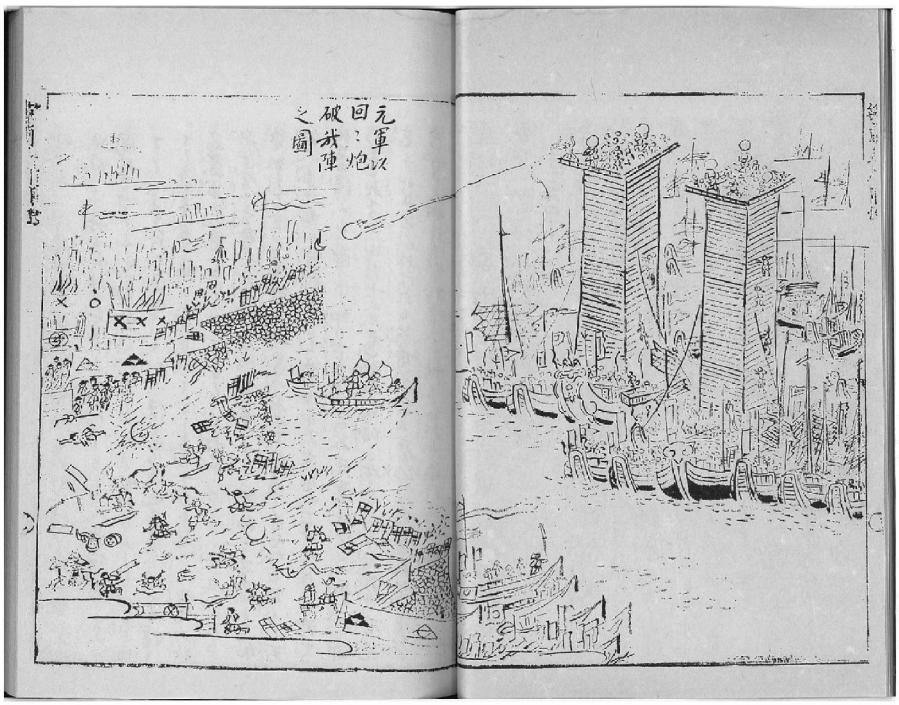
© Yūshūkan, Yasukuni-Schrein, Tokyo

Abb. 2: Yada Isshō: „Die Mongoleneinfälle, Bild 11: Die Mongolen greifen erneut Hakata-Bucht an," Öl auf Leinwand, 1896, Yūshūkan, Yasukuni-Schrein, Tokyo.

und theatralisch wirkte und auf wenige Elemente reduziert war. Die zeitgleichen Holzschnitte, die den japanisch-chinesischen Krieg zum Thema hatten, zeigten die japanischen Soldaten, die nach preussischem Vorbild geschneiderte Uniformen trugen, in heldenhaften oder humanen Posen. Die in traditioneller Manier gekleideten und frisierten Chinesen waren dagegen als unmännlich und feige dargestellt. Die Holzschnitte, unverhohlene Propaganda-Kunst, betonten die militärische Überlegenheit Japans und die Rückständigkeit Qing-Chinas. Sie stellten jedoch keine genauen Illustrationen der Geschehnisse dar – viele der Künstler bereisten nie die Orte der Kampfhandlungen – sondern bildeten reine Stützen zur Erbauung der Phantasie bei der Lektüre von Erzählungen und Zeitungsberichten.[29]

[29] Zu den Holzschnitten, die während des japanisch-chinesischen Kriegs entstanden, siehe NATHAN CHAÏKIN: *The Sino-Japanese War, 1894–1895: The Noted Basil Hall Chamberlain Collection and a Private Collection*. Venthône 1983; DONALD KEENE: "The Sino-Japanese War of 1894–95 and its Cultural Effects in Japan." In: DONALD HOWARD SHIVELY (Hrsg.): *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. Princeton (NJ) 1971,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000107



© Kyushu-Universitätsmuseum, Fukuoka

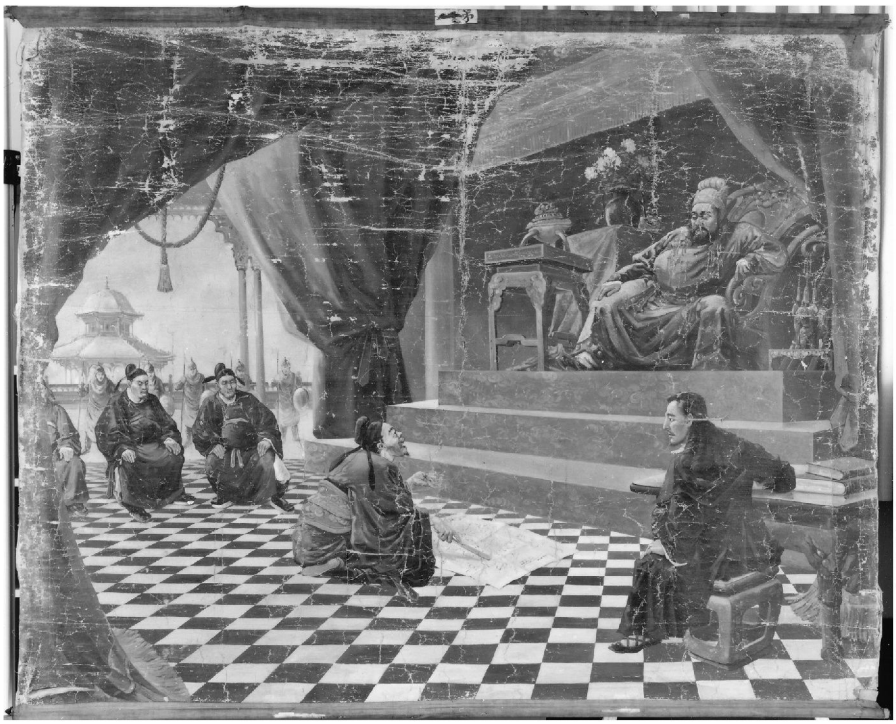
Abb. 3: Okumura Gyokuran: „*Chikuzen meisho zue*, Kapitel 2: Die Yuan-Armee tritt erneut mit Kanonen gegen unsere Reihen an," Graphik, um 1804–29, Kyushu-Universitätsmuseum, Fukuoka.

Yada strebte in der Ausgestaltung der Schauplätze eine perspektivische und möglichst authentische Ansicht an. Er bemühte sich in Anlehnung an die tatsächliche Topographie der Küste Kyushus sowie an die historischen Quellen um eine möglichst exakte Rekonstruktion der vergangenen Ereignisse und war bestrebt, die Rüstungen und Waffen beider Parteien möglichst authentisch wiederzugeben. Es besteht kein Zweifel, dass er sich auf schriftliche Quellen und bildliche Vorlagen stützte, die im Rahmen der „Bewegung zur Errichtung eines Denkmals zu den Mongoleneinfällen" eifrig gesammelt und ediert wurden.

So weisen Yadas Gemälde in der Konzeption Parallelen auf zu Illustrationen, die im 1891 publizierten *Genkō hangeki gokoku bidan* abgebildet sind, sowie zu früheren Werken, wie den „Skizzen berühmter Orte in Chikuzen [heutiges Fukuoka]" (*Chikuzen meisho zue* 筑前名所図会), die von Okumura Gyokuran 奥村玉蘭 (1761–1828) in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts

S. 121–175; Julia Meech-Pekarik: *The World of the Meiji Print: Impressions of a New Civilization*. New York/Tokyo 1986.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000108



© Yūshūkan, Yasukuni-Schrein, Tokyo

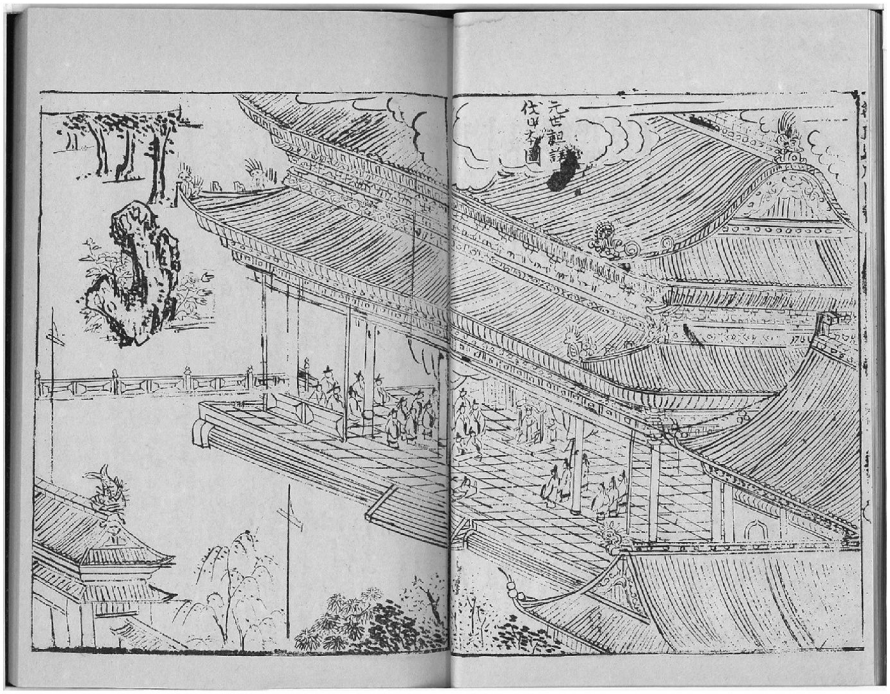
Abb. 4: Yada Isshō: „Die Mongoleneinfälle, Bild 2: Die Absicht zur Eroberung Japans," Öl auf Leinwand, 1896, Yūshūkan, Yasukuni-Schrein, Tokyo.

geschaffen wurden.[30] Ein Gemälde aus dem Jahr 1896 (s. Abb. 2) sowie Okumuras Werk (s. Abb. 3) weisen eine fast identische Szene auf, die der Schlacht bei der Bucht von Hakata während des zweiten Mongoleneinfalls im Jahr 1281 gewidmet ist. Beide halten den zwei bis drei Meter hohen Steinwall fest, der im dreizehnten Jahrhundert an der Küste Kyushus errichtet wurde, und das von den Mongolen eingesetzte Schiesspulver – in den Quellen als Kanonen (*teppō* てっぽう) bezeichnet. Es ist zwar unklar, ob Yada sich direkt auf das unpublizierte *Chikuzen meisho zue* stützte. Die Ähnlichkeit der zwei Bilder legt aber nahe, dass der Maler auf bestehende bildliche Traditionen zurückgriff.

Auch wenn Yada sich auf Vorbilder stützte, legte er sie subtil in neuartiger, zeitgemässer Weise aus. Deutlich kommt Yadas Umdeutung der Ereignisse in der Einleitungsszene zu den Mongoleneinfällen des Jahres 1896 zur Geltung. Gezeigt ist der mongolische Hof. Kublai Kahn (1215–1294) lauscht aufmerk-

[30] Eine Ausgabe des *Chikuzen meisho zue* befindet sich im Besitz des Kyushu-Universitätsmuseums. Die Mongoleneinfälle sind im Kapitel 2 beschrieben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000109



© Kyushu-Universitätsmuseum, Fukuoka

Abb. 5: Okumura Gyokuran: „*Chikuzen meisho zue*, Kapitel 2: Die Absicht der Yuan-Dynastie zur Eroberung Japans," Graphik, um 1804–1829, Kyushu-Universitätsmuseum, Fukuoka.

sam dem Gesandten aus Koryo (Korea), Zhao Yi 趙彝, der durch seine Schilderungen zu Japan die Expansionsgelüste des Mongolenherrschers geweckt haben soll (s. Abb. 4). Während auch das *Chikuzen meisho zue* die Szene illustriert, beschränkt es sich auf die zwei Hauptfiguren, Kublai Kahn und den Gesandten, die von mongolischen Höflingen umgeben sind (s. Abb. 5). Yada hingegen fügt der Szene als dritten Protagonisten Marco Polo hinzu. Yadas Darstellung ist gänzlich fiktiv. Dies wird umso deutlicher, da der Italiener nicht als Abenteurer sondern in Mönchskutte, also dem traditionellen Feindbild der Japaner zu Europa entsprechend, dargestellt ist. Yada hält somit, offenbar in hierarchischer Abfolge, Japans damalige drei Hauptfeinde fest, China an der Spitze symbolisiert durch Kublai Kahn, Europa zu seiner rechten in der Gestalt Marco Polos und in unterwürfiger Haltung den Boten für Korea.

Über den politischen Aktualitätsbezug hinaus besassen Yadas Bilder vor allem eine unmissverständliche symbolische Botschaft, nämlich absolute Opferbereitschaft. Eindrücklich wird die Pflichterfüllung bis in den Tod in den Bildern zu Taira no Kagetaka 平景隆 (?–1274) vermittelt, dem *shugodai*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000110



© Yūshūkan, Yasukuni-Schrein, Tokyo

Abb. 6: Yada Isshō: „Die Mongoleneinfälle, Bild 5: Der Selbstmord von Taira no Kagetaka (?–1274), *shugodai* von Iki no shima," Öl auf Leinwand, 1896, Yūshūkan, Yasukuni-Schrein, Tokyo.

von Iki, der zusammen mit seiner Familie Selbstmord beging, als der Kampf gegen die Invasoren aussichtslos geworden war (s. Abb. 6). Im Hintergrund durch die offenen Schiebetüren erblickt der Betrachter die noch heftigen Kämpfe um die in Flammen aufgehenden Gebäude der Burg. Im Zentrum des Bildes ist Kagetaka dargestellt, der im Gegensatz zu den anderen aschgrauen Gestalten in rot gekleidet und somit unmissverständlich als Protagonist des Bildes zu erkennen ist. Kagetaka ist umgeben von seinen Nächsten, Frauen und Männern, die sich selber und ihre Kinder erstechen. Er selber hält ein Kurzschwert vor seinen Bauch, im Begriff seinem Rang als Samurai entsprechend in ritueller Art Suizid (*seppuku* 切腹) zu begehen.

Yada stellte seine Kunst somit ganz in den Dienst des neuen japanischen Nationalstaats und seiner Ideologien. Er wirkte als Träger des Mythos von *bushidō* 武士道, dem „Weg des Kriegers," der mit dem Erlass des „kaiserlichen Reskripts zur Armee und Marine" (*Gunjin chokuyu* 軍人勅諭) im Jahr 1882 zum festen Bestandteil des nationalen Selbstbewusstseins wurde

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000111

und die Werte Mut, Treue und Todesverachtung hochstilisierte.[31] KARL FRIDAY fasst die „Erfindung der Tradition" von *bushidō* im Zusammenhang mit der Schaffung der japanischen nationalen Identität wie folgt zusammen:

> Modern *bushidō* is closely bound up with the notion of a Japanese „national essence," and with those of the *kokutai*, or Japanese national structure, and the cult of the emperor. [...] Warrior values were held to be the essence of Japaneseness itself, unifying traits of character common to all classes. The abolition of the samurai class thus marked not the end of *bushidō*, but the point of its spread to the whole of the Japanese population.[32]

Yadas Gemälde propagierten eben die Werte, die für weite Teile der Bevölkerung über den ehemaligen Kriegerstand hinaus Gültigkeit haben sollten. Trotz der Tatsache aber, dass Yadas Schaffen dem allgemeinen Zeitgeist entsprach, war die Rezeption seiner Gemälde wie die Bewegung, in deren Rahmen sie entstanden, vor allem lokal fassbar.

Die Verbreitung von Yadas Gemälden war – bis ins frühe zwanzigste Jahrhundert – vornehmlich auf die Region von Kyushu beschränkt. Ausser Yadas Serie von 1896, die 1912, also erst sieben Jahre nach Abschluss des russisch-japanischen Kriegs in das Yūshūkan in Tokyo überführt wurde, sind die erhaltenen grossformatigen Ölgemälde Yadas zu den Mongoleneinfällen in Tempeln und Schreinen in Fukuoka und Iki aufbewahrt: eine Serie aus dem Jahr 1909 im Tempel des Abts Sano, dem Honbutsuji bei Fukuoka, eine weitere aus dem Jahr 1909 im Iki-Schrein auf der Insel Iki und eine undatierte Serie im Archiv zu den Mongoleneinfällen (*Genkō shiryōkan* 元寇史料館), das in der Nähe der Nichiren- und Kameyama-Plastiken im Higashi-Park in Fukuoka eingerichtet wurde. Das *Genkō kinenhi raireki ippan* hält zwar fest, dass Yada 1890 eine Bildserie für den Ise-Jingū in Mie angefertigt habe – einer der wichtigsten Shinto-Schreine, wo der abgedankte Kaiser Kameyama für die Errettung Japans gegen die Mongolen gebetet haben soll. Sie seien über Pilger in ganz Japan bekannt geworden. Im Jahr darauf seien die sechs Gemälde dem Gakushūin, einer privaten Universität in Tokyo, und Photographien der Gemälde an das kaiserliche Amt gestiftet worden. 1890 war Yada aber eben mit der Anfertigung seines ersten Panoramas in Tokyo beschäftigt. Zudem sind keine der erwähnten Gemälde im Gakushūin erhalten.[33]

---

[31] Zu *bushidō*, siehe KARL FRIDAY: „Bushido or Bull? A Medieval Historian's Perspective on the Imperial Army and the Japanese Warrior Tradition." In: *The History Teacher* 27,3 (1994), S. 339–349; CAMERON G., III, HURST. „Death, Honor, and Loyalty: The Bushido Ideal." *Philosophy East and West* 40,4 (1990), S. 511–527.

[32] FRIDAY 1994, S. 342.

[33] FURUTA 1906, Bd 2. Das Schreiben wurde 1904 in Zeitungen in Fukuoka abgedruckt, nämlich *Fukuoka hinichi shinbun* 福岡日日新聞 und *Kyūshū Nippō* 九州日報, 27. Dezember 1904 (Meji 37). Siehe dazu NISHIMOTO 2005, S. 69–70.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000112

5. Von den Kriegern *(buke)* zu den Kriegerwerten *(bushidō)*

Der Bewegung, der Yada angehörte, kam vor allem in Kyushu Bedeutung zu, weil die Mongoleneinfälle dort schon Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses waren. So erfuhr die bekannteste bildliche Quelle für die Mongoleneinfälle, die auf das späte dreizehnte Jahrhundert datiert ist, das *Mōko shūrai ekotoba* 蒙古襲来絵詞, die „Bildrolle zu den Mongoleneinfällen," ein noch nie gekanntes Interesse ab dem späten achtzehnten Jahrhundert (s. Abb. 7). Bekannt sind insgesamt 46 Kopien der Bildrolle, die zwischen den Jahren 1795 und 1916 entstanden.[34] Die Rolle, welche die Heldentaten von Takezaki Suenaga 竹崎季長 (1246–?), einem Krieger aus Higo Provinz (heutige Kumamoto-Präfektur) darstellt, erfuhr zum einen ganz spezifisch die Zuwendung der führenden Familien Kyushus, die sich auf ihre illustren Vorfahren beriefen, um ihrer gesellschaftlichen Stellung Gewicht zu geben. Die verschiedenen Figuren bedurften keiner Interpretation sondern waren mit Rang und Namen eindeutig identifizierbar. Vor allem in der Gegend von Kumamoto, aus der die in der Rolle festgehaltenen Familien stammten, waren zahlreiche Kopien der Bildrolle in Umlauf. Die Verbreitung der Rolle wurde zum anderen vom historisch-ethnographischen Interesse der Intellektuellen jener Zeit getragen, namentlich den Repräsentanten der *kokugaku*. Jene wandten sich unter der zunehmenden Bedrohung durch den Westen der Geschichte Japans zu.[35]

Aber nicht nur die herrschaftliche Elite und Intellektuelle befassten sich mit den Mongoleneinfällen. So liess die Nakamura-Familie, Bauern in der Gegend von Fukuoka, ihren Vorfahren Nakamura Tsuzuku 中村続, der, wie durch schriftliche Quellen belegt ist, Ende des dreizehnten Jahrhunderts eine kleine Kriegerbande zur Abwehr der Mongolen anführte, in den 1740er Jahren in einer Hängerolle verewigen (s. Abb. 8).[36] So gedachten sie

[34] HORIMOTO KAZUSHIGE 堀本一繁: „‚Mōko shūrai ekotoba' no genjō seiritsu katei ni tsuite: Aogi Tanenobu hon no kentō to shōkai「蒙古襲来絵詞」の現状成立過程について: 青木種信本の検討と紹介." *Fukuoka-shi hakubutsukan kenkyū kiyō* 福岡市博物館研究紀要 8 (1998), S. 15–57, hier: Tabelle auf S. 223–26. Eine Übersetzung des Texts zur Bildrolle mit Reproduktion des Originals bietet THOMAS D. CONLAN: *In Little Need of Divine Intervention: Takesaki Suenaga's Scrolls of the Mongol Invasions of Japan*. Ithaca, NY (Cornell East Asia Series 113).

[35] HORIMOTO 1998, Anmerkung 3.

[36] Die Bildrolle befindet sich im Nakamura Reisaburō-Archiv. Zu ihrer Datierung, siehe OGINO MASATARŌ 荻野政太郎: „Ito Matsuura-tō to Genkō to no kankei 怡土松浦党と元寇との関係." *Chikushi shidan* 筑紫史談 4 (1915), S. 30–36, hier: S. 31. Die schriftliche Quelle aus dem dreizehnten Jahrhundert, welche die Bildrolle illustriert, ist publiziert in MASAKI KISABURŌ 正木喜三郎/SHINJŌ TSUNEZŌ 新城常三 (Hrsg.): *Chikuzen no kuni Ito no shō shiryō* 筑前国怡土荘史料. Takeuchi Rizō 1963 (Kyūshū shōen shiryō sōsho 九州荘園史料叢書 4), Nr. 68.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000113



© Sannomaru Shozokan, Tokyo

Abb. 7: „Bildrolle zu den Mongoleneinfällen, Rolle 2, Bild 12: Takezaki Suenaga am Steinwall vor Kikuchi Takefusa," Farben auf Papier, um 1293, Sannomaru Shozokan, Tokyo.



© Nakamura Reisaburō-Archiv, Fukuoka

Abb. 8: Yukihiro Kii no Kami: „Nakamura Tsuzuku, der seine Kriegerbande in Imazu zusammenzieht," Farben auf Papier, um 1744–48, Nakamura Reisaburō-Archiv, Fukuoka.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000114

ihres Urahnen, des gegen die Mongolen kämpfenden Kriegers. Zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts liess sich Okumura Gyokuran von anderen „Skizzen berühmter Orte" (*meisho zue* 名所図会), illustrierte Topographien von Gegenden in Japan, vornehmlich der Hauptstadt, inspirieren. Er schuf sein *Chikuzen meisho zue*, das für die Allgemeinheit gedacht war – das Werk fiel der Zensur zum Opfer und blieb unpubliziert – und unter anderem die Mongoleneinfälle beschrieb.[37]

Es erscheint mehr als ein Zufall, dass 1890, ein Jahr vor der Publikation des *Fukutekihen*, Ikebe Yoshikata 池辺義象 (1861–1923), sein *Chikushi no adanami, ichimei genkō shimatsu* 筑紫のあだ浪: 一名元寇始末, „Unstete Wellen über Chikushi [Fukuoka] oder Bericht zu den Mongoleneinfällen," ein erzieherisches Buch für die Jugend zu den Mongoleneinfällen, publizierte. Obschon Ikebe als Literaturwissenschafter in Tokyo tätig war, stammte er, wie Yuchi, aus Kumamoto. Als Yada im Rahmen der Bewegung Yuchis die Mongoleneinfälle darstellte, griff er ein visuelles Motiv auf, das unter den Bewohnern Kyushus wohl bekannt war. Yadas Leistung bestand nicht in der Neuerfindung sondern lediglich in der Umdeutung schon bestehender künstlerischer Themen.

6. Schlussbemerkungen

1916 publizierte der Japaner NAKABA YAMADA ein Buch mit dem Titel *Ghenkō: The Mongol Invasion of Japan*. Die Illustrationen am Ende des Buches, die ohne Quellenangabe aufgeführt sind, gehen eindeutig auf die Stiche zurück, die Yadas Ölbilder von 1896 bei ihrer Überführung in das Yūshūkan ankündigten. YAMADA hält in seinem Vorwort fest:

> „Ghenko," as the Japanese call „the Mongol Invasion" [...] is, in my opinion, one of the most important facts which should be known by our friends who take interest in the evolution of the Japanese power. For Japan is not a nation which became a world power simply because of the victories won in the Chino-Japanese and Russo-Japanese Wars, but because of the superior spirit that has existed in the heart of the nation from earliest times.[38]

[37] *Chikuzen meisho zue*, Kapitel 2. Zur Gattung der *meisho zue* siehe das Dissertationsprojekt von CHRISTIAN DUNKEL mit dem Arbeitstitel: *Stadt- und Landesführer: Meisho zue im Japan des 18. und 19. Jahrhunderts und ihr Beitrag zur Verbreitung von Wissen um die Ereignisse im Jahresverlauf (nenjū gyōji)*; EKKEHARD MAY: „Meisho zue: Enzyklopädie eines Landes." In: SHIRO KOHSAKA/JOHANNES LAUBE (Hrsg.): *Informationssystem und kulturelles Leben in den Städten der Edo-Zeit, Symposium München 11.–14. 10. 1995*. Wiesbaden 2000 (Okamatsu Bunko. Japanwissenschaftliche Beiträge zur interkulturellen Kommunikation 3), S. 39–55 sowie S. 265–268.

[38] YAMADA 1916, S. VI.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000115

In seiner Einführung zu YAMADAS Buch schlägt sein britischer Bekannter, Lord Armstrong (1863–1941), ähnliche Töne an:

> He [Mr. Yamada] brings out in high relief the similarity of the chivalrous patriotism that marked the rise to greatness of the island Powers of the East [Japan] and of the West [England] [...] Mr. Yamada has opened to us a sealed book, and has shown that in their chivalrous devotion to their native land his countrymen possessed the germ of national greatness long before even the name of Japan was known to the vast majority of the Western people.[39]

Zwei Jahrzehnte, nachdem Yada seine ersten Ölbilder zu den Mongoleneinfällen geschaffen hatte, wurde der gegen die Mongolen kämpfende Krieger offensichtlich zur identitätsstiftenden Figur der japanischen Nation hochstilisiert. Er stand für die historisch verankerten Werte der Krieger, die als Wesensmerkmal des japanischen Volkes gedeutet wurden.

Während Yadas Bilder in die nationale Geschichtsschreibung eingingen, erlitt die „Bildrolle zu den Mongoleneinfällen" ein anderes Schicksal. 1890, also vier Jahre vor Beginn des ersten japanisch-chinesischen Kriegs, übergab die Ōyano Familie, eine Kriegerfamilie von Kumamoto und Besitzer der Bildrolle, diese der kaiserlichen Kunstsammlung.[40] Damit war die Identität der Kriegerfamilien Kyushus symbolisch in diejenige der Nation übergegangen. Die physische Wegschliessung der Bildrolle aber stand metaphorisch für das Ende der traditionellen bildlichen Darstellungen der Krieger, die gegen die Mongolen gekämpft hatten, und damit auch für das Ende ihrer ehemaligen Bedeutung: Das historisch-ethnographische Interesse war durch eine symbolisch-ästhetische Ideologie ersetzt worden. Hatte noch zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts der Krieger aus dem dreizehnten Jahrhundert als Ahnenfigur einzelner Familien Kyushus fungiert, stand er zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts für die spezifisch japanische, nationale Identität.

Die Krieger hatten bis ins neunzehnte Jahrhundert eine gesellschaftliche Schicht dargestellt, von denen Familien ihre Herkunft ableiteten und auf

[39] "Introduction by Lord Armstrong." In: YAMADA 1916, S. XV. Bei Lord Armstrong handelt es sich um WILLIAM HENRY ARMSTRONG FITZPATRICK WATSON, dem Grossneffen von Sir William George Armstrong, Baron Armstrong (1810–1900). Er erbte nach Lord Armstrongs Tod seine Northumberland-Ländereien mit dem Sitz Cragside bei Rothbury. William George Armstrong belieferte Japan mit Kriegsschiffen und erhielt 1895 den „Sacred Treasure of the Rising Sun" vom japanischen Staat verliehen als Dank für seine Dienste. Über den Autor NAKABA YAMADA ist nicht viel bekannt. Er erhielt einen BA-Titel von der Cambridge Universität. Zu YAMADAS Besuch bei WILLIAM WATSON ARMSTRONG, siehe MARIE CONTE-HELM: *Japan and the North East of England: From 1862 to the Present Day.* London 1989, S. 104–105.

[40] Die Rolle befindet sich noch heute im Sannomaru Shozokan beim kaiserlichen Palast in Tokyo.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000116

die sie sich als Identifikationsfiguren zurück besannen. Dagegen stand der Krieger, der gegen die fremden Invasoren kämpfte, im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert für moralische, entpersonifizierte Werte, mit der sich jeder japanische Soldat identifizieren sollte. Durch die Aneignung des Motivs der Mongoleneinfälle zur Legimitation der neuen Politik Japans war der Krieger der Mongoleneinfälle aufgelöst worden und in die namenlose Masse der Soldaten des neuen Staates eingegangen. Der Kriegerstand *(buke* 武家*)* war durch die Ideologie des Kriegers *(bushidō)* ersetzt worden.

Und doch gehörte der gegen die Mongolen kämpfende Krieger bis ins ausgehende neunzehnte Jahrhundert vor allem in das Erinnerungsrepertoire der Bewohner Kyushus. Die „Bewegung zur Errichtung eines Denkmals zu den Mongoleneinfällen" entstand in Kyushu, wo das kollektive Gedächtnis das Ereignis über die Jahrhunderte am Leben erhalten hatte, und wurde nirgends so erfolgreich wie dort. Das Beispiel der Rezeption der Mongoleneinfälle zeigt, dass die Herausbildung einer japanischen nationalen Identität im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert nicht ein Zurücklassen oder Überwinden regionaler Begebenheiten bedeutete. Im Gegenteil, regionale Erinnerungen und Traditionen wurden auf nationaler Ebene miteinbezogen und verinnerlicht.

Der Aufsatz beruht auf einem Referat, das die Autorin beim XXX. Deutschen Orientalistentag in Freiburg i. Br. im September 2007 gehalten hat. Mein Dank gilt Herrn CLAUDIUS NAUMANN, der mich zur Publikation in der ZDMG ermutigte. Ohne die Hilfe von den Professoren HATTORI HIDEO, MIYAZAKI KATSUNORI und SAEKI KŌJI von der Kyushu-Universität und MIMURA KŌSUKE vom städtischen Museum in Fukuoka wäre der Aufsatz in dieser Form nicht möglich gewesen. Weiter bin ich Dr. ROY SUTER, Dr. HEINRICH REINFRIED und Prof. FLORIAN C. REITER für die kritische Durchsicht zu Dank verpflichtet. Die Genehmigung der Abbildungsrechte erteilten freundlichst die folgenden Institutionen und Individuen (in Reihe der Abbildungen): das Yūshūkan des Yasukuni-Schreins in Tokyo, das Kyushu-Universitätsmuseum in Fukuoka, das Sannomaru Shozokan, Museum der kaiserlichen Sammlungen in Tokyo, und Herr NAKAMURA REISABURŌ, wohnhaft in Maebaru, Fukuoka.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000117

Das *Shangsheng-Sutra*

Von Heyryun Koh 高惠蓮, Busan

Das *Sutra von der Visualisierung der Wiedergeburt des Bodhisattva Maitreya im himmlischen Paradies Tuşita* (*Guan Mile pusa shangsheng doushuaitian jing* 觀彌勒菩薩上生兜率天經),[1] im folgenden *Shangsheng-Sutra* genannt, ist das einzige noch vorhandene *Shangsheng-Sutra* für den Glauben an die Wiedergeburt im Himmel. Es wurde vom Markgraf von Anyang, Juqu Jingsheng 沮渠京聲, zur Zeit der Nördlichen Liang 北涼 (421–439) ins Chinesische übersetzt. Der Markgraf von Anyang war der Cousin des Prinzen von Hexi 河西王, Juqu Mengxun 沮渠蒙遜 (reg. 401–433). Er pilgerte nach Kotan, wo er vermutlich den Dhyāna-Buddhismus studierte. Zu Anfang des fünften Jahrhunderts erhielt er in Gaochang 高昌 das *Shangsheng-Sutra* und das *Sutra von der Visualisierung des Avalokiteśvara*[2] (*Guanshiyin guanjing* 觀世音觀經). Nach dem *Bericht des Pilgers zum buddhistischen Kanon* (*Chu sanzang jiji* 出三藏記集) übersetzte er die beiden Sutras in Turfan und brachte sie nach China mit.[3]

Im folgenden wird das *Shangsheng-Sutra* übersetzt, das aus der Einleitung (T. 452/418/b4–c3), dem Hauptteil (T. 452/418/c4–420/c10) und dem Schlußteil (T. 452/420/c11–c22) besteht. In der Einleitung des *Shangsheng-Sutra* wird eine Versammlung im Garten des Erdgeistes (*Qishuji guduyuan* 祈樹給孤獨園[4]) in Śrāvastī 舍衛[5] beschrieben. Als Sakyamuni dort predigte, stand Maitreya mit gefalteten Händen vor ihm. Der Hauptteil des *Shangsheng-Sutra* kann dem Inhalt zufolge in zwei Teile gegliedert werden – die Visualisierung der Wiedergeburt des Bodhisattva Maitreya einerseits

---

1 *Taishô shinshû daizôkyô* 大正新脩大藏經, hrsg. von Takakusu J. 高楠順次郎/Watanabe K. 渡邊海旭. Tôkyô 1925 [Nachdruck Taibei 1983] (im folgenden abgekürzt als T.) T. 452/418b–420c22.

2 W.E. Soothill/L. Hodous (Komp.): *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, with Sanskrit and English equivalents and a Sanskrit-Pali Index*. London 1937 (im folgenden abgekürzt als SH.), SH. 489: Guanshiyin 觀世音, skrt. Avalokiteśvara, „Regarder of the World's sounds, or cries, the so-called Goddess of Mercy."

3 T. 515/13a. Kamata S. 鎌田茂雄: „Nambokuchô no bukkyô 南北朝の佛教." In: *Chûgoku Bukkyôshi* 中國佛教史. Tôkyô 1984, Bd. 3, S. 280.

4 SH. 310: Ein Park in der Nähe von Śrāvastī.

5 SH. 279: Śrāvastī war ein altes Königreich etwa 500 *li* nordwestlich von Kapilavastu (heutiges Rapetmapet).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000118

und die Visualisierung des Tuşita-Himmels andererseits. Der Schlußteil des Sutra wird durch die Frage Ānandas an Sakyamuni eingeleitet, wie dieses Sutra bezeichnet werden soll. Die verschiedenen Bezeichnungen Maitreyas im *Shangsheng-Sutra* sind in der Tabelle zu sehen.

Übersetzung

(T. 452/418b) 佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經
Das *Sutra von der Visualisierung der Wiedergeburt des Bodhisattva Maitreya im himmlischen Paradies Tuşita*[6]

(T.452/418b27) 爾時會中有一
(T.452/418c1) 菩薩名曰彌勒. 聞佛所說. 應時卽得百万億陀羅尼門.
Zu jener Zeit nahm ein Bodhisattva namens Maitreya an der Versammlung teil. Sobald er die Predigt des Buddha hörte, erhielt er 100 Billionen Dhāraṇī[7]-Lehren.

卽從座起整衣服. 叉手合掌住立佛前.
Er stand auf, ordnete seine Kleidung, faltete die Hände und trat vor den Buddha.

爾時優波離亦從座起. 頭面作禮而白佛言.
Zu jener Zeit stand auch Upāli[8] auf. Er verbeugte sich respektvoll und fragte den Buddha:

世尊. 世尊往昔於毘尼中及諸經藏設阿逸多次當作佛.
Ehrwürdigster der Welt[9]. Sie haben einst im *Vinaya*[10] wie in allen Sutras dargelegt, daß Ajita[11] demnächst ein Buddha werden wird.

此阿逸多具凡夫身未斷諸漏.
Dieser Ajita hat den Körper eines gewöhnlichen Menschen[12] und ist noch nicht vom Leiden *(āsrava)*[13] befreit.

此人命終當生何處.
Wo soll er wiedergeboren werden, wenn er sein Leben beendet?

[6] T. 452/418b27–420/c22.
[7] SH. 284: „Able to lay hold of the good so that it cannot be lost, and likewise of the evil so that it cannot arise. Four division are given, i.e. 法。義。呪。忍."
[8] Derjenige Schüler Sakyamunis, der die Gebote des Buddhismus am besten gehalten hat.
[9] SH. 164: Welterhabener.
[10] SH. 305 律 (SH.301): „The discipline, or monastic rules; one of the three divisions of the Canon, or Tripitaka, and said to have been compiled by Upāli."
[11] SH. 292: „title of Maitreya."
[12] SH. 143: „The common people, the unenlightened, a common fellow."
[13] SH. 214 āsrava : „distress, pain, affliction."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000119

其人今者雖復出家. 不修禪定不斷煩惱.
Obwohl er dem Mönchsstand angehört, ist er bislang weder in der Meditation vollkommen noch von der Befleckung befreit.

佛記此人成佛無疑.
Der Buddha hat versprochen, daß dieser ohne Zweifel die Buddhaschaft erlangen wird.

此人命終生何國土.
Wenn dieser Mensch sein Leben beendet, in welchem Land soll er dann wiedergeboren werden?

佛告優波離. 諦聽諦聽善思念之.
Der Buddha gab Upāli zur Antwort: Höre aufmerksam zu und denke gut darüber nach:

如來應供正遍知.
Ich, der Tathāgata, Arhat, Samyak-sambuddha,[14]

今於此衆設彌勒菩薩摩訶薩阿耨多羅三貌三菩提記.
mache hiermit in dieser Versammlung die Prophezeiung, daß [Ajita] zum Maitreya Bodhisattva Mahāsattva werden wird, ausgestattet mit der unübertrefflichen vollständigen Erleuchtung[15].

此人從今十二年後命終. 必得往生兜率陀天上.
Dieser Mensch [Maitreya] wird in zwölf Jahren sein Leben beenden und ganz sicher im Tuşita-Himmel wiedergeboren werden.

爾時兜率陀天上. 有五百萬億天子. 一一天子皆修甚深檀波羅蜜.
Zu jener Zeit befinden sich im Tuşita-Himmel 500 Billionen Himmelssöhne[16], die sich in den tiefsten Pāramitā[17] vervollkommnen.

爲供養一生補處菩薩故. 以天福力造作宮殿.
Um den [Maitreya als] Ekajātipratibuddha[18] zu ehren, werden sie für ihn mit himmlischer Kraft der Glücksseligkeit einen Palast bauen.

---

[14] SH. 52: „Ten titles of Buddha: 如來 Tathāgata; 應供 Arhat; 正遍知 Samyak-sambuddha."

[15] SH. 290 anuttara-samyak-sambodhi: „unexcelled complete enlightenment, an attribute of every Buddha."

[16] SH. 145: „A son of Heaven. The Emperor-Princes, i.e. those who in previous incarnations have kept the middle and lower grades of the ten good qualities (十善) and, in consequence, are born here as princes."

[17] SH. 267: „Derived from parama, highest, acme, is interpreted as to cross over from this shore of births and deaths to the other shore, or nirvāṇa."

[18] SH. 7: „... a name for Maitreya, who is to be the next Buddha in this world. Another definition is from one enlightenment to attain to Buddhahood." Ekajātipratibuddha ist einer der höchsten Ränge, die ein Bodhisattva nach der Vervollkommnung der sechs Pāramitās erlangen kann. Ekajātipratibuddhas werden im nächsten Leben die Buddhaschaft erlangen. Avalokiteśvara und Mahāsthāmaprāpta sind Bodhisattvas des Amitābha, Sūryaprabhāsana und Candraprabha sind Yakshis Ekajātipratibuddha. Maitreya ist der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000120

各各脫身栴檀摩尼寶冠.
Diese Himmelssöhne werden ihre kostbaren Kronen aus Sandelholz und Perlen[19] abnehmen und

長跪合掌發是願言
kniend mit gefalteten Händen das folgende Gelübde ablegen:

我今持此無價寶珠及以天冠. 爲供養大心衆生故.
„Wir möchten diese wertlosen Perlen und unsere Himmelskronen[20] geben, um damit das großherzige Wesen[21] zu ehren.

此人來世不久當成阿耨多羅三貌三菩提
Dieser Mensch [Maitreya] wird in kurzer Zeit der Wiedergeburt[22] die unübertreffliche vollständige Erleuchtung erreichen.

我於彼佛莊嚴國界得受記者.
Wir möchten im prächtigen Land dieses Buddhas die Buddhaschaft erlangen.

令我寶冠化成供具
Unsere Schatzkronen mögen zu Opfergaben werden."

如是諸天子等各各長跪. 發弘誓願亦復如是.
Daraufhin knieten alle Himmelssöhne nieder und legten nochmals dieses feierliche Gelübde ab.

時諸天子作是願已. 是諸寶冠化作五百萬億寶宮.
Als die Himmelssöhne das Gelübde abgelegt hatten, verwandelten sich ihre Schatzkronen in 500 Billionen Schatzpaläste.

一一寶宮有七重垣
Jeder Schatzpalast war von einer siebenfachen Mauer umgeben.

一一垣七寶所成
Jede Mauer war aus sieben [Arten von] Edelsteinen gebaut.

一一寶出五百億光明
Jeder Schatz funkelte mit 50 Milliarden Strahlen.

一一光明中有五百億蓮華
In jedem Strahl gab es 50 Milliarden Lotosblumen.

---

einzige Ekajātipratibuddha von Shakyamuni. Diese Gedanken entstanden in der Schule des „Großen Fahrzeugs", die die Auffassung vertritt, daß alle Lebewesen die Buddhaschaft erlangen können.

19 SH. 191/435: „A jewel, symbol of purity, therefore of Buddha and of his doctrine."

20 SH. 144: „A deva-crown, surpassing human thought."

21 SH. 437 (*daxin zhongsheng* 大心衆生): „Bodhisattva."

22 SH. 249 (*laishi* 來世): „Future world, or rebirth."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000121

一一蓮華化作五百億七寶行樹
Diese Lotosblumen verwandelten sich zu 50 Milliarden Bäumen aus sieben [Arten von] Edelsteinen.

一一樹葉有五百億寶色
Jedes Blatt dieser Bäume hat 50 Milliarden Schatz-Farben.

一一寶色有五百億閻浮檀金光
Jede Schatz-Farbe sendet 50 Milliarden Strahlen aus Jambūflußgold[23] aus.

一一閻浮檀金光中
Aus jedem Jambūflußgold-Strahl

出五百億諸天寶女
kommen 50 Milliarden Himmels-Schatzfrauen[24] heraus.

一一寶女住立樹下
Alle Schatzfrauen stehen unter einem Baum.

執百億寶無數瓔珞
Sie tragen 10 Milliarden Juwelen und zahllose Ketten[25].

出妙音樂,
Sie machen bezaubernde Musik,

時樂音中演說不退
(T. 452/419a1) 轉地法輪之行,
zu der über die nie zurückweichende Bewegung des Dharma-Rades[26] berichtet wird.

其樹生果如頗黎色
Die Bäume tragen glasfarbene glänzende Früchte.

一切衆色入頗梨色中
Alle Farben sind in diesem Glanz enthalten.

是諸光明右旋婉轉流出衆音
Wenn die Strahlen sich nach rechts bewegen, erklingen alle Töne.

衆音演說大慈大悲法
Zu diesen Klängen wird vom Dharma der großen Gnade berichtet.

一一垣牆高六十二由旬，厚十四由旬
Die Mauern sind 62 *youxun*[27] hoch und 14 *youxun* dick.

---

[23] SH. 452: „Jambū-river gold."
[24] SH. 144: Devakanyā. Apsaras.
[25] SH. 484 (*yingluo* 瓔珞): „A gem, a necklace. A necklace of precious stones."
[26] SH. 109 (*butuizhuandi falun* 不退轉地法輪): Dharma des Avinivartanīya. „never receding, always progressing. The never-receding Buddha-vehicle, of universal salvation."
[27] SH. 197: 8 krośas (120 km), „one being the distance at which a bull's bellow can be heard. Nearly 30 Chinese *li* (15 km)."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000122

五百億龍王圍繞此垣. 一一龍王雨五百億七寶行樹.
50 Milliarden Drachenkönige umgeben die Mauern. Jeder Drachenkönig läßt es regnen über die 50 Milliarden Sieben-Schätze-Bäume.

莊嚴垣上. 自然有風吹動此樹.
Auf den prächtigen[28] Mauern weht von selbst ein Wind, der diese Bäume bewegt.

樹相振觸. 演說苦空無常無我諸波羅蜜.
Wenn die Bäume gegeneinanderstoßen, wird über Leiden, Leere, Vergänglichkeit, Selbstlosigkeit und alle Pāramitā berichtet.

爾時此宮有一大神. 名牢度跋提.
Zu dieser Zeit befindet sich in diesem Palast eine große Gottheit namens Laodubati.

卽從座起遍禮十方佛. 發弘誓願.
Er steht gleich auf, verneigt sich rundum vor den Buddhas der zehn Richtungen und legt das folgende feierliche Gelübde ab:

若我福德應爲彌勒菩薩造善法堂.
„Wenn meine Tugend ausreicht, um für den Bodhisattva Maitreya den *Shanfa* - Pavillon zu bauen,

令我額上自然出珠.
dann mögen aus meiner Stirn Schatzperlen herauskommen“

旣發願已額上自然出五百億寶珠
Sobald er sein Gelübde abgelegt hat, kommen aus seiner Stirn 50 Milliarden Schatzperlen hervor.

瑠璃頊梨一切衆色無不具足
In den strahlenden Perlen sind alle Farben enthalten.

如紫紺摩尼表裏暎徹,
Sie glänzten und leuchteten wie die purpurnen Perlen von innen und von außen.

此摩尼光廻旋空中
Die Strahlen, die von diesen Juwelen ausgehen, drehen sich in der Luft

化爲四十九重微妙寶宮
und verwandeln sich zu einem 49fach [von Geländern umgebenen] wunderbaren Schatzpalast.

一一欄楯萬億梵摩尼寶所共合成
Jedes Geländer ist aus 1000 Milliarden Brahma-mani-Perlen[29] zusammengesetzt.

[28] SH. 363 (*zhuangyan* 莊嚴): „Alamkāraka. Adorn, adornment, glory.“
[29] SH. 354: „Pure pearl, or magic pearl of Brahma.“

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000123

諸欄楯間自然化生九億天子五百億天女
An allen Geländern entstehen neunhundert Millionen Himmelssöhne und 50 Milliarden Himmelsfrauen.

一一天子手中化生無量億萬七寶蓮華
In der Hand jedes Himmelssohns erblühen unzählige Myriaden von Sieben-Schätze-Lotosblüten.

一一蓮華上有無量億光
Von jedem Lotos gehen unzählige Strahlen aus.

其光明中具諸樂器
In diesen Strahlen sind alle Musikinstrumente enthalten.

如是天樂不鼓自鳴
So kann die Himmelsmusik von selbst erklingen.

此聲出時. 諸女自然執衆樂器. 競起歌舞.
Sobald diese Himmelsmusik erklingt, nehmen die Himmelsfrauen die Musikinstrumente zur Hand und fangen an zu singen und zu tanzen.

所詠歌音演說十善四弘誓願.
Die Lieder, die gesungen werden, preisen die zehn Tugenden[30] und die vier großen Gelübde.[31]

諸天聞者皆發無上道心.
Alle Gottheiten *(devas)*, die dies hören, erlangen die allerhöchste Wahrheit.

時諸園中有八色瑠璃渠.
Zu der Zeit befinden sich im Garten achtfarbige gläserne Gräben.

一一渠有五百億寶珠而用合成.
Jeder Graben ist aus fünfhundert Milliarden Schatzperlen zusammengesetzt.

一一渠中有八味水. 八色具足.
In jedem Graben gibt es Wasser mit den acht Aromen. Alle acht Farben sind vorhanden.

其水上湧游梁棟間.
Dieses Wasser sprudelt empor und fließt zwischen den Stützpfeilern und Säulen.

於四門外化生四花.
Außerhalb der vier Tore erblühen die vier Blumen.

[30] SH. 47: „the ten good characteristics, or virtues, defined as the non-committal of the ten evils (十惡)."

[31] SH. 174: „the four universal vows of a Buddha or Bodhisattva."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000124

水出華中如寶花流.
Das Wasser kommt zwischen den Blüten hervor, so daß die Schatzblumen zu fließen scheinen.

一一華上有二十四天女
Auf jeder Blüte befinden sich 24 Himmelsfrauen.

身色微妙如諸菩薩莊嚴身相.
Mit ihrem zarten Aussehen ähneln sie den prächtigen Lakşaṇas[32] der Bodhisattvas.

手中自然化五百億寶器.
In ihren Händen entstehen von allein fünfhundert Milliarden kostbare Schalen.

一一器中天諸甘露自然盈滿.
Ihre Schalen füllen von sich selbst mit dem süßen Tau des Himmels.

左肩荷佩無量瓔珞.
Über der linken Schulter tragen sie Ketten aus unzähligen Perlen.

右肩復負無量樂器.
Auf der rechten Schulter tragen sie die unterschiedlichsten Musikinstrumente.

如雲住空從水而出.
Wie die Wolken wohnen sie in den Lüften, (und ebenso wie diese) kommen sie aus dem Wasser hervor.

讚歎菩薩六波羅蜜.
Sie preisen die sechs Pāramitā des Bodhisattvas.

若有往生兜率天上.
Wenn jemand im Tuşita-Himmel wiedergeboren wird,

自然得此天
(T. 452/419b1) 女侍御.
wird ihm von diesen Himmelsfrauen aufgewartet.

亦有七寶大師子座. 高四由旬.
Außerdem befindet sich dort ein großer Löwenthron aus sieben Schätzen, der vier *youxun* hoch ist.

閻浮檀金無量衆寶以爲莊嚴.
Er ist mit Gold aus dem Jāmbūnada und unzähligen Schätzen prächtig verziert.

座四角頭生四蓮華.
Auf den vier Ecken des Throns blühen vier Lotosblumen.

[32] SH. 309: „A distinctive mark on the physical body of Buddha."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000125

一一蓮華百寶所成.
Jede Lotos-Blume ist aus hundert Kostbarkeiten hergestellt.

一一寶出百億光明.
Jede Kostbarkeit sendet 10 Milliarden Strahlen aus.

其光微妙化爲五百億衆寶雜花莊嚴寶帳.
Diese Strahlen sind äußerst fein. Sie verwandeln sich in fünfhundert Milliarden Schätze und Blumen, mit denen der kostbare Vorhang geschmückt wird.

時十方面百千梵王.
Zu der Zeit gibt es dort hunderte und tausende von Brahmanen aus allen zehn Richtungen,

各各持一梵天妙寶以爲寶鈴懸寶帳上.
Jeder bringt eine Kostbarkeit aus Indien, die sie als Schatz-Glöckchen an den Vorhang hängen.

時小梵王持天衆寶. 以爲羅網彌覆帳上.
Zu der Zeit bringen junge Brahmanen alle Schätze des Himmels, mit denen sie wie mit einem Netz den Vorhang vollständig bedecken.

爾時百千無數天子天女眷屬. 各持寶華以布座上.
Zur selben Zeit bringen die zahllosen Himmelssöhne, Himmelsfrauen und Gefolge jeweils eine Schatz-Blume und bedecken damit den Thron.

是諸蓮花自然皆出五百億寶女.
Aus diesen Lotosblumen kommen von selbst 50 Milliarden Schatz-Frauen heraus,

手執白拂
die in den Händen weiße Fliegenwedel[33] halten.

侍立帳內
Sie stehen aufwartend hinter dem Vorhang.

持宮四角 有四寶柱
Die vier Ecken des Palastes werden von vier Schatz-Säulen gestützt.

一一寶柱有百千樓閣. 梵摩尼珠以爲絞絡.
Jede Schatz-Säule ist so hoch wie hundert und tausende Türme. Sie sind mit Brahma-mani-Perlen verbunden.

時諸閣間有百千天女. 色妙無比手執樂器.
Zur Zeit befinden sich hunderte und tausende von unvergleichlich schönen Himmelsfrauen in den Pavillons. Sie halten Musikinstrumente in ihren Händen.

[33] SH. 260 (*baifu* 白拂): fuzi 拂子, „A duster, fly brush."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000126

其樂音中演說苦空無常無我諸波羅蜜.
Zur Musik wird über Leiden, Leere, Vergänglichkeit, Selbstlosigkeit und alle Pāramitā berichtet.

如是天宮有百億萬無量寶色.
So enthält dieser Himmelspalast *(Devapura)*[34] 1000 Billionen unzählige kostbare Farben,

一一諸女亦同寶色.
und auch jede Himmelsfrau hat ein ebenso prächtiges Aussehen.

爾時十方無量諸天命終. 皆願往生兜率天宮.
Zu dieser Zeit beenden überall unzählige Gottheiten *(devas)*[35] ihr Leben, und alle möchten im Palast des Tuşita-Himmels wiedergeboren werden.

時兜率天宮有五大神.
In diesem Augenblick befinden sich fünf Große Gottheiten im Palast des Tuşita-Himmels.

第一大神名曰寶幢.
Die erste Große Gottheit heißt Baochuang.

身雨七寶散宮牆內.
Sie läßt sieben Schätze regnen, die sich innerhalb der Mauern des Palastes verteilen.

一一寶珠化成無量樂器.
Jede Schatzperle [des Regens] verwandelt sich in zahllose Musikinstrumente.

懸處空中不鼓自鳴.
Sie hängen im Himmel und erklingen von selbst.

有無量音適衆生意.
Es erklingen unzählige Melodien, die allen Geschöpfen gefallen.

第二大神名曰花德.
Die zweite Große Gottheit heißt Huade.

身雨衆花彌覆宮牆化成花蓋.
Sie läßt Blumen regnen, die die Mauern des Palastes bedecken und sich in Baldachine verwandeln.

一一花蓋百千幢幡以爲導引.
Zu jedem Baldachin gehören hunderttausende Banner als Geleit.

第三大神名曰香音,
Die dritte Große Gottheit heißt Xiangyin.

[34] SH. 145 (*tiangong* 天宮): Devapura, „the palace of devas, the abode of the gods."
[35] SH. 143: „a deva, or divine being, deity."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000127

身毛孔中雨出微妙海此岸旃檀香.
Aus ihren Körperporen regnet es so, daß sich ein wunderbares Meer bildet, an dessen diesseitigem Ufer es nach Sandelholz duftet.

其香如雲作百寶色遶宮七匝.
Dieser Duft nimmt wie eine Wolke hundert Schatz-Farben an und umgibt den Palast siebenmal.

第四大神名曰喜樂. 雨如意珠.
Die vierte Große Gottheit heißt Xile. Sie läßt Ruyi-Perlen regnen.

一一寶珠自然住在幢幡之上.
Diese Schatzperlen bleiben von selbst auf den Bannern haften.

顯說無量歸佛歸法歸比丘僧.
Klar und deutlich wird die Lehre von der unermeßlichen Bekehrung zum Buddha, zum Dharma und zur Sangha vorgetragen,

及說五戒.
ebenso die von den fünf Vorschriften,

無量善法諸波羅蜜.
dem unermeßlich guten Gesetze *(kuśala dharma)*[36]
und allen Pāramitā.

饒益勸助菩提意者.
Diejenigen, die ihren Sinn auf die Erleuchtung gerichtet haben, werden damit gefördert und unterstützt.

第五大神名曰正音聲.
Die fünfte Große Gottheit heißt Zhengyinsheng.

身諸毛孔流出衆水.
Aus ihren Körperporen fließt Wasser.

一一水上有五百億花.
Auf dem Wasser befinden sich 50 Milliarden Blumen.

一一華上有二十五玉女.
Auf jeder Blüte gibt es 25 Jademädchen.

[36] Foguang da cidian bianshou weiyuanhui (Hrsg.): *Foguang da cidian* 佛光大辭典. 8 Bde. Taibei [5]1995, S. 4883中. (*shanfa* 善法): Fünf Vorschriften 五戒 und zehn Tugenden 十善 sind die guten Gesetze des weltlichen Lebens. Die drei Schulen 三學 und sechs Pāramitā 六度 sind die guten Gesetze des Mönchslebens.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000128

一一玉女身諸毛孔. 出一切
(T. 452/419c1) 音聲勝天魔后所有音樂.
Aus allen Körperporen der Jademädchen kommen Klänge. Sie übertreffen sogar die Musik der Königin des Deva Māra[37].

佛告優波離. 此名兜率陀天十善報應勝妙福處.
Der Buddha sagt zu Upāli: „Dieser Tuşita-Himmel ist der überaus glückliche Ort, an dem die zehn Tugenden belohnt werden.

若我住世一小劫中廣說一生補處菩薩報應及十善果者不能窮盡.
Selbst wenn ich einen kleinen Kalpa[38] lang in dieser Welt bliebe und die [als Lohn empfangenen] Wohltaten und die Verdienste des Ekajātipratibuddha [Maitreya] aus seiner Praxis der zehn Tugenden darlegte, könnte ich sie nicht erschöpfen.

今爲汝等略而解說.
Deshalb habe ich sie für euch jetzt nur kurz erklärt."

佛告優波離.
Der Buddha sagte zu Upāli:

若有比丘及一切大衆.
„Wenn es hier unter den Mönchen und Laien solche gibt,

不厭生死樂生天者.
die Leben und Tod nicht fürchten und gerne im Himmel wiedergeboren werden möchten,

愛敬無上菩提心者
die, die allerhöchste Bodhi-Gesinnung erreichen möchten,

欲爲彌勒作弟子者.
oder die Maitreyas Schüler werden möchten,

當作是觀.
dann sollten sie diese Visualisierung üben:

作是觀者應持五戒八齋具足戒身心精進不求斷結修十善法
Wer diese Visualisierung übt, sollte die fünf Vorschriften[39], die acht Regeln[40] und die sämtlichen Gebote[41] einhalten. Er sollte mit Eifer und Entschlossen-

[37] SH. 148 (天魔): "One of the four māras, who dwells in the sixth heaven, paranirmita-vaśavartin at the top of the Kāmadhātu, whence he constantly obstructs the Buddha-truth and its followers."

[38] SH. 232: Kalpa. „The period of time between the creation and recreation of a world or universe."

[39] SH. 118: „the first five of the ten commandments, against killing, stealing, adultery, lying, and intoxicating liquors."

[40] SH. 36–37: „The first eight of ten commandments, not to indulge in cosmetics, personal adornments, dancing, or music; not to sleep on fine beds, but on a mat on the ground; and not to eat out of regulation hours."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000129

heit voranschreiten. Sonst löste er sich nicht von Fesseln und Versuchungen. Er sollte die zehn Tugenden praktizieren.

一一思惟兜率陀天上上妙快樂. 作是觀者名爲正觀.
Sie denken über die einzelnen Freuden von Tuşita nach. Diese Betrachtung nennt man die richtige Visualisierung.

若他觀者名爲邪觀.
Wenn sie andere Dinge visualisieren, nennt man es falsche Visualisierung.

爾時優波離卽從座起. 整衣服頭面作禮.
Da stand Upāli auf, ordnete seine Kleidung und verbeugte sich respektvoll.

白佛言.
Er sagte zum Buddha:

世尊兜率陀天上乃有如是極妙樂事.
„Ehrwürdigster der Welt, wenn es im Tuşita-Himmel so wunderbare und erfreuliche Dinge gibt,

今此大士何時於閻浮提沒生於彼天.
wann wird dann endlich dieser Bodhisattva Mahāsattva in Jambudvīpa sein Leben beenden und im Himmel wiedergeboren werden?"

佛告優波離彌勒先於波羅捺國劫波利村波婆利大婆羅門家生.
Buddha erwiderte Upāli: „Maitreya wird zuerst sein Kalpa im Land Benares[42] addieren, und wird in einer hohen Brahmanen Familie im Dorf des Klosters Pravari[43] geboren.

却後十二年二月十五日. 還本生處 結加趺坐如入滅定.
Maitreya wird in 12 Jahren, am 15. Tag des 2. Monats, an seinen Geburtsort zurückkehren, er wird im Lotossitz sitzen, als ob er ins Nirvāna eingehen wollte.

身紫金色光明艷赫如百千日. 上至兜率陀天
Sein Körper wird eine purpurgoldene Farbe annehmen und so hell strahlen wie Hunderttausende von Sonnen. Die Strahlen werden bis zum Tuşita-Himmel reichen.

其身舍利如鑄金像不動不搖.
Das Śarīra[44] aus seinem Körper wird wie eine Statue aus gegossenem Gold aussehen. Weder bewegt er sich noch wackelt er.

---

41 SH. 239: „The complete rules or commandments – 250 for the monks, 500 for the nun."

42 SH. 266: Vārāṇaśi, „Ancient kingdom and city on the Ganges, now Benares, where was the Mrgadava park."

43 SH. 266: Pravari, „name of a monastery."

44 SH.278–279: „Relics or ashes left after the cremation of a Buddha or saint."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000130

身圓光中有首楞嚴三昧般若波羅蜜字義炳然.
Im Nimbus des Körpers befinden sich die Zeichen Śūramgama-samādhi[45] und Prajñā-pāramitā[46] strahlend.

時諸人天尋卽爲起衆寶妙塔供養舍利.
In jener Zeit werden sich Menschen und Himmel (Gottheiten) darum bemühen, eine prächtige Pagode aus verschiedenen Schätzen zu errichten, um den Śarīra dort zu verehren.

時兜率陀天七寶臺內摩尼殿上師子床座忽然化生.
Maitreya wird dann unvermittelt auf dem Löwenthron des Maṇi-Palastes auf der Sieben-Kostbarkeiten-Terrasse im Tuşita-Himmel wiedergeboren werden.

於蓮華上結加趺坐.
Er wird auf einer Lotosblüte im Lotossitz sitzen.

身如閻浮檀金色長十六由旬. 三十二相八十種好皆悉具足.
Sein Körper glänzt wie das Gold des Jāmbānada. Er ist 16 *youxun* groß und trägt alle 32 Merkmale *(lakşaṇa)* und 80 Kennzeichen *(vyañjana)* [eines Buddhas].

頂上肉髻髮紺瑠璃色.
Auf seinem Kopf befindet sich die Uşṇīşa, seine Haare sind von einem dunklen Azurblau.

釋迦毘楞伽摩尼. 百千萬億甄叔迦寶以嚴天冠.
Eine Sakrabhilagna-Perle und Abermillionen von Kinsuka-Perlen[47] schmükken seine Himmelskrone.

其天寶冠有百萬億色.
Diese Himmelskrone erstrahlt in 1000 Billionen Farben.

一一色中有無量百千化佛.
In jeder Farbe befinden sich hunderte und tausende von Transformationen des Buddhas,

諸化菩薩以爲侍者
die von Transformationen der Bodhisattvas bedient werden.

復有他方諸大菩薩
Darüber hinaus befinden sich dort die großen Bodhisattvas aus den anderen Regionen.

---

[45] SH. 318: „the virtue or power which enables a Buddha to overcome every obstacle, or obtained in the Śūramgama dhyāna or samādhi."

[46] SH. 338: Prajñāpāramitā, „The acme of wisdom, enabling one to reach the other shore, i.e. wisdom for salvation."

[47] SH. 425: „a red stone, perhaps a ruby."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000131

作十八變, 隨意自在, 住天冠中
Sie machen achtzehn Transformationen, ganz nach Belieben, und wohnen in der Krone.

彌勒眉間有白毫相光
Zwischen den Augenbrauen des Maitreya befindet sich [der Lichtschein der] Urṇā[48],

流出衆光作百寶色.
Von ihr gehen alle Strahlen aus und bilden die hundert Schatz-Farben.

三十
(T. 452/420a1) 二相一一相中有五百億寶色.
In jedem der 32 Merkmale gibt es 50 Milliarden Schatz-Farben.

一一好亦有五百億寶色
und auch jedes Kennzeichen enthält 50 Milliarden Schatz-Farben.

一一相好艷出八萬四千光明雲
In jedem Merkmale und jedem Kennzeichen leuchten 84000 strahlend helle Wolken.

與諸天子各坐花座
Er ist mit den Himmelssöhnen zusammen, und jeder sitzt auf einem Blumenthron.

晝夜六時常說不退轉地法輪之行.
Er legt zu den sechs Doppelstunden am Tag und in der Nacht die nie zurückweichende Bewegung des Dharma-Rades dar.

經一時中成就五百億天子. 令不退轉於阿耨多羅三貌三菩提
Durch jede Darlegung bringt er 50 Milliarden Himmelssöhne zur [vollständigen] Erleuchtung. Er trägt ihnen auf, sich nicht wieder von der vollständige Erleuchtung abzuwenden.

如是處兜率陀天晝夜恒說此法. 度諸天子.
So lebt er im Tuşita-Himmel. Tag und Nacht trägt er unermüdlich dieses Dharma vor und erlöst dadurch die Himmelssöhne.

閻浮提歲數五十六億萬歲. 爾乃下生於閻浮提. 如彌勒下生經說
Nach 5,6 Mrd. Jambudvīpa-Jahren wird er in Jambudvīpa [als Mensch] wiedergeboren, wie im *Sutra von der Wiedergeburt des Maitreya im irdischen Paradies* berichtet wird.

佛告優波離.
Der Buddha sagte zu Upāli:

[48] SH. 202: „The urṇā, or curl between the Buddha's eyebrows whence streams light that reveals all worlds, one of he thirty-two characteristics of a Buddha."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000132

是名彌勒菩薩於閻浮提 沒生兜率陀天因緣.
Das ist die Bestimmung des Bodhisattva Maitreya, daß er in Jambudvīpa sein Leben beenden und im Tuşita-Himmel wiedergeboren werden wird.

佛滅度後我諸弟子. 若有精勤修諸功德威儀不缺掃塔塗地.
Nachdem der Buddha ins Nirvāṇa eingegangen ist, üben all meine eifrigen Schüler sämtliche Tugenden, in würdiger Haltung fegen sie die Pagoden, Wege und Plätze aus.

以衆名香妙花供養行衆三昧深入正受讀誦經典.
Zusammen mit den Laien opfern sie kostbaren Weihrauch und edle Blumen und versinken ins Samādhi. Sie gelangen zum korrekten Verständnis und lesen und rezitieren den Kanon.

如是等人應當至心. 雖不斷結如得六通,
Auf diese Weise sollten alle ihre Herzen läutern, selbst wenn sie sich nicht entscheiden: wenn ihnen die übernatürlichen sechs Kräfte verliehen werden,

應當繫念, 念佛形像稱彌勒名. 如是等輩若一念頃受八戒齋.
sollten sie eifrig die Erscheinungen des Buddha bedenken und den Namen des Maitreya nennen. Auf diese Weise werden sie, sobald sie an den Buddha denken, die acht Regeln empfangen,

修諸淨業發弘誓願.
sich in allen guten Taten[49] vervollkommnen und die großen Gelübde ablegen.

命終之後譬如壯士屈申臂頃. 卽得往生兜率陀天. 於蓮華上結加趺坐.
Sie werden nach dem Tod innerhalb einer so kurzen Zeit, wie ein starker Mann dazu braucht, seinen Arm zu beugen und wieder zu strecken, in Tuşita wiedergeboren werden und im Lotossitz auf einer Lotosblume sitzen.

百千天子作天伎樂. 持天曼陀羅花摩訶曼陀羅華. 以散其上讚言.
Hunderte und tausende von Himmelssöhnen machen himmlische Musik. Sie halten himmlische Mandhala-Blumen und Mahā-Mandhala-Blumen und streuen sie über ihnen aus. Dazu erklingt die Lobeshymne:

善哉善哉善男子.
Wirklich vorzüglich, wirklich vorzüglich, ihr tüchtigen Männer!

汝於閻浮提廣修福業來生此處. 此處名兜率陀天.
Ihr habt in Jambudvīpa das Karma der Glücksseligkeit vervollkommnet und seid an diesem Ort wiedergeboren worden. Dieser Ort heißt Tuşita-Himmel.

今此天主名曰彌勒.
Der jetzige Herr dieses Himmels heißt Maitreya.

[49] SH. 358: Good Karma; „also the deeds which lead to birth in the Pure Land."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000133

汝當歸依.
Ihr solltet euch ihm zuwenden.

應聲卽禮.
Nach diesen Worten verneigten sich alle sofort.

禮已, 諦觀眉間白毫相光.
Nachdem sie dem Buddha ihren Respekt bezeugt hatten, betrachteten sie aufmerksam den Glanz des Ūrṇā-Zeichens zwischen seinen Augenbrauen,

卽得超越九十億劫生死之罪.
und schon hatten sie die Sündenlast von neun Millionen Kalpa Saṁsára überwunden.

是時菩薩隨其宿緣爲說妙法. 令其堅固不退轉於無上道心.
Zu dieser Zeit predigte der Bodhisattva das wunderbare Dharma, indem er sein Karma aus dem früheren Kreislauf behandelte. Er forderte sie auf, standhaft zu sein und von der höchsten Wahrheit nicht abzuweichen.

如是等衆生若淨諸業行六事法.
Wenn alle Geschöpfe ihr Karma so läutern und das Dharma der sechs Pāramitā[50] praktizieren,

必定無疑當得生於兜率天上值遇彌勒.
werden sie sicherlich im Tuşita-Himmel wiedergeboren werden und Maitreya dort treffen.

亦隨彌勒下閻浮提
[Der Bodhisattva berichtete ferner], daß sie Maitreya folgen werden, wenn er nach Jambudvīpa hinabsteigt.

第一聞法於未來世 值遇賢劫一切諸佛
Dort hören sie zum ersten Mal das Dharma. In der künftigen Welt wird er alle Buddhas des jetzigen Kalpas[51] treffen,

於星宿劫亦得值遇諸佛
und er wird ebenfalls im zukünftigen Kalpa[52] alle Buddhas treffen.

世尊於諸佛前受菩提記.
Der Ehrwürdigste der Welt hat vor allen Buddhas eine Prophezeiung über seine Erleuchtung gemacht.

---

[50] SH. 132: „The six things which enable a bodhisattva to keep perfectly the six pāramitās-worshipful offerings, study of the six moral duties, pity, zeal in goodness, isolation, delight in the law."

[51] SH. 444: Bhadrakalpa, „the present period. A Bhadrakalpa has 1000 Buddhas, hence its name ‚the good kalpa'."

[52] SH. 303: „A future kalpa of the constellations in which a thousand Buddhas will appear."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000134

佛告優波離.
Der Buddha sagte zu Upāli.

佛滅度後. 比丘 比丘尼 優婆塞 優婆夷 天 龍 夜叉 乾闥婆
(T. 452/420b1) 阿脩羅 迦樓羅 緊那羅 摩目侯羅伽 等
Nach dem Parinirvāṇa des Buddhas werden von den *bhikṣu bhikṣuṇī upāsaka upāsikā. deva nāga yakṣa gandharva asura garuda kinnara mahoraga*

是諸大衆. 若有得聞彌勒菩薩摩訶薩名者. 聞已歡喜恭敬禮拜.
von all diesen Wesen diejenigen, die den Namen des Maitreya Bodhisattva Mahāsattva hören, sich sofort erfreut verneigen und ihre Verehrung zeigen.

此人命終如彈指頃卽得往生.
Wenn sie ihr Leben beenden, werden sie sogleich wiedergeboren, so schnell, wie ein Finger schnippt.

如前無異.
Das ist nichts anderes als was vorher gesagt wurde.

但得聞是彌勒名者.
Wenn jemand nur den Namen Maitreya hört,

命終亦不墮黑闇處邊地邪見諸惡律儀.
fällt er nach dem Tod nicht hinab an einen dunklen Ort oder ins Grenzland, wo heterodoxe Meinungen und alles Übel herrschen.

恒生正見眷屬成就不謗三寶.
Er wird [stattdessen] dem Gesetz entsprechend in Ruhe nach den richtigen Ansichten leben, seine Angehörigen werden erfolgreich sein, und er wird die drei Kostbarkeiten nicht schmähen.

佛告優波離.
Der Buddha sagt zu Upāli:

若善男子善女人. 犯諸禁戒造衆惡業.
Wenn ein guter Mann oder eine gute Frau gegen die Gebote verstößt und Böses tut,

聞是菩薩大悲名字,
dann aber von der überreichen Gnade dieses Bodhisattva hört,

五體投地誠心懺悔.
sich vollständig zu Boden wirft und aufrichtig seine Schuld bekennt,

是諸惡業速得清淨.
dann wird dieses schlechte Karma schnell beseitigt.

未來世中諸衆生等. 聞是菩薩大悲名稱.
Wenn in der Zukunft die Geschöpfe vom überreichen Erbarmen dieses Bodhisattva hören,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000135

造立形像香花衣服繒蓋幢幡禮拜繫念.
dann werden sie Statuen errichten, Weihrauch, Blumen und Gewänder spenden, ebenso kostbare Baldachine und Banner, und ihn mit Eifer verehren.

此人命欲終時. 彌勒菩薩放眉間白毫大人相光.
Wenn diese Leute ihr Leben beenden, läßt der Bodhisattva Maitreya einen Lichtschein aus seiner Ūrṇā, dem Zeichen eines großen Mannes, aufleuchten,

與諸天子雨曼陀羅花, 來迎此人.
und kommt mit allen Himmelssöhnen mit einem Mandhalablumen-Regen, um diese Leute willkommen zu heißen.

此人須臾卽得往生.
Sie werden im nächsten Augenblick wiedergeboren.

值遇彌勒頭面禮敬.
Sofort treffen sie Maitreya und verneigen sich.

未擧頭頃便得聞法.
Noch bevor sie ihren Kopf wieder erheben, hören sie
das Dharma

卽於無上道得不退轉.
und erhalten [die Gnade], von der allerhöchsten Wahrheit nicht abzuweichen,

於未來世得值恒河沙等諸佛如來.
im zukünftigen Leben so viele Buddhas und Tathāgatas wie Sand im Ganges zu treffen.

佛告優波離.
Der Buddha sagt zu Upāli:

汝今諦聽.
Höre jetzt genau zu.

是彌勒菩薩於未來世當爲衆生.
Dieser Bodhisattva Maitreya wird in der künftigen Welt für alle Geschöpfe

作大歸依處.
einen sicheren Zufluchtsort einrichten.

若有歸依彌勒菩薩者. 當知是人於無上道得不退轉.
Wenn jemand sich zum Bodhisattva Maitreya bekehrt, so sollst du wissen, daß er [die Gnade des] Beharrens *(Avinivartanīya)* in der allerhöchsten Wahrheit erhält.

彌勒菩薩成多陀阿伽度阿羅訶三貌三佛陀時.
Wenn der Bodhisattva Maitreya die Stufe eines Tathāgata, Arhat und Samyaksambuddha erreicht,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000136

如此行人見佛光明卽得授記.
werden die Menschen auf der Erde das Leuchten des Buddhas sehen, und sofort wird seine Lehre empfangen werden.

佛告優波離.
Der Buddha sagt zu Upāli:

佛滅度後四部弟子天龍鬼神. 若有欲生兜率陀天者.
Nach dem Parinirvāṇa des Buddhas mögen seine Schüler auf den vier Stufen [der Heiligkeit][53] sowie die Gottheiten, Nāgas, Dämonen und Geister, die in Tuşita wiedergeboren werden,

當作是觀繫念思惟.
diese Visualisierung in einer ernsthaften Meditation vollziehen.

念兜率陀天持佛禁戒.
Sie sollen an den Tuşita-Himmel denken und die Gebote Buddhas befolgen.

一日至七日.
Vom ersten bis zum siebten Tag

思念十善行十善道.
meditieren sie über die Zehn Tugenden und praktizieren den Weg der Zehn Tugenden.

以此功德廻向.
So werden ihre Verdienste zu ihnen zurückkehren.

願生彌勒前者.
Wenn jemand eine Wiedergeburt vor Maitreya wünscht,

當作是觀.
solle er diese Visualisierung vornehmen.

作是觀者.
Wenn jemand diese Visualisierung praktiziert

若見一天人見一蓮花.
und dabei einen Himmelsmenschen auf einer Lotosblüte sieht

若一念頃稱彌勒名. 此人除却千二百劫生死之罪.
und nur einmal den Namen des Maitreya anruft, dann wird er von der Sündenlast der 1200 Kalpa befreit.

但聞彌勒名合掌恭敬.
Wenn er aber den Namen des Maitreya nur hört und ihm mit gefalteten Händen Respekt erweist,

[53] SH. 183: „The four divisions of disciples-bhikşu, bhikşuṇī, upāsaka, and upāsikā, monks, nuns, and male and female devotees."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000137

此人除却五十劫生死之罪.
dann wird er von der Sündenlast von 50 Kalpa Saṃsára befreit.

若有敬禮彌勒者. 除却百億劫生死之罪.
Wenn jemand Maitreya mit einer Zeremonie ehrt, wird er von der Sündenlast von 10 Mrd. Kalpa Saṃsára befreit.

設不生
(T. 452/420c1) 天未來世中龍花菩提樹下亦得值遇. 發無上心.
Wenn jemand nicht im Himmel wiedergeboren wird, kann er in einer künftigen Weltzeit [Maitreya] auch unter dem Drachenbaum treffen und die allerhöchste Wahrheit erlangen.

說是語時.
Nach dieser Predigt

無量大衆卽從坐起.
standen die unzähligen Menschen sofort auf.

頂禮佛足禮彌勒足.
Sie verbeugten sich sowohl vor den Füßen des Sakyamuni als auch vor den Füßen des Maitreya.

遶佛及彌勒菩薩百千匝.
Während sie den Buddha und den Bodhisattva Maitreya hunderttausende Male umringten,

未得道者各發誓願.
legten alle diejenigen, die die Erleuchtung noch nicht erreicht hatten, das folgende Gelübde ab:

我等天人八部.
„Wir, Gottheiten, Menschen und alle acht Klassen übernatürlicher Wesen[54]

今於佛前發誠實誓願.
legen heute vor dem Buddha aufrichtig das folgende Gelübde ab.

於未來世值遇彌勒.
Wenn wir in der künftigen Welt den Maitreya treffen,

捨此身已皆得上生兜率陀天.
wollen wir unseren Körper aufgeben und alle im Tuşita-Himmel wiedergeboren werden."

世尊記曰.
Der Ehrwürdigste der Welt [Sakyamuni] macht die folgende Prophezeiung:

[54] SH. 41: „the eight classes of supernatural beings in the Lotus Sutra: deva, nāga, yakşa, gandharva, asura, garuda, kinnara, mahoraga."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000138

汝等及未來世修福持戒.
„Ihr werdet bis zum zukünftigen Leben die Glücksseligkeit vervollkommnen und die Gebote befolgen.

皆當往生彌勒菩薩前爲彌勒菩薩之所攝受.
Ihr alle werdet vor diesem Bodhisattva Maitreya wiedergeboren und von Bodhisattva Maitreya aufgenommen werden."

佛告優波離.
Der Buddha sagt zu Upāli:

作是觀者名爲正觀.
Wenn jemand diese Visualisierung vollzieht, nennt man das eine richtige Visualisierung.

若他觀者名爲邪觀.
Wenn er eine andere Visualisierung vollzieht, nennt man das eine falsche Visualisierung.

爾時尊者阿難卽從座起.
Zu jener Zeit stand der ehrwürdige Ānanda auf,

叉手長跪白佛言
faltete die Hände, warf sich nieder und sagte zum Buddha:

世尊.
Ehrwürdigster der Welt

善哉世尊
der Ehrwürdigste ist wahrhaft gut.

快說彌勒所有功德.
Ihr habt deutlich über alle Verdienste des Maitreya gepredigt.

亦記未來世修福衆生所得果報.
Auch habt ihr den Lohn vorausgesagt, den im zukünftigen Leben alle Geschöpfe erhalten werden, die ihre Glücksseligkeit vervollkommnen.

我今隨喜.
Ich freue mich heute mit ihnen.

唯然世尊此法之要云何受持.
Aber, Ehrwürdigster der Welt, wer soll dafür sorgen, daß diese Lehre weitergegeben wird,

當何名此經.
und wie soll dieses Sutra genannt werden?

佛告阿難.
Der Buddha sagte zu Ānanda:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000139

汝持佛語愼勿忘失.
„Du bist dafür verantwortlich, daß die Worte des Buddhas nicht im Geringsten in Vergessenheit geraten,

爲未來世開生天路示菩提相莫斷佛種.
damit der künftigen Welt der Weg zur Wiedergeburt im Himmel geöffnet wird, die Merkmale der Erleuchtung vorgestellt werden und damit niemand die Saat der Buddhaschaft ausreißen kann."

此經名彌勒菩薩般涅槃.
Dieses Sutra heißt „Maitreya Bodhisattva geht ins Nirvāṇa ein"

亦名觀彌勒菩薩生兜率陀天
oder „Die Visualisierung von der Wiedergeburt des Bodhisattva Maitreya im Tuşita-Himmel".

勸發菩提心.
Fördere die Erleuchtung,

如是受持
auf die Art kannst du Sorge tragen [für die Lehre].

佛說是語時.
Als der Buddha dies sagte,

他方來會十萬菩薩. 得首楞嚴三昧.
erreichten die hunderttausend Bodhisattva, die zur Versammlung gekommen waren, das Śūramgama-samādhi.

八萬億諸天發菩提心.
Die acht Billionen Gottheiten begannen [den Weg der] Erleuchtung.

皆願隨從彌勒下生.
Sie alle wünschten, Maitreya bei seinem Hinabstieg zu begleiten.

佛說是語時.
Als der Buddha dies predigte,

四部弟子天龍八部.
hörten die vier Klassen seiner Schüler und die acht Gruppen der übernatürlichen Wesen,

聞佛所說皆大歡喜禮佛而退.
was der Buddha predigte. Sie freuten sich alle sehr, verbeugten sich und zogen sich zurück.

(T. 452/420c22) 佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經
Das Sutra von der Visualisierung der Wiedergeburt des Bodhisattva Maitreya im himmlischen Paradies Tuşita.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000140

Tabelle: Bezeichnungen Maitreyas im *Shangsheng-Sutra*

Sutra	Upāli	Sakyamuni	Himmels-sohn	Gottheit Laodubati
阿逸多	T. 452/418c1			
此 人	T. 452/418c7. c8.c9	T. 452/418c12	T. 452/418c18	
其 人	T. 452/418c7			
此 大 士	T. 452/419c13			
彌勒		T. 452/419c7. c14. c28 T. 452/420a8. a14 b4. b13. b25. b26. b27. c4. c6. c12. c20		
彌勒 菩薩		T. 452/420a9. b11. b16. b18. b19. c4. c8. c9. c16. c17. c23		T. 452/419a9
彌勒菩薩摩訶薩		T. 452/418c11 T. 453/420b2		
一生補處菩薩		T. 452/419c3	T. 452/418c15	
是菩薩大悲		T. 452/420b7. b9		
大心 衆生			T. 452/418c18	
天主			T. 452/420a21	

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000141

Das *Dao* des Herrn von der Schnurbaumgalerie

Die konfuzianisch-daoistische *Liumen*-Bewegung im China des 19. und 20. Jahrhunderts*

Von Volker Olles, Berlin

Im Jahre 1905 schrieb der junge Gelehrte Yan Kai 顏楷 (1877–1927) einen längeren Text ab, der daraufhin auf eine Stele gemeißelt wurde. Yan Kai, der in seiner Heimat Sichuan als Kalligraph berühmt werden sollte, hatte 1902 den Prüfungsgrad des *juren* 舉人 (Bakkalaureus) sowie 1904 den Doktorgrad (*jinshi* 進士) errungen und diente der letzten Dynastie Chinas in verschiedenen Ämtern, nachdem er in Japan Recht und Politik studiert hatte. 1911 engagierte er sich im „Bund der Gleichgesinnten zum Schutz der Eisenbahn" (*Baolu tongzhi hui* 保路同志會), der gegen die Verstaatlichung regionaler Bahnlinien und die damit einhergehende Kontrolle des Eisenbahnbaus durch ausländische Bankgruppen kämpfte. Diese „Bewegung zum Schutz der Eisenbahn" sollte in einen heftigen bewaffneten Konflikt münden. Sie gilt als Vorbote des großen Umsturzes, der das Ende des chinesischen Kaiserreiches bedeutete. Yan Kai wurde zusammen mit anderen Aktivisten verhaftet und für einige Wochen unter Arrest gestellt. Die turbulenten Verhältnisse in der Provinzhauptstadt Chengdu sowie ihre politischen und militärischen Hintergründe hat als Augenzeuge der Schriftsteller Guo Moruo 郭沫若 (1892–1978) ausführlich in seiner Autobiographie beschrieben.[1] Nach Gründung der Republik China (1912–1949) zog Yan Kai sich aus der Politik zurück, widmete sich privaten Studien und war als professioneller Kalligraph tätig. Bis zu seinem Tod im Jahre 1927 lebte er mit seiner Familie

* Der Beitrag, der am 24. September 2007 auf dem XXX. Deutschen Orientalistentag in Freiburg im Breisgau präsentiert wurde, entstand im Rahmen meiner Projektarbeit über die *Liumen*-Bewegung, die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördert wird. Für tatkräftige Hilfe bei der Beschaffung von Quellenmaterial und wertvolle Informationen aus erster Hand danke ich den in Chengdu lebenden Nachfahren von Liu Yuan, insbesondere Herrn Liu Bogu 劉伯穀 (geb. 1930), Urenkel des *Liumen*-Begründers.

[1] Guo Moruo: *Jugend* (aus dem Chinesischen von Ingo Schäfer). Frankfurt a. M. 1985, S. 95–147. Zu den Hintergründen s. auch J. K. Fairbank: *Geschichte des modernen China 1800–1985*. München ²1991, S. 169–171.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000142

in bescheidenen Verhältnissen.[2] Die Biographie von Yan Kai ist für einen Angehörigen der damaligen Bildungselite sicher nicht untypisch. Vor diesem Hintergrund mag man sich die Frage stellen, welche weltanschaulichen und religiösen Vorstellungen das Leben dieses Mannes geprägt haben. Die eingangs erwähnte Inschrift, die 1905 in Yan Kais Kalligraphie auf Stein verewigt wurde, führt den aufmerksamen Beobachter auf die richtige Spur.

Bei diesem Text handelt es sich um eine mit zahlreichen Zitaten versehene akademische Abhandlung mit dem Titel „Kritische Studie über Lao Zi" (*Lao Zi kaobian* 老子考辨). Nicht etwa Yan Kai war der Verfasser des Textes, sondern Liu Yuan 劉沅 (1768–1856), ein konfuzianischer Gelehrter aus der Qing-Zeit, auf den eine einflussreiche volksreligiöse Bewegung zurückgeht. Yan Kai war ein Anhänger dieser „Liu-Schule" (*Liumen* 劉門), und mancher wichtige Text dieser Gemeinschaft wurde im frühen 20. Jahrhundert von ihm abgeschrieben und in seiner Kalligraphie überliefert. Mir liegen keine genauen Informationen darüber vor, wo die Stele mit Liu Yuans „Kritischer Studie über Lao Zi" aufgestellt wurde. Ebenso ist nicht bekannt, ob sie bis heute erhalten ist oder – was leider wahrscheinlicher ist – zerstört wurde. Der vollständige Text ist in Sammelwerken der „Liu-Schule" und in einer Anthologie daoistischer Schriften aus der Qing-Dynastie enthalten. Die Sammlung namens *Daozang jiyao* 道藏輯要 wurde zuletzt 1906 vom Tempel Erxian An 二仙庵 („Klause der zwei Unsterblichen") in Chengdu herausgegeben. Die Holzdruckplatten dieser Edition werden bis heute verwendet und lagern im benachbarten „Tempel der grauen Ziege" (Qingyang Gong 青羊宮), der als ein Erscheinungsort von Lao Zi gilt.[3] Vier Inschriften von Liu Yuan und ein Text von seinem Sohn Liu Guiwen 劉桂文 (1837–1897), die im Zusammenhang mit den beiden Tempeln stehen, sind in dieser daoistischen Anthologie aufgezeichnet.[4] Von diesen fünf Inschriften sind wiederum vier der Renovierung von Tempelgebäuden bzw. eines Grabes gewidmet. Daher werden sie in der Gegenwart als historische Do-

[2] Eine Biographie von Yan Kai ist in der Chronik des Kreises Huayang, der heute zum Stadtgebiet von Chengdu gehört, aufgezeichnet. Siehe CHEN FAJIA 陳法駕 u. a. (Komp.): (*Minguo* 民國) *Huayang xianzhi* 華陽縣志, *juan* 卷 14: *renwu* 人物 8. In: *Zhongguo difang zhi jicheng* 中國地方志集成: *Sichuan fu xianzhi ji* 四川府縣志輯, Bd. 3, Chengdu 1992, S. 182b–183a. Vgl. DING PEIREN 丁培仁: *Qiushi ji – Ding Peiren Daojiao xueshu yanjiu lunwen ji* 求實集—丁培仁道教學術研究論文集. Chengdu 2006, S. 504f.

[3] Zu den beiden Tempeln s. LI HECHUN 李合春/DING CHANGCHUN 丁常春 (Komp.): *Qingyang Gong Erxian An zhi* 青羊宮二仙庵志. Chengdu 2006. Zur Edition von *Daozang jiyao* s. ebd. S. 188–194 sowie S. 240–249 für ein Inhaltsverzeichnis der Anthologie. Vgl. L. KOMJATHY: *Title Index to Daoist Collections*. Cambridge, MA 2002, S. 68–75. Siehe auch M. ESPOSITO: „Daoism in the Qing (1644–1911)." In: L. KOHN (Hrsg.): *Daoism Handbook*. Leiden u. a. 2000, S. 634f.

[4] *Daozang jiyao*. Chengdu 1906 (undatierter Neudruck von den Original-Holzdruckplatten in traditioneller Bindung), *yiji* 翼集 1, S. 118a–119b; *xu yiji* 續翼集 1, S. 5a–12a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000143

kumente betrachtet und sind auch in aktuellen Publikationen abgedruckt worden.[5] Allein die „Kritische Studie über Lao Zi" fällt etwas aus dem Rahmen, weil sie mit keinem konkreten Ereignis in der jüngeren Geschichte der daoistischen Heiligtümer in Verbindung gebracht werden kann. Da sie dennoch unter der Rubrik „Steleninschriften des Tempels Qingyang Gong" (*Qingyang Gong beiji* 青羊宮碑記) in die Anthologie aufgenommen wurde, können wir davon ausgehen, dass früher eine Stele mit diesem Text auf dem Areal des Qingyang Gong stand. Diese Abhandlung spiegelt nicht nur das Gedankengut von Liu Yuan wider, sondern zeigt vor allem deutlich, welche Bestandteile seiner Weltanschauung der Öffentlichkeit präsentiert werden sollten. Bevor dies an Textauszügen demonstriert wird, soll Liu Yuans Leben kurz umrissen werden.

Der Herr der Schnurbaumgalerie

Liu Yuans Vorfahren stammten aus der Provinz Hubei und wanderten gegen Ende der Ming-Zeit (1368–1644) nach Sichuan ein.[6] Die Familie, die sich am Anfang der Qing-Dynastie im Kreis Shuangliu 雙流 südwestlich von Chengdu ansiedelte, war relativ arm und gehörte zur Schicht kleiner Land-Intellektueller. Eine Familientradition war die Beschäftigung mit dem „Buch der Wandlungen" (*Yijing* 易經), und besonders Liu Yuans Vater soll ein Experte auf diesem Gebiet gewesen sein. Liu Yuan wurde im 33. Jahr der Ära *Qianlong* 乾隆 (1768) geboren und erhielt den Großjährigkeitsnamen Zhitang 止唐. Von frühester Jugend an erhielt Liu Yuan eine umfassende Ausbildung, die auf den klassischen Schriften des Konfuzianismus basierte. Er besuchte die konfuzianische Schule in Shuangliu und erlangte 1789 den Grad eines außerordentlichen Tributstudenten (*bagong* 拔貢). Im Jahre 1792 war er in der Provinzialprüfung erfolgreich und errang den Titel eines Provinzgraduierten bzw. Bakkalaureus *(juren)*. Er wurde dreimal zur Prüfung für den *jinshi*-Grad zugelassen, war dabei aber nicht erfolgreich. Danach hat Liu Yuan das Interesse an einer Karriere als Staatsbeamter verloren. Als er 22 Jahre alt war, starb sein Vater, worauf seine Mutter die

[5] Long Xianzhao 龍顯昭/Huang Haide 黃海德 (Hrsg.): *Ba-Shu Daojiao beiwen jicheng* 巴蜀道教碑文集成. Chengdu 1997, S. 419f., 423f., 448–450, 511f. Vgl. Li Hechun/Ding Changchun 2006, S. 272–276, 282f.

[6] Kurzbiographie von Liu Yuan in Liu Ji 劉佶 u. a. (Komp.): (*Minguo* 民國) *Shuangliu xianzhi* 雙流縣志, *juan* 3: *xiangxian* 鄉賢. In: *Zhongguo difang zhi jicheng*: *Sichuan fu xianzhi ji*, Bd. 3, S. 713b. Ausführliche Darstellung in V. Olles: *Der Berg des Lao Zi in der Provinz Sichuan und die 24 Diözesen der daoistischen Religion*. Wiesbaden 2005, S. 143–145. Vgl. Ma Xisha 馬西沙; Han Bingfang 韓秉方: *Zhongguo minjian zongjiao shi* 中國民間宗教史 (2 Bde.). Beijing 2004, Bd. 2, S. 1007–1012.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000144

Familie mit Webarbeiten ernähren musste. Liu Yuan wollte deshalb nicht als Beamter in anderen Provinzen eingesetzt werden und trug als Lehrer einer Privatschule zum Unterhalt seiner Familie bei. 1826, als Liu Yuan schon 58 Jahre alt war, sollte er Kreisvorsteher von Tianmen 天門 in der Provinz Hubei werden, was er unter dem Vorwand der Trauer um seine verstorbenen Eltern ablehnte. Seine Mutter war zu jener Zeit bereits seit 15 Jahren tot, und der wahre Grund für die Entscheidung gegen das Amt war sein Desinteresse an einer offiziellen Karriere. Liu Yuan war damals schon eine bekannte Persönlichkeit in seiner Heimat, wo er Anhänger um sich sammelte und seine Lehren verbreitete. Er erhielt daraufhin *pro forma* das Amt eines Archivars der kaiserlichen Akademie (*guozi jian dianbu* 國子監典簿), wobei es sich in der späten Qing-Zeit um einen „leeren Rang" ohne Amtspflichten handelte. Nach einem kurzen Aufenthalt in der Hauptstadt bat er um Urlaub und kehrte in seine Heimat zurück, wo er in Zurückgezogenheit lebte und Belehrungen erteilte. Liu Yuan ist also nie in einem offiziellen Amt tätig gewesen. Er soll ungefähr tausend Schüler gehabt haben, von denen über hundert Personen akademische Grade wie *jinshi* oder *juren* erreichten. Im fortgeschrittenen Alter wurden Liu Yuan acht Söhne geschenkt. Er lebte als angesehener und wohlhabender Mann, der als großer Lehrmeister und moralisches Vorbild galt und sicher auch von der Aura eines Heiligen umgeben war. Im zwölften Monat des fünften Jahres der Ära *Xianfeng* 咸豐 (1856) starb Liu Yuan im Alter von 88 Jahren und wurde in seinem Heimatdorf im Kreis Shuangliu begraben.[7]

Auf dem Grundstück seiner Behausung in Shuangliu stand ein alter Schnurbaum *(Sophora japonica)*, nach dem das Wohnhaus den Namen „Schnurbaumgalerie" (*Huaixuan* 槐軒) trug. Diesen Namen benutzte Liu Yuan auch für sein Haus in Chengdu, wo er sich 1807 niederließ, da auch dort drei Schnurbäume standen. Die Lehre Liu Yuans und die volksreligiöse Bewegung, die daraus hervorging, waren deshalb auch unter der Bezeichnung „*Dao* der Schnurbaumgalerie" bzw. „Schnurbaumgalerie-Lehre" (*Huaixuan Dao* 槐軒道) bekannt. Weitere gängige Bezeichnungen dafür waren „Liu-Schule" *(Liumen)* und „Lehre der Liu-Schule" (*Liumen jiao* 劉門教). Der Titel *Huaixuan* aber wurde so wichtig, dass er bis heute auch als Synonym für Liu Yuan selbst verwendet wird. Die Werke unter Lius zahlreichen Schriften, die der konfuzianischen Orthodoxie nahe standen, wurden nach seinem Tod von seinen Nachkommen und Schülern unter dem Titel *Huaixuan quanshu* 槐軒全書 („Gesammelte Werke aus der Schnurbaumgalerie") herausgegeben. An den Anfang dieser Sammlung stellte man eine Throneingabe von 1905, in der der Mongole Xiliang 錫良 (1853–1917),

[7] Die Lage von Liu Yuans Grab ist verzeichnet in *(Minguo) Shuangliu xianzhi*, *juan* 1: *lingmu* 陵墓, a. a. O., S. 644a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000145

der damalige Generalgouverneur von Sichuan, um die Aufnahme Liu Yuans in die offiziellen Biographien der Qing-Dynastie gebeten hatte. Es überrascht wenig, dass auch der Name des Kalligraphen Yan Kai in dieser Eingabe erscheint.[8] Die erste Ausgabe von *Huaixuan quanshu* erschien 1905, worauf zwei Editionen in der Republikzeit folgten. Man kann die Werke in folgende Kategorien einteilen: Kommentare zu konfuzianischen Klassikern (zehn Werke), geschichtswissenschaftliche Abhandlungen (zwei Werke), literarische Texte (zwei Werke), philosophische Abhandlungen (fünf Werke) und Varia (drei Werke).[9] Oberflächlich betrachtet stehen diese Titel für reine konfuzianische Gelehrsamkeit, doch der Inhalt dieser Werke entspricht nicht in allen Punkten der damaligen Orthodoxie. Sie enthalten viel daoistisches und buddhistisches Gedankengut, vor allem aus dem Bereich der inneren Selbstkultivierung und Lebensnährung – ein zentrales Anliegen der Lehre von Liu Yuan und der gelebten Praxis der *Liumen*-Bewegung.

Der Lehrer des Konfuzius

Eine wichtige Grundlage der Lehre von Liu Yuan, die sich auch in der religiösen Praxis der *Liumen*-Bewegung äußerte, war die Verbindung konfuzianischer, daoistischer und buddhistischer Elemente. Dahinter steht die Idee von der „Einheit der drei Lehren" (*san jiao he yi* 三教合一), die seit der Song-Zeit (960–1279) immer stärker in den Vordergrund trat und nach der Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus letztendlich nur ein einziger Weg zum Heil sind oder zumindest die gleichen Wurzeln haben. Meistens wurde die Vereinigung der drei Lehren unter der Ägide des Konfuzianismus vollzogen – jedenfalls äußerlich.[10] Auch Liu Yuan stellte hier keine Ausnahme dar, denn er legte stets Wert darauf, als Konfuzianer betrachtet zu werden. Seine Lehre wurde in erster Linie von den Traditionen des Konfuzianismus und des Daoismus geprägt, wogegen buddhistische Elemente zwar vorhanden sind, aber eher eine untergeordnete Rolle spielen.

---

[8] *Huaixuan quanshu* (10 Bde.). Chengdu 2006, Bd. 1, S. 3a–4a. Zu Xiliang s. Zhao Erxun 趙爾巽 u.a. *Qingshi gao* 清史稿 (4 Bde.). Beijing 1998, *juan* 449, *liezhuan* 列傳 236, Bd. 4, S. 3212b–3213b. Zur „Schnurbaumgalerie" s. *Huaixuan ji* 槐軒記 in *Huaixuan zazhu* 槐軒雜著, *juan* 3. In: *Huaixuan quanshu*, Bd. 9, S. 3421b–3422b.

[9] Inhaltsverzeichnis ebd., Bd. 1, S. 8ab. Vgl. Ma Xisha/Han Bingfang 2004, Bd. 2, S. 1012f.; V. Olles 2005, S. 147.

[10] Siehe W. Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*. München ³1989, S. 331, 335; W. Bauer: *Geschichte der chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. Hrsg. v. Hans van Ess. München 2001, S. 287.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000146

In seiner „Kritischen Studie über Lao Zi“[11] geht es Liu Yuan vor allem darum, mit zahlreichen Textbelegen zu beweisen, dass Lao Zi tatsächlich einst der Lehrer von Konfuzius war. Dazu gibt es in der Tat viele Belegstellen in der klassischen Literatur, die von der modernen Sinologie allerdings dem Bereich der Fiktion zugerechnet werden. Lius Studie beginnt mit folgendem Passus:

> Lao Zi war ein Gelehrter der verborgenen Tugend. Da er für eine lange Zeit auf der Welt verweilte, wechselte er häufig seinen Namen. In seinen *Mitteilungen über die Verwirklichten* notierte Ge Hong 葛洪 (283–343 od. 363): „Zur Zeit des Gelben Kaisers hieß er Guangcheng Zi, zur Zeit des [Urkaisers] Yao hieß er Wuguang Zi, in der Yin-Dynastie (1300–1046 v. Chr.) war er Archiv-Sekretär (*shouzang shi* 守藏史), unter der Zhou-Dynastie (1046–256 v. Chr.) diente er als Archivar (*zhuxia shi* 柱下史). Seine Worte waren weit und unermesslich.“[12] Der Großastrologe [Sima Qian 司馬遷] (ca. 145–85 v. Chr.) war [zeitlich] von Lao Zi nicht weit entfernt, und in seiner *Biographie des Lao Zi* steht: „Einige behaupten, der Geschichtsschreiber Dan 儋 am Hofe der Zhou oder Laolai Zi 老萊子 [seien mit Lao Zi identisch], doch niemand [auf der Welt] weiß, ob das wahr ist oder nicht.“ Am Schluss des Kapitels heißt es dann: „Lao Zi war verborgen und fern.“[13] Folglich war Lao Zi ein verborgener Gelehrter, dessen Rückzug und Erscheinen keinen festen Regeln folgte. Deshalb hat kein Mensch in späteren Zeiten die Wahrheit über ihn herausgefunden. (S. 10a)

Man merkt, dass Liu Yuan in Lao Zi einen Weisen des Altertums in konfuzianischer Manier sieht. Für ihn ist Lao Zi offenbar keine Gottheit. Trotzdem akzeptiert Liu Yuan die alte Lehre von den Inkarnationen Lao Zis, die der daoistischen Religion entstammt, in der Lao Zi als kosmische Gottheit und Verkörperung des *Dao* verehrt wird.[14] Zahlreiche daoistische Werke berichten davon, dass Lao Zi in allen Zeitaltern erscheint, um der Menschheit beizustehen und die Herrscher zu belehren.

Auch Konfuzius soll von Lao Zi Belehrungen erhalten haben und den Ahnherren der Daoisten sehr geschätzt haben. Für Liu Yuan ist es eine historische Tatsache, dass Konfuzius sich einst in die Hauptstadt von Zhou

[11] *Daozang jiyao*, *xu yiji* 1, S. 10a–12a.

[12] Wahrscheinlich bezieht sich Liu Yuan auf die *Biographien der Göttlichen Unsterblichen* (*Shenxian zhuan* 神仙傳) des daoistischen Gelehrten Ge Hong. Lao Zis Name zur Zeit von Yao lautet dort Wucheng Zi statt Wuguang Zi. Siehe G. GÜNTSCH: *Das Shenhsien chuan und das Erscheinungsbild eines Hsien*. Frankfurt a. M. u. a. 1988, S. 36–39; R. F. CAMPANY: *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley u. a. 2002, S. 195–199.

[13] *Shiji* 史記 5,3: *Lao Zi Hanfei liezhuan* 老子韓非列傳. In: *Ershisi shi* 二十四史 (20 Bde.). Beijing 1997, Bd. 1, S. 543b, 547a.

[14] Siehe dazu F. C. REITER (Hrsg.): *Leben und Wirken Lao-Tzu's in Schrift und Bild: Lao-chün pa-shih-i hua t'u-shuo*. Würzburg 1990. Zu den oben genannten Erscheinungen Lao Zis vgl. ebd., S. 25f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000147

周 begab und sich dort bei Lao Zi nach den Riten erkundigte. Dieses vielfach belegte Ereignis wird in der Regel als Propagandastück der Daoisten betrachtet, das irgendwann auch seinen Weg in die konfuzianische Überlieferung gefunden haben soll.[15] In seiner Studie verteidigt Liu Yuan Lao Zi gegen die Kritik späterer Konfuzianer und führt eine Vielzahl von Zitaten an, die davon künden, dass Konfuzius von Lao Zi gelernt hat. So wird z.B. in den *Aufzeichnungen über die Sitten* (*Liji* 禮記) Lao Zi wiederholt von Konfuzius als Autorität in Fragen der Bestattungsbräuche zitiert.[16] Liu Yuan will also Lao Zi in der konfuzianischen Tradition verankert und respektiert wissen. Dabei geht er freilich nicht so weit, Lao Zi über Konfuzius zu stellen. Allein Letzterer wird in Lius Studie mit dem Titel „Meister" (*fuzi* 夫子) bedacht. Liu Yuan fragt seine Leser: „Wenn man Lao Zi als Lehrer von Konfuzius betrachtet, welchen Vorteil sollte Lao Zi davon haben? Und warum sollte das für Konfuzius von Nachteil sein?" (S. 11a)

Lao Zi und seine ursprüngliche Lehre sind für Liu Yuan also durchaus mit seiner eigenen konfuzianischen Gesinnung vereinbar. Erst als degenerierte Lehren späterer Epochen mit Lao Zi in Verbindung gebracht wurden, sei der Ahnherr der Daoisten bei den Konfuzianern in Ungnade gefallen. In Liu Yuans Worten:

> Ausgehend von den Anhängern des Zhuang [Zi] 莊子 und Lie [Zi] 列子 wurden Übertreibungen und vernunftwidrige Reden auf verworrene Theorien gestützt, die niemand mehr begreifen konnte. Die Menschen der Jin-Dynastie (265–420) waren noch unverfrorener. Ihre „reinen Gespräche" (*qingtan* 清談) waren [haltlos wie] Schatten und Echo, das Tiefgründige und Wunderbare wurde in der gewohnheitsmäßigen Wiederholung zum Jammertal. Als später dann die Rede war von rituellen Kunstgriffen (*fashu* 法術) und vom goldenen Elixier (*jindan* 金丹), verlor [mancher] sein Leben und die Welt wurde in die Irre geführt. Die Lehren von Transformation und fliegendem Aufstieg [in die Unsterblichen-Welt] sowie die sonderbaren Praktiken der Schlafzimmerkünste (*fangzhong* 房中) verbreiteten einen nicht unerheblichen Schaden, der sich auch auf das *Daode jing* 道德經 auswirkte. Die sogenannten Konfuzianer haben all dies missverstanden. Alchemie (*luhuo* 爐火) und Zaubertricks führten sie sämtlich auf Lao Zi zurück, der so als Ahne ketzerischer Irrlehren ihre unsinnigen Verleumdungen hinnehmen [musste]. Seit dem Altertum wurden alle Heiligen und Weisen gepriesen, die von Konfuzius bestätigt worden waren. Allein Lao Zi wurde von Konfuzius gelobt und war es trotzdem nicht wert, das Vertrauen der Gelehrten zu erlangen. (S. 10b)

[15] Der Besuch von Konfuzius bei Lao Zi wird beschrieben in *Shiji*, a.a.O., S. 543a. *Shiji* 4,17: *Kong Zi shijia* 孔子世家. In: *Ershisi shi*, Bd. 1, S. 485a. *Kong Zi jiayu* 孔子家語 11: *Guan Zhou* 觀周, s. R. Wilhelm (Übers.): *Kungfutse. Schulgespräche. Gia Yü*. München 1997, S. 60–62, 65f. Für eine Diskussion s. z.B. M. Kaltenmark: *Lao-tzu und der Taoismus*. Aus dem Französischen von Manfred Porkert. Frankfurt a.M. 1981, S. 21–23.

[16] *Liji* 7: *Zeng Zi wen* 曾子問, s. R. Wilhelm (Übers.): *Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Bräuche*. München 1997, S. 300.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000148

Im weiteren Verlauf seiner Studie scheint sich Liu Yuan fast zu einer Polemik gegen die daoistische Religion hinreißen zu lassen:

> Wenn man hier nicht endlich deutlich unterscheidet und [weiterhin] zulässt, dass unlautere, verlogene Gesellen [ihre Irrlehren] auf Lao Zi übertragen, sich selbst als göttlich und wunderkräftig darstellen und tatsächlich das aufrechte *Dao* verderben; wie könnte das von ihnen verbreitete Unheil jemals ein Ende finden? Man sollte nur erkennen, dass auch Lao Zi zum Kreis der Heiligen gehört, aber all die von späteren Generationen verbreiteten Irrlehren von göttlichen Unsterblichen, vom goldenen Elixier sowie vom Einsammeln [von Essenzen] und Stärken [der eigenen Vitalität] (*caibu* 採補) können von der konfuzianischen Lehre (*mingjiao* 名教) nicht geduldet werden. Lao Zi hat eine Seele und wird [denen, die sich zu Unrecht auf ihn berufen,] gewiss nicht leichtfertig vergeben. (S. 11b)

Bei einer kritischen Lektüre dieser Zeilen stellt man schnell fest, dass sich die formulierten Angriffe an den üblichen Klischees und Vorurteilen orientieren, die in Verbindung mit der daoistischen Religion bis in die Gegenwart bemüht werden. Die Unsterblichen und das goldene Elixier sind in der daoistischen Praxis sicher nicht wörtlich zu verstehen, und die genannten Schlafzimmerkünste werden besonders von den monastisch organisierten Daoisten, die Liu Yuan bestens bekannt waren, auf das Schärfste kritisiert. In Wirklichkeit sah Liu die praktizierte daoistische Religion nicht nur als Abweichung von der „reinen Lehre" des Lao Zi. In diesem Zusammenhang sollte daran erinnert werden, dass die Stele mit der zitierten Inschrift auf dem Gelände eines aktiven daoistischen Tempels aufgestellt wurde, der mehrmals von Liu Yuans Familie und *Liumen*-Anhängern großzügig finanziell unterstützt wurde. Es war Liu Yuan nur wichtig, seinen eigenen Standpunkt zu demonstrieren, nach dem die drei Lehren eben nur unter dem Primat des Konfuzianismus eine harmonische Einheit bilden konnten.

Die Praxis der *Liumen*-Bewegung

Der Neokonfuzianismus hat einen nachhaltigen Einfluss auf Liu Yuans Denken ausgeübt, wobei Liu der „Schule des Herzens" (*Xinxue* 心學) nahe stand, als deren wichtigste Vertreter Lu Jiuyuan 陸九淵 (1139–1193) und Wang Shouren 王守仁 (1472–1529) gelten.[17] Diese von den Ideen des *Chan*-Buddhismus geprägte Lehre, in der viel Wert auf die intuitive Erkenntnis gelegt wurde, wird häufig als die „idealistische" Richtung des Neokonfuzianismus bezeichnet. Religiöse Züge im Gedankengebäude von Liu Yuan sind durch diese Affinität bereits vorgegeben.

[17] Siehe dazu W. BAUER 1989, S. 333–338; W. BAUER 2001, S. 273–290 (Kap. 18).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000149

Die religiöse Praxis der *Liumen*-Bewegung ging nicht etwa aus dem Versuch hervor, den Staatskult zu imitieren oder gar neue konfuzianische Rituale zu erfinden. Sowohl die individuelle Selbstkultivierung als auch die kollektiven Liturgien entstammen vollständig dem Daoismus, wie er in Sichuan praktiziert wurde und wird. In der Sekundärliteratur der Volksrepublik China und auch in vielen Aussagen heutiger Nachfahren von Liu Yuan besteht die Tendenz, Lius Lehre nur als Philosophie darzustellen. Dies kann zu der Annahme verleiten, die *Liumen*-Bewegung habe sich im Verlauf ihrer Entwicklung von der ursprünglichen Lehre Liu Yuans entfernt. Das ist nicht der Fall. Die *Liumen*-Gemeinschaft verfügt bis heute über einen eigenen Ritualkanon und ein System von Techniken der Lebensnährung (*yangsheng* 養生), das den gegenwärtig als *qigong* 氣功 bezeichneten Übungen nicht unähnlich ist und nur in einem exklusiven Kreis mündlich überliefert wird. Dieses System der Selbstkultivierung geht auf Liu Yuan selbst zurück, der nach schicksalhaften Begegnungen mit zwei daoistischen Einsiedlern sich einem der beiden für acht Jahre als Schüler anschloss.[18] Die von dem Daoisten vermittelten meditativen Übungen stehen in der Tradition der „inneren Alchemie" (*neidan* 內丹), womit Techniken gemeint sind, die durch die bewusste Stimulierung und Lenkung der Lebensenergie (*qi* 氣) in mehreren Schritten zur körperlichen Gesundheit und schließlich zur spirituellen Befreiung führen.[19]

Auch der Ritualkanon wurde anhand von daoistischen Liturgie-Texten von Liu Yuan selbst zusammengestellt. Das Sammelwerk in 50 Kapiteln *(juan)* trägt den Titel „Gesammelte Worte der Ritualmethoden" (*Fayan huizuan* 法言會纂). Die aufgezeichneten Rituale sind unter anderem der Verehrung von Sternbildern, der Anrufung daoistischer Gottheiten, der Beseitigung von Unheil und Krankheiten, der Bannung dämonischer Kräfte und der Erlösung von Seelen gewidmet. Jedes Kapitel enthält Anleitung und Texte für ein „klassifiziertes Ritual" bzw. „Norm-Ritual" (*keyi* 科儀), aus denen sich wiederum die liturgischen Feiern der *Liumen*-Bewegung zusammensetzen, die jeweils drei bzw. vier Tage dauern. Ein Vorwort von Liu Yuan aus dem Jahre 1821 sowie eine 1844 von dem Daoisten Fan Daoheng 樊道恆 verfasste Einleitung stehen am Anfang des Werkes.[20] Offensichtlich

[18] Davon berichtet Liu Yuan in dem autobiographischen Text *Zixu shi zi* 自敘示子 in *Huaixuan zazhu*, *juan* 4. In: *Huaixuan quanshu*, Bd. 9, S. 3473b–3474b. Ausführliche Darstellung in V. Olles 2005, S. 154–157.

[19] Zur *Neidan*-Tradition s. F. Pregadio; L. Skar: „Inner Alchemy *(Neidan)*." In: *Daoism Handbook*, S. 464–497.

[20] Der ganze Kanon und eine spätere Ergänzung sind abgedruckt in *Zangwai daoshu* 藏外道書 (36 Bde.). Chengdu 1992–1994. Es handelt sich um *Zangwai daoshu* 946 u. 947 in Bd. 30, S. 456a–789b. Inhaltsverzeichnis ebd., S. 463ab u. V. Olles 2005, S. 159. Die Nummerierung der Titel folgt L. Komjathy 2002, S. 104.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000150

entstand *Fayan huizuan* auf der Grundlage der liturgischen Tradition des *Quanzhen*-Daoismus in Sichuan. *Quanzhen* 全真 bedeutet „vollkommene Verwirklichung" und bezeichnet eine im 12. Jahrhundert in Nordchina entstandene Lehrrichtung des Daoismus, deren Anhänger in zölibatären Klostergemeinschaften leben.[21] Im 17. Jahrhundert wurde diese Richtung in Sichuan verbreitet, worauf die Leitung der meisten daoistischen Tempel in der Region von *Quanzhen*-Anhängern übernommen wurde. Eine umfassende Sammlung von Ritualtexten wurde in der Qing-Zeit von dem aus Sichuan stammenden *Quanzhen*-Daoisten Chen Zhongyuan 陳仲遠 zusammengestellt. Das Sammelwerk namens *Guangcheng yizhi* 廣成儀制 wurde 1911 vom Tempel Erxian An in Chengdu gedruckt, und die Textvorlagen werden auch heute noch in der daoistischen Liturgie Sichuans benutzt.[22] Aus dieser voluminösen Sammlung liturgischer Texte von Chen Zhongyuan ist ein großer Teil von Liu Yuans *Fayan huizuan* hervorgegangen, was auch in der Einleitung von Fan Daoheng angedeutet wird.[23]

Es besteht kein Zweifel daran, dass also auch der liturgische Aspekt der *Liumen*-Bewegung ganz im Daoismus verwurzelt ist. Dies gilt übrigens auch für die praktische Durchführung der Rituale. Die Texte in *Fayan huizuan* sind zwar von Liu Yuan zusammengestellt worden, aber weder er noch seine Nachfahren haben die zentralen Kulthandlungen selbst vollzogen. Das war und ist die Aufgabe eines daoistischen Priesters, dessen Beruf in der Regel Familientradition ist und der mit den Ritualtexten in *Fayan huizuan* vertraut ist. Liu Yuan und die nachfolgenden Patriarchen verfügten also nicht über die erforderlichen rituellen Fertigkeiten (*fa* 法). Daher hat sich in den Kreisen dieser daoistischen Priester, die außerhalb der Ritualperioden übrigens meist als gewöhnliche Laien leben, eine eigene Traditionslinie herausgebildet, die mit der *Liumen*-Bewegung und ihren Schriften verbunden ist. Diese Richtung innerhalb des nicht monastisch organisierten Daoismus in Sichuan ist unter einem eigenen Namen bekannt geworden: „Altar der rituellen Worte" (*Fayan tan* 法言壇).

Liu Yuan war in erster Linie ein konfuzianisch gebildeter Gelehrter. Trotzdem hat er nicht versucht, zur Verbreitung seiner Ideale eine konfuzianische Religion zu erfinden. In den Bereichen von Ritual und meditativer Selbstkultivierung schöpfte er aus der lebendigen daoistischen Tradition, die er – oft auch recht willkürlich – mit konfuzianischen Kategorien und

[21] Siehe YAO TAO-CHUNG: „Quanzhen – Complete Perfection." In: *Daoism Handbook*, S. 567–593.

[22] Siehe M. ESPOSITO 2000, S. 641. *Guangcheng yizhi* ist enthalten in *Zangwai daoshu* 421–695 (Bde. 13, 14, 15). Die Titel der einzelnen Texte sind verzeichnet in L. KOMJATHY 2002, S. 92–98.

[23] *Zangwai daoshu* 946, Bd. 30, S. 459ab.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000151

Vorstellungen zu vereinen suchte. Liu hat sich nicht nur intensiv mit den klassischen Texten des Konfuzianismus befasst. Neben dem Ritualkanon *Fayan huizuan* gehört zu den überlieferten *Liumen*-Werken eine „Sammlung von heiligen Schriften und Bußlitaneien" (*Jingchan jicheng* 經懺集成),[24] die nach Liu Yuans Tod von seinen Anhängern herausgegeben wurde (erstmals 1860). Dabei handelt es sich um neun daoistische und drei buddhistische Konvolute mit Einleitungen und ausführlichen Kommentaren von Liu Yuan. Den meisten Texten wurden Vorworte von Gottheiten vorangestellt, die eindeutig Produkte der Planchette sind. Die Worte der Gottheiten wurden dabei von einem Medium z. B. in ein Sandbecken geschrieben und von Assistenten in Reinschrift kopiert. Den krönenden Abschluss der Sammlung *Jingchan jicheng* bildet eine von Liu Yuan herausgegebene Edition des *Daode jing*, die nachträglich als Supplement angefügt wurde.

Unter der Führung von Liu Beiwen 劉椳文 (1842–1914), dem sechsten Sohn von Liu Yuan, entwickelte sich die *Liumen*-Lehre zu einer großen religiösen Gemeinschaft. Ihre Aktivitäten erstreckten sich auf die Weitergabe von Lehre und Selbstkultivierungsmethoden an die Anhänger, die nach persönlicher Empfehlung und der Zahlung eines Honorars durch ein Ritual aufgenommen wurden und sich den Regeln der Organisation zu unterwerfen hatten. Darüber hinaus wurden regelmäßig groß angelegte Rituale abgehalten. Ihr wichtigstes Zentrum in Chengdu war das am Ende der Yuan-Zeit (14. Jh.) gegründete Kloster Yanqing Si 延慶寺, das in der Zeit nach 1850 ausgebaut und im Sinne der „Einheit der drei Lehren" mit daoistischen, buddhistischen und konfuzianischen Statuen bestückt wurde, unter denen sich auch ein Abbild von Liu Yuan befand.[25] Die *Liumen*-Gemeinschaft unterhielt ferner Schulen und karitative Einrichtungen in ihren Tempel-Stützpunkten. Darüber hinaus engagierten sich Liu Yuan und seine Nachfahren auch in anderen Tempelanlagen, wo sie als Stifter auftraten. Es gibt kaum ein daoistisches Heiligtum in Chengdu und seiner Umgebung, wo die *Liumen*-Anhänger keine Inschriften hinterlassen haben. Auch der zum *Quanzhen*-Daoismus gehörige Tempel Qingyang Gong verdankt sein heutiges Aussehen zum großen Teil den umfassenden Renovierungen, die in der Qing-Zeit von Liu Yuan und seinen Nachfahren ermöglicht wurden.[26] In diesem Zusammenhang wird klar, warum 1905 eine Stele mit der „Kritischen Studie über Lao Zi" dort aufgestellt wurde. Der Text ist aus Lehrgesprächen hervorgegangen, in denen Liu Yuan Fragen seiner Schüler beantwortete, und

[24] *Zangwai daoshu* 948, Bd. 30, S. 790a–1059a (*Jingchan-jicheng*-Edition Chengdu 1916).

[25] Zum Kloster Yanqing Si s. *Huayang xianzhi*, *juan* 30: *guji* 古蹟 4, a. a. O., S. 477b.

[26] Siehe Li Hechun/Ding Changchun 2006, S. 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000152

in diesem Kontext ist die Studie in den *Liumen*-Sammelwerken verzeichnet.[27] Die Überschrift wurde wohl später hinzugefügt. Der Text demonstrierte die Eigenständigkeit der *Liumen*-Tradition und erinnerte auf dem Gelände des daoistischen Tempels an das konfuzianische Selbstverständnis seiner Gönner.

Die *Liumen*-Bewegung war in der späten Qing-Dynastie und in der Republikzeit eine einflussreiche Gemeinschaft und starke gesellschaftliche Kraft in Sichuan, die auch Anhänger in anderen Provinzen hatte. Sie ist bis 1949 nicht als heterodoxe Sekte betrachtet oder verfolgt worden. In der Volksrepublik China wurde die *Liumen*-Gemeinschaft als „reaktionärer Geheimbund" (*fandong hui daomen* 反動會道門) stigmatisiert und musste ihre Aktivitäten in der Öffentlichkeit einstellen. Doch die traditionelle Arbeitsteilung der *Liumen*-Lehre hat die Verheerungen der jüngeren und jüngsten Geschichte überlebt. Die Nachfahren Liu Yuans haben die Schriften und die Lehre bewahrt, und auch die rituelle Tradition ist von daoistischen Priestern überliefert worden. So sind die Erben des Herrn von der Schnurbaumgalerie inzwischen wieder in der Lage, zumindest einmal im Jahr mit allen erforderlichen Ritualen ihrer Ahnen zu gedenken – in einem abgelegenen daoistischen Tempel.

[27] *Shiyu si zhong* 拾餘四種, Kap. *Zawen* 雜問. In: *Huaixuan quanshu*, Bd. 9, S. 3684b–3686a. Vgl. *Jingchan jicheng*, Bd. 1. In: *Zangwai daoshu* 948, Bd. 30, S. 801a–802a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000153

Bücherbesprechungen

Doris Behrens-Abouseif/Stephen Vernoit (Hrsg.): *Islamic Art in the 19th Century. Tradition, Innovation and Eclecticism*. Leiden/Boston: Brill 2006. X, 446 S., zahlr. Abb. (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 60.) ISBN 90-04-14442-0. € 109,–/$ 156,–.

Der vorliegende Sammelband widmet sich einem Gebiet, das in jüngster Zeit stark an Bedeutung gewonnen hat. Noch vor wenigen Jahren wurde islamische Kunst des 19. Jh. entweder ignoriert oder mit negativen Wertungen bedacht. Die kunsthistorische Beschäftigung stand dann meist unter dem Vorzeichen der Auseinandersetzung mit kolonialen Strukturen, thematisierte also die Dominanz des Westens in der islamischen Welt, die sich auch künstlerisch äußerte: Der Umzug der Osmanensultane aus dem Topkapı Sarayı in den Palast von Dolmabahçe konnte als symptomatisch gelten. Heute wird stärker beachtet, dass Künstler in der islamischen Welt auch in der Verarbeitung westlicher „Einflüsse" eigenständige Werke hervorbrachten. In weiten Teilen ist die künstlerische Produktion des 19. Jh. aber noch unerschlossen, weite Bereiche des Materials sind noch gar nicht untersucht.

Bei der Beschäftigung mit überwiegend unbekannten oder wenig bekannten Werken spielt die Illustration eine wichtige Rolle. Glücklicherweise wurden die Grenzen im vorliegenden Band nicht zu eng gezogen: Die Gegenstände der Beiträge werden jeweils mit bis zu 16 Abbildungen vorgestellt. Leider lässt dabei die Qualität zu wünschen übrig – zu viele Bilder sind nach mangelhaften Vorlagen reproduziert oder schlecht bearbeitet. Verschwommene Konturen und trübe oder verfälschte Farben beeinträchtigen ihren Wert. Besonders ärgerlich macht sich dies beim Aufsatz von Layla Diba bemerkbar, wo die erste Abbildung den Hauptgegenstand der Untersuchung nur ungefähr erkennen lässt. Die schiefen und abgeschnittenen Fotos der Beiträge von Mehmet Baha Tanman und Filiz Yenişehirlioğlu hätten durch eine Bildredaktion auch ästhetisch gewinnen können.

Die Beiträge behandeln folgende Themen:

Benjamin C. Fortna arbeitet in einer historischen Einführung einige grundlegende Strömungen der islamischen Geschichte im 19. Jh. heraus. Er konzentriert sich dabei auf das Osmanische Reich, Ägypten und Iran. Verschiedene Strömungen werden benannt, wobei die Durchsetzung staatlicher Autorität („expansion of the state") als Merkmal des „Reformzeitalters" noch bedeutsamer erscheint als die Europäisierung. Ein dualistisches Bild, das strikt in externe „Einflüsse" und indigene „Traditionen" unterteilt, wird vor allem für den kulturellen Bereich negiert.

Der Beitrag von Stephen Vernoit „The Visual Arts in Nineteenth-Century Muslim Thought" bringt vor allem technische und organisatorische Neuerungen sowie Gattungserweiterungen zur Sprache, die die materielle Kultur und die Kunst drastisch veränderten: Porträtmalerei, Fotografie, Buchdruck, Stadtplanung, Einrichtung von Akademien. Das Schrifttum, das dazu herangezogen wird, kann nicht unbedingt als „islamisch" bezeichnet werden, denn neben den Denkern der muslimischen Erneuerung wie al-Afġānī und ʿAbduh erscheinen hier auch Historiker wie ʿAlī Mubārak. Die Erörterungen aus den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000154

zitierten Schriften gehören in den Rahmen der Debatte über Verwestlichung; Kunst spielt in diesen Überlegungen eher eine untergeordnete Rolle.

Auf die beiden einleitenden Aufsätze folgen Beiträge zu Einzelaspekten in geographischer Ordnung. Mehmet Baha Tanman gibt einen Einblick in Istanbuler Mausoleumsarchitektur. Aus dem Dutzend der hier dargestellten Türben, vom „türkischen Barock" über den Klassizismus der frühen Tanzimat-Zeit, Orientalismus und Historismus bis hin zum seltenen Beispiel der Art-Nouveau-Türbe des *šaiḫ* Muḥammad Ẓāfir Efendi (1905), lässt sich die Abfolge der Stile exemplarisch verfolgen. Sie wird aber nicht weiter in parallelen Entwicklungen verankert oder konstrastierend verglichen. Die Frage, ob in der Mausoleumsarchitektur bestimmte Anforderungen für eine spezifische Entwicklung sorgten, wird nicht berührt.

Filiz Yenişehirlioğlu stellt das Beylerbeyi Sarayı vor, ein 1864 vollendetes Werk von Sarkis und Agop Balyan. Leider wird das Bauwerk nur in groben Zügen beschrieben; auch die Abbildungen können dies nur zum Teil wettmachen – ein Grundriss etwa fehlt. Dadurch ist vieles im Text erwähnte nicht nachvollziehbar, und die Interpretation des Palastes als einer architektonischen Schöpfung bleibt vage. Notwendigerweise richtet sich der Blick auf zahlreiche Einzelheiten der Ausstattung und des Dekors. Der Palast erscheint als Produkt eines Eklektizismus, der westliche und osmanische Elemente der Repräsentation fantasievoll vereinte. Charakteristisch ist die Verwendung nasridischen Ornaments nach Owen Jones' Alhambra-Publikation, die Mischung von barocken und klassizistischen Elementen mit osmanischen Inschriften. Hinzu kam 1871 noch das bronzene Reiterstandbild Sultan Abdülaziz'. Dieser Gattung öffentlicher bzw. halböffentlicher Skulpturen hätte im Rahmen des vorliegenden Buches ein eigener Beitrag gewidmet werden sollen!

Tim Stanley untersucht das Zeitalter „nach Müstakim-Zade" in der osmanischen Kalligraphie anhand des Schrifttums. Aus den Werken des 19. bis 20. Jh., die die Geschichte der Kalligraphie nach 1789 fortschrieben, lässt sich ansatzweise ein Selbstbild herausarbeiten, demzufolge sich die Kalligraphen am Ende einer langen Tradition angelangt sahen. An mehreren Beispielen wird analysiert, wie der Autor Mahmud Kemal İnal mit seinen Vorläufern umging und deren biographische Angaben in Einzelheiten verbesserte.

Doris Behrens-Abouseif hat den einzigen Beitrag des Bandes verfasst, der sich (auch) mit einem städtebaulichen Thema befasst. Anhand wichtiger Bauten beschreibt sie die Umgestaltung Kairos unter Muḥammad ʿAlī. Dabei wird auch die sperrige Zitadellenmoschee als Denkmal gewürdigt, dessen Stil in Ägypten keine lange Dauer beschieden war: Für religiöse Bauten wurde später eine mamlukische Formensprache verwendet, während Profanbauten in einem europäischen Modus zwischen Klassizismus und „Barock" gestaltet wurden.

Mercedes Volait untersucht das Werk des Architekten Saber Sabri, eines Angehörigen der ägyptischen Oberschicht, der in der britisch gelenkten Administration eine wichtige Funktion als Architekt der *awqāf* einnahm. Aus dieser Position heraus schuf er eine „orientalistische" Architektur, die etwas pauschal als „Mamluk Revival" charakterisiert wird. Neben der Awlād-ʿInān-Moschee werden die Moschee der Sayyida Nafīsa und das Gebäude der *waqf*-Verwaltung besprochen. Anhand dieser Beispiele wird leider nur ansatzweise deutlich, wie die Verschmelzung eines mamlukischen Bildtypus mit einem abweichenden, neuen Funktionstypus funktionierte. Die Aussage, dass die Stilzitate gegen Ende des Jahrhunderts immer korrekter wurden, erscheint demgegenüber zweitrangig.

Nadia Erzini gibt einen Einblick in die marokkanische Textilproduktion und stellt das faszinierende Phänomen einer handwerklichen Tradition vor, die trotz der Überschwemmung durch europäische Fabrikwaren existieren konnte. Der Kontext der Textilimporte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000155

ist durch archivalische Quellen dokumentiert, wobei die spärlich zitierten Belege ahnen lassen, dass hier noch vielversprechendes Material auf seine Bearbeiter wartet. Technische Entwicklungen werden dabei ebenso berücksichtigt wie der Seidenimport aus der Levante (anzumerken wäre hier, dass die als *kisrawānī* bezeichnete Seide ihren Namen wohl eher Kisrawān verdankt, der libanesischen Bergregion nordöstlich von Beirut, und nicht aus *Kisrā* abgeleitet werden sollte). Das Überleben der marokkanischen Textilherstellung ist letztlich wohl aus dem konservativen Geschmack der Käufer und der Qualität der Produkte zu erklären.

John Picton bearbeitet unter dem Titel „Keeping the Faith" zunächst die *ǧihād*-Bewegungen, die die Staatenwelt und Gesellschaft in Westafrika durchgreifend veränderten. Drei völlig verschiedene Gattungen liefern Beispiele für das Geschehen in der Kunst und materiellen Kultur: Bronzeplastiken aus Ife, Moscheearchitektur im Lehmbaugebiet und in Lagos, sowie Yoruba-Gewänder. „Islam" spielte bei der Entstehung der genannten Objekte eine strukturierende Rolle, vermittelte Herrschaft und Zugehörigkeit. Wenig Verbindendes ergibt sich daraus für den Transfer von Formen. So erscheinen die Lehmmoscheen von Zaria und Djenné einer anderen Welt anzugehören als die im brasilianischen Barock dekorierten Moscheefassaden von Lagos. Die aus gewobenen Streifen zusammengenähten Gewänder der Yoruba können als typisches Produkt von Handelsverbindungen gelten, durch die in Westafrika Gewandtypen der Sahara eingeführt wurden und Rohstoffe aus Europa zur Verarbeitung gelangten. Bedeutsam erscheint die Aussage, dass auch diese Art „eklektizistischer" Vereinigung erst im 19. Jh. möglich wurde.

Sechs Beiträge befassen sich mit iranischen Themen und zeigen, wie intensiv sich die Forschung (nun schon seit einiger Zeit) mit Werken der Qāǧārenzeit auseinandersetzt, und welches Potenzial auf diesem Gebiet liegt. Unnötig die apologetische Erklärung, „all the building activity during the Qajar period happily contradicts any theory that the arts and crafts of architecture and its decoration were in terminal decline" (S. 235).

Jennifer Scarce untersucht die Verwendung altiranischer Motive in der qāǧārischen Kunst. Der Begriff „Themen" zeigt, dass es dabei um mehr geht als nur um Bildinhalte – obwohl dieses Gebiet allein schon genügend Stoff liefern würde. Der bewusste Rückgriff wird auch in der Architektur konstatiert. Doch bleibt fraglich, ob Begriffe wie „Fath ʿAlī Shāh's revisionism" (S. 237) auf die Architektur der Zeit passen. Auch die einzelnen Vergleiche produzieren zweifelhafte Resultate: Die Parallele zwischen der am Berghang gestaffelten Anlage des Qalʿa-i Qāǧār und der Zikkurat von Čuġā Zanbīl erscheint ganz abwegig; und was die Herleitung des *tālār* aus der achämenidischen Architektur – über die safavidische Ausprägung des Phänomens – besagen soll, bleibt verschwommen bzw. ohne Belang für die Ikonographie qāǧārischer Architektur. Interessant sind die Ausläufer, die die zunächst staatlich geförderte Rezeption achämenidischer und sasanidischer Kunstwerke hervorbrachte, mit Beispielen aus der Relief- vor allem aber aus der Fliesenkunst. Hier deutet sich die befruchtende Rolle von Fotografie und Druckgrafik an.

Maryam Ekhtiar verfolgt die Verzweigungen einer Kalligraphen-Dynastie, der Familie Viṣāl aus Šīrāz, und zeigt das Potenzial für Forschungen auf diesem Gebiet auf: So lassen sich die Biographien z. T. aus der Literatur nachvollziehen, archivalisches Material scheint aber noch ungenutzt zu sein. Werke sind erst teilweise identifiziert, Vorlagen können ausgemacht werden. Im Hinblick auf künstlerische Entwicklung scheint weiterhin zu gelten, dass die Regeln der Gattung für Kontinuität sorgten statt Innovation zu ermutigen. Dennoch: Es ist nicht nur ein perfektes Kopieren der Stile von Aḥmad Nairīzī und Mīr ʿImād Ḥasanī zu beobachten, sondern auch ein innovativer Zug, der das Bizarre durch den Wechsel der Schreibrichtung oder die Verwendung ungewöhnlicher Farben hervorhebt: „During this period irregularity became regarded as prized feature of calligraphy" (S. 267).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000156

Layla S. Diba betrachtet die Geschichte eines Gemäldes als beispielhaften Fall der Begegnung von Ost und West. Im heutigen Amtssitz des indischen Staatspräsidenten befindet sich ein Ölgemälde, das Fatḥ ʿAlī Šāh auf der Jagd im Kreise seiner Söhne zeigt. Aus der Einordnung in den Kontext qāǧārischer Malerei ergibt sich eine Datierung um 1810. Beachtenswert erscheint die Tatsache, dass der Prinz ʿAlī Ḫān hervorgehoben wird. Die Geschichte des Bildes, das sich spätestens 1924 im India Office befand, sagt weniger über die islamische Kunst des 19. Jh. aus als vielmehr über die Verwendbarkeit einiger ihrer Produkte in einem fremden kolonialen, dann nationalstaatlichen Kontext.

Priscilla Soucek beschreibt die Entwicklung früher qāǧārischer Medaillen, die in der Tradition von Geschenkmünzen aus früheren Jahrhunderten zu sehen sind, aber seit Fatḥ ʿAlī Šāh technische und gestalterische Neuerungen erfuhren. In der Herstellung spielte Tabriz (regiert von Kronprinz ʿAbbās Mīrzā als Gouverneur) eine wichtige Rolle. In der Ikonographie lässt sich die baldige Einführung des Sonnenlöwen als „Staatswappen" mit der Konsolidierung der Dynastie verbinden. Die jeweilige Ausgestaltung des Motivs kann teilweise auf bestimmte Interpretationen oder auf den Entwurfsprozess zurückgeführt werden. So gelangten 1832 unter dem Einfluss des britischen Gesandten Sir Harford Jones Brydges der britische Löwe und der walisische Drache als Schildhalter des persischen Staatswappens auf die Medaillen!

Oliver Watson klassifiziert die iranische Keramik des 19. Jh. in sieben Gruppen, die sich durch Technik und Design unterscheiden, die aber auch als Resultat sich wandelnder Marktbedingungen differenziert werden müssen. Sowohl chinesische und europäische Importe (die als Vorbilder dienten) als auch die Nachfrage nach orientalischer Keramik auf dem europäischen Markt sind als Faktoren zu berücksichtigen. Auch Fälschungen älterer Keramiktypen belegen die Orientierung iranischer Töpfer an den lukrativen Absatzmöglichkeiten im Westen. In eindeutiger Wertung wird das 19. Jh. als Periode eines Niedergangs gekennzeichnet, der sich im 20. Jh. nur noch beschleunigen sollte.

Michael Rogers stellt mehrere Fliesendekor-Ensembles aus Ḫīva vor. In ihrem heutigen Zustand ist die Stadt das Produkt einer wirtschaftlichen Blüte, die durch die erste Hälfte des 19. Jh. hindurch andauerte und aus einer Sonderstellung der Stadt im Handel zwischen Sibirien und Indien, Russland und Buchara erklärt werden kann. Der Bauboom unter den Kungrat-Khanen verwischte ältere Strukturen. Der Fliesendekor an den neuen Bauten entstand offenbar nach Vorbildern des frühen 14. Jh., wie er an Bauten der Goldenen Horde z. B. in Kunya Urgenč zu sehen ist. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass die Verehrung des Naǧm ad-Dīn Kubrā für die Khane Anlass zum Besuch seines Grabes gab. Dadurch wird plausibel, dass die Hofchronik mehrere dortige Baudenkmäler beschreibt; offenbar war man auch für deren Stilmerkmale empfänglich. Kopiert wurde die feine Zeichnung komplizierter Gabelblatt-Arabesken in polyloben Arkaden, die Bordüre mit chinesischem Lotus, ja selbst die Versatzmarken; nur das Relief der Vorbilder verwandelte sich in eine glatte Oberfläche. Die Hypothese, dass lokale oder indische Handwerker, die mit Arabesken-Malerei vertraut waren, als Schöpfer dieser historistischen Dekoration identifiziert werden könnten, wäre – so der Vorschlag des Autors – an entsprechenden Koran-Illuminationen zu verifizieren.

Giles Tillotson setzt die Architektur in drei indischen Städten in Beziehung zu deren „islamischer" Identität. Mehrere Bauten aus Junagadh in Gujarat, aus Bhopal und aus Gwalior werden behandelt. Die wachsende britische Dominanz bildete die Folie für kontrastierende Entwicklungen: Dazu gehört zum einen die unbefangene Entlehnung und Vermischung von Bauformen im Arts College von Junagadh, zum anderen die betont islamische Baupolitik der reformistisch orientierten Regentinnen von Bhopal, die ihre Stadt mit Kopien von Moghul-Moscheen ausstatteten, und schließlich die Entwürfe des Chefarchitekten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000157

George Harris, der ungeachtet der hinduistischen Mehrheit in Gwalior europäische Funktionstypen mit Bildtypen aus der Zeit der Moghulherrschaft kombinierte. Es steht außer Frage, dass diese Architekturen mehreren Traditionslinien gleichzeitig angehörten.

Peter Chelkowski schildert mit „Art for Twenty-Four Hours" das ʿĀšūrā'-Ritual in einer Region der islamischen Peripherie. Von Iran über Indien bis nach Trinidad verfolgt er die Tradition, zum Gedenken an das Martyrium Ḥusains ein *naḫl* in der Prozession zu tragen, das die Bahre Ḥusains darstellt und das sich selbst zum Objekt der Verehrung entwickelt hat. Unter den indischen Arbeitern, die nach der Aufhebung der Sklaverei in die Karibik geholt worden waren, entwickelte sich die „Hosay"-Feier zum Symbol der Identität, obwohl die schiitischen Muslime nur eine Minderheit unter ihnen bildeten. Die in der Prozession getragene „*tadjah*" (eine Umbildung aus *taʿzīya*?) wird in vierzigtägiger Arbeit mit großem Aufwand geschmückt, dann aber am Tag nach der Prozession im Meer versenkt.

Die Begriffe „Tradition, Innovation und Eklektizismus", die den Untertitel des vorliegenden Buches abgeben, können für die Einordnung verschiedener künstlerischer Phänomene sicherlich ein sinnvolles Raster abgeben. Während „Tradition und Innovation" Relevanz für alle Epochen der Kunstgeschichte beanspruchen können, scheint der Eklektizismus dem 19. Jh. eigen zu sein. Warum gilt das auch für die islamische Welt? Stellte nicht die Konfrontation mit der Kultur der technisch überlegenen europäischen Staaten eine ganz andere Situation her als in der europäischen Kunst? Auf diesem Weg könnte sicherlich noch einige Erkenntnis gewonnen werden. In gewisser Weise setzten sich alle Aufsätze in diesem Band mit Tradition, Innovation und Eklektizismus auseinander, doch leider fehlt ein Beitrag, in dem die begriffliche Klärung vorgenommen wird. Auch der Abgleich mit der europäischen Kunstgeschichte fehlt, und eine Abgrenzung zum Historismus wird nicht versucht. Auf diese Weise bleibt es dem Leser überlassen, jeweils eigene Rückschlüsse aus den verschiedenen Fallbeispielen zu ziehen. Allgemeine Aussagen können so nicht zustande kommen.

Neben der begrifflichen Bewältigung stellt sich noch die Frage des Umfangs bzw. der Reichweite. Es wäre sicherlich zu viel erwartet, dass ein Sammelband eine Gesamtschau islamischer Kunst im 19. Jh. anstreben sollte; ein enzyklopädischer Ansatz wäre auch nicht unbedingt hilfreich. Dennoch drängt sich die Frage auf, bis zu welchem Grad noch ein sinnvolles Bild entstehen kann, wenn bedeutende Themenkomplexe ausgeblendet werden, zu denen auch reichlich Material vorliegt. Gerade im Zeitalter des Kolonialismus stellt der Städtebau ein wichtiges Aktionsfeld dar, doch diese Gattung fehlt – abgesehen von Teilaspekten im Beitrag zu Ägypten unter Muḥammad ʿAlī. Auf dem Gebiet der Architektur hätte man sich gewünscht, das hochinteressante Geschehen im Osmanischen Reich weniger ausschnitthaft dargestellt zu sehen. Die qāǧārische Architektur ist leider fast überhaupt nicht vertreten; dabei entwickelte sich hier eine Kreativität und Souveränität im Umgang mit dem Material, die der Kunst in vielen anderen Gattungen in derselben Epoche abging. Weitere Bereiche, die eigenständige Behandlung verdient hätten, sind Skulptur (Denkmäler), Fotografie und Buchdruck, vielleicht auch die Organisation des Kunstbetriebes durch die Gründung von Akademien und Museen.

Bei aller Problematik mangelnder begrifflicher Schärfe und lückenhafter Behandlung weist der vorliegende Band dennoch unmissverständlich immer wieder auf eine wichtige, ja zentrale Frage hin, die an die Kunst gestellt werden muss, die im 19. Jh. zwischen Mittelmeer und Ganges entstand. Giles Tillotson formuliert: „Innovation and eclecticism in nineteenth-century Islamic art – visible signs of Asian responses to the spread of European hegemony and trade – disturbed the apparent unity of an international Islamic style." (S. 387). Aber gab es diese Einheit überhaupt noch? Kann dem Begriff einer „islamischen Tradition der bildenden Künste" (S. 9) in dieser Epoche noch eine gemeinsame

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000158

Formensprache zugeordnet werden? Oder bestand die islamische Identität dieser Kunst nur in einem Begriff, dem nur noch die behauptete Abstammung aus einer mehr oder weniger fiktiven gemeinsamen Vergangenheit zugrunde lag? Kann vielleicht sogar die Art der Reaktion auf die europäische Beeinflussung als ein Merkmal islamischer Kunst im 19. Jh. gelten? Die Verschiedenheit der in diesem Band behandelten Phänomene zeigt, dass enge Definitionen wenig helfen, und dass das Etikett „islamisch" für diese Epoche nur noch sehr wenig besagt. In der Tat, wie die Herausgeber schreiben, weist die Frage nach der islamischen Kunst im Zeitalter der Nationalstaaten und des Kolonialismus auch in die Gegenwart. Zwei wichtige und spannungsreiche Themen, die Frage nach der kulturellen Identität von Muslimen, und das Problem der Integration von „Islam" und „Moderne", waren im 19. Jh. angelegt und begannen sich in der Kunst auszuprägen.

Lorenz Korn, Bamberg

Wolf Leslau: *The Verb in Mäsqan as Compared with other Gurage Dialects.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2004. XIX, 193 S. (Äthiopistische Forschungen 63.) ISBN 978-3-447-04905-4. € 58,–.

This book by the patriarch of Ethiopian studies Wolf Leslau is based on his field notes collected some 55 years ago, as the author himself states in the Introduction.

Mäsqan belongs to the Gurage group, the Southern branch of the Ethiosemitic languages. This group includes twelve dialects (or languages). The Gurage area is situated southwest of Addis Ababa.

The description of the Mäsqan verbal system is accompanied by comparative data from four other Gurage dialects, viz. Chaha, Gogot, Muher, Soddo, as well as from Amharic with a contrastive analysis of the Amharic and Gurage verbal systems.

The analysis is organized on the basis of the root structure of the verb. Thus, the book comprises the following main chapters: triradicals, biradicals and quadriradicals. Four types are postulated for the triradical and biradical verbs according to their stem structure, i.e. vocalic patterns and gemination of the root consonant. There is a further division into simple and derived stems, and different types of derived stems are examined separately, depending on specific affixes, reduplication, vocalic initial.

The whole set of finite and non-finite verbal forms is presented including perfect, negative and relative perfect, gerund, imperfect, negative and relative imperfect, jussive and negative jussive, imperative and verbal nouns. The analysis of these forms is organized according to the types, classes and sub-classes of verbal roots and stems. The last two paragraphs are dedicated to the special lexical verbal types, formed by either prefixes or an auxiliary verb. Comparative data from the four Gurage dialects and Amharic is given.

The analysis of the verbal system is followed by a detailed presentation of phonetic and morphological isoglosses in the five Gurage dialects, examined in the book. The author comes to the conclusion that the Mäsqan verbal system is closest to that of Chaha and shares many features with Muher and Gogot. He also states that contrary to Robert Hetzron it is safe not to include Soddo within the Northern Gurage group. At the same time W. Leslau emphasizes that no final conclusion can be reached on the basis of the verbal system only. Thus, an interesting isogloss uniting Mäsqan and Chaha is present in the system of personal pronouns.

The book ends with some most useful appendices. The first one is a general survey of the verb forms in all five Gurage dialects examined. It is followed by the glossary of Mäsqan verbs, and, finally, by the index, dealing only with the Mäsqan data.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000159

It should be pointed out that this new publication by Wolf Leslau is made in the typical manner of the author and is descriptive rather than theory oriented. It will be most useful for further comparative historical and synchronic studies of the Gurage languages and the Semitic verbal system.

Victor Porkhomovsky, Moscow

Edgar Kellenberger: *Die Verstockung des Pharao. Exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchungen zu Exodus 1–15.* Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2006. VI, 304 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 171.) ISBN 978-3-17-019418-2 . € 29,–.

Gegenstand der anzuzeigenden Untersuchung ist die sog. Verstockung Pharaos, wie sie im ersten Teil des alttestamentlichen Buches Exodus thematisiert wird. Der erste Hauptteil der Arbeit beinhaltet die exegetischen Untersuchungen zu den einschlägigen Belegstellen in Ex 1–14, der zweite behandelt die Auslegungsgeschichte bis in das 20. Jahrhundert.

Der Verfasser nähert sich dem Problem mit einer Übersicht über alle jene Stellen im AT, die in gängigen Übersetzungen mit dem Ausdruck *Verstockung* in Verbindung gebracht werden (S. 16–31) und fährt fort mit einer näheren Untersuchung der Lexeme, die in Ex 1–14 nach allgemeiner Auffassung die Verstockung Pharaos ausdrücken sollen: *chazaq, kabed* und *qaschah* (S. 32–47). Hier ergeben sich bereits die ersten wichtigen Resultate. Das Lexem *qaschah* (eigentlich „hart sein") hat als einziges eine eindeutig negative Konnotation und mag im gegebenen Zusammenhang mit „verstocken" übersetzt werden. *kabed* (eigentlich „schwer sein") im Hifil in Verbindung mit *leb* („Herz") bedeutet dagegen „dem Herzen ein Eigen-Gewicht (bzw. Autorität) geben" (S. 46), was zum Guten oder zum Schlechten führen kann. Eindeutig positiv konnotiert ist schließlich jenes Wort, das am häufigsten im Zusammenhang mit der „Verstockung" Pharaos gebraucht wird: *chazaq*. Im Hifil in Verbindung mit *leb* bedeutet es nichts anders als „mutig machen", sodass entgegen der Auslegungstradition gesagt werden muss: „JHWH ermutigt Pharaos Herz zu etwas, was dem göttlichen Anliegen scheinbar zuwiderläuft" (S. 46).

Den Gebrauch des Wörtchens „scheinbar" an dieser Stelle klärt der Verfasser in einer ausführlichen Auslegung der Erzählung Ex 1–14 auf. Zunächst arbeitet er heraus, dass die Erzählung von zahlreichen Zielaussagen getragen wird, die eine JHWH-Erfahrung bei Israel und Pharao ankündigen, etwa 7,5: „und die Ägypter sollen erfahren, dass ich JHWH bin, ..." (S. 85). In allen Zielaussagen „geht es letztlich um JHWHs Macht, welche Ägypten und Israel, ja die ganze Welt (9,16) erfahren soll" (S. 119). Und: „Die Verstockungs- und die Zielaussagen tun sich einander nicht weh, sondern im Gegenteil: Sie steigern sich gegenseitig in ihrer je spezifischen Aussagekraft" (S. 119). Denn Ex 1–14 erzählt nicht von zwei Opponenten, von denen jeder die ihm zur Verfügung stehenden Kräfte einbringt, vielmehr ist die Erzählung in sehr viel stärkerem Maße als seither gesehen JHWH-zentriert. Es geht allein um die Verherrlichung JHWHs. Und um diese Verherrlichung noch größer zu machen, stärkt er das Herz Pharaos, macht dessen Herz gewiss. Pharao wird dadurch in die Lage versetzt, JHWH Widerstand zu leisten und seine Niederlage wird am Ende dadurch nur umso größer. Die moralische Frage, warum der Pharao für etwas bestraft werde, wozu ihn JHWH selbst durch sein Handeln gezwungen habe, werde „dem biblischen Text nicht gerecht" (S. 179). Der Sitz im Leben dieser Erzählung sei eine Situation unerträglichen Leidensdruckes, das Mitgefühl für den Gegner dagegen ein Luxus von Privilegierten (ebd.). Mehrere Exkurse zu altorientalischen und frühantiken Texten runden diesen Teil ab.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000160

Der zweite Hauptteil des Werkes behandelt die Auslegungstradition, die auf jüdischer wie auf christlicher Seite weit vom Anliegen des Exodusbuches wegführt. Die Verstockung wird schon in der Antike überwiegend als etwas Negatives gesehen und mit dem – in diesem Falle verkehrten – freien Willen Pharaos in Verbindung gebracht. Da andrerseits von einem guten und gerechten Gott ausgegangen wird, muss die Verstockung moralisch begründet werden: Gott straft durch die Verstockung Pharao wegen seiner Sünden gegenüber Israel (S. 223f.).

Erst die Reformationszeit entdeckt die Theozentrik der Verstockung Pharaos wieder. Insbesondere Luther verwirft den Gedanken an eine Willensfreiheit Pharaos und aktualisiert den Exodustext radikal: „Die zornigen Fürsten, die falschen Propheten und Rottengeister sind verstockt; Gott hat es also haben wollen" (WA 16, 115f.) (S. 233). Zahlreiche Beispiele von Auslegungen aus der Moderne schließen den Durchgang durch die Auslegungsgeschichte ab, wobei ganz verschiedene Stimmen zu Wort kommen: jüdische Exegeten, Befreiungstheologen, sowie Systematiker wie Bonhoeffer und Barth.

Eher im Vorübergehen werden historisch-kritische Versuche erwähnt, die biblische Darstellung der Verstockungsproblematik literargeschichtlich zu differenzieren (S. 272), was nach dem Dafürhalten des Verfassers ohnehin nicht möglich ist (S. 81). Hier besteht für die weitere Forschung sicher die Möglichkeit, mit Hilfe der allgemein anerkannten Unterscheidung von P und nicht-P noch weiter zu arbeiten und den Werdegang des einzigartigen theologischen Profils dieser Texte herauszuarbeiten.

Eine systematische Korrelation von Auslegungstypen und den mit ihnen verbundenen dogmatischen Positionen und existentiellen Voraussetzungen beschließt die Arbeit (S. 279–283). Der Verfasser hat an einem wichtigen biblischen Text und zugleich an einem ebenso wichtigen dogmatischen Lehrstück Aufklärungsarbeit geleistet, an der sich künftige Exegese wird orientieren können, ja müssen.

Wolfgang Oswald, Tübingen

Bernd Janowski/Gernot Wilhelm (Hrsg.): *Texte und Dokumente zum Rechts- und Wirtschaftsleben*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004. 372 S. (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge 1.) ISBN 978-3-579-05289-2. € 148,–.

Bernd Janowski/Gernot Wilhelm (Hrsg.): *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 406 S. (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge 2) ISBN 978-3-579-05288-5. € 148,–.

Bernd Janowski/Gernot Wilhelm (Hrsg.): *Briefe*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006. 458 S. (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge 3) ISBN 978-3-579-05287-8. € 148,–.

Mit der 1982 begonnenen Reihe *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (TUAT) wurden zum ersten Mal seit J.B. Pritchard: *Ancient Near Eastern Texts* (1952) wieder wichtige Quellen zur Geschichte und Kultur des Alten Orients und Ägyptens gesammelt einem größeren Publikum zugänglich gemacht. Nach Themenbereichen aufgeteilt, gab jeder Band nicht nur einen Überblick über die wichtigsten Quellen, sondern ermöglichte darüber hinaus durch deren Einleitungen mit bibliographischen Angaben eine weitergehende Beschäftigung mit dem jeweiligen Text und gab in den zum Teil recht detaillierten Fußnoten einen Überblick über Probleme der Interpretation. Damit ging die Reihe über die unmittelbare durch ihren Titel formulierte Zielsetzung eines Hilfsmittels für Alttestamentler hinaus und wurde auch in den durch die Bände repräsentierten Einzel-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000161

disziplinen zum Standardwerk. Die reichhaltige Überlieferungstradition der repräsentierten Kulturen konnte natürlich nur exemplarisch angeschnitten werden, überzeugte jedoch von Anfang an durch das breite Spektrum der Quellengattungen.

Der große Erfolg der Reihe machte nun – und, wie man hinzufügen darf, erfreulicherweise – nach ihrer letzten Lieferung 1997 und einem Ergänzungsband im Jahr 2001 eine Fortsetzung erforderlich.

Dabei fällt zuerst die neue Aufmachung ins Auge: Die neue Folge besteht im Gegensatz zur ersten Reihe nicht mehr aus kartonierten Einzellieferungen, sondern besitzt eine auch optisch ansprechende Hardcoverbindung. Dadurch – und natürlich mehr noch wegen der guten Einführungstexte und verständlich formulierter Übersetzungen – eignet sich das Buch nebenbei auch gut als repräsentatives Geschenk für interessierte Laien, was bei der wachsenden Bedeutung privaten Sponsorentums vielleicht nicht uninteressant ist. Dies möchte man bei der Durchsicht der Bücher dem Vorwort der Herausgeber im ersten Band der neuen Folge hinzufügen, die als Grund für die neue Art der Lieferung bescheiden die knappen Ressourcen der Bibliotheken angegeben haben.[1]

Die Reihe besticht wie schon ihre Vorgängerin durch die Auswahl der Autoren, allesamt anerkannte Spezialisten ihres Fachgebietes. Das Autorenregister liest sich denn auch wie ein „who-is-who" der in den jeweiligen Bänden behandelten Fachgebiete. Erfreulicherweise wurde in der neuen Folge der Kreis der behandelten Kulturen und Zeitabschnitte erweitert, sodass die Bände nun ein noch größeres Spektrum an Informationsmöglichkeiten über die verschiedenen Facetten der Altertumswissenschaften bieten. Dies dürfte nicht nur für Theologen interessant sein; eine Möglichkeit, einmal auch Einblick in wenig bekannte oder gänzlich unbekannte Nachbardisziplinen zu bekommen, dürfte jedem Kulturwissenschaftler willkommen sein. Zunehmend sind ja gerade in den letzten Jahren die interkulturellen Beziehungen in den Kulturen des Altertums in den Fokus der Forschung gerückt. Kaum jemand wird die einzelnen Kulturen dieses Zeitraums noch als isolierte, monolithische Blöcke betrachten. Daher werden gerade Publikationen wie die TUAT, die einen fachlich fundierten Einblick in eine große Bandbreite der Quellengattungen verschiedener Fachbereiche ermöglichen, immer wichtiger, und erfreulicherweise haben die Herausgeber der neuen Folge dieser Erfordernis in noch stärkerem Maße Rechnung getragen als in der ersten Reihe. So kamen jetzt beispielsweise auch die Kulturen des alten Iran hinzu, die sich dem, der sich nicht näher damit befasst hat, allein wegen ihrer sprachlichen Schwierigkeiten nicht leicht erschließen.

Eine weitere allgemeine Verbesserung der Fortsetzungsreihe, die von Anfang an zur erklärten Zielsetzung des Projekts gehörte,[2] stellt die Erweiterung der Einführung und Erklärung zu den einzelnen Texten dar. Sie verzeichnet nicht nur die Publikations- und Bearbeitungsgeschichte des jeweiligen Textes – unentbehrlich für intensivere Beschäftigung damit –, sondern gibt auch eine zusammenfassende Inhaltsangabe sowie Informationen zum kulturgeschichtlichen und historischen Kontext. Gerade letzteres ist für den wissenschaftlichen Außenseiter oft eine nicht unwesentliche Voraussetzung zum Verständnis eines Textes, wie jeder weiß, der sich schon einmal im Rahmen der interkulturellen Forschung mit einer ihm unvertrauten Quellengattung beschäftigt hat. So erhält man also auf einen Blick nicht nur zitierfähiges Material, sondern auch die nötige Einordnung in die weiteren Zusammenhänge.

Den Anfang eines jeden Kapitels bildet eine allgemeine Einführung in den betreffenden Zeitabschnitt, hier teilweise schon mit wertvollen Querverweisen auf die Beiträge anderer

[1] Siehe TUAT NF 1, S. VIII.
[2] Siehe TUAT NF 1, S. VIII.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000162

Autoren im selben oder einem weiteren Band der Reihe,[1] wodurch sich das Werk insgesamt recht gut erschließen lässt. Die neue Folge ist also mehr als ein bloßes Supplement zur alten Folge; jeder Band stellt eine in sich geschlossene Einheit dar und ist als solche ein brauchbares Werkzeug zur Einführung in die darin behandelte Quellengattung.

Innerhalb der Reihe hat eine erfreuliche Verbesserung stattgefunden: Das Inhaltsverzeichnis in Band 1 ist noch sehr allgemein gehalten und gibt gerade einmal Angaben über die geographische und zeitliche Herkunft der Texte, versäumt es aber leider, die einzelnen Texte aufzuführen. Das ist sehr schade, da man eigentlich schon beim Aufschlagen des Buches wissen muss, wonach man sucht. Diesen Mangel des ersten Bandes, der die Benutzung leider unnötig erschwert, haben die Herausgeber in Band 2 dann behoben und listen ab diesem Band im Inhaltsverzeichnis auch die Überschriften der einzelnen Quellentexte auf. Da es sich hierbei um umfangreichere politische Dokumente handelt, ist es nicht zu umfangreich geworden. Im Band drei, „Briefe", mit seinen ungleich zahlreicheren Einträgen hat man wegen der besseren Übersichtlichkeit zusätzlich zum schnell überschaubaren allgemeinen Inhaltsverzeichnis (S. V–X) noch ein ausführliches Inhaltsverzeichnis angehängt (S. 428–441), das dann die einzelnen Texte gesondert aufführt. Damit ist aber der Zugang zu den Quellen auch in einem unvertrauten Fachbereich ungleich einfacher, und man kann sich schnell einen Überblick über die zum Teil recht vielfältigen belegten Textgattungen verschaffen. Die Sichtung dessen, „was es eigentlich gibt", bildet ja oft den ansonsten meist sehr zeitraubenden Beginn einer intensiveren vergleichenden Untersuchung.

Dagegen hat man von Anfang an daran gedacht, der neuen Folge im Anhang Zeittafeln der behandelten Kulturen und kartographisches Material mit den wichtigsten Orten hinzuzufügen. Die Zeittafeln geben in Kürze die wichtigsten chronologischen Daten zu den jeweiligen Kulturen und bilden daher eine willkommene Ergänzung zu den Kapiteleinleitungen im jeweiligen Band. In der Einleitung zu den Zeittafeln wird auch das Problem der teilweise unterschiedlichen Chronologien kurz gestreift, wobei auch hier weitere Literatur die Einarbeitung in die Problematik erleichtert.

Band 1 hat die Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben zum Inhalt. Dazu zählen Heiratskontrakte, Adoptionsverträge, Scheidungsvereinbarungen, Auseinandersetzungen über Erbschaften, Bürgschaften, Verlustanzeigen von Siegeln, Urkunden über Darlehen und Kaufverträge über Grundstücke, Häuser und Personen sowie Briefe über Sklavenfreilassungen, ferner Prozessakten, Mietverträge, Abrechnungen, Lieferscheine und ein großes Spektrum geschäftlicher Abmachungen. Jedes der vertretenen Spezialgebiete, die geographisch und chronologisch differenziert sind, ist, soweit der Zufall der Überlieferung dies zulässt, durch eine möglichst breite Auswahl an Beispielen vertreten. So kann auch der Laie sich einen schnellen Überblick über die reichhaltige Überlieferungstradition und den Grad der Differenzierung des Wirtschafts- und Rechtslebens der einzelnen Kulturen verschaffen. Wo ein Bezug zu biblischen Institutionen und ihrem Rechtsverständnis gegeben ist, wird darauf hingewiesen, was den durch den Titel der Reihe definierten Bezug zum Alten Testament herstellt.[2] Die einzelnen Kapitel behandeln sumerische und akka-

[1] So etwa der Verweis von H. Neumann, „Texte des 3. Jt. v. Chr. in sumerischer, akkadischer und hurritischer Sprache" in TUAT NF 2, S. 2, auf den akkadezeitlichen Staatsvertrag in elamischer Sprache im Beitrag von H. Koch, „Texte aus Iran" im selben Band S. 283ff.

[2] So z. B. im Beitrag von J. Tropper und J.-P. Vita über Ugarit zur Gründung eines Marziḥu-Clubs, S. 119f., mit Verweis auf die alttestamentarische Institution des marzeaḥ, oder in der Diskussion zu den literarischen Bezügen der Hungersnotstele im Beitrag von C. Peust, S. 211f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000163

dische Texte (H. Neumann), altbabylonische Texte (R. Pientka-Hinz), altassyrische Texte und Texte aus Mari (K. Hecker), aus Nuzi (G. Wilhelm), mittelassyrische (H. Freydank), neuassyrische (K. Radner) und neubabylonische Texte (M. Jursa), Texte aus Ugarit (J. Tropper/J.-P. Vita), aus Alalaḫ, Emar (J. Tropper/J.-P. Vita), aus Ägypten (H. Sternberg-El Hotabi/M. Müller/M. A. Stadler/C. Peust), dem Iran (H. Koch), sowie hebräische, aramäische und phönizische Texte (I. Kottsieper/A. Jördens), sabäische Texte (N. Nebes) sowie griechische Texte aus Ägypten (A. Jördens). Sehr positiv stechen hier die beiden Beiträge von J. Tropper/J.-P. Vita über Texte aus Emar und aus Ugarit hervor, die in ihren Kapiteleinführungen weitergehende Bibliographien zum Thema bieten. Noch detaillierter sind die kulturgeschichtlichen und historischen Hintergrundinformationen, mit denen H. Koch dem Leser die iranischen Quellen nahe bringt – auch hier wäre dem Leser mit der Übersetzung allein nicht gedient. Die ausgewählten Beispiele erscheinen damit in einem größeren Zusammenhang, der die Würdigung der Inhalte erst möglich macht. Koch gelingt es so auf vorbildliche Weise, dem Leser die lange und umfassende Verwaltungstradition des Alten Iran von ihren Anfängen im vierten Jahrtausend v. Chr. bis in die Achämenidenzeit hinein in Beispielen sichtbar zu machen. Dabei jedoch mutet sie dem Leser an keiner Stelle ein Übermaß an Einzelheiten zu. Am Ende des Artikels illustriert eine schematische Darstellung den Aufbau der Verwaltungsstrukturen im Perserreich.

Außerordentlich gut aufgearbeitet ist der Beitrag von M. Müller, dessen Vorwort zum Turiner Streikpapyrus nicht nur eine ausführliche Inhaltsangabe und Rekonstruktion der Ereignisse enthält, sondern auch Pläne der Siedlung von Deir el-Medina, des Tempels in Medinet Habu und des Westufers von Theben sowie Tabellen zu Getreidelieferungen und eine Analyse der sog. Eselstexte. Eine bloße Übersetzung allein wäre für die Rekonstruktion derart komplexer Vorgänge, wie sie der Papyrus beschreibt, sicher nicht ausreichend. Müllers anschaulicher Beitrag ermöglicht somit ein gutes Verständnis des Textes, sodass sein Beitrag einer Verwendung zu wissenschaftlichen Ansprüchen außerhalb der Ägyptologie bereits vollauf genügen dürfte. Ähnlich informativ ist die Diskussion am Anfang von C. Peusts Bearbeitung der Hungersnotstele. Hier wird die wissenschaftliche Diskussion um den literarischen Terminus der Hungersnot in Ägypten mit seinen Bezügen nicht nur zum Alten Testament (S. 211f.) etwas ausführlicher mit Angaben über die verschiedenen Standpunkte umrissen. Ähnliches gilt für den allerdings kürzeren Beitrag desselben Autors zur Grabinschrift des Rawer. Dem Leser fällt gerade bei der Auswahl der ägyptischen Texte auf, welche wichtige Rolle auch literarisch-historische Texte für die Rekonstruktion wirtschaftlicher und juristischer Vorgänge im Alten Orient spielen können, wenngleich sie als eher sekundäre Dokumente zu diesen Bereichen natürlich mit Vorsicht zu verwenden sind. Doch diese Problematik wird in den entsprechenden Beiträgen nicht verschwiegen, sodass mir die Entscheidung für dieses Textkorpus akzeptabel erscheint.

Der zweite Band der Reihe fokussiert sich, laut dem Buchtitel, auf die „Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte". Außer den im Titel genannten Dokumenten bietet der Band Königs- und Eponymenlisten, Chroniken und Annalen, Testamente, Edikte, Erlasse und Dekrete, Weihinschriften von Privatpersonen, Ehreninschriften sowie Münzbeschriftungen. In diesem Band findet man eine ganze Reihe allgemein bekannter Texte: er beginnt z.B. mit dem Vertrag zwischen Ebla und Abarsal im Beitrag von H. Neumann und beinhaltet weiterhin die assyrische Königsliste, diverse babylonische Chroniken des ersten Jahrtausends, das Prisma des Tiglatpilesar I. und einen Loyalitätsvertrag der Zakutu, die K. Hecker bearbeitet hat, den Anitta-Text, das Testament Ḫattušilis, und einen Auszug aus den „Mannestaten" des Šuppiluliuma I. (J. Klinger), die Krönungsinschrift der Hatschepsut (M. Müller), den Bericht über den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000164

Sieg Ramses III. über die Seevölker (F. Junge) und die Inschrift des Šapur I. an der Ka'baye Zardošt in Naqš-e Rostam (H. Koch), um nur die bekanntesten zu nennen. Auch hier führt eine Kurzbibliographie vor der eigentlichen Übersetzung jeweils in den aktuellen Stand der Diskussion ein, während weitere Einführungstexte die historischen Zusammenhänge erhellen. Die Autoren liefern damit eben nicht nur eine neue Edition bereits altbekannten Materials, sondern zeigen, dass sich auch aus scheinbar allgemein bekanntem Grundlagenmaterial immer noch neue Erkenntnisse gewinnen lassen und das letzte Wort dazu durchaus noch nicht immer gesprochen ist. Doch auch die Auswahl der weniger bekannten Quellentexte ist bestechend und stellt für den Leser eine Bereicherung dar. So wird gerade auch dieser Band wieder ein Standardwerk nicht nur für die in ihm vertretenen Fachrichtungen und für die Bibelwissenschaften werden, sondern auch z. B. für den klassischen und den provinzialrömischen Archäologen, für den Althistoriker und – besonders im Hinblick auf N. Nebes Kapitel über die sabäischen Texte und hier wiederum speziell auf die Inschriftenstele des Abraha – für den Islamwissenschaftler. Gerade der letztgenannte Beitrag mit seinen detaillierten Einführungstexten und Bibliographien ermöglicht es, sich mit der Geschichte der doch relativ unbekannten altsüdarabischen Reiche auseinanderzusetzen, die selbst für die meisten Angehörigen orientalistischer Disziplinen nicht nur in geographischer Hinsicht „Neuland" darstellen werden. Nebes gelingt es durch die geschickte Auswahl der Quellen und die ausführlichen Kommentare, einen fundierten Überblick über die Geschichte dieser Reiche zu bieten, ohne den fachfremden Leser mit einer Überfülle an Details zu überfordern oder gar zu ermüden.

In ähnlicher Weise stellt H. Neumann durch gut gewählte Beispiele einen wichtigen Abschnitt der Geschichte Mesopotamiens dar, den er schlaglichtartig mit der Bruderschaft zwischen Enmetena von Lagaš und Lugalkinešdudu von Uruk beginnen lässt und dann in Exempeln über die Inschrift über den Sieg des Enšakušana von Uruk über Kiš und den Aufstieg des Lugalzagesi von Umma zum nachfolgenden Reich von Akkad seit Sargon, weiter über seine Nachfolger Rimuš und Maništušu bis hin zu Naram-Sin exemplarisch belegt.[1] Unter Auslassung der Gutäerzeit folgen dann Texte aus der Zeit der dritten Dynastie von Ur und schließlich die Inschrift des Tišatal von Urkeš.[2]

Der Beitrag von G. Moers über den Palästinafeldzug Scheschonqs I. schließlich sticht hervor durch seine ausführliche Einleitung zum Text, die mit fünfzehn Seiten länger ist als die Übersetzung der eigentlichen Inschrift, und die mit einer Fülle von historischen, kulturgeschichtlichen und bibliographischen Informationen aufwartet. Dieser Text ist gerade wieder für den Alttestamentler aufgrund direkter Bezüge zum Alten Testament interessant.[3] Diese kleine Auswahl von Beiträgen zum zweiten Band soll an dieser Stelle genügen, um darzulegen, warum er ein unerlässliches Hilfsmittel zur Rekonstruktion der politischen Geschichte und zur Veranschaulichung ihrer Quellengattungen ist, so wie der erste Band dies schon für den Bereich der Wirtschafts- und Rechtsgeschichte war. Der dritte Band ist den Briefen gewidmet. Auch hier besticht die Auswahl der verschiedenen Texte durch ihre Ausgewogenheit. Die Bandbreite des dargebotenen Textkorpus ist fast so groß wie die Anzahl der Briefe, sie reicht geographisch von Iran und Mesopotamien über Syrien und die Levante bis nach Ägypten und zeitlich vom dritten vorchristlichen

[1] H. Neumann: „Texte des 3. Jt. v. Chr. in sumerischer, akkadischer und hurritischer Sprache", in TUAT NF 2, S. 9–19.

[2] H. Neumann: „Texte des 3. Jt. v. Chr. in sumerischer, akkadischer und hurritischer Sprache", in TUAT NF 2, S. 20–26.

[3] 1 Kön 14, 25–26 und 2 Chr 12, 2–9; siehe G. Moers: „Der Palästinafeldzug Scheschonqs I.", in TUAT NF 2, S. 246–271, besonders S. 246f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000165

Jahrtausend bis in die nachchristliche Zeit. Alle Themen sind vertreten, sodass auch dieser TUAT-Band wieder einen guten Überblick über diese Quellengattung gibt. Hier kommt auch das Private nicht zu kurz, wie sich vor allem in dem Beitrag von R. Pientka-Hinz zeigt. Der Leser findet dort sogar altbabylonische Beispiele für eine Grußkarte (S. 21f.) und ein Beileidsschreiben (S. 30) vor. Noch älter ist eine Ermahnung zum häuslichen Frieden, die H. Neumann in seinem Kapitel über „sumerische und akkadische Briefe der altakkadischen Zeit" anführt (S. 10). In den von P. Stein ausgewählten sabäischen Briefen klingen ebenfalls die zum Teil sehr privaten Probleme und Anliegen ihrer Schreiber an. Doch natürlich überwiegen in dem Band Beispiele aus dem Milieu der Beamtenschaft und des Hofes, was nicht zuletzt daran liegt, dass dieses Textkorpus besser belegt ist als das des privaten Bereiches. Einen großen Raum nimmt hier auch die diplomatische Korrespondenz ein, vor allem sind hier Texte aus den Archiven von Tell el-Amarna (D. Schwemer/G. Wilhelm/J. Klinger/A. F. Rainey), Taanach (A. Berlejung), Ḫattuša (G. Wilhelm/J. L. Miller) und Ugarit (D. Schwemer/H. Niehr) zu nennen. Sie geben Aufschluss über die diplomatischen Beziehungen und Gepflogenheiten eines relativ geschlossenen Zeitabschnittes, der angesichts der heutigen globalisierten Welt wieder von besonderem Interesse für die Öffentlichkeit ist. Der Einfluss großer historischer Ereignisse auf das öffentliche und private Leben dagegen wird abschließend noch einmal gut sichtbar in A. Jördens' Beitrag über die griechischen Briefe aus Ägypten.

Bei der Durchsicht der Überschriften zu den einzelnen Briefen in diesem Band fällt angenehm auf, dass einige Autoren bei aller gebotenen wissenschaftlichen Ernsthaftigkeit durchaus Humor haben. Hier ist vor allem das Kapitel über die Korrespondenz der neuassyrischen Könige von K. Radner hervorzuheben, die den einzelnen Briefen teilweise recht witzige Titel wie „Aalglatte Gesandte" (S. 122f.), „Wir wollen ja, aber wir können nicht" (S. 133f.) oder „Medizinische Versuchskaninchen" (S. 146) gegeben hat, um nur einige zu nennen. Ihre fast schon im Konversationstonfall geschriebenen Einleitungstexte sind informativ und trotzdem angenehm zu lesen, ohne jedoch etwa lächerlich oder unwissenschaftlich zu wirken. Auch K. Hecker hat sich in seinem Beitrag über die altassyrischen Briefe treffende Bezeichnungen wie „Blutgeld" (S. 83), „Ein betrunkenes Großmaul" (S. 89f.) und „Eine Frau in Nöten" (S. 97) einfallen lassen.

Alles in allem vermittelt die neue Folge der TUAT-Bände mit einer großen Auswahl der verschiedenen Textgattungen wieder einen thematisch breit gefächerten Überblick über den Quellenreichtum der Völker und Kulturen des Alten Orients, Ägyptens und der Levante. Gerade im aktuellen Jahr der Geisteswissenschaften mit dem Schwerpunkt auf der Bedeutung von Schrift und Sprache wird man die Möglichkeit begrüßen, die ganze Bandbreite wissenschaftlicher Disziplinen eines bedeutenden Bereiches des menschlichen Kulturerbes in einer exzellent betreuten und ansprechend aufgemachten Reihe dargestellt zu finden, was der gegenwärtigen Forderung nach einer Sichtung der Möglichkeiten zum Zweck einer Standortbestimmung unserer Fächer entgegenkommt. Mit Sicherheit wird die Neue Folge darüber hinaus wieder ein Standardwerk nicht nur der darin vertretenen Fachrichtungen und der vom Titel der Reihe als primären Adressaten bezeichneten Wissenschaften zum Alten Testament, sondern auch ein unverzichtbares Nachschlagewerk für eine ganze Reihe mehr und sogar weniger benachbarter Zweige der Altertums- und Kulturwissenschaft. Den Herausgebern und Autoren ist dazu zu gratulieren, dass sie es geschafft haben, die von der ersten Folge der TUAT festgelegten Standards nicht nur gehalten, sondern sogar übertroffen zu haben. Man darf also mit Spannung die noch ausstehenden angekündigten vier Bände der neuen Folge erwarten.

Michael Fritz, Freising

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000166

Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft. Nach Vorarbeiten von Joost Hazenbos und Annette Zgoll hrsg. von Claus Wilcke. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2007. 359 S. ISBN 978-3-447-05518-5. € 78,–.

Nach der politischen Wende wurde im Jahr 1993 das traditionsreichste altorientalistische Institut Deutschlands an der Universität Leipzig wiederbegründet. Sieben Jahre später fand als Zeugnis der erfolgreichen Anknüpfung an die ruhmreiche Vergangenheit des Faches in Leipzig ein Kolloquium statt, dessen Beiträge abermals sieben Jahre später in dem hier zu rezensierenden Band veröffentlicht sind. Sein verzögertes Erscheinen ist bedauerlich, da die Wirkung des Kolloquiums außerhalb der Fachgrenzen zu einem Gutteil auf den im Jahr 2000 begangenen zahlreichen, teilweise mit Kunst errechneten, von C. Wilcke in seinem Beitrag „Statt eines Vorwortes" (S. 7–16) erläuterten Jubiläen beruhte, nun aber nicht mehr in diesem Maß erzielt werden kann. Abgesehen davon liegt ein gelungenes Buch mit gediegenen Beiträgen vor. Sie sind in mehrere Gruppen unterteilt:

Sprache: D.O. Edzard fragt, ob „Die altmesopotamischen lexikalischen Listen" „verkannte Kunstwerke" seien (S. 17–26). H.-W. Fischer-Elfert bietet in seinem Beitrag „Wort – Vers – Text" (S. 27–38) „Bausteine einer altägyptischen Textologie". M. Krebernik untersucht die „Entwicklung des Sprachbewusstseins im Alten Orient" (S. 39–61). W. Sallaberger kritisiert „Benno Landsbergers ‚Eigenbegrifflichkeit'" aus „wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive" (S. 63–82).[1] A. Zgoll, „Wort-Bedeutung und Bedeutung des Wortes" (S. 83–94) behandelt weniger die Entwicklung „von den Leipziger Semitistischen Studien zur modernen Akkadistik", wie der Untertitel erwarten lässt, als vielmehr das Wortfeld „Sprechen; Wort" in akkadischen Gebeten.

Religion: J. Hazenbos, „Der Mensch denkt, Gott lenkt" (S. 95–109) stellt „Betrachtungen zum hethitischen Orakelpersonal" an. S. Košak tut einen „Blick in die Bibliothek des Großen Tempels in Hattuša" (S. 111–116). D. Prechel stellt „Heinrich Zimmerns Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion" dar (S. 117–124). Bei F.A.M. Wiggermann, „The Four Winds and the Origins of Pazuzu" (S. 125–165) findet sich eine detaillierte Studie zum Ursprung dieses Dämons.

Gesellschaft und Politik: E. Cancik-Kirschbaum, „‚Menschen ohne König' ..." (S. 167–190) beschäftigt sich mit der „Wahrnehmung des Königtums in sumerischen und akkadischen Texten". Den längsten Titel weist der Beitrag von P.H.J. Houwink ten Cate auf: „The Hittite Usage of the Concepts of ‚Great Kingship', the Mutual Guarantee of Royal Succession, the Personal Unswerving Loyalty of the Vassals to his Lord and the ‚Chain of Command' in Vassal Treaties from the 13th Century B.C.E." (S. 191–207). C. Wilckes Aufsatz „Das Recht: Grundlage des sozialen und politischen Diskurses" (S. 209–244) enthält mehrere Exkurse und Bearbeitungen akkadischer Opferschaugebete.

Recht: E. Dombradi, „Das altbabylonische Urteil: Mediation oder res iudicata?" (S. 245–279) thematisiert die „Stellung des Keilschriftrechts zwischen Rechtsanthropologie und Rechtsgeschichte". H. Neumann, „‚Gib mir mein Geld zurück!'" (S. 281–299) erinnert an die „rechts- und wirtschaftsgeschichtliche Bedeutung keilschriftlicher Privatarchive des 3. Jahrtausends v. Chr.".

Zwei Artikel von J. Oelsner schließen sich an: der Überblick „Zur Mathematik des alten Mesopotamien" (S. 301–314) und „Leipziger Altorientalistik: 1936–1993" (S. 315–330),

[1] Eine kritische Auseinandersetzung mit Landsbergers Programm findet sich auch bei M.P. Streck: „Sprache und Denken im Alten Mesopotamien am Beispiel des Zeitausdrucks." In: *Studia Semitica. Festschrift for Alexander Militarev.* Hrsg. von Leonid Kogan. Moskau 2003 (Orientalia 3), S. 424–431.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000167

eine höchst willkommene Darstellung des letzten lebenden Zeitzeugens eines Großteils dieser Epoche aus dem Fach.

Das Schlusswort von G. Wilhelm mit dem Titel „Bemerkungen zum Selbstverständnis der Altorientalistik als Nachwort zum Leipziger Kolloquium" (S. 331–340) spricht die uneinheitliche Fachbezeichnung,[1] die Ausdifferenzierung von Subdisziplinen[2] und die Orientierung altorientalistischer Forschung an Leitgedanken und Leitwissenschaften an.

Michael P. Streck, Leipzig

Florian Janoscha Kreppner: *Die Keramik des „Roten Hauses" von Tall Šēḫ Ḥamad / Dūr-Katlimmu. Eine Betrachtung der Keramik Nordmesopotamiens aus der zweiten Hälfte des 7. und aus dem 6. Jahrhundert v. Chr.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006. Textband: XLV, 437 S., 111 Abb.; Tafelband: XIII, 135 S., 987 Abb. (Berichte der Ausgrabung Tall Šēḫ Ḥamad / Dūr-Katlimmu 7.) ISBN 978-3-447-05399-0. € 98,–.

Mit diesem Buch legt Vf. seine Dissertation vor, die der Frage nach der Laufzeit des Roten Hauses in Tall Šēḫ Ḥamad und der Kontinuität der Lebensweise nach den politischen Umwälzungen im ausgehenden 7. Jh. v. Chr. nachgeht. Die Arbeit ist in fünf Kapitel unterteilt. Die Einleitung (Kapitel 1, S. 1–9) führt an das Thema heran, spricht den zeitlichen und räumlichen Rahmen der Arbeit an und macht den Leser nicht nur mit der methodischen Vorgehensweise, sondern auch mit dem Fundort Tall Šēḫ Ḥamad vertraut. Eine entscheidende Zielsetzung der Arbeit ist es, die Jahre nach dem Fall Assyriens geschichtlich besser einordnen und verstehen zu können und somit das bislang in der Forschung vorhandene „dunkle Zeitalter" (S. 1) zu erhellen. Diese Aufgabe ist erfüllt.

Die Kapitel 2 (S. 11–44) und 3 (S. 45–107) konzentrieren sich auf das eigentliche Thema, die Keramik des Roten Hauses. Aufgrund der kompletten Ergrabung des Roten Hauses, an der der Vf. maßgeblich beteiligt gewesen ist, konnten für die stratigraphische Analyse die zeitgleichen Nutzungsphasen der einzelnen Räumlichkeiten erfasst werden. Durch eine chorologische Vorgehensweise werden dem Leser die einzelnen Räume und deren Inventar vorgestellt und in ein chronologisches System gefügt. Somit konnten 7 Befundeinheiten innerhalb des Roten Hauses erkannt und in ein absolutchronologisches Raster eingehängt werden, welches von der ältesten Bauphase 7 (9.–7. Jh. v. Chr.) bis in die jüngste Phase 1 (byzantinisch bis heute) reicht (Tab. 1 S. 12). Einer direkten Gebäudenutzung (Phase 7 bis 3) folgte die Anlegung eines Friedhofs (Phase 2); die jüngste Phase stellt die Oberfläche bzw. die Humus- und Verwitterungserde dar. Ein exaktes Datum der Zerstörung des Roten Hauses kann nicht festgestellt werden, dennoch geben Tontafelfunde einen Hinweis auf Haupt- und Nachnutzung des Hauses: so datiert die Hauptnutzung

[1] Dazu lässt sich nun für Deutschland die Dokumentation durch die Potsdamer Arbeitsstelle „Kleine Fächer" (Stand 2007) vergleichen. Dort finden sich unter der Überschrift „Altorientalistik" die folgenden aktuell gebrauchten Fachbezeichnungen an deutschen Universitäten: Altorientalistik, Altorientalische Philologie, Geschichte und Kultur des Alten Orients, Assyriologie, Hethitologie.

[2] Diese ist zuallererst durch die große Zahl von Schriftquellen bedingt, welche die benachbarter Disziplinen wie z. B. Ägyptologie und Latinistik (antikes Latein) z. T. deutlich übersteigt. Vgl. dazu nun M. P. Streck: „Großes Fach Altorientalistik: Der Umfang des keilschriftlichen Textcorpus. Quantitative Analyse und Größenvergleich mit anderen antiken Textcorpora." In: M. Hilgert (Hrsg.): [im Druck]. Hinzu kommt, dass diese Quellen in einem Dutzend teilweise sehr unterschiedlicher Sprachen geschrieben sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000168

(Phase 4) des Hauses in die erste Hälfte des 6. Jh. v. Chr. und endet mit der anschließenden Zerstörung (S. 21). In der Nachnutzungsphase 3 verblieben (vor allem im westlichen und südlichen Bereich) weite Teile des Hauses in zerstörtem Zustand, während die restlichen Gebäudekomplexe genutzt wurden (S. 23).

Durch das Beschreiben und Abbilden von Handformularen sowie Eingabemasken (Abb. 32–35) wird der Leser an die methodische Vorgehensweise herangeführt und detailliert mit den Möglichkeiten der Keramikbestimmung vertraut gemacht. Umfangreiche Statistiktabellen und Photos der unterschiedlichen Keramiken bereichern die Formenbeschreibung nicht nur qualitativ, sondern auch quantitativ.

Kapitel 4 (S. 109–124) widmet sich dem Keramikvergleich mit anderen Fundorten. In diesem Abschnitt werden die einzelnen Fundorte konzis vorgestellt und mit dem Inventar des Roten Hauses verglichen, so dass der Leser neben der Keramik auch etwas über die Forschungsgeschichte der entsprechenden Orte erfährt. Geographisch unterteilt werden vom Tigrisgebiet aus das Ḫābūrgebiet, das Euphratgebiet und Südostanatolien besprochen. Aufgrund des Vergleichs mit der Keramik aus Tall Šēḫ Ḥamad konnten die Beispiele der Referenzorte teilweise neu bewertet werden (S. 4 und 109). Dies gilt z.B. für die Orte Ḫirbat Ḫātūniye, Qaṣrīğ Cliff sowie Ḫirbat Qaṣrīğ im Eski-Mōṣul-Staudammgebiet gelegen, deren bislang als „postassyrisch" datierte Schichten Vf. aufgrund der Kontinuität von Tall Šēḫ Ḥamad nun in das 5. oder 4. Jh. v. Chr. datiert (S. 115–116). Man gewinnt einen Überblick über die Laufzeiten der einzelnen Orte. Kapitel 4 hat für den postulierten Zeitraum den Charakter eines Nachschlagewerkes, da auf wenigen Seiten die neuassyrischen Siedlungstätigkeiten in den entsprechenden Orten sowie die problematische Zeit des ausgehenden 7. und beginnenden 6. Jh. v. Chr. für den gesamten nordmesopotamischen Raum nachgelesen werden können, was sonst nur durch mühsames Zusammensuchen innerhalb der Grabungsberichte möglich ist.

Vf. konnte für Tall Šēḫ Ḥamad eine Keramik- und somit Siedlungskontinuität über die politisch-historischen Ereignisse der Jahre 614–609 v. Chr. hinaus feststellen; jedoch stellt die ‚weitergehende' Nutzung eines solchen Prachtbaus „bislang einen einzigartigen Befund in Nordmesopotamien dar" (S. 127), da die vergleichbaren Beispiele aus anderen Städten zumeist profane Wohngebiete betreffen. Um diese Kontinuität zu unterstreichen, möchte Vf. den Begriff „postassyrisch" in diesem Zusammenhang nicht weiter verwendet sehen, da sich „der historische Bruch (...) im archäologischen Befund der Keramik des Roten Hauses nicht wider[spiegelt]" (S. 127). Da jedoch, wie Vf. betont, auch keine typisch babylonische Keramik zu diesem Zeitpunkt in Tall Šēḫ Ḥamad eingeführt wird, wäre es wünschenswert zu erfahren, ob es ihm grundsätzlich nur um die Tilgung der Bezeichnung geht oder ob es einen Alternativvorschlag gäbe.

Einen umfangreichen Platz nehmen die Listen der Keramikauszählung (= Anhang A), der nach Inventarnummern sortierten diagnostischen Scherben (= Anhang B) sowie der Anzahl der diagnostischen und Bauchscherben je Fundbereich (= Anhang C) ein (S. 129–191). Daran angeschlossen ist der Katalog Datentabelle „diagnostische Scherben" (S. 193–386).

Zwei zusätzliche Beiträge komplettieren den Band. Es handelt sich zum einen um Gerwulf Schneider: „Mineralogisch-chemische Untersuchungen der mittel- und neuassyrischen Keramik von Tall Šēḫ Ḥamad" (S. 391–420) und zum anderen um Małgorzata Daskiewicz, Ewa Bobryk, Gerwulf Schneider: „Neuassyrische Kochtopfkeramik vom Roten Haus: chemisch-mineralogische Zusammensetzung und Funktionseigenschaften" (S. 421–437). 120 Schwarzweiß- und 15 Farbtafeln bilden den zweiten Teil der Monographie.

Michael Herles, Halle (Saale)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000169

Lutz Edzard and Jan Retsö: *Current Issues in the Analysis of Semitic Grammar and Lexicon I, Oslo-Göteborg Cooperation 3rd–5th June 2004*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005. 253 S. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes LVI, 3.) ISBN 978-3-447-05268-9. € 48,–.

The volume under review comprises a collection of papers presented at the panel "Current Issues in the Analysis of Semitic Grammar and Lexicon", held at the University of Oslo, June 2004. It includes twelve contributions divided into three thematic sections, 1. Afroasiatic, Comparative Semitic and Arabic, with contributions by A. Zaborski, J. Retsö, K. Magne Yri and L. Edzard, 2. Native Arabic Grammatical Theory and Modern Linguistics and Literary Theory Applied to Arabic, including papers by R. Baalbaki, P. Larcher, R. Al-Khafaji, H. Kammensjö, J. Josephson, and W. Diem, and 3. Classical Hebrew and Aramaic, with articles by R. Furuli and H. Hagelia.

The individual contributions deal with a wide variety of topics, including the tense, aspect and mood categories of Proto-Semitic, the treatment of morphological change by traditional Arab grammarians (Baalbaki), and a new discussion of the Aramaic Tel Dan inscription (Hagelia). Because of this range of topics I will focus my comments on articles closest to my primary field of specialization, Comparative Semitics, without claiming any expertise in Arab grammatical or literary theory.

Zaborski, in his article "Tense, Aspect and Mood Categories of Proto-Semitic" (pp. 11–30), provides a reconstruction of the Proto-Semitic (PS) verbal system based on inner Semitic reconstructions and Afro-Asiatic comparisons. Zaborski distinguishes between genuine prefix conjugations and periphrastic constructions. The former category includes, among others, forms such as *yaqtVl*, the "Old Preterite", *yaqtVl-u*, which he perceives as the original "imperfect(ive)" that shifted secondarily to subordinate clauses in Akkadian (p. 13), a transitive form *yuqtil-u* – based on non-causative verbs attested in the IV stem in Arabic (p. 15) – and a set of derived forms *qattala* and *qātala* expressing intensive/durative/habitual notions that go back to Proto-Hamitosemitic (p. 15) – the Akkadian and Geʿez imperfects being secondarily derived from these forms. Periphrastic constructions underlie the *t*- and N-stems which are analyzed as consisting of the prefix, an auxiliary with the meaning "to be(come)", reconstructed as **(V)n(V)* for the N-stem (p. 22), and the verbal base. The suffix conjugation presumably had at least (!) four different variants in PS (p. 22), which were composed of a verbal noun plus personal suffix, the latter going back to different sets of personal pronouns *(ibid.)*.[1] Since PS had a variety of suffix conjugations, the Akkadian stative is not considered the source of the West Semitic perfect, but the reflex of a different PS suffix conjugation variant (p. 23). There are several points in Zaborski's reconstruction that are debatable. It has convincingly been suggested that PS **yaqtVlu* originally had a subordinating function that developed into an imperfect(ive) use through a semantic overlap in relative clauses and circumstantial clauses using the imperfect,[2] thus, the subordinating function of *yaqtulu* in Akkadian would be primary, not secondary. This also leads to the question whether the Akkadian and Geʿez imperfects are secondary as claimed by Zaborski. It has been shown by various

[1] The number 'four' is based on evidence from Egyptian and Cushitic (pp. 22–23). It has been suggested by other scholars that PS might have had two suffix conjugation paradigms (e.g., R. Voigt: "Die beiden Suffixkonjugationen des Semitischen (und Ägyptischen)." In: ZAH 15–16 [2002–2003], pp. 138–165.). The existence of four different paradigms has, to my knowledge, not been suggested so far and requires further proof.

[2] A. Hamori: "A Note on *Yaqtulu* in East and West Semitic." In: ArOr 41 (1973), pp. 319–324.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000170

scholars that the form **yaqattVl* should be reconstructed as the original imperfect in Semitic, consequently its reflexes in Akkadian and Geʿez are retentions, not innovations.[1] The suggested association of the D and L-stem with the imperfect of Akkadian and Geʿez is equally doubtful. Although it has been suggested that the gemination in the D-stem and of the imperfect **yaqattVl* goes back to the same iconic intensive function,[2] it is doubtful whether it is possible to derive these diverging forms from one original form, at least in PS. The connection of consonantal gemination and vowel lengthening similarly requires further study before an etymological connection between the D and L-stem can be established. The suggestion that the *t*- and N-stem are originally derived from periphrastic constructions involving an auxiliary "to be" is interesting, although it requires further investigation, especially with regard to the assumed etymology of these auxiliaries and the syntax of the underlying constructions.

Retsö, in his article "The Number-Gender-Mood Markers of the Prefix Conjugation in Arabic Dialects" (pp. 31–40), investigates the distribution of long and short prefix conjugations, that is, prefix conjugations with and without /n/ extension in the second and third mp and the 2fs *(yaqtulū ~ yaqtulūna)*, in Arabic dialects. He suggests that the distribution attested in the Arabiyya, where we find both variants, the distribution of which is dependent on syntactical context, does not necessarily reflect the original situation from which other dialects are derived, as is commonly assumed (p. 33). The main question Retsö raises is that if, in case the verbal system as reflected in the various dialects is the result of vowel apocope that occurred in forms resembling those of the Arabiyya *(yaqtulu, yaqtula, yaqtul > yaqtul)*, why the major part of dialects should have leveled the form of the subjunctive in the plural, that is *yaqtulū* without /n/-extension, and not the forms of the original indicative with final /n/. He assumes that forms with final /n/ are Northwest-Semitic innovations and that the short forms without /n/ are original (p. 36). Part of his argument is based on evidence from Akkadian, which presumably does not have plurals in /n/ in either in the verbal or nominal system. A similar argument is made for Hebrew and Aramaic. Consequently, those Arabic dialects that do not exhibit verbal plurals of the prefix conjugation with /n/ might reflect the original situation (p. 37). It is an interesting question why the seeming subjunctive/jussive of the prefix conjugation was leveled in the plural and 2fs and not the original indicative, although the assumption that the forms with /n/ are secondary in Semitic faces several problems. It is, for example, not correct that Akkadian does not have any reflex of /n/-containing verbal forms. The Old Akkadian and Assyrian subordinate forms – the morphological equivalent to West Semitic *yaqtulu* – regularly have forms with /n/, such as *iprusūni*.[3] Vestiges of the imperfect with /n/ are also known from Hebrew, where these forms are most often used in the environment in which we would expect an original indicative.[4] /N/-containing forms should therefore be reconstructed for PS. The question of why the seeming subjunctive form was leveled in many Arabic dialects can be explained as follows. After the vowel apocope had taken

[1] For a more detailed discussion see J. Greenberg: "The Afro-Asiatic (Hamito-Semitic) Present." In: JAOS 72 (1952), pp. 1–9.

[2] N. J. C. Kouwenberg: *Gemination in the Akkadian Verb*. Assen 1997, particularly chapters 1 and 12.

[3] For Old Assyrian see K. Hecker: *Grammatik der Kültepe-Texte*. Rome 1968, §79; for Old Akkadian see R. Hasselbach: *Sargonic Akkadian: A Historical and Comparative Study of the Syllabic Texts*. Wiesbaden 2005, pp. 204–209.

[4] This observation was already made by M. Lambert: "De l'emploi des suffixes pronominaux avec *noun* et sans *noun* au future et à l'impératif." In: REJ 46 (1903), pp. 178–183.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000171

place, all original prefix conjugations fell together in what looked like the original jussive *yaqtul*, a form that was associated with a mp/fs without /n/, *yaqtulū*. The leveling of this plural instead of the indicative *yaqtulūna* is therefore simply an extension of the plural patterns associated with the apocopated form of the prefix conjugation. The assumption that PS did not have /n/-containing verbal forms and that these are secondary innovations in NWS is therefore not necessary.

In his article "Cleft Sentences in Amharic, with Special Reference to Reference" (pp. 41–58) Yri analyses cleft sentences in Amharic, based on previous work by W. Leslau and O. Kapeliuk. Kapeliuk assumes two basic types of cleft sentences in Amharic; the first type foregrounds the subject of the underlying sentence, while the second type foregrounds all possible adverbal complements. In the latter type, the copula is presumably frozen and is always in the third person masculine singular (p. 42). Yri's major claim is that the copula in this type of cleft sentence is not frozen but is in agreement with the whole nominalized subject (p. 42). In Amharic, nominal entities are assigned a gender class – for which the masculine is the default – which causes the copula to seemingly be frozen (p. 44). In addition, Yri suggests a tripartite, not bipartite classification of cleft sentences in Amharic, based on which referent is made salient by the predicative (p. 47). This new analysis and tripartite division of cleft sentences greatly enhances the understanding of the various cleft sentence structures and the use of the copula.

Edzard likewise deals with Amharic in his contribution entitled "Syntaktische und lexikalische Merkmale des Amharischen als Sprache in modernen diplomatischen Dokumenten: Die amharische Version der OAU-Charta" (pp. 59–80), in which he discusses syntactic and lexical features of Amharic used in diplomatic documents. In particular, he investigates how foreign concepts and terms are rendered in Amharic, whether they represent lexical innovations, calques, or direct translations from European languages, and whether the syntactic features used reflect the underlying foreign original or genuine Amharic constructions. He concludes that the Amharic version represents the idiomatic use of the native language and not only a literal translation of the non-Semitic original (p. 79).

Larcher's article "Que signifie 'dériver' en arabe classique?" (pp. 106–124) treats the question of how Arab grammarians and Arabists understand derivation. The main question is which form was taken as the basis of the derivates of a given root and which processes were thought to underlie word formation. In Semitic studies in general, words are commonly analyzed as consisting of a root and pattern. This practice is criticized by Larcher and compared to the analysis provided by traditional Arab grammarians who derive a given word from a base, usually the *maṣdar*, since this was thought to be the least marked form (p. 107). The individual derivates were nevertheless considered as being derived from each other, and not directly from the *maṣdar* (p. 109). Larcher follows a similar approach and suggests that Semitic vocabulary cannot be reduced to the simple concepts of "root" and "pattern". Word formation and derivation have to be based on a variety of factors instead, such as root, individual radicals, and whole words from which others are derived (p. 120).

In "Patterns of Lexis in Arabic Text Types" (pp. 125–148) Al-Khafaji investigates the expression of textual cohesion through lexical repetition. Cohesion is the textual relationship in texts that is realized by lexical and grammatical markers, the latter consisting of conjunctions, reference, substitution etc., while the former can be expressed by lexical items that are related to each other, such as synonyms, and by the repetition of words (p. 128). Arabic is a language that favors lexical repetition, although it likewise makes use of pronominal co-reference (p. 130). Al-Khafaji uses three different text genres, legal,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000172

argumentative and narrative, in order to investigate when Arabic makes use of lexical cohesion. He concludes that all genres use lexical repetition and less often pronominal reference, although the relative frequency depends on the respective genre (p. 138). Legal texts, for example, have a higher density of lexical repetition than narratives, a fact he explains by the degree of clarity required for each type (p. 143). Al-Khafaji's article is a thorough and clear analysis of how and why different text genres use different degrees of lexical repetition and pronominal co-reference to mark cohesion that could also form the basis for similar investigations in other Semitic languages.

In "The Verbal System of Classical Hebrew. An Attempt to Distinguish between Semantic and Pragmatic Factors" (pp. 205–231), Furuli tries to establish whether the Hebrew verbal system expresses tense or aspect on the basis of semantic and pragmatic factors. According to his analysis, all Hebrew verbal forms can have present, perfect and future reference. In addition, there is no verbal form that exclusively has future reference (p. 209). These two factors imply that tense is not grammaticalized in Biblical Hebrew *(ibid.)*. In the remainder of the article, Furuli argues in favor of an aspectual interpretation of the Hebrew verbal system. Since all Hebrew verbal forms are presumably unmarked for tense, he has to explain the high percentage of *way-yiqtol*s used for past narratives. According to him, this particular function of *way-yiqtol* is context-determined. In order to prove this assumption, Furuli compares the use of *way-yiqtol* to the use of the infinitive absolute with *w-* in the Phoenician Karatepe inscription, which presumably resembles Hebrew *way-yiqtol* in that it does not primarily express past tense but is likewise context-determined (p. 213). Furuli concludes that Classical Hebrew has two verbal conjugations, *yiqtol* and all its variations, that is *way-yiqtol* and *wə-yiqtol*, for imperfective aspect and *qatal*, including *wə-qatal*, for perfective aspect (p. 221). This analysis presumes that *way-yiqtol* and *yiqtol* have identical meaning in any context (p. 230). Since this interpretation violates the usual translation values of the Hebrew verbal forms, he suggests a re-translation of major parts of the Bible *(ibid.)*. The question of whether the Hebrew verbal system primarily represents tense or aspect is, of course, still one of the major questions regarding the Hebrew verbal system,[1] although it is doubtful whether an approach will ever be accepted that requires a re-translation of major parts of the Bible. The main problem with Furuli's analysis is the assumption that all reflexes of *yiqtol* reflect imperfective aspect and that *qatal* and *wə-qatal* share the same perfective aspect. The basic characteristic of the Biblical Hebrew verbal system is the semantic and functional overlap of *way-yiqtol* and *qatal* on the one hand and *yiqtol* and *wə-qatal* on the other. A solution to the tense-aspect question must not ignore this basic distribution. Another problem with Furuli's analysis is that he does not distinguish between different corpora of Biblical Hebrew but assumes that there was no semantic shift regarding the use of the verbal forms in the various sub-corpora of Biblical Hebrew (that is, SBH, LBH and poetry). That such an approach is not feasible does not require further comment. Consequently, although the basic discussion of aspect is interesting, Furuli's analysis is highly problematic in its results.

Rebecca Hasselbach, Chicago

[1] For a recent summary of literature see J. Joosten: "Do Finite Verbal Forms in Biblical Hebrew Express Aspect?" In: *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 29 (2002), pp. 49–70.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000173

Mohammad I. Ababneh: *Neue safaitische Inschriften und deren bildliche Darstellungen.* Aachen: Shaker 2005. 447 pp. (Semitica et Semitohamitica Berolinensia 6.) ISBN 978-3-8322-4702-7. € 49,80.

The documentation of Safaitic inscriptions from the basalt and stone deserts of Syria and northeast Jordan has received new impetus during the last decades due to publications by e.g. Winnett, Harding, Oxtoby and Macdonald. Especially the field of onomastics has become well developed. However, tens of thousands of inscriptions remain unrecorded, partly because of the inaccessibility of the sites. And many basic questions still remain to be fully answered regarding the precise function of the inscriptions, as well as the identity of the people inscribing them.

One of the most unexplored fields of research so far has been that of the drawings, which most recorders have neglected to record appropriately. A handful of smaller studies implicate the potential of interest for this field of study, mainly E. Littmann: *Thamûd and Safâ* (Leipzig 1940 [AKM 25,1]) and M.C.A. Macdonald: "Camel Hunting or Camel Raiding?" (in: *Arabian Archaeology and Epigraphy* 1 [1990], pp. 24–28.).[1]

Lately, Jordanian scholars have come to play an increasingly prominent role in advancing research activities in Safaitic. The Institute of Epigraphy at Yarmouk University is the natural center of these studies, being geographically situated in the vicinity of one of the most important areas of inscriptions. In 2002, The Director of the Department of Antiquities in Jordan, Dr. Fawwaz al-Khraysheh, published *Nuqūš Safawiyya min Biyār al-Ġusayn. Mudawwanāt an-nuqūš al-'Urduniyya.* Vol. I. (Irbid: Yarmouk University Press), which announced the beginning of a complete recording of Safaitic inscriptions. Other scholars from Yarmouk, such as Dr. Mahmoud Rousan and Professor Hani Hayajneh, have added new contributions to the field.

Now, a student of Dr. Khraysheh's, Mohammad Ababneh, later at the Freie Universität in Berlin, has published his Ph.D. dissertation of New Safaitic inscriptions from the northeast of Jordan. The volume contains no less than 1161 new inscriptions, an impressive number. In addition, the author has taken pains to record, in a methodical way, each drawing of the sites, the drawing itself, as well as its contextual position with regard to texts. It is the first time that such an extensive pictorial material has been presented. The author has used digital technique, which facilitates systematising and comparison.

The study starts with a presentation of the state of research, an overview of Safaitic grammar, and some notes on phonology and orthography (pp. 11–30). Chapter 3, pp. 31–43, deals with personal names, the single most important part of traditional Safaitic studies, followed by a presentation of tribe names and genealogy (pp. 44–53), and of divinities (pp. 54–56). These sections are of a summarising character.

Then follows the section on drawings, chapter 6 (pp. 57–83), in which the subject matter of the drawings is systematically presented, with comparative statistic tables of frequency. The author is able to confirm earlier surmises on the choice of subject matter. The most frequent object found is the camel, which occurs in about 650 drawings, followed by the horse, ca. 175 drawings, antelope like animals (the antelope, gazelle, oryx and other of similar types), together ca. 200 drawings, and the ostrich, ca. 175 drawings. Domesticated animals occur, but very rarely, perhaps 10 drawings for each or less (some of those maybe simply deformed camels or horses, or antelopes) (p. 77). The meaning of the drawings is often uncertain, so also in this study. Human figures with hands lifted up, for example, often occur. I prefer to think that this is a gesture of worshipping, but other interpretations are

[1] For more discussion, see Eksell: *Meaning in Ancient North Arabian Carvings.* Stockholm 2002.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000174

possible as well. Usually, the drawing consists of a single object, but complex scenes also occur. Symbols such as representing the sun or the seven planets are frequent, as well as *wusūm*, tribe signs, and other signs of an uncertain meaning (p. 78ff.). Human figures tend to be presented as fighting or hunting, with or without riding animals, or worshipping.

A careful study shows that the male camel is represented with a hanging tail, whereas the female camel has a raised one (p. 62). Female human figures are usually pictured frontally, and they are fattish and bigger in size than the male figures, from which they stand apart in the picture (p. 60). A small but substantial number of dancing scenes is of special interest. One dancing scene seems to present a *dabka*, with two rows of dancers, as it is still practised in the area (p. 83). A few erotic scenes have been identified too (p. 83). Further study may reveal whether these scenes are to be taken with a worldly or with a ritual meaning. Furthermore, the author presents a typology for each of the common motifs.

The main part of the study is devoted to the documentation of the texts and drawings as such, the drawings carefully reproduced as they appear, and the text given in transliteration and with a translation. Every text inscription is commented upon, and other attestations of occurrences extensively noted.

The study offers little information on contextualising factors, such as the artistic ones (the drawings represent a type of rock art, for which there is a scientific tradition in itself, also cultivated in Jordan), and no mentioning is made on how the inscriptions occur in the landscape and similar archaeological issues.

However, the first need for developing studies in Safaitic is in fact the publishing of more and more inscriptions, which is in itself a painstaking process of work. Without a solid material, no theorising is possible. Here, the present study offers a valuable contribution, by the presentation of such a wealth of new material by a scholar well trained in working with this particular material. The study opens up for new research in different aspects of the field, hopefully to be undertaken by Mohammad Ababneh himself, as well as by others interested.

Kerstin Eksell, Copenhagen

Mohammed Nekroumi: *Interrogation, Polarité et Argumentation. Vers une Théorie Structurale et Énonciative de la Modalité en Arabe Classique.* Schenefeld: EB Verlag 2003. X, 231 S. (Bonner Islamstudien 1.) ISBN 3-936912-02-5.

Mohammed Nekroumis hier zu besprechende Studie dokumentiert seine Beschäftigung mit der Syntax und Semantik von arabischen Interrogativsätzen, die bis zu seiner unveröffentlichten Dissertation[1] zurückreicht. Dabei geht es ihm darum, eine Typologie der syntaktischen und semantisch-pragmatischen Eigenschaften arabischer „modaler" Sätze zu erstellen, oder, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, „de réinscrire dans une théorie sémantique argumentative des notions issues d'une étude syntaxo-structurale du phénomène de la modalité en arabe classique" (S. 181). Der Begriff „argumentatif" bezieht sich dabei auf das Konzept „Thema-Rhema"/*topic-comment*, das sich sinnfällig mit dem arabischen Begriffspaaren *musnad 'ilayhi–musnad* sowie *mubtadå–ḫabar* in Beziehung setzen läßt, was Nekroumi denn auch tut.

Den arabischen Grammatikern zufolge[2] wird in Fragesätzen der konstativ-deklarative Sinn *(ma'nā l-ḫabar)* eines Aussagesatzes *(ǧumla ḫabarīya)* in einen interrogativ-

[1] M. Nekroumi: *L'interrogation. Essai d'une théorie syntaxique et pragmatique à partir d'un corpus d'arabe classique.* Thèse doctorat nouveau régime. Aix-en-Provence 1993.

[2] H. Fleisch: „Istifhām." In: EI 4 (1978), S. 255.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000175

performativen Sinn verwandelt. In diesem Sinne wertet NEKROUMI ein umfangreiches Korpus an Fragesätzen aus, das praktischerweise noch einmal im Anhang der Arbeit (S. 204–224) zusammengefaßt ist. Seine Hauptquellen sind neben dem Qurʾān kanonische Werke der klassisch-arabischen Literatur wie ʾAbū l-Faraǧ al-ʾIsbahānīs *Kitāb al-ʾAġānī*, Ṭabarīs Annalen und Buḫārīs *Ṣaḥīḥ*. Dabei gibt NEKROUMI in der Regel auch an, welche arabischen Grammatiker (vor allem Sībawayhi, Zamaḫšarī, Ibn Yaʿīš, Ibn Ǧinnī, ʾAstarābāḏī) und Rhetoriker (vor allem Ǧurǧānī, Qazwīnī, Sakkākī) jeweils welche Zitate und in welchem Zusammenhang behandelt haben. Dasselbe gilt auch für moderne Arabisten wie RECKENDORF und theoretische Linguisten, die sich mit dem Arabischen auseinandergesetzt haben, wie etwa NEKROUMIS Landsmann FASSI FEHRI[1].

Im einleitenden Kapitel „Préliminaires et méthodologiques" resümiert der Autor zunächst die Typologie der Fragesätze (und Fragepartikeln) aus der Perspektive der arabischen Nationalgrammatik und Rhetorik sowie aus der Perspektive der allgemeinen Sprachwissenschaft und Logik.[2] Neben den beiden *ḥurūf al-istifhām, ʾa-* und *hal,* haben die Nationalgrammatiker auch die *ʾasmāʾ al-istifhām*, sprich die Fragepronomina, systematisch behandelt, womit eine erste Unterteilung von Fragetypen geleistet war. Die angelsächsischen Linguisten entwerfen eine ähnliche Unterteilung in „*yes-no*-questions", die auf den Wahrheitsgehalt abzielen, und in „*wh*-questions", in denen es um den zu gewinnenden Informationsgehalt einer Proposition geht. Auf der Ebene der klassisch-arabischen Rhetorik entspricht dieser Opposition die Gegenüberstellung von *ṭalab at-taṣdīq* (hier wird ein Urteil betreffend den Wahrheitsgehalt einer Aussage erwartet) vs. *ṭalab at-taṣawwur* (hier wird „beschreibende" Information erwartet). Einen wesentlichen deskriptiven Schritt nach vorne bedeutet für NEKROUMI die in der französischen Sprachwissenschaft geläufige Unterteilung (classification sémantico-structurale) in „interrogations nucléaires" und „interrogations connexionnelles" (S. 20). Bei den ersteren handelt es sich um Fragen, in denen einem „Nukleus" einer Proposition nachgegangen wird, der das Subjekt, Prädikat, direkte oder indirekte Objekt dieser Proposition sein kann. Zum Beispiel wird im Satz *à qui Alfred donne-t-il le livre?* nach dem „Nukleus" des indirekten Objekts gefragt. Dahingegen steht bei den letzteren („connexionnelles") die logische Verbindung zwischen diesen „Nuklei" im Vordergrund des Interesses. Zum Beispiel wird in dem Satz *Alfred chante-t-il une chanson?* nach der logischen Verbindung von drei „Nuklei", nämlich Subjekt, Prädikat und Objekt gefragt. Es ist leicht zu sehen, daß diese Unterteilung auf den selben Unterschied hinausläuft, der zwischen „*yes-no*-questions" und „*wh*-questions" besteht (nur in umgekehrter Reihenfolge), was NEKROUMI aber nicht weiter kommentiert.

Die folgenden beiden Kapitel des Buchs („L'interrogation connexionnelle en arabe classique" und „Interrogation nucléaire et structure d'emphase en arabe classique") sind genau diesen letzteren beiden Typen gewidmet. Dabei unternimmt NEKROUMI eine sorgfältige Feingliederung, sowohl nach satzsyntaktischen Kriterien (Nominalsatz vs. Verbalsatz) als auch nach logisch-semantischen Kriterien („non-polarisé" vs. „polarisé"). Die „polarisierten" Fragen betreffen dabei die logische Disjunktion („entweder – oder"). Im Zusammenhang mit dem „konnexionellen" Fragetyp, der um den Wahrheitsgehalt einer Frage kreist, widmet NEKROUMI besonderes Augenmerk den verschieden Typen von negativen Fragen, die mit *ʾa-lā*, *ʾa-mā* und *ʾa-laysa* eingeleitet sind (S. 74ff.). Das Material und der hier erarbeitete Begriffsapparat erlauben es NEKROUMI, in den nächsten beiden Kapiteln („Question rhétorique" und „Question jussive") verschiedene Fäden seiner

[1] A. FASSI FEHRI: *Linguistique arabe. Forme et interprétation.* Rabat 1982.

[2] Vgl. z.B. G. LEECH: *Principles of Pragmatics* (London/New York 1983) und L. TESNIÈRE: *Eléments de syntaxe structurale* (Paris 1959).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000176

Argumentation zusammenlaufen zu lassen. Im Zusammenhang mit den rhetorischen Fragen ist die Unterscheidung zwischen *istifhām ʿalā sabīl at-taqrīr*, also des Fragetyps, der eine positive Beantwortung impliziert, und *istifhām ʿalā sabīl al-ʾinkār*, also des Fragetyps, der eine negative Beantwortung impliziert, von besonderem Interesse (S. 131). Im Bereich der Aufforderungsfragen (vgl. auch englisch *why don't you ...* ‚tu doch ...!') geht NEKROUMI dem *illokutiven* Aspekt verschiedener Interrogativsätze nach.

NEKROUMI ist es gelungen, verschiedene Beschreibungs- und Argumentationsebenen zusammenzuführen, wobei er seine Vertrautheit mit der arabischen Nationalgrammatik wie mit der westlichen Sekundärliteratur unter Beweis stellt. Insofern spricht er Arabisten/Semitisten und allgemeine Sprachwissenschaftler mit seinem Buch gleichermaßen an. Er ist sich wichtiger Vorgängerliteratur bewußt (etwa WORRELL[1], BERGSTRÄSSER[2], LARCHER[3]), auch wenn diese nicht immer systematisch im Buch zitiert wird (RECKENDORF[4] wird regelmäßig zitiert). Das reichhaltige Belegmaterial ist auch für allgemeine Sprachwissenschaftler durch eine durchgängige Interlinearübersetzung zugänglich gemacht (allerdings ist die Abtrennung von Kasus- und Flexionsendungen nicht immer ganz einheitlich). Kleinere Unstimmigkeiten in der Transkription betreffen als *hamzat al-qaṭʿ* markiertes *hamzat al-waṣl* in den *maṣdar*-Formen von Stamm VII–X (manchmal **al-ʾistifhām* o.ä.) und die Femininendung (meist *-a*, manchmal *-ah*). Alle genannten Konstruktionen werden genau nach den Methoden der Phrasenstrukturgrammatik optisch aufgeschlüsselt. Ein thematisch gegliedertes Literaturverzeichnis sowie Indices und ein Glossar der Fachterminologie runden das Buch ab. Auch wenn sich der deutsche Rezensent in Fragen des französischen Stils nicht zum *arbiter elegantiarum* erheben kann, wirkt die Diktion NEKROUMIS stellenweise doch etwas „anspruchsvoll". Das ist sicher auch damit zu erklären, daß NEKROUMI stets darauf bedacht ist (bzw. in seiner Dissertation sicher gehalten war), dem Begriffsapparat möglichst vieler französischer Sprachwissenschaftler (z.B. ANSCOMBRE und DUCROT) Rechnung zu tragen und Begriffsbildungen miteinander in Beziehung zu setzen, wodurch sich stellenweise eine gewisse inhaltliche Redundanz ergibt. Ein Satz wie „Si l'on admet que le constituant interrogatif remplit la fonction syntaxique d',extraposition' on peut dire que la valeur sémantico-informative du thème qui lui est reconnue possède une pertinence syntaxique et structurale." (S. 88) könnte sicher einfacher formuliert werden. Dem Leser sei hier der Aufsatz von NEKROUMI empfohlen, in dem viele der hier vorgestellten Punkte prägnant analysiert werden.[5] Diese Bemerkungen tun dem Verdienst von NEKROUMI insgesamt keinen Abbruch: Sein Buch ist gleichermaßen anregend und informativ und kann ohne Einschränkung zum Studium empfohlen werden, gerade auch weil die Beschäftigung mit französischer linguistischer Sekundärliteratur im nicht-französischen Raum alles andere als selbstverständlich ist.

LUTZ EDZARD, Oslo

---

[1] W. WORRELL: „The interrogative particle *hal* in Arabic according to the native sources and the Ḳurʾān." In: ZA 21 (1907/1908), S. 116–150.

[2] G. BERGSTRÄSSER: *Verneinungs- und Fragepartikeln und Verwandtes im ‚Kurʾān. Ein Beitrag zur historischen Grammatik des Arabischen.* Leipzig 1914.

[3] P. LARCHER: „L'interrogation en arabe classique." In: *Annales Islamologiques* 31 (1997), S. 109–121.

[4] H. RECKENDORF: *Arabische Syntax.* Heidelberg 1921.

[5] M. NEKROUMI: „Zur Syntax und Semantik der Fragepartikeln *ʾa* und *hal* im Lichte der traditionellen arabischen Grammatik." In: L. EDZARD/M. NEKROUMI (Hrsg.): *Tradition and Innovation. Norm and Deviation in Arabic and Semitic Linguistics.* Wiesbaden 1999, S. 78–102.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000177

Peter Behnstedt/Manfred Woidich: *Arabische Dialektgeographie: Eine Einführung*. Leiden/Boston: Brill 2005. XVIII, 269 S. (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung, Der Nahe und Mittlere Osten 78.) ISBN 978-90-04-14130-8. € 104,–.

In comparison to German, English, Italian or French dialectology, the field of Arabic dialectology is relatively young and undeveloped. In theoretical work and university courses on dialect geography, examples from Arabic are rarely presented. There are a number of reasons for this state of affairs: firstly, Arabic dialectology is only a secondary interest in Arabic and Semitic studies. In contrast to Europe, the Arab world has been relatively inaccessible to non-nationals. Even in recent years, a number of Arab countries require visitors to obtain a visa. Few Arab academics work on Arabic dialects – preferring work on Standard Arabic, literature or translation. For non-Arab academics working in the field, travel is often difficult, the research may be viewed with suspicion, it may be difficult to find suitable accommodation, and it may, as Abu Fadl stated in his dissertation[1], simply be impossible. Native speakers are often wary of dialect studies by westerners, seeing them as a means of undermining Arab unity. In some countries it is difficult, if not impossible, to obtain permission to conduct research, in countries suffering from drought, war or famine fieldwork is simply impossible. Because of the relatively low status of Arabic dialectology in many western European universities, financial and technical support is usually limited. For these reasons and others, several dialects have only recently been discovered (e.g. Seeger 2002[2]), and many more may be awaiting discovery.

This book does not underestimate the difficulty of conducting work on Arabic dialectology, but in its production, richly exemplified from primary and secondary data and beautifully illustrated with the standard of maps and diagrams we have come to expect from the Behnstedt/Woidich team, it does belie the difficulty. The authors aim to test the methods and theoretical models of European dialect geography against Arabic data, to develop models appropriate for Arabic dialect geography, and to compare Arabic and European dialect geography. The book is divided into thirteen chapters, dealing with theoretical, practical, and methodological issues.

Chapter two details the Arabic dialect atlases to date, from Bergsträsser[3] to those currently being produced. Some of these deal with specific areas (including Syria, Egypt, Yemen, Antiochia, Northern Israel, Tunisia, Morocco), while others present overviews, charting features (e.g. numbers, prepositions, realisation of phonemes) in the Arab world. (Incidentally, the majority of those dealing with specific areas have either been authored or co-authored by Behnstedt.)

Chapter three considers the historical situation. Some of the Arabic dialects are as linguistically distant from one another as the romance languages. Classical Arabic functions as the umbrella language across the Arab world for official documents, teaching and administration, just as Latin functioned as the official language after the emancipation of romance languages from Latin. This chapter examines arguments for diglossia and the development of a neo-Arabic koiné. When the 14 features Ferguson[4] cites as evidence for

[1] F. Abu Fadl: *Volkstümliche Texte in arabischen Bauerndialekten der ägyptischen Provinz Sharqiyya mit dialektgeographischen Untersuchungen zur Lautlehre*. Münster 1961.

[2] U. Seeger: "Zwei Texte im Dialekt der Araber von Chorasan." In: *"Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!" 60 Beiträge zur Semitistik. Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden 2002, pp. 629–646.

[3] G. Bergsträsser: "Sprachatlas von Syrien und Palästina." In: ZDPV 38 (1915), pp. 169–222.

[4] Ch. Ferguson: "The Arabic koine." In: *Language* 35 (1959), pp. 616–630.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000178

a neo-Arabic koiné are tested against the data, all but two – loss of case and mood distinctions, and loss of short vowel and definiteness endings – fail the test. Following DIEM[1] "je mehr Sonderentwicklungen arabischer Dialekte bekannt werden, desto schwieriger wird es, den Begriff 'Neuarabisch' zu definieren". It appears less and less likely that modern Arabic dialects developed through splitting off from a koiné, but rather from several different varieties – an idea developed in detail by EDZARD[2].

Chapter four examines lexemes across the Arabic-speaking world as evidence for the development of Arabic dialects. Similarities between lexemes in western Yemen and North Africa and Syria and North Africa/Andalusia can be explained as the result of Yemeni and Syrian tribes coming across to North Africa as part of the Islamic conquest.

Chapter five looks critically at concepts used in European dialectology, considers the extent to which they are applicable to Arabic dialects, and examines concepts developed in Arabic dialectology. Language movement occurs when features radiate from a prestige area to less prestigious areas, as in Egypt where Cairene is affecting dialects as far as Alexandria, Tanta and Ismailiyya. Speaker movement results in the transport of features from the speaker's original region – in recent times Egyptian and Palestinian gastarbeiter in Kuwait have introduced *fi* 'there is' alongside the older *aku*. To a limited extent, speaker movement can also affect the home dialect – in San'a on my last field trip I heard the affricate *-tš* in place of *-š* for the 2 f.s. object / possessive suffix among family members of Yemenis working in Kuwait; in al-Ǧunayd in the Yemeni province of Hubayš in the 1980s, a time when c. 90 % of the male population of the village worked as migrant workers in Saudi Arabia, *abġa* 'I want' was employed alongside the local term *rukk*. Dialect divisions specific to Arabic dialectology include that between Bedouin and settled, and divisions according to religious communities (BLANC's communal dialects).

Chapter six looks at dialect contact and dialect mixing. Ironically, although the most controversial theory on the emergence of modern Arabic dialects, the koiné theory, assumes the levelling of different old Arabic dialects, their merging into a koiné, and its subsequent splitting into various dialects, little space has thus far been given to mixing and accommodation in works on Arabic dialectology. Many works simply assume the historical development of, for example, phonemes in different dialects, such as 'alt-arabisch **x* wird in Dialekt XY zu /y/', taking for granted the derivation of modern dialects from a homogeneous language called Old Arabic. The expanse of the Arab world and the extent of local dialect contact indicate that the study of contact and mixing will be very rewarding. The authors apply TRUDGILL's[3] three types of dialect accommodation to Arabic dialects:

1. A 'Mischgebiet' in which forms from dialect A vary freely with those in dialect B. Thus /g/ and /ʔ/ are used among older speakers in Old Alexandria for **q*.
2. 'Transfer/mixed dialects' in which forms from dialect A are only partially adopted by dialect B: in East Dakhla, /q/ is used in 40 % of lexemes with historical *q, /g/ in 60 %. Many minimal pairs, such as *qawēy* 'strong' and *gawēy* 'very' demonstrate that /q/ and /g/ are different phonemes.

---

[1] W. DIEM: "Vom Altarabischen zum Neuarabischen. Ein neuer Ansatz." In: *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau on the occasion of his eightieth birthday*. Vol. I. Wiesbaden 1991, pp. 297–308, here p. 297.

[2] L. EDZARD: *Polygenesis, convergence and entropy: An alternative model of linguistic evolution applied to Semitic linguistics*. Wiesbaden 1998.

[3] P. TRUDGILL: *Dialects in Contact*. Oxford 1986.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000179

3. 'Fudged dialects' in which forms from dialects A and B merge to give 'interdialectal' forms. The example given is in Soukhne where $*q > k$ is explained in BEHNSTEDT[1] as the attempt by Bedouin /g/-speakers to produce the voiceless /q/.

Chapter seven considers dialectology alongside sociolinguistics. The significance of sociolinguistics in the English-speaking world where dialects have a clear social component, contrasts with the small amount of sociolinguistic work done in the Arab world where everyone speaks a local dialect. Work has been done in recent times on sociolinguistic variables, such as age, gender, religion, as well as on the development of regional koinés through bringing together common features and avoiding dialect-specific features: for example, in im-Maṭṭah in North Yemen, dialect /st/ is replaced by /S/ when people go to market. Sociolinguistic work in the Arab world is hindered significantly by the difficulty in taking a large enough sample of informants. In some regions, researchers have to be content with a single informant.

Chapter eight looks at the elicitation of linguistic data. This includes useful tips on the content, structure and length of questionnaires, including questioning techniques and the advantages and disadvantages of employing native speaker research assistants. Chapter nine considers the relative advantages of different types of dialect maps and their format. Chapter ten looks at different ways of establishing dialect divisions, from traditional isoglosses to perceptive isoglosses, which provide subjective dialect borders. The intersection of many isoglosses often leaves the researcher unable to see the structure of the wood for the trees. A far more transparent way of representing the relationship between different dialects is GOEBL's[2] dialectometric method, initially applied to dialects of Romance languages. This measures the relative distance of dialects from a central dialect – usually the dialect of the capital – by giving relative similarities and dissimilarities for a number of linguistic features. In chapter eleven, this is considered and applied to dialects of the Egyptian oases. The distance of each dialect from the central dialect can be represented on a map in terms of similarity distance (p. 112), through the type of colour scheme used in physical geography maps (pp. 115–117), block graphs (p. 115), or coloured lines (p. 118). A number of other identity tests are considered and applied to Egyptian and Syrian data.

The interpretation of dialect maps is dealt with in chapter twelve. Here external and internal factors for linguistic difference are considered: external factors include physical geography – the coastal plain of the Yemeni Tihamah is relatively cut off from the mountains to the west, and this relative isolation may explain the sharp differences between Tihami and mountain dialects. In other cases, isoglosses run alongside lines of natural communication, such as the Syrian coast. Geographically isolated areas, such as the Dakhla and Farafra oases, are likely to exhibit older forms. In other areas, there may be no geographical barrier, but differences may be due to political, historical or anthropological factors. Thus the development of settled and bedouin dialects in Syria cannot be understood without knowing that in the thirteen century the Mongols destroyed a number of large urban settlements, which were later re-populated by Bedouins. Similarly, in the fourteen century the plague decimated 438 places between Cairo and Asyut. The degree of subsequent bedouinisation of these areas can be interpreted from the land registers.

The final chapter deals with word geography. Here the authors look at different words for a single object – such as 'donkey', 'nose', 'cat', 'well', 'speaking' – and the different

---

[1] P. BEHNSTEDT: "Dialektkontakt in Syrien." In: *AIDA* I (1994), pp. 417–429.

[2] H. GOEBL: "Eléments d'analyse dialectométrique (avec applications a l'AIS)." In: *Revue de Linguistique Romane* 45 (1981), pp. 349–420. IDEM: *Dialektometrische Studien anhand italoromanischer, rätoromanischer und galloromanischer Sprachmaterialien aus AIS und ALF* I–III. Tübingen 1984.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000180

senses of a single lexical form – here *ḫanak* – across the Arab world. For Syria and the Sharqiyya in Egypt, they then consider lexically mixed areas – where two lexemes from two different dialects are used synonymously in a third dialect – and lexical contamination – where a lexeme in one area results from the merging of two synonymous lexemes in two neighbouring dialects. The chapter concludes with a brief discussion of polysemy, considering the reference of the word *laymūn* ('lemon' or 'lemon' and 'orange') and *baṭṭīx* ('honey melon', 'watermelon' or neutral) in Syria.

In a review of this length, it is impossible to do full justice to this book. Its theoretical, methodological and practical coverage are unrivalled. The presentation is exemplary; the maps and diagrams are beautifully presented. To be recommended to all who work on dialectology and sociolinguistics, this work opens a new chapter in Arabic dialectology.

Janet C. E. Watson, Salford

Ignacy Nasalski: *Die politische Metapher im Arabischen. Untersuchungen zu Semiotik und Symbolik der politischen Sprache am Beispiel Ägyptens*. Wiesbaden: Harrassowitz 2004. XI, 481 S. ISBN 978-3-447-05004-3. € 118,–.

„Man sollte auch wissen", wurde Annemarie Schimmel zitiert, als sie infolge der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1995 im ungewohnt grellen Licht der Öffentlichkeit stand, „daß diese Sprache die Übertreibung liebt. Wenn es irgendwo heißt: Wir wollen bis an die Knie im Blut des Feindes waten, dann entspricht dies in etwa unserer Formulierung: Wir werden es denen schon zeigen." Was man ihr empört als unangemessene Verharmlosung eines zur Gewalt aufrufenden Diskurses ankreidete, mag ungeschickt und etwas übertrieben apologetisch formuliert gewesen sein, war aber ein grundsätzlich nicht unberechtigter Einwand gegen die damals wie heute zu beobachtende Tendenz, Begriffe und Metaphern aus dem Arabischen wörtlich zu übersetzen und damit, gewollt oder ungewollt, einen Verfremdungseffekt zu erzielen. Ein Ausdruck wie *umm al-maʿārik*, während des Golfkrieges von 1990/1991 als „die Mutter aller Schlachten" populär geworden, kommt verstörend martialisch daher und scheint zugleich ein zeitgenössisches Echo der vorgeblich blumigen Sprache der Orientalen zu sein. Der auf arabischen Demonstrationen oft zu hörende Slogan *bi-r-rūḥ bi-d-dam nafdīka yā fulān*, „mit unserer Seele, mit unserem Blut, opfern wir uns für dich, o Soundso", klingt archaisch, während ganz ähnliche Wendungen aus europäischen Sprachen ohne Frage metaphorisch verstanden werden: „you're my heart, you're my soul". Mit Grammatikkenntnissen und Wörterbüchern allein ist es beim Übersetzen eben nicht getan. „Jede Metapher", formulierte Alfred Biese bereits 1893 treffend, „ist ein kleiner Mythos", und die Arbeit an diesem ‚kleinen Mythos' ist zweifellos ein lohnenswertes Unterfangen. Bedeutung und Relevanz des von Ignacy Nasalski bearbeiteten Themas sind also nicht von der Hand zu weisen.

Man darf jedoch die Erwartungen an seine *Untersuchungen zu Semiotik und Symbolik der politischen Sprache am Beispiel Ägyptens*, die der Untertitel verspricht, nicht zu hoch ansetzen, will man sich Enttäuschungen ersparen. Die Materialbasis, die der Autor herangezogen hat, erweist sich als ziemlich dünn und der Umgang mit dem Material ist eher deskriptiv als analytisch. Die Arbeit ist sehr sauber lektoriert; der formale Wildwuchs im Literaturverzeichnis sowie die unzähligen Druckfehler dort („Rohwolt", „Surhkamp"), vor denen selbst der eigene Verlag nicht gefeit ist, trüben das Bild allerdings.

Einer hundertseitigen Hinleitung, in der methodische Fragen geklärt, Metapherntheorien referiert und der Forschungsstand abgehandelt werden, folgt mit Kap. 7 („Systematik der arabischen politischen Metapher", S. 101–384) das Herzstück der Arbeit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000181

Mangels Masse ergeben sich aber leider kaum aussagekräftige Gruppen von Metaphern. Die sich sehr kleinteilig verästelnde Gliederung der Arbeit („7.3.1.5.7.") führt dazu, daß sich die meisten der von NASALSKI geschaffenen Kategorien auf nur sehr wenige Beispiele – nicht selten ein einziges – beschränken. Die feine Gliederung hat allerdings den Vorteil des schnellen Zugriffs auf das Material, so daß das Buch als Nachschlagewerk gute Dienste tun könnte, würden sich nicht die allermeisten Einträge als einigermaßen pointenlose Selbstverständlichkeiten erweisen. Daß Körpermetaphern „auf der Idee des Volkes als eines Organismus" (S. 134) beruhen, daß „die Tätigkeit des Kniens" eine „eindeutige Machtrelation [...] kodifiziert" (S. 154) oder daß die Brücke „ein Symbol des Übergangs" (S. 271) ist, wird wohl niemanden überraschen. Plattitüden wie die Feststellung, daß Grabstätten „zu den ältesten Einrichtungen der Menschheit" (S. 270) gehören, daß „der Geschmack als die ästhetische Fähigkeit, Schönes von Häßlichem zu unterscheiden, begriffen" (S. 172) wird, daß „der sportliche Faustzweikampf [...] ein deutliches Zeichen für eine Verzahnung von Kampf und Sport" (S. 208) ist und der Hürdenlauf in vielen Sprachen „zum Synonym von Überwindung von Schwierigkeiten" (ebd.) wurde, ziehen sich durch das ganze Buch: „Als Bomben bezeichnet man üblicherweise einen mit einem Zünder versehenen Sprengkörper, der bei der Explosion großen Schaden anrichtet." (S. 282) Manche auf den ersten Blick wie eine Interpretation aussehende Passage entpuppt sich auf den zweiten Blick als eine mit schönen Worten als Erklärung verkleidete Banalität: „Die steigende Temperatur führt normalerweise zur Entropieerhöhung und zum damit verbundenen Verfall der Struktur. Im Bereich des Sozialen und Politischen wird dies vornehmlich durch die Feuer- bzw. Brand- und Sieden-Metaphorik umschrieben."

Als Quellen dienen NASALSKI einige politische Bücher aus den vergangenen zwei Jahrzehnten, sowie ägyptische Zeitungen und Zeitschriften die „zwischen dem 20. September 1999 und dem 6. Oktober 1999" (S. 8), also innerhalb von etwa zwei Wochen, erschienen. Der geographisch, thematisch und zeitlich gleichermaßen enge Rahmen der Quellengrundlage gibt den Rahmen der Ergebnisse notgedrungen vor. Etwas überspitzt formuliert, handelt das Buch von der Darstellung Hosni Mubaraks in der staatlichen und staatsnahen Propaganda. Über diesen sehr eingeschränkten Horizont hinaus muß der Autor passen, was er auch freimütig eingesteht: „Die Metaphern aus den oppositionellen Quellen könnten davon abweichen, doch müßte dies noch näher untersucht werden" (S. 411), heißt es lapidar. Tatsächlich hätte gerade die Berücksichtigung eines solchen abweichenden Metapherngebrauchs, etwa islamistischer Kreise, aber auch säkularer Oppositioneller, Intellektueller und Literaten, der Studie gut getan und sicherlich manchen anregenden Interpretationsraum geöffnet.

Wenn in den „Abschließenden Bemerkungen" (S. 437–440) zu lesen ist, daß „die fast völlige Abwesenheit von modernen, technologischen Metaphern als ein Indiz dafür dienen" könne, „daß der Industrialisierungsprozeß noch nicht vollzogen und/oder mit dem Bewußtseinsstand noch immer nicht korreliert ist" (S. 439), kommt das doch recht unvermittelt und ist in dieser Zuspitzung keineswegs ein dem zuvor ausgebreiteten Material zwangsläufig und zwingend folgender Schluß. Im Gegenteil liegt zwischen Brisanz und Dringlichkeit des Themas und dem dann doch frappierenden Fehlen von Überraschungsmomenten eine Diskrepanz, die eine andere Erklärung nahelegt: Die Fülle an Banalitäten, die den vielen Übereinstimmungen der arabischen Metaphern mit solchen, die dem deutschen Leser vertraut sind, geschuldet ist, läßt vermuten, daß man sich – auch sprachlich – so fremd nicht ist. Das wäre dann allerdings ein tröstlicher und hoffnungsvoller Befund. So liegt in der Ergebnislosigkeit der Studie vielleicht ihr wichtigstes Ergebnis.

ANDREAS PFLITSCH, Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000182

ECKEHARD SCHULZ: *Modernes Hocharabisch. Grammatik. al-luġa al-ʿarabīya al-muʿāṣira. an-naḥw wa-ṣ-ṣarf*. Wiesbaden: Reichert Verlag 2004. XIV, 251 S., ISBN 978-3-89500-381-3. € 49,–.

Wer heute im universitären oder außeruniversitären Bereich Hocharabisch unterrichtet, kann über das Angebot an Lehrmaterial, das auf dem Markt erhältlich ist, sicherlich nicht klagen. Je nach den methodischen Vorlieben des Lehrenden, sowie je nach den Bedürfnissen der zu unterrichtenden Zielgruppe, steht eine nicht unbeträchtliche Zahl an z.T. hervorragenden Lehrbüchern zur Verfügung, die sich an der zeitgenössischen Schriftsprache orientieren. Auch der Bereich der didaktischen Hilfsmittel, die der Student bzw. der Lernende des Hocharabischen parallel zum Unterricht mit dem Lehrbuch ergänzend heranziehen kann, erfreut sich eines stetigen und sehr erfreulichen Zuwachses. Erwähnt seien hier beispielsweise der *Lernwortschatz Arabisch* von I. GOLDMANN oder die *Arabische Stilistik* von K. STOCK, die einen sehr nützlichen Praxisteil enthält.[1]

Im Bereich der Grammatiken wiederum ist mit der *Syntax der arabischen Schriftsprache der Gegenwart* von H. EL-AYOUBI, W. FISCHER und M. LANGER[2] ein Werk im Erscheinen begriffen, das an Detailreichtum und Klarheit nicht zu überbieten ist. Dennoch bleibt auch „im Schatten" dieses Mammutwerkes und trotz der Tatsache, daß für die Morphologie des Schriftarabischen stets auch auf die Grammatiken des klassischen Arabisch zurückgegriffen werden kann, die Veröffentlichung einer kompakteren und eben nicht allumfassenden Grammatik des modernen Hocharabisch nicht nur legitim, sondern sie kann sogar als ein dringendes Desiderat auf dem Gebiet der didaktischen sowie der didaktisch nutzbaren arabistischen Literatur bezeichnet werden. Grund hierfür ist v.a. die Tatsache, daß nicht jeder Student oder Lernende des modernen Hocharabischen linguistisch so vorgebildet bzw. interessiert ist, daß er sich in den bisher verfügbaren arabischen Grammatiken ohne weiteres zurechtfindet. Zum anderen ist bei derselben Zielgruppe der Bedarf an einer Grammatik vorhanden, welche die Morphologie nicht nur erklärt, sondern mit Hilfe von umfassenden Paradigmentafeln auch so ausführlich illustriert, daß der Benutzer mit ihrer Hilfe alle seine nur denkbaren grammatikalischen Zweifelsfälle mit Leichtigkeit ausräumen kann.

Ebensolch eine Grammatik ist nun ECKEHARD SCHULZ' 2004 erschienenes *Modernes Hocharabisch. Grammatik*. Der Autor wendet sich mit diesem Buch ausdrücklich an eine sehr breite Zielgruppe, bestehend aus Anfängern wie Fortgeschrittenen, sowie an „all jene, die sich beruflich oder anderweitig mit der arabischen Sprache beschäftigen" (S. XIII) und schließlich auch an Araber, die in einer deutschsprachigen Umgebung aufgewachsen sind, und die bei der Benutzung von traditionellen arabischen Grammatiken auf Schwierigkeiten stoßen. Gleichzeitig entscheidet er sich für einen methodischen Ansatz, der sich weniger an grammatischer Theorie orientiert als vielmehr an den praktischen Bedürfnissen der Benutzer (S. XIII).

Die Grammatik gliedert sich in sechs Teile: Buchstaben, Aussprache, Hilfszeichen, Schrift (S. 1–10), Verben (S. 11–56), Nomen (S.57–125), Syntax (S. 126–169), Satztypen (S. 169–211), Zahlen (S. 212–229). Ein deutscher und ein arabischer Index (S. 231–251) schließen das Buch ab.

Bereits der Gliederung ist zu entnehmen, daß eine gestrenge Trennung der Bereiche Morphologie und Syntax in der vorliegenden Grammatik anscheinend bewußt nicht be-

[1] I. GOLDMANN: *Lernwortschatz Arabisch*. Wiesbaden 2004; K. STOCK: *Arabische Stilistik*. Wiesbaden 2005.

[2] H. EL-AYOUBI/W. FISCHER/M. LANGER : *Syntax der arabischen Schriftsprache der Gegenwart*. I, 1–2. Wiesbaden 2001–2003.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000183

folgt wird. Vielmehr werden in den Kapiteln „Verben" und „Nomen", in denen selbstverständlich die gesamte verbale und nominale Derivation und Flexion beschrieben sind, vielfach auch schon die hiermit in Zusammenhang stehenden syntaktischen Phänomene mitbehandelt. So wird zum Beispiel im Kapitel „Nomen" nicht nur die Bildung und Flexion des Infinitivs und des Partizips behandelt, sondern es wird auch jeweils direkt im Anschluß erklärt, welche Funktionen Infinitiv und Partizip respektive erfüllen, und es wird ihr Gebrauch ausführlich illustriert (S. 58–64, 65–74). Diese Vorgehensweise ist unter lingiustisch-deskriptivem Gesichtspunkt möglicherweise anfechtbar. Doch kommt diese Art der Darstellung, die eher an die eines Lehrbuches denn an die einer Referenzgrammatik angelehnt ist, sicherlich insbesondere dem linguistisch nicht vorgebildeten Anfänger sehr entgegen. Durch die Aufhebung der strengen Trennung zwischen Derivation, Flexion und Syntax wird nämlich das „intuitive" Auffinden von allem, was der Lernende zum Thema „Infinitiv" oder „Partizip" wissen muß und möchte, sehr erleichtert. Gerade dieser Aspekt macht *Modernes Hocharabisch* ganz deutlich zu einer Lerngrammatik, die dem durch den Autor formulierten Anspruch der Praxisorientiertheit (S. XIII) in besonderem Maße gerecht wird.

Die Darstellung der Grammatik enthält zahlreiche, dem Fließtext direkt eingegliederte Paradigmen- und andere Tafeln. Allein 54 Tafeln sind im Inhaltsverzeichnis angegeben. Doch auch darüber hinaus ist die Darstellungsweise optisch dadurch sehr aufgelockert, daß der Autor sich gern und oft einer tabellarischen Darbietungsweise des Stoffes bedient.

Besonders löblich ist die Tatsache, daß zu fast jedem grammatischen Begriff, der ein Pendant in der traditionellen arabischen Grammatik besitzt, dieses auch angeführt wird. Durch dieses Verfahren möchte der Autor Hürden beim Absolvieren von Sprachkursen in der arabischen Welt sowie beim Konsultieren von traditionellen arabischen Grammatiken abbauen (S. XIII). Damit schafft er einen willkommenen Ausgleich zu der Tatsache, daß traditionelle arabische Grammatikterminologie in den Lehrbüchern des Hocharabischen tendenziell vernachlässigt wird.

Die besondere Eignung von *Modernes Hocharabisch* für Anfänger und Nicht-Linguisten liegt nicht zuletzt auch in dem besonderen Reichtum an Beispielsätzen sowie an Schautafeln begründet, anhand derer ein behandeltes Phänomen in all seinen Facetten ausgeleuchtet wird. So mag z.B. die fast übertrieben aufwendige Illustration von Nominalsätzen in allen nur erdenklichen Variationen (Subjekt = Substantiv/Personalpronomen/Demonstrativpronomen/Interrogativpronomen; Prädikat = Adjektiv/Substantiv/Adverb/Präpositionalphrase, S. 170–172) den Fortgeschrittenen oder den linguistisch Versierten fast redundant anmuten. Für Anfänger oder Nicht-Linguisten, die ja nun einmal einen Großteil der Arabischlernenden ausmachen, ist sie hingegen von sehr großem didaktischem Wert.

Zeugt schon der Aufbau der Grammatik hinsichtlich der partiellen Verschmelzung von Morphologie und Syntax von einem Entgegenkommen gegenüber der praktischen Intuition des Lernenden, so ist insbesondere auch die Illustration der einzelnen Grammatikpunkte mit Hilfe von umfangreichen Listen zu Wortschatz und Phraseologie ein gelungener Versuch, den Erwerb von Grammatikkenntnissen so auszugestalten, daß er gleichzeitig auch eine Vertiefung und theoretische Reflexion des Wortschatzes befördert. So z.B. wird die Verwendung des Partizips unter anderem mit einer sehr umfangreichen Liste aus „unpersönlichen Ausdrücken mit Partizipien" vom Typ *min al-maʿlūm* „es ist bekannt" oder *min al-maškūk fīhi* „es ist zweifelhaft" illustriert (S. 73–74), und das Kapitel über den Akkusativ wird um eine lange Liste von doppelt transitiven Verben bereichert (S. 161). Der positive Nebeneffekt dieses Verfahrens ist also ein gegenseitiges Stützen von Grammatik- und Wortschatzarbeit – eine Tatsache, die gerade in der Vermittlung einer aus Sicht des Lernenden verhältnismäßig „praxisfernen" weil primär der schriftlichen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000184

Kommunikation vorbehaltenen Sprache wie des Hocharabischen als didaktisch sehr gelungen zu bezeichnen ist.

Abgerundet wird das praxisorientierte Gesamtbild von *Modernes Hocharabisch* schließlich durch gelegentliche kontrastive Gegenüberstellungen mit dem Deutschen (S. 186, 193, 207), übersetzungspraktische Hinweise (S. 87, 139), das Anführen von funktional äquivalenten Konstruktionen (S. 154, 200–201) und Hinweise auf Stilebenen (S. 129, 150, 185, 199) sowie regionale Besonderheiten (S. 218).

Was die in *Modernes Hocharabisch* behandelte Sprache betrifft, so wird sie im Vorwort definiert als „nicht nur das literarische Arabische, sondern vor allem auch die gegenwärtige Form des modernen Schriftarabischen, wie sie uns in Zeitungen und Zeitschriften, im öffentlichen Bereich und in der Geschäftskorrespondenz, aber auch im Internet entgegentritt" (S. XIII). Dabei bezieht der Autor auch bewußt sprachliche Phänomene in die Beschreibung mit ein, die nach den Normen des klassischen Arabisch als „falsch" gelten müßten. Dieser Ansatz ist, davon abgesehen, daß ihn der Titel *Modernes Hocharabisch* natürlich schon impliziert, unter linguisitsch-deskriptiven Gesichtpunkten selbstverständlich absolut richtig. Umso erfreulicher ist es nun, daß Schulz die Neuerungen des modernen Hocharabischen gegenüber dem klassischen Arabisch nicht nur in kommentarlos-synchronischer Manier mitbeschreibt, sondern vereinzelt auch darauf hinweist, daß es sich eben um Neuerungen handelt (S. 16, 79, 129, 204). Dies ist insbesondere für Studierende der Arabistik, die sich ja in der Regel andernorts in ihrem Curriculum auch mit den Normen des klassischen Arabisch auseinandersetzen, als besonders hilfreich hervorzuheben.

Die Aufzählung der formalen, methodischen und didaktischen Vorzüge von *Modernes Hocharabisch* könnte sicherlich noch deutlich länger sein, als es der Rahmen dieser Rezension zuläßt. Somit beschränke ich mich an dieser Stelle darauf, festzuhalten, daß es sich bei Schulz' Grammatik ganz sicher um ein dem Arabischlernenden unbedingt zu empfehlendes Referenzwerk handelt. Dabei eignet es sich zweifelsohne vor allem für Anfänger. Doch auch Fortgeschrittene, die sich einen schnellen Überblick verschaffen bzw. insbesondere Paradigmentafeln konsultieren wollen, dürften ihren Nutzen daraus ziehen.

Trotz aller Vorzüge, die Schulz' Grammatik zweifellos aufweist, bleibt es unumgänglich, auch einige Mängel zu benennen. Was die Paradigmentafeln zu den schwachen Verben der abgeleiteten Verbalstämme betrifft, so führt Schulz stets für alle Stämme Verben von ein und derselben Wurzel an, und das ungeachtet der Frage, ob die betreffende Wurzel in allen zehn Stämmen tatsächlich ein gebräuchliches Verb bildet. So werden zum Beispiel von den Wurzeln *s'l* und *ḫwf* jeweils die Stämme II–X angeführt, obwohl zu *s'l* nur die abgeleiteten Stämme III–VI und zu *ḫwf* nur II–V gebräuchlich sind.[1] Insbesondere angesichts der Tatsache, daß die Verben auch nicht übersetzt sind, läuft der Benutzer sehr leicht Gefahr, zu glauben, jedes einzelne der angeführten Verben existiere. Es bleibt somit zweifelhaft, inwiefern es didaktisch und praktisch gesehen Sinn macht, nur der vermutlich angestrebten optischen Einheitlichkeit zuliebe ungebräuchliche Verben anzuführen, die sich dem Benutzer einprägen und die er doch nicht wird benutzen können.

Was die zuvor erwähnte Vermengung von morphologischer und syntaktischer Beschreibung angeht, die ja grundsätzlich durchaus ihren praktischen Zweck erfüllt, ist anzumerken, daß die „Intuitivität" der Anordnung der verschiedenen Grammatikfragen in einzelnen Fällen leider auch zu einem gewissen Grad an Inkonsequenz im Aufbau der Grammatik geführt hat. So z.B. werden die Allomorphe der Präpositionen *li, min, ladā, ʿalā* und *ʾilā*

[1] Vgl. H. Wehr: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Beirut [4]1976; E.W. Lane: *An Arabic English Lexicon*. London 1863–1893, jeweils s.rr. *ḫwf* und *s'l*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000185

in Verbindung mit dem suffigierten Personalpronomen im Abschnitt „Personalpronomen" (S. 96) behandelt. Im Abschnitt „Präpositionen" (S. 103–109) jedoch, wo man die Behandlung dieses Phänomens eher vermuten würde, findet sich nicht nur keine entsprechende Erwähnung, sondern auch keinerlei Verweis auf den Abschnitt, in dem sie stattfand.

So sehr die konsequente Anführung von Termini der traditionellen arabischen Grammatik sinnvoll ist, so zweifelhaft ist die Art und Weise, in der die Darstellung – wie im Vorwort (S. XIII) formuliert – „durch das traditionelle arabische System der Grammatikschreibung beeinflusst" ist. Problematisch ist hierbei nicht die Tatsache der Wahl einer traditionell arabischen Darstellungsweise an sich, sondern das für den Benutzer verwirrende Aufeinanderprallen zweier in weiten Zügen inkompatibler Ordnungsprinzipien, desjenigen der arabischen Philologie westlicher Prägung einerseits und desjenigen der traditionellen arabischen Grammatik andererseits. In besonders markanter Weise zeigen sich die hieraus resultierenden Probleme im Kapitel „Satztypen", wo die gänzlich inkompatiblen Definitionen von Nominalsätzen und Verbalsätzen in der westlichen und der arabischen Terminologie einige Verwirrung verursachen. Während zu Beginn des Kapitels (S. 170) eine Definition von Nominalsätzen und Verbalsätzen gegeben wird, welche die der traditionellen arabischen Grammatik ist, schleicht sich schon wenige Seiten später (S. 185) die Auffassung ein, daß Sätze mit verbalem Prädikat und der Wortstellung SVO Verbalsätze sind. Dies entspricht der okzidentalen Auffassung, hingegen nicht der arabischen.

Etwas unglücklich für den Benutzer ist schließlich auch die Tatsache, daß Vokalisierungen manchmal nicht konsequent durchgeführt sind, und dies ausgerechnet an Stellen, die für den Benutzer besonders ausschlaggebend für das richtige Verständnis der zu illustrierenden Regel sind. Dies ist beispielsweise der Fall in der Darstellung der Zahlen und ihrer Syntax (S. 222, 224, 226–228).

Doch die hier angeführten kleineren Mängel sind ganz sicherlich nicht so schwerwiegend, daß sie den Wert der vorgestellten Grammatik bedeutend schmälerten. Im Gesamturteil überwiegt eindeutig der Nutzen, den der Arabischlernende aus dieser in didaktischer Hinsicht innovativen, praxisnahen und mit Beispielen reichlich ausgestatteten Grammatik ziehen kann. Dieses Urteil sehe ich nicht zuletzt auch in der Tatsache bestätigt, daß sich das Buch im Kreise von Studenten der Islamwissenschaft inzwischen bereits einiger Beliebtheit erfreut.

Melanie Hanitsch, Köln

Muḥammad ibn ʿAbdallāh al-Bāzyār: *Das Falken- und Hundebuch des Kalifen al-Mutawakkil. Ein arabischer Traktat aus dem 9. Jahrhundert*. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Anna Akasoy und Stefan Georges. Berlin: Akademie Verlag 2005. 198 S. (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 11.) ISBN 978-3-05-004199-5. € 69,80.

Diese als Teilprojekt des Forschungskollegs „Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel" der Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main entstandene Publikation stellt eine Bereicherung für unsere Kenntnis vom falkenkundlichen und veterinärmedizinischen arabischen Schrifttum dar. Sie bringt eine wichtige Grundlage nicht nur der arabischen, sondern auch der europäischen Falknereiliteratur und Tierheilkunde bei, indem sie erstmals eine brauchbare Edition und Übersetzung eines der ältesten arabischen Falknereitraktate, des *Kitāb al-Mutawakkilī*, aus dem 3./9. Jahrhundert liefert, der seinerseits eine der Quellen des *Moamin*, des im Auftrag von Kaiser Friedrich II. übersetzten und kompilierten berühmten Traktas über Falknerei, werden sollte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000186

Die Existenz des *Kitāb al-Mutawakkilī* als eines prominenten frühen arabischen Falknereitraktats, der für den ʿAbbāsiden-Kalifen al-Mutawakkil (reg. 232–247/847–861) verfasst wurde, ist natürlich nicht neu, vgl. etwa Detlef Möller 1965[1], Fuat Sezgin 1970[2], Manfred Ullmann 1972[3], auch nicht die Tatsache, dass es als Quelle zum *Kitāb al-Manṣūrī* (auch unter anderen Titeln) gedient hat, das für den Ḥafṣiden Muḥammad al-Mustanṣir (reg. 647–675/1249–1277) verfasst wurde, vgl. D. Möller 1965 (S. 78 F), Herbert Eisenstein 1991[4] (wo allerdings hauptsächlich die hundekundlichen Inhalte angesprochen sind). Neu hingegen sind die Ausarbeitungen von Edition und Übersetzung des Teiles über die Falkenkrankheiten aus dem *Kitāb al-Mutawakkilī* (während die Teile über Jagdhunde und Geparden bereits in Edition und Übersetzung vorliegen, vgl. im Literaturverzeichnis ʿA. Manṣūr 1989 und T. Clark 2001).

Das Verdienst der Editoren/Übersetzer, die sich beide bereits mit den arabischen Vorlagen zum *Moamin* beschäftigt haben (vgl. Literaturverzeichnis), ist vor allem darin zu sehen, dass sie – da vom *Kitāb al-Mutawakkilī* ja kein geschlossener arabischer Text vorliegt – Zusammenhänge erkannt und aufgezeigt, bisherige Forschungen und deren Ergebnisse zusammengeführt, sowie eine brauchbare Edition mit textnaher, trotzdem aber lesbarer Übersetzung des falkenheilkundlichen Teils dieses arabischen Traktats vorgelegt haben. (Über Hunde handelt – entgegen allfälliger Schlussfolgerungen aus dem Titel – die Publikation nicht.)

In der Einleitung zur Publikation (S. 10–38) folgt auf einen kurzen Abriss über das einschlägige arabische falkenkundliche Schrifttum insbesondere die Besprechung der Quellen, auf denen die Edition und die Übersetzung beruhen. Es handelt sich dabei im Wesentlichen um Quellen aus dem 7./13. Jahrhundert: den oben angeführten *Kitāb al-Manṣūrī*, den *Moamin*, sowie eine in späteren Abschriften und Kompilationen vorliegende kastilische Übersetzung aus 1250, die möglicherweise unter dem Patronat des späteren Königs Alfons X. (reg. 1254–1284, formal auch Deutscher König seit 1257) erstellt wurde. Die auf die ausführliche synoptische Tabelle (S. 17–30 der Einleitung), die die einander entsprechenden Kapitel der drei Quellen zusammenfasst und sie einander gegenüberstellt, folgenden Schlüsse auf den ursprünglichen Text des *Kitāb al-Mutawakkilī* sind dabei logisch und nachvollziehbar.

Die wenigen Erkenntnisse, die wir über den Autor des *Kitāb al-Mutawakkilī* besitzen, sind in der Einleitung S. 33–35 verzeichnet. Dass es sich dabei um einen Muḥammad ibn ʿAbdallāh ibn ʿUmar al-Bāzyār handelt (offenbar schon Sohn eines Falkners und auch – oder sogar hauptsächlich – Verfasser astronomisch-astrologischer Schriften, vgl. S. 34) scheint in der vorliegenden Publikation als allgemein bekannt vorausgesetzt zu werden. Dem ist allerdings nicht so. Für D. Möller 1965, F. Sezgin 1970 und M. Ullmann 1972 ist der Autor noch anonym geblieben. Die Identifizierung enstammt offenbar der oben angeführten kastilischen Übersetzung, vgl. José Manuel Fradejas Rueda 1987[5]. Die

[1] D. Möller: *Studien zur mittelalterlichen arabischen Falknereiliteratur*. Berlin 1965 (Quellen und Studien zur Geschichte der Jagd X), S. 119.

[2] F. Sezgin: *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Band III. Leiden 1970, S. 377.

[3] M. Ullmann: *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. Leiden 1972 (HdO, 1. Abt., Ergänzungsbd. 6), S. 45.

[4] H. Eisenstein: *Einführung in die arabische Zoographie. Das tierkundliche Wissen in der arabisch-islamischen Literatur*. Berlin 1991, S. 176.

[5] J. M. Fradejas Rueda: *Muhammad Ibn'Abd Allāh Ibn'Umar al-Bazyār* [sic] *(Moamin). Libro de los animales que cazan (Kitāb al-Ŷawāriḥ). Edición, estudio, notas y vocabulario*. Prólogo de Manuel Alvar. Madrid 1987, darin S. XXII.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000187

Einleitung der vorliegenden Publikation schließt mit der Diskussion der Quellen des Traktats (S. 35–37, laut den Angaben des Autors selbst), sowie mit Hinweisen zu Edition, Übersetzung und den Glossaren (S. 37–38).

Die Wiedergaben sowohl des Textes als auch der Übersetzung (S. 39–165; die Edition findet sich auf den Seiten mit den geraden Numerierungen) sind vorbildlich durchgeführt. Dass bei der Edition Emendationen durchgeführt werden mussten, und dass bei der Übersetzung etliche Unklarheiten – insbesondere zu Heilmittelbezeichnungen – bestehen bleiben (vgl. dazu die jeweiligen Anmerkungen), liegt an den Quellen und ist den Editoren/Übersetzern nicht anzulasten. Auf Text und Übersetzung folgen noch Zitate aus dem *Kitāb al-kāfī fī l-baizara* des ʿAbd ar-Raḥmān ibn Muḥammad al-Baladī, dem der *Kitāb al-Mutawakkilī* möglicher Weise als eine seiner Quellen zur Verfügung stand (vgl. dazu Einleitung S. 32f.). Die Publikation in ihrer Gesamtheit schließt mit Glossaren (Arabisch–Deutsch, Deutsch–Arabisch, S. 170–194) und dem Literaturverzeichnis.

Interessanter Weise steht der *Kitāb al-Mutawakkilī* nicht in (direkter) Abhängigkeit von einem anderen, sehr prominenten arabischen Falknerei-Traktat der frühen Zeit, nämlich dem Adham-/al-Ġiṭrīf-Komplex, von dessen sogenannter Ḥaǧǧāǧ-Version aus dem 2. Viertel des 9. Jahrhunderts D. Möller 1988 eine deutschsprachige Übersetzung vorgelegt hat, vgl. die Rezension von Herbert Eisenstein[1]. Ein erster Vergleich der beiden Texte zeigt, dass zwar die Einteilung der beiden Werke die gleiche ist (Beschreibung der Krankheiten der Vögel im Großen und Ganzen vom Kopf zu den Füßen, wenn auch nicht komplett durchkonzipiert; diese Einteilung ist auch der Standard in späteren arabischen Falknereitraktaten, ist aber schon in der griechischen Literatur realisiert), dass die Ausführungen im *Kitāb al-Mutawakkilī* aber wesentlich ausführlicher gehalten sind, und dass die Erfassungen und Beschreibungen der Krankheiten in anderer Art und Weise erfolgen als im *Kitāb ḍawārī aṭ-ṭair* von al-Ġiṭrīf. An Heilmitteln finden sich zwar in beiden Texten die gleichen, im *Kitāb al-Mutawakkilī* aber doch viele zusätzliche. Mehr soll aus einer provisorischen Durchsicht der Kapitel 10, 61 und 78 des *Kitāb al-Mutawakkilī* im Vergleich mit den korrespondierenden Kapiteln 56, 61–63 und 100–102 des *Kitāb ḍawārī aṭ-ṭair* an dieser Stelle jedenfalls nicht festgehalten werden. In jedem Falle wäre eine genaue Gegenüberstellung der Inhalte dieser beiden frühen Falknereitraktate sicherlich ein lohnendes Unternehmen.

Insgesamt stellt die von A. Akasoy und St. Georges vorgelegte Publikation eine Bereicherung und einen wichtigen weiteren Schritt zu einer besseren Kenntnis von der arabischen falkenkundlichen und veterinärmedizinischen Literatur der frühen Zeit dar. Wenn der Rezensent in H. Eisenstein (2004/2005)[2] den Mangel an seriösen Editionen und fehlenden Übersetzungen einschlägiger arabischer Werke festgestellt hat, so gilt dies für den *Kitāb al-Mutawakkilī* – zumindest für seinen falkenheilkundlichen Teil – nun nicht mehr. Ein überaus wichtiges Werk des 3./9. Jahrhunderts hat mit dieser Publikation seinen Weg in die Öffentlichkeit gefunden.

Zuletzt seien noch einige Bemerkungen zu den in Edition und Übersetzung vorkommenden Tier-Lexemen gemacht: *qamqām* S. 143 mit „Ungeziefer" zu übersetzen, ist eine akzeptable Lösung, zumal das Tierbuch von Kamāl ad-Dīn ad-Damīrī[3] das Lexem

[1] In: WZKM 80 (1990), S. 253–255.

[2] H. Eisenstein: „Die arabische Veterinärmedizin – Bestandsaufnahme und Perspektiven eines Forschungszweiges." In: *Zeitschrift für die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 16 (2004/2005), S. 125–140, darin S. 135f.

[3] Kamāl ad-Dīn ad-Damīrī: *Kitāb ḥayāt al-ḥayawān, al-kubrā*. 2 Bde. s.l. 1278 H, Bd. 2, S. 360.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000188

sowohl als kleine Zecken als auch als eine Art von Läusen, die fest am Haaransatz kleben, versteht; das Wörterbuch von Amin al-Maʿluf[1] versteht unter *qamqām*: Crab louse (d.i. Schamlaus, Phthirus pubis). *laǧāʾa* (recte: *laǧaʾa*) S. 184 u. 191 ist wohl nicht der Frosch, sondern tatsächlich die Schildkröte, was durch die Angabe S. 121, Anm. 87 bestätigt wird, vgl. dazu H. Eisenstein 1991, S. 102 (aus Ǧābir ibn Ḥayyān). Und schließlich ist *warašān* S. 189 u. 194 nicht die (eine) Wildtaube, sondern die Ringeltaube, vgl. Al-Maʿluf 1932, S. 73 u. 87: C[olumba] palumbus, Wood pigeon (d.i. Ringeltaube).

Herbert Eisenstein, Wien

aṣ-Ṣafadī, Ḫalīl ibn Aybak: *Das Biographische Lexikon des Ṣalāḥaddīn Ḫalīl ibn Aibak aṣ-Ṣafadī. Teil 28: Al-Walīd ibn Muslim bis Yaʿqūb ibn Yazīd at-Tammār*. Hrsg. Ibrāhīm Šabbūḫ. Berlin: Klaus Schwarz 2004. 606 S. (Bibliotheca Islamica 6zc.) ISBN 3-87997-146-3. € 40,–.

aṣ-Ṣafadī, Ḫalīl ibn Aybak: *Das Biographische Lexikon des Ṣalāḥaddīn Ḫalīl ibn Aibak aṣ-Ṣafadī. Teil 30: Supplement*. Hrsg. Benjamin Jokisch und Muḥammad al-Ḥuǧayrī. Berlin: Klaus Schwarz 2004. 422 S. (Bibliotheca Islamica 6ze.) ISBN 3-87997-147-1. € 30,–.

Nach einer Unterbrechung von fünf Jahren (der bislang letzte Band, Nr. 25, war 1999 erschienen) ist in das Editionsprojekt von aṣ-Ṣafadīs monumentalem biographischen Lexikon wieder Leben gekommen. Neben dem zunächst zu besprechenden Band 28 ist noch ein Nachtragsband (Bd. 30) erschienen, so daß nun noch die Bände 20, 23 und 26 ausstehen.

Das Warten hat sich gelohnt, und das Wort, wonach was lange währt, endlich gut wird, trifft uneingeschränkt auf den 28. Band zu, der den hohen Standard der vorangegangenen Bände ohne Abstriche fortsetzt. Die Edition ist sorgfältig; störende Fehler sind mir nicht aufgefallen. Namen und Begriffe werden in den Anmerkungen erläutert. Die Quellen aṣ-Ṣafadīs werden eruiert und aufgesucht, so daß der Leser den Quellenwert des jeweiligen Artikels schnell erkennen kann. Wenn nötig, werden auch weitere handschriftliche Quellen herangezogen. Wie gut Ibrāhīm Šabbūḫ gearbeitet hat, wird etwa deutlich, wenn man den Ṣafadī-Artikel über Abū l-Ḥusayn al-Ǧazzār (S. 183–212) mit der kürzlich erschienen Edition eines *Dīwān al-Ǧazzār* des renommierten ägyptischen Arabisten Muḥammad Zaġlūl Sallām vergleicht.[2] Zaġlūl Sallām stützt sich dabei auf eine einzige Handschrift, eine knappe Auswahl seiner Gedichte, die al-Ǧazzār für seinen Freund Ibn al-ʿAdīm, den berühmten Historiker Aleppos, zusammengestellt hat. Daß aber diese *Taqāṭīf al-Ǧazzār* benannte Anthologie der Edition zugrunde liegt, muß sich der Leser mühsam erschließen, da sich Zaġlūl Sallām nicht entblödet, den über dreißig Jahre alten Abschnitt über al-Ǧazzār aus seiner 1971 erschienenen Literaturgeschichte der Mamlukenzeit[3] ohne jegliche Veränderung als Einleitung der Edition aus dem Jahr 2001 wieder abzudrucken. Eine Beschreibung der Handschrift oder auch nur eine Erläuterung, worum es sich bei dem als *Dīwān al-Gazzār* ausgegebenen Text wirklich handelt, wird nicht gegeben. Der Text selbst wird durch zahllose Druckfehler auf das Kurioseste ent-

[1] Amin al-Maʿluf: *Muʿgam al-hayawan*. / Amin Malouf: *An Arabic Zoological Dictionary*. Cairo 1932, S. 74.

[2] *Dīwān al-Ǧazzār*. Ed. Muḥammad Zaġlūl Sallām. al-Iskandariyya: Munšaʾat al-Maʿārif 2001.

[3] M.Z. Sallām: *Al-Adab fī l-ʿaṣr al-Mamlūkī*. Bd. 2. Kairo: Dār al-Maʿārif 1971, S. 135–151.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000189

stellt. Ibrāhīm Šabbūḥ hat dagegen für die dreißig Seiten des al-Ǧazzār-Eintrags bei aṣ-Ṣafadī mehr Mühen aufgewandt als Zaġlūl Sallām für seine ganze Edition. Neben der Handschrift des *Taqāṭīf* verwendet Šabbūḥ auch noch eine Istanbuler Handschrift des Titels *al-Muntaḫab min šiʿr aš-šayḫayn*, welche Gedichte al-Ǧazzārs und solche seines „Sparringpartners" Sirāǧaddīn al-Warrāq vereint und die wahrscheinlich ein interessanteres Bild al-Ǧazzārs vermittelt als die Sammlung für Ibn al-ʿAdīm. Denn in dieser Auswahl für den Aleppiner Historiker scheint sich al-Ǧazzār auf die „seriöse" Seite seines Werks konzentriert zu haben, während die Besonderheit dieses Dichters ja gerade darin liegt, daß er einer der frühen ägyptischen Volksdichter der Mamlukenzeit war. Der Name al-Ǧazzār „der Metzger" ist wörtlich zu nehmen. Tatsächlich wuchs der Dichter in das Metzgerhandwerk seines Vaters hinein, ehe er den Versuch wagte, als Berufsdichter zu leben. Doch dieser Versuch scheiterte nach einiger Zeit, denn es fehlten die fürstlichen Mäzene, die früheren Dichtergenerationen ein Auskommen ermöglicht hatten. Und so kehrte al-Ǧazzār zum Metzgerberuf zurück. Jetzt, so entgegnete er Spöttern, liefen ihm wieder die Hunde hinterher, während er als Berufsdichter den Hunden hätte hinterherlaufen müssen (S. 200f.). So ist also al-Ǧazzār einer der nicht wenigen dichtenden Handwerker und Kleingelehrten der Mamlukenzeit, die vor allem in Kairo das literarische Leben während der ganzen Epoche stark prägten. Daß al-Ǧazzār aber ein legitimer Vorläufer al-Miʿmārs und Ibn Sūdūns war,[1] wird aus dem Ṣafadī-Artikel deutlicher als aus dem *Dīwān*. So ist man überrascht, die Verwendung von Babysprache nicht erst bei Ibn Sūdūn zu finden,[2] sondern schon bei dem genau zweihundert Jahre früher geborenen al-Ǧazzār (S. 209f.). Die literaturgeschichtliche Bedeutung des Artikels – der ausführlichsten bislang bekannten Darstellung al-Ǧazzārs – wird damit offensichtlich.

Überhaupt fügt es das Alphabet bzw. der Zufall der Namensgebung, daß dieser Band ein Fest für jeden ist, der sich für die Literatur der Ayyubidenzeit und der frühen Mamlukenzeit interessiert, und er zeigt wieder deutlich, daß aṣ-Ṣafadī eben nicht in erster Linie Historiker war (unter welcher Rubrik ihn Brockelmann katalogisiert), sondern *adīb*. Deshalb ist auch unter den sechs längsten Artikeln des Bandes nur ein einziger Nicht-Dichter vertreten, nämlich der wegen seines Lebenswandels umstrittene Jurist Yaḥyā ibn Aktam (S. 70–80; ausdrücklich Aktam, nicht Akṯam, wie er meist genannt wird). Den mit Abstand längsten Eintrag hat besagter al-Ǧazzār, gefolgt von seinem Kairener Landsmann Ibn Maṭrūḥ (592–649/1196–1251, S. 250–267), zeitweise Wesir und einer der wichtigsten spätayyubidischen Dichter. Er war mit al-Ǧazzār bekannt, und ein (bei Zaġlūl Sallām fehlendes) Lobgedicht al-Ǧazzārs auf Ibn Maṭrūḥ findet sich auf S. 253.[3] Der drittlängste Artikel schließlich gilt dessen irakischem Zeitgenossen aṣ-Ṣarṣarī (588–656/1192–1258, S. 359–370), der die Gattung des Prophetenlobs zu einem ersten Höhepunkt führte. Etwas jünger ist der wenig bekannte Iraker al-Manǧanīqī (554–626/1159–1229; S. 499–506), dem aṣ-Ṣafadī immerhin sieben Seiten widmet. Aus persönlicher Kenntnis schließlich schreibt aṣ-Ṣafadī über den volkstümlichen Dichter Yaḥyā al-Ḥabbāz, der 697/1297–1298 (lies wohl *sabʿa wa-tisʿīn* statt *sabʿa wa-sabʿīn*) in Ḥamā geboren wurde und ebenda 774/1373, fast ein Jahrzehnt nach seinem Biographen, sterben sollte (S. 315–321). Die meisten der

[1] Thomas Bauer: „Ibrāhīm al-Miʿmār: Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit." In: ZDMG 152 (2002), S. 63–93; Arnoud Vrolijk: *Bringing a Laugh to a Scowling Face. A Study and Critical Edition of the* „Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-ʿabūs" *by ʿAlī Ibn Sūdūn al-Bašbuġāwī (Cairo 801/1407–Damascus 868/1464)*. Leiden 1998.

[2] Vgl. Vrolijk, S. 33f.

[3] Der Dīwān Ibn Maṭrūḥs ist kürzlich ediert worden: Ḥusayn Naṣṣār (Hrsg.): *Dīwān Ibn Maṭrūḥ*. Kairo: Maṭbaʿat Dār al-Kutub wa-l-Waṯāʾiq al-Qawmiyya 1425/2004.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000190

genannten Artikel enthalten Material, das sonst aus keiner anderen Quelle bekannt ist. Mehr noch gilt dies für die Reihe von kurzen und ganz kurzen Artikel über Personen, die sonst nirgendwo erwähnt werden.

Für aṣ-Ṣafadī war der *Wāfī* ein *work in progress*, das eigentlich nie fertig wurde, sondern in dem er immer wieder Ergänzungen vornahm. Diese Ergänzungen, die sich in den verschiedenen autographen Handschriften des *Wāfī*, darunter mehrere *musawwadāt*, finden, wurden in den bisher erschienenen Bänden nicht berücksichtigt. Ein von der damaligen Direktorin des Orient-Instituts, Angelika Neuwirth, 1996 ins Leben gerufenes Projekt hatte es sich zur Aufgabe gemacht, genau diese Ergänzungen ausfindig zu machen. Die Bearbeiter waren Benjamin Jokisch und Muhammad al-Hugayri, die in langjähriger Forschungstätigkeit zahlreiche Handschriften ausfindig machen konnten, deren Ertrag nun als Band 30 vorgelegt wird. Es handelt sich um 177 (zumeist kurze) Biographien, die zur Gänze in den edierten Bänden fehlen, und um 267 Nachträge zu dort bereits vorhandenen Biographien. Manchmal wird nur ein Namensbestandteil nachgetragen oder verbessert, manchmal handelt es sich um mehrere Seiten Text. Die meisten Nachträge betreffen naheliegenderweise Zeitgenossen aṣ-Ṣafadīs. Hier finden sich Mitteilungen, die sich auch in aṣ-Ṣafadīs *A'yān al-'Aṣr* nicht finden. Den Editoren gebührt Dank, diesen ansonsten wohl für immer in den Manuskripten begraben gebliebenen Ergänzungen ans Tageslicht verholfen zu haben.

Thomas Bauer, Münster

Beate Wiesmüller: *Islamische Handschriften, Teil 4: Handschriften der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung (Köln).* Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2005. XX, 431 S., 15 Tafeln. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 37,4.) ISBN 978-3-515-07364-6. € 90,–.

Unter den kleineren, bisher noch nicht katalogisierten Beständen vorderorientalischer Manuskripte ist die Sammlung des Orientalischen Seminars der Universität Köln mit ihren insgesamt 581 Handschriften einer der größten. Ein beträchtlicher Teil hiervon gehört der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung. Dieser Teil wird jetzt erfreulicherweise fast vollständig durch den vorliegenden Katalog inhaltlich und kodikologisch erschlossen und einer breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit bekannt gemacht. Beschrieben sind 340 arabische und zwei persische Werke in 235 Kodizes.

Max Freiherr von Oppenheim (1860–1946) entstammte einer Kölner Bankiersfamilie und studierte nach dem Willen seines Vaters zuerst Jura, bevor er seiner Leidenschaft für den Nahen und Mittleren Osten nachgehen konnte. Nach einem Studienaufenthalt in Kairo unternahm er seit 1892 mehrere große Expeditionen nach Syrien, Mesopotamien, Aden, Indien und Deutsch-Ostafrika. 1911–1913 und 1927–1929 leitete er Ausgrabungen der hethitischen Residenz Tell Halaf im nördlichen Mesopotamien, die er 1899 entdeckt hatte.

Auf seinen Forschungsreisen erwarb Oppenheim nicht nur archäologische Fundstücke, sondern auch Handschriften aus dem islamischen Kulturkreis, die er ebenso wie erstere dem 1922 in Berlin gegründeten und 1929 in eine Stiftung überführten Orient-Forschungsinstitut überließ. Während das eigens errichtete Tell-Halaf-Museum und mit ihm ein großer Teil des archäologischen Bestandes bei Luftangriffen zerstört wurde, überstand die Hss.-Sammlung den Zweiten Weltkrieg unbeschadet. Durch Werner Caskel (1896–1970), Oppenheims langjährigen Mitarbeiter, der die Reste des Stiftungsbestandes in seine Obhut genommen hatte und 1948 auf den neu gegründeten Lehrstuhl für Orien-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000191

talistik an der Universität Köln berufen worden war, kamen die geretteten Objekte nach Köln. Seit 1950 werden die Hss. am dortigen Orientalischen Seminar aufbewahrt.

In den 60er und 70er Jahren erfuhr der Hss.-Bestand der Stiftung eine Erweiterung durch Manuskripte, die Abdoljavad Falaturi (1926–1997; 1975–1991 Professor für Islamwissenschaft in Köln) erworben hatte.

Diese Zweiteilung der Sammlung und die unterschiedliche Provenienz wird im Katalog allerdings nur indirekt deutlich: Die Signaturen Hs. or. 1–220 gehen auf Oppenheim zurück, die höheren Nummern auf Falaturi. Wiesmüllers Katalog folgt der Gliederung des Materials nach Sachgebieten, die Wilhelm Ahlwardt seinem wegweisenden *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* (10 Bde. Berlin 1887–1899) zu Grunde gelegt hat. Auf diese Weise erhält der Inhalt der Hss. ein größeres Gewicht als ihr kodikologischer Aspekt. Die einzelnen Teile von Sammelbänden erscheinen an verschiedenen Stellen, die Bücher werden gewissermaßen „zerlegt". Da die meisten Interessenten an Hss. von inhaltlichen Fragestellungen ausgehen dürften, wird ihnen die Zusammenstellung von Werken gleicher Thematik und der zugehörigen Kommentare und Glossen zu den originären Texten entgegenkommen. Als Ganzes sind aber auch die Sammelbände in der Beschreibung ihrer äußeren Beschaffenheit und bei der Aufzählung der enthaltenen Titel behandelt, so dass sich ohne weiteres die Eigenart jedes Buches und seiner Zusammensetzung erkennen lässt.

Die Hss. beinhalten Werke aus allen Bereichen islamischer Gelehrsamkeit und Literatur, darunter allein 56 Koranexemplare und -fragmente (Nr. 8–63) aus unterschiedlicher Zeit und in ganz verschiedener ornamentaler und kalligraphischer Gestaltung, ferner zwei Urkunden, eine davon ein Papyrusfragment (Nr. 5), die andere auf Pergament, datiert 414/1024 (Nr. 6).

Abgesehen von Werken mit dem traditionellen Lehrstoff der Medresen, der auch hier repräsentiert ist, weisen die Erwerbungen durch Oppenheim zum einen eine relativ große Anzahl von Texten aus dem Umkreis religiöser Orden und Bewegungen des 19. Jh. auf. So enthält die Sammlung vier Abhandlungen ʿUṯmān Ibn Fūdīs (Usuman Dan Fodio, gest. 1817), des Führers der islamischen Erneuerungsbewegung in Westafrika, der 1804 ein Kalifat in Sokoto (Nigeria) errichtete. Diese Traktate sind als Manuskripte sonst nur noch in Paris nachgewiesen (Nr. 112, 113, 257, 333). Ferner gibt es in Köln neben Schriften über die Sanusiya auch vier Werke (Nr. 129, 130, 192, 214) des Ordensgründers Muḥammad ibn ʿAlī as-Sanūsī (gest. 1276/1859) selbst.

Zum anderen sind verschiedene unike oder seltene Werke hervorzuheben, die zur Zeit Oppenheims aktuelle oder jüngst vergangene Ereignisse widerspiegeln. Hierzu gehört etwa die Erzählung der Begebenheiten um den drusischen Anführer Wālī Pāšā Daʿʿās Āġā al-Fāris im Zusammenhang mit der Maronitenverfolgung in Syrien im Jahr 1860 (Nr. 321), die Geschichte der Stadt Mardin von 494/1324 bis 1281/1924 (Nr. 323) oder des in der Gegend von Tell Halaf, zwischen Urfa und Mardin, lebenden Stammesverbandes der Millī vom Ende es 19. Jh. bis zum Franklin-Bouillon-Abkommen, in dem 1925 die Grenze zwischen der Türkei und dem französisch-syrischen Mandatsgebiet festgelegt wurde (Nr. 324). Mit dem Führer der Millī verband Oppenheim eine persönliche Freundschaft.

Bei den von Falaturi erworbenen Hss. handelt es sich dagegen zu einem beträchtlichen Teil um theologische, juristische, philosophische und andere Literatur der Zwölferschiʿa. Zwar sind die Werke in iranischen Bibliotheken oft in einigen Exemplaren vorhanden, anderswo jedoch kaum. Diese Hss. stammen zum größten Teil auch aus Iran, während die Provenienz der von Oppenheim gesammelten Hss. einen weiten Raum umfasst: von einer Schriftprobe aus dem Senegal (Nr. 1), über einzelne Stücke aus dem Maġrib bis nach Ägypten, dem Fruchtbaren Halbmond und der heutigen Türkei. Entsprechend vielfältig sind äußere Ausstattung, Gestaltung und Schriftduktus der Kodizes.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000192

Auf all dies sowie bemerkenswerte Schreiber, Vorbesitzer und Stifter, das Alter der Hss. und manch andere Besonderheit weist WIESMÜLLER in ihrer Einleitung hin. Ihre Beschreibungen im anschließenden Teil sind sowohl bei der äußeren Beschaffenheit als auch beim Inhalt der Hss. ausführlich und mit Hinweisen auf einschlägige Literatur versehen. Neun Indizes und fünfzehn farbige Abbildungen runden den hervorragend ausgestatteten Katalogband ab. Wer sich unter inhaltlicher oder kodikologischer Fragestellung für islamische Hss. interessiert, wird ihn mit Gewinn zur Hand nehmen.

ROSEMARIE QUIRING-ZOCHE, Jena

PHILIP F. KENNEDY (Ed.): *On Fiction and* Adab *in Medieval Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz 2005. XII, 326 S. (Studies in Arabic Language and Literature 6.) ISBN 978-3-447-05182-8. € 98,–.

Im April des Jahres 2000 fand an der New York University ein Workshop mit dem Arbeitstitel „Defining Fiction and *Adab* in Medieval Arabic Literature" statt, dessen Früchte in Form von zehn teilweise recht umfangreichen Beiträgen in dem anzuzeigenden Sammelwerk vereint sind, das dem von STEFAN LEDER herausgegebenen Band *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature* (Wiesbaden 1998) sehr nahe steht, da viele der dort behandelten Themen auf willkommene Weise ergänzt, weitergeführt oder neu beleuchtet werden. Was den Leser im Einzelnen erwartet, läßt sich nicht mit wenigen Worten zusammenfassen, denn dazu sind die Gebiete, Fragestellungen und Arbeitsweisen zu unterschiedlich und zu komplex. Man wird verstehen, daß deshalb hier auch keine kritische Würdigung jeder Studie im Detail erfolgen kann, da dies den Rahmen einer Besprechung sprengen würde. Daher sei im Folgenden nur kurz der Inhalt der Beiträge skizziert, der aus den oft ‚blumigen' Titeln leider nicht immer direkt hervorgeht.

Den Anfang macht 1. JULIA [ASHTIANY] BRAY mit: „ʿAbbasid Myth and the Human Act: Ibn ʿAbd Rabbih and others", in dem sie die Geschichten von Saif b. Ḏī Yazan und Ǧabala b. Aiham im *ʿIqd* mit den Versionen des *K. al-Aġānī* und historischer Werke vergleicht und den Bericht vom Tod al-Maʾmūns in al-Masʿūdīs *Murūǧ aḏ-ḏahab* analysiert. 2. DANIEL BEAUMONT vergleicht in „*Min Jumlat al-Jamādāt*: The Inanimate in Fictional and *Adab* Narrative" Stücke aus dem *K. al-Aġānī* und dem *K. al-Buḫalāʾ* von al-Ǧāḥiẓ mit Parallelen aus 1001 Nacht, um aufzuzeigen, daß „one of the differences between *adab* narratives and fictional narratives involves the representation of objects". 3. MICHAEL COOPERSON analysiert in „Probability, Plausibility, and ‚Spiritual Communication' in Classical Arabic Biography" die Biographie von Aḥmad b. Ḥanbal in aḏ-Ḏahabīs *Siyar aʿlām an-nubalāʾ*. 4. BEATRICE GRUENDLER behandelt in „Verses and Taxes: The Function of Poetry in Selected Literary *Akhbār* of the Third/Ninth Century" einige *aḫbār* von Abbasidendichtern, die sich mit Versen gegen Steuern zur Wehr setzen; in Appendix A werden die Stücke, die meist aus den *Ṭabaqāt aš-šuʿarāʾ* des Ibn al-Muʿtazz oder aṣ-Ṣūlīs *Aḫbār al-Buḥturī* stammen, übersetzt. 5. STEFAN LEDER untersucht in „The Use of Composite Form in the Making of the Islamic Historical Tradition" die Rolle der narrativen Elemente in der frühislamischen Geschichtsschreibung. Auf LEDERS frühere Arbeiten zum Thema nimmt 6. JULIE SCOTT MEISAMI in „Masʿūdī and the Reign of al-Amīn: Narrative and Meaning in Medieval Muslim Historiography" bei ihrer Auswertung von Teilen der *Murūǧ aḏ-ḏahab* mehrfach Bezug. 7. JAMES E. MONTGOMERY äußert in „Serendipity, Resistance, and Multivalency: Ibn Khurradādhbih and his *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik*" sehr tiefgründige und weiterführende Gedanken über die Zusammenhänge von *adab* und *ǧuġrāfiyā*. 8. WALTER OLLER† zeichnet in „Al-Ḥārith ibn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000193

Ẓālim and the Trope of *Baghy* in the *Ayyām al-ʿArab*" anhand der Materialien im *ʿIqd, K. al-Aġānī* usw. das Leben eines wenig bekannten vorislamischen *ṣuʿlūk* und Dichters nach. 9. Dwight F. Reynolds gibt in „Symbolic Narratives of Self: Dreams in Medieval Arabic Autobiographies" einen kurzen Überblick über Traumdeutung in der älteren Literatur und interpretiert einige Beispiele für Träume in Autobiographien. Zum Schluß liefert 10. Shawkat M. Toorawa in „Defining *Adab* by (re-)defining the *Adīb*: Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr and storytelling" eine Art Quintessenz ihrer unpublizierten Dissertation *Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr: Merchant of the Written Word* (University of Pennsylvania 1998).

Allen Beiträgen gemein ist das hohe Niveau, das den großen Kenntnisreichtum der Verfasser widerspiegelt. Die Lektüre ist zwar nicht immer leicht, bietet jedoch, wenn man sich an den hochliterarischen Stil etwa von Montgomery gewöhnt hat, reichlich Genuß und ermöglicht die erhoffte Erweiterung der eigenen Kenntnisse in Bereichen, in denen es für die Forschung noch viel zu tun gibt. Der einzige Wermutstropfen ist der Index zum Werk, der Personen- und Ortsnamen, Buchtitel und Stichwörter in bunter Mischung enthält und leider voller Fehler[1] steckt, was zum Teil den Autoren selbst anzulasten ist, die es vor allem mit der Transkription[2] oft nicht genau genommen haben. Hier wäre wirklich mehr Sorgfalt vonnöten gewesen.

Reinhard Weipert, München

Cornelia Schöck: *Koranexegese, Grammatik und Logik. Zum Verhältnis von arabischer und aristotelischer Urteils-, Konsequenz- und Schlußlehre*. Leiden: Brill 2005. XIV, 474 pp. (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 60.) ISBN 978-90-04-14588-7. € 184,–/$ 274,–.

Anyone dealing with Arabic grammatical texts from the 4th/10th century is familiar with the kind of brief statements in these texts that tantalizingly hint at doctrines apparently of great importance, but without further explanation. One finds, for instance, statements that the noun is identical with the act of naming *(al-ism huwa t-tasmiya)*, or that speech

[1] Beispiele: S. 309: Lies Abū al-ʿAnbas al-Ṣaymarī statt Abū al-ʿAbbās, Abū Dhahbal xx statt x, Abū Nukhayla … al-Ḥimmānī statt … al-Himmām, streiche Abū ʿAtāʾ (sic) al-Aflaḥ b. Yasār. S. 312: Streiche [Yaḥyā b.] bei al-Buḥturī. S. 313: Streiche Dhū al-Ḥijja 161, da Monatsname! Al-Diyārāt ist ein Buchtitel und kursiv zu setzen. Aus S. 255: „al-Ḥārith's fellow Dhubyānī Ḥudhayfah b. Badr" ist der Eintrag „Dhubyānī Ḥudhayfah b. Badr" entstanden! Streiche al-Fahāris 136, da dort der Indexband der *Taḏkira al-Ḥamdūnīya* gemeint ist. S. 315: Streiche Ibn Awn (sic) al-Kātib 188, da oben richtig Ibn Abī ʿAwn al-Kātib steht. S. 316: Lies Ibn Mayyāda statt Ibn al-Mayyāda. S. 317: Unter Kamāl al-Dīn sucht niemand Ibn al-ʿAdīm, der unter I nicht verzeichnet ist. S. 319: Nimmt man schon Madīnat al-Salām auf, wäre ein Verweis auf Bagdad angebracht gewesen. S. 320: Lies Ḥasan, Nājī statt Nājī Ḥasan. S. 321: Lies Nietzsche statt Nietschze. S. 322: Lies *Risāla fī Māhiyyat al-Nawm wa-l-Ruʾyā* statt … *Maḥiyyat … Ruʾya*, lies *Risāla fī al-Ṣaḥāba* statt …*Ṣaḥāfa*. S. 324: Lies *Sīrat* statt *Sirāt*, al-Ṣūlī statt al-Sūlī, Taʾabbaṭa Sharran statt Taʾabatta Sharran. S. 325: Die Dichter Muzāḥim und al-Quḥayf erwartet man nicht unter al-ʿUqaylī, sondern unter ihrem Namen. S. 326: Lies al-Zubayr b. Bakkār statt al-Zuhayr b. Bakkār, al-Zuhrī [Ibn Shihāb] statt … [Ibn Shibāb]. – Die Liste ließe sich beliebig fortführen.

[2] Dinge wie S. 47, Fn. 127: at-Tanūh/īs *Niöwār al-Muḥḍara* (lies richtig at-Tanūḫīs *Nišwār al-Muḥāḍara*) sind einfach unerträglich, ebenso die ca. 15 Transkriptions- und sonstigen Fehler, die ich auf den Seiten 146–147 fand.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000194

is an action of the speaker *(al-kalām fiʿl al-mutakallim)*, or that the lowest plural number is two *(aqallu l-ǧamʿi iṯnāni)*. All of these are found in a treatise like al-Zaǧǧāǧī's *ʾĪḍāḥ* (ed. Māzin al-Mubārak, Cairo 1959), without any hint as to their broader context. Since most grammarians of this period had Muʿtazilite leanings, the obvious place to look for an explanation is in Muʿtazilite doctrine, but it is not always easy to trace the context in which they originated. The book under review here provides just the right background for a great many of these statements. Its topic is the development of Islamic theories on one of the most vexing problems of Qur'ānic exegesis, the so-called *waʿīd* verses, which describe the fate of various groups of believers, unbelievers, and sinners, as in Q. 82/14 *inna l-fuǧǧāra la-fī ǧaḥīm* 'the transgressors are indeed in hell'. The theologians and exegetes dealing with these verses were confronted with complicated theological matters, which they tried to solve with both logical and linguistic arguments, involving among other things the status of the definite plural, the function of the participle, and the implications of conditional sentences. In Q. 82/14, for instance, the question is not only whether the plural with article should be interpreted as a generic/universal plural, but also whether a participle like *fāǧir* functions as a verb or as a noun. The exegete has to decide whether a transgressor's sin is an action that does not necessarily determine his essence, or an attribute that expresses an essential property of a certain class of people, even when they do not happen to transgress at the moment.

The author places her discussion of this issue within the framework of a larger question (pp. 16–17), "die Frage nach dem Verhältnis und der wechselseitigen Beeinflussung von religiöser Überzeugung und Koranauslegung, arabischer Sprachkonvention, fixiert als Grammatik, und peripatetischer Logik". Because of the dominant role of the Muʿtazilites in exegetical and theological discussions, it is not surprising that they figure prominently as one of the two opponents in this discussion, usually in opposition to the Murji'ites, who eventually prevailed in Islamic thinking. The Muʿtazilites were fond of applying linguistic arguments to theological debates, and in many instances their doctrine is reflected in the grammatical literature. This is underscored by S. when she mentions (p. 259) the fact that both the grammarians *(ahl al-luġa)* and the Muʿtazilites belonged to the *arbāb al-ʿumūm* 'those who uphold the generalizing interpretation'.

The book contains 18 chapters of varying length, ranging from 4 to 87 pages. The first two chapters set the scene, starting with the reception of Classical logic, which according to S. (p. 14) coincides with the beginnings of Islamic *kalām*. Chapter 3 deals with the earliest discussions about the interpretation of general statements in the *Qur'ān* between ʿAmr ibn ʿUbayd and Wāṣil ibn ʿAṭā', followed by the contribution of the grammarians Sībawayhi and al-Farrā' to the discussion (chapter 4). The following chapters deal with the elaboration of the doctrine of universal/particular meaning in Islamic law, theology, logic, and philosophy by Abū Ḥanīfa, Ibn al-Muqaffaʿ (chapter 7), Abū l-Huḏayl and an-Naẓẓām (chapter 10), Ibn ar-Rāwandī (chapter 11), an-Nāsi' al-Akbar (chapter 12), and Abū Hāšim (chapter 13). Chapter 10 is a general discussion of the doctrine of the *manzila bayna l-manzilatayn* in the light of theories about nouns and attributes. The length of these chapters differs considerably: chapter 14 is 87 pages long, and chapter 12 no more than 4 pages.

The lengthy chapter 14 (pp. 285–372) deals with al-Fārābī's analysis of syllogisms and quantors, which paved the way for the almost universal rejection by later Islamic theologians of the Muʿtazilite interpretation of the article as a universal quantor (p. 358) and of their analysis of relative clauses with *man* as *kullu man* (p. 366). A crucial point (p. 291) is al-Fārābī's view about the participle (pp. 286–300). He maintains that a verb is always connected with time and therefore not suited to represent the essence of the subject; par-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000195

ticiples are derived *(muštaqq)* from verbs, but they are not verbs themselves and can be used to denote a property of the subject that is either essential (like *nāṭiq* 'speaking, i.e., having the capacity to speak), or accidental (like *ḍārib* 'hitting, i.e., being someone who is a hitter'). A participle like *fāsiq* therefore denotes a property of the acting subject, but not necessarily a property that always inheres in this subject. This latter distinction made it possible for al-Fārābī to find a way out of the dilemma created by the doctrine that someone who has sinned is always a sinner *(fasaqa wa-huwa fāsiq)*.

There follow three chapters, on Aš'arī, Bāqillānī and Māturīdī (chapter 15), on 'Abd al-Ǧabbār (chapter 16), and on Ibn Sīnā (chapter 17), which sketch the later development of the debate about the universalist/particularist interpretation of the *wa'īd* verses. The chapter on 'Abd al-Ǧabbār is only 11 pages, and in general the later Mu'tazilite views are not treated in detail (see, for instance, Peters 1976[1] on the theological complications of the doctrine of 'God's speech' in 'Abd al-Ǧabbār). The last chapter is a summary of the conclusions.

The backmatter includes an English summary, an extensive terminological index, an index of names and a long list of references. The book contains surprisingly few printing errors; I only mention two or three things to show that I have indeed read the book from cover to cover (p. 145, l. 10 *maḥmulan* read *maḥmūlan*; p. 180, l. 14 *inna l-'ilma llāhi* read *inna 'ilma llāhi*; p. 197, l. 12 *sinnlich* read *sinnliche*; p. 230, l. 7 from below *'arḍī* read *'arḍī*; p. 383, n. 12, l. 6 *mabnā* read *mabniyy*).

Because of the author's chief interest in the theological implications of the debate, some of the grammatical matters referred to are presented with a full logical and philosophical background, but not always with complete reference to the grammatical literature. Ibn al-Muqaffa''s treatise on logic, based on Aristotle's, was an important step in the development of logical thinking in Islam (pp. 117–118, 119), but it has also been studied with a view to its relevance for the emergence of grammatical doctrine by Talmon.[2] The discussion about the relationship between *ism* and *musammā* was mentioned above. This topic recurs in grammatical writings, for instance in al-Zaǧǧāǧī (*Īḍāḥ*, p. 43); he explicitly states that "those who say that nouns are identical with their nominatum" are wrong, thereby demonstrating his own Mu'tazilite affiliation.

The argument that an action presupposes an agent referred to by S. (p. 197, cf. p. 284: substance is prior to action) plays an important role in the debate about the universal validity of prohibitions; in 4th/10th century grammar, it is often used in linguistic arguments as well (e.g., al-Zaǧǧāǧī, *Īḍāḥ*, pp. 56–57)

The discussion about the lowest plural (the question of whether a plural form implies a number larger than two or than three) is a prime example of a controversy that is discussed by grammarians without reference to the larger context. They speak about it as a purely linguistic matter,[3] but its real ramifications become clear from the discussion in the book under review here (p. 249 *akṯar min wāḥid, aqall al-ǧam'*; cf. p. 253, p. 254 and n. 61, p. 261). Likewise, a simple remark in al-Zaǧǧāǧī's *Īḍāḥ* about the ontological status of non-existing things is incomprehensible out of context, but becomes meaningful when

[1] J.R.T.M. Peters: *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilī Qāḍī l-Quḍāt Abū l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār bn. Aḥmad al-Hamaḏānī*. Leiden 1976.

[2] R. Talmon: "Naẓra ǧadīda fī qaḍiyya aqsām al-kalām: Dirāsa ḥawla kitāb Ibn al-Muqaffa' fī l-manṭiq." In: *al-Karmil* 12 (1991), pp. 43–67.

[3] Cf. K. Versteegh: "Three is a crowd: Grammarians and lawyers on Q. 4/11." In: ZAL 25 (1993), pp. 302–315.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000196

read in conjunction with the discussion in the book under review here (p. 252, n. 52 and p. 253, n. 55).[1]

The case of the *fi'l dā'im* is dealt with by al-Zaǧǧāǧī (*Īḍāḥ*, pp. 86–87).[2] This so-called present tense was part of Kufan grammatical doctrine. It would be worthwhile to investigate whether (Kufan) grammarians developed a theory about the verbal force of the active participle, which was then taken over by theologians who needed it for their own theories, or whether theologians had a theological problem that was supported subsequently by a grammatical argumentation. Significantly, as stated above, al-Fārābī rejects the interpretation of the participle as a verbal form, or as S. formulates it (p. 191): one may say about a believer that he *fasaqa*, but not that he is a *fāsiq*. This is in line with the way of thinking of the Basran grammarians who did not regard the participle as a verbal form.

The author deals extensively with the Greek examples for the philosophical and theological debates in Islam, and in fact, part of her thesis is that the debates were initiated through the contact with Greek philosophy. In many cases, this comparison is obviously justified because the Islamic authors themselves refer to this tradition, for instance, when al-Fārābī discusses the interpretation of the *Peri hermeneias* or the *Categoriae* on the basis of the Arabic translation. But in other cases, it is not quite clear how S. views the relationship with the Classical heritage. She says, for instance, (pp. 105, 110, 273) that something discussed by her sources "erinnert an" one or the other Classical discussion, without specifying whether this implies a direct connection. Such an approach may obscure the historical development. Chapter 4, for instance, deals with the analysis of definite participles by the early grammarians, starting with Sībawayhi (pp. 82–83). S. states: "Nach seiner Auslegung steht in Koran 5,38 das determinierte Partizip aktiv und Nomen agentis 'der Dieb' *(as-sāriq)* ... anstelle von 'derjenige, der stiehlt' *(allaḏī saraqa)* ..." In the passage referred to (*Kitāb* I, 77), Sībawayhi indeed analyzes the construction of a definite participle, but without mentioning the Qur'ānic verses. As S. adds in a footnote (p. 82, n. 12), he uses the example *aḍ-ḍāribu zaydan*, instead. Yet, in the discussion she dedicates to his analysis (pp. 82–83), she reinforces the impression that Sībawayhi himself was engaged in the discussion of the theological implications of the use of the article and the status of conditional sentences, and elsewhere (p. 412) she ascribes to Sībawayhi an interpretation of Q. 82/14, whereas this particular verse is not mentioned in this context. In itself, this is of no great consequence because Sībawayhi's opinion about the conditional nature of sentences with a relative pronoun is clear, but it creates the wrong impression that Sībawayhi was concerned with the theological implications, which is not supported by the text of the *Kitāb*. Another example is when Nāši' al-Akbar is said (p. 242) to have "referiert die aristotelische Bestimmung des *átomon*". Yet, the quotation that accompanies this statement does not mention Aristotle by name.

It is impossible within the limits of a short review to represent the rich texture of S. discussion and to do justice to her elaborate analysis of key passages from the authors that she deals with. Taken as a whole, the book presents an impressive array of the different approaches to the interpretation of the *wa'īd* verses, and it will no doubt become the authoritative source for this topic. The author has demonstrated that she is extremely well-read, not only in Islamic theological and logical argumentation, but also in Greek and Latin logic treatises. It is not an easy book to read, however. S. indicates in the introduction that each chapter can be read separately, and this is certainly an advantage. At the

[1] Cf. K. Versteegh: *The Explanation of Linguistic Causes: Az-Zaǧǧāǧī's Theory of Grammar*. Amsterdam 1995, p. 83.

[2] Cf. K. Versteegh 1995, pp. 142–147.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000197

same time, however, this structure makes it more difficult to follow the general train of thought, because each chapter represents a fresh start. Translations of all relevant passages are given throughout, and these are helpful, but they are not easy to read, either, because of the many interpolated explanations between square brackets, alternative translations separated by slashes, and the addition of Arabic, Greek and even Latin glosses for many of the terms.

A final remark should be made about the actual meaning of the Qur'ānic verses analyzed by the Arabic grammarians, logicians and theologians. For an analysis of the development of theological thinking, this actual meaning is of course irrelevant. Yet, the author sometimes seems to take sides herself in the debate. Some passages in her book might be construed as criticism of the Muʿtazilites and the grammarians, because of alleged logical errors made by them (e.g., p. 213, p. 218 and n.). At the very least, it remains unclear who is speaking in these passages, the author or her sources. In this connection, the last sentence of the book is significant. S. states (p. 423) that "Verständnis und Interpretation sind immer nur Produkt einer Auseinandersetzung zwischen Dogmatik, Grammatik und Logik, welche selbst aus der Koranauslegung hervorging. Korantext und Textverständnis sind daher weder durch Grammatik, noch durch Logik zur Deckung zu bringen". She points out that contemporary dogmatic exegesis tends to (mis)interpret the *waʿīd* verses (and of course, everything else in the *Qur'ān*), because it neglects to use Aristotelian logic. From a Muʿtazilite point of view, the obvious answer to this reproach would of course be that since the *Qur'ān* was revealed in a clear Arabic language, no logic is needed to understand its obvious meaning: when God tells us that the sinners are in hell, it is clear what He means by that, and when He orders us to cut off the hand of the thief, there is nothing much we can do to modify this command; at the most, we can work out the definition of the word 'thief', but once that is clear, all thieves falling under this definition should lose their hand.

Is the grammarians' analysis of sentences with *man* as conditionals with universal validity correct or not? According to Peled,[1] conditional periods with *in* + perfect tense in both protasis and apodosis are almost always generic and paraphrasable with a *man* sentence. Sentences containing *man* may be construed either as generic conditionals when they contain a perfect (or jussive), or as specific/actual statements, in which case they may contain an imperfect tense. Perhaps, the Muʿtazilites were not so far off after all when they interpreted the verses containing *man* as generic statements, just like the grammarians did.

Kees Versteegh, Nijmegen

Helmut Werner (Hrsg.): *Das islamische Totenbuch. Jenseitsvorstellungen des Islam.* Bergisch Gladbach: Lübbe 2002. 284 S. ISBN 978-3-7857-2079-0. € 18,–.

Marktschreierisch verkündet der Klappentext: „Seit dem 19. Jahrhundert war diese wichtige Schrift … nicht mehr zugänglich." Dies ist, wie fast der gesamte Klappentext, falsch, erfreut sich doch *Das islamische Totenbuch* seit Jahrzehnten einer unübersehbaren Dauerpräsenz im modernen Antiquariat und im antiquarischen Versandhandel. Im Laufe der letzten Jahrzehnte müssen viele Tausende Exemplare dieses Werks ihre deutschsprachige Leserschaft gefunden haben, so daß die Behauptung von Verlag und Herausgeber, das Buch sei seit über hundert Jahren nicht mehr zugänglich, entweder ein dreister Schwindel ist, oder auf erstaunlicher Unwissenheit beruht. Doch worum handelt es sich eigentlich

[1] Y. Peled: *Conditional Structures in Classical Arabic.* Wiesbaden 1992, p. 18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000198

bei diesem Text, der Muslime und Islamwissenschaftler, die auf ihn angesprochen werden, gleichermaßen in Verlegenheit bringt? Gibt es überhaupt ein Buch, das sinnvollerweise unter dem Titel *Das islamische Totenbuch* geführt werden kann?

Die Bezeichnung „Totenbuch" findet sich in der islamischen Tradition nicht. Der Titel stammt aus der Ägyptologie, wo er die im Neuen Reich dem Toten auf einer Papyrusrolle mit in den Sarg gelegten Sprüche bezeichnet. Das „tibetische Totenbuch" führt diese Bezeichnung, seit 1927 W.Y. Evans-Wentz in Analogie zum ägyptischen „Totenbuch" seine Übersetzung eines einschlägigen tibetischen Textes *The Tibetian Book of the Dead* betitelt hat, doch ist der Text „weder *das* Tibetische Totenbuch, da er nur ein einziger aus einer Vielzahl der von der Sekte der ‚Alten' ... geschaffenen Texte... ist, noch ist er *das Tibetische* Totenbuch, da er bei den anderen tibetischen Sekten kaum bekannt ist."[1] Im Islam liegen die Verhältnisse ähnlich. Zwar gibt es eine Reihe von Werken, deren Gegenstand das Schicksal des Menschen im und nach dem Tod ist, und auf die man durchaus die griffige Bezeichnung „Totenbuch" anwenden mag, doch *das* Totenbuch des Islam gibt es durchaus nicht, zumal die einschlägigen Werke zwei ganz unterschiedlichen Traditionen zuzurechnen sind. Hier ist zunächst die Tradition des „gelehrten Totenbuchs" zu nennen, die mit dem Kapitel über den Tod in al-Ġazālīs *Iḥyāʾ ʿulūm an-dīn* einsetzt. Nach dem Vorbild dieses Kapitels verfassen Gelehrte seit dem 12. Jh. bis zur Gegenwart eine Reihe von monographischen Abhandlungen über das Thema Tod und Jenseits, die jeweils deutlich unterschiedliche Schwerpunkte haben, aber doch als ein relativ einheitlicher Traditionsstrang betrachtet werden können.[2] Wenn man deutschen Lesern islamische Todes- und Jenseitsvorstellung durch die Übersetzungen von Texten nahebringen will, die als wenigstens einigermaßen repräsentativ gelten können, böte sich zuerst eine Übersetzung des Textes von al-Ġazālī an, der englischsprachigen Lesern bereits in einer guten Übersetzung zugänglich ist.[3]

Daneben findet sich eine „volkstümliche" Tradition, die zwar von der islamischen Gelehrtenwelt geringgeachtet wurde, die aber ein interessantes Zeugnis für volkstümliche Jenseitsvorstellungen ist. Diese Tradition ist kaum erforscht, so daß sie sich weder geographisch, noch zeitlich oder sozial eingrenzen läßt. So interessant diese Texttradition für die Religions-, Literatur- und Mentalitätsgeschichte aber auch ist, so wenig ist sie repräsentativ für den klassischen Islam oder gar brauchbar zur Erklärung von Phänomenen des modernen Islam. Der Klappentext des zu rezensierenden Buches behauptet aber gerade, der vorliegende Text würde „*die* Jenseitsvorstellungen des Islam" (Hervorhebung T.B.) beschreiben, und diese Jenseitsvorstellungen müsse man kennen, weil sie sogar dazu führen könnten, „dass manche Glaubensfanatiker den Tod suchen oder dass politisch motivierte Attentäter vorgeben, aus religiösen Motiven zu handeln." Das ist nur eine Verkaufsmasche, denn zum Verständnis des Islamismus (dem der „Islamist Rudi Paret" [S. 35] bitte nicht zugerechnet werden möge) trägt das Buch nichts bei, da es in der islamischen Welt heute weit weniger bekannt ist als im Westen und von salafitischen Kreisen ohnehin nie akzeptiert würde. Trotzdem war dieser Text einst relativ verbreitet,

---

[1] T. Vetter: „Tod im Buddhismus." In: Constantin von Barloewen: *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. München 1996, S. 296–330, hier S. 321.

[2] Vgl. Th. Bauer: „Islamische Totenbücher. Entwicklung einer Textgattung im Schatten al-Ġazālīs." In: St. Leder et al. (Hrsg.): *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Halle 1998*. Leuven 2002, S. 421–436.

[3] Al-Ghazālī: *The Remembrance of Death and the Afterlife*. Transl. T.J. Winter. Cambridge 1989.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000199

und es ist keineswegs richtig, daß von „dem arabischen Text ... nur zwei Handschriften überliefert" sind (Klappentext) – was übrigens sehr gegen die angeblich so große Wichtigkeit des Textes sprechen würde. Tatsächlich handelt es sich aber bei diesem „volkstümlichen Totenbuch" im wesentlichen um einen einzigen Text, der in verschiedenen, sich z.T. nur in der Kapiteleinteilung und kleineren Varianten unterscheidenden Versionen umläuft, die jeweils unterschiedliche Titel tragen und den Text unterschiedlichen Verfassern zuschreiben. Merkwürdigerweise haben die verschiedenen Herausgeber, Bearbeiter und Übersetzer der Texte diese offensichtliche Tatsache nicht bemerkt.[1] Mir sind folgende Versionen bekannt:

1. Auf der Grundlage von zwei Handschriften wurde ein arabischer Text als anonymes Werk unter dem Titel *Kitāb aḥwāl al-qiyāma* 1872 von dem Rabbiner M. Wolff herausgegeben und ins Deutsche übersetzt.[2] Das Buch ist als Reprint des Olms Verlags erhältlich (Hildesheim 2004). Das hier rezensierte Buch ist eine bearbeitete Fassung der Übersetzung.
2. Identisch mit diesem Text ist der unter dem Namen eines sonst unbekannten (vielleicht nie existiert habenden) ʿAbdarraḥīm al-Qāḍī umlaufende Text mit dem Titel *Daqāʾiq al-aḫbār fī ḏikr al-ǧanna wa-n-nār* (Kairo ^{3}1374/1955). Er wurde unter dem Titel *Islamic Book of the Dead* ins Englische übersetzt (Norwich 1977). Nach dieser englischen Fassung wurde eine deutsche Übersetzung hergestellt, die unter dem Titel *Das Totenbuch des Islam* immer wieder aufgelegt wurde, zuletzt Freiburg u.a. 1993.[3] Es handelt sich also bei diesem Buch und dem von Werner vorgelegten, auch wenn dies in der Werner-Fassung verschwiegen wird, um ein und dasselbe Buch! Diese ältere deutsche Übersetzung ist, wenn auch nur eine Sekundärübersetzung, so doch zumeist besser als der durch Werner verunstaltete Wolffsche Text.
3. Ebenfalls identisch mit diesen Texten ist ein al-Aškʿarī zugeschriebenes Werk namens *Kitāb šaǧarat al-yaqīn*. Der Text liegt in einer guten Edition vor, doch hat die Editorin die Zusammenhänge zwischen den genannten Text nicht erkannt.[4]
4. Am Rand des Kairener Drucks von *Daqāʾiq al-aḫbār* steht ein Text, der as-Suyūṭī zugeschrieben wird und *ad-Durar al-ḥisān fī l-baʿṯ wa-naʿīm al-ǧinān* betitelt ist. Der Text unterscheidet sich kaum von den *Daqāʾiq* und stammt sicherlich ebensowenig von as-Suyūṭī wie der vorausgehend erwähnte von al-Aškʿarī stammt.
5. Wenn der Text al-Aškʿarī und as-Suyūṭī zugeschrieben wurde, wäre es geradezu verwunderlich, wenn er sich nicht auch unter dem Namen al-Ġazālīs fände. Dies ist tatsächlich der Fall, denn der berühmte, unter dem Namen al-Ġazālī umlaufende Text *ad-Durra al-fāḫira fī kašf ʿulūm al-āḫira* (Teiled. und übers. Lucien Gautier, Leipzig 1877; Übers. Mohammed Brugsch: *Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits.* Hannover 1924; verschiedene andere Edd. und Übers.) weist unübersehbare Parallelen

---

[1] Doch vgl. schon C. Brockelmann: *Geschichte der arabischen Litteratur.* Erster Supplementband. Leiden 1938, S. 346.

[2] *Muhammedanische Eschatologie nach der Leipziger und der Dresdener Handschrift zum ersten Male arabisch und deutsch mit Anmerkungen herausgegeben von Dr. M. Wolff.* Leipzig 1872.

[3] Hier verwendete Ausgabe: Imam 'Abd ar-Rahim ibn Ahmad al-Qadi: *Das Totenbuch des Islam. „Das Feuer und der Garten" – Die Lehren des Propheten Mohammed über das Leben nach dem Tode.* Übers. aus dem Englischen von S. Makowski und S. Schumacher. Bern/München 1981.

[4] Abū l-Ḥasan al-Aškʿarī: *Kitāb Šaŷarat al-yaqīn. Tratado de escatología musulmana.* Ed. Conception Castillo Castillo. Madrid 1987.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000200

zu den *Daqā'iq al-aḫbār* auf. Es ist deshalb unzweifelhaft, daß der Text nicht von al-Ġazālī stammt, wie auch schon ein Vergleich mit seiner Behandlung des Themas im *Iḥyā'* ausreichend zeigt.

Die Wolffsche Edition und Übersetzung des „volkstümlichen Totenbuchs" von 1872 – eine trotz einiger Ungeschicklichkeiten solide philologische Leistung – wird nun vom Lübbe-Verlag neu aufgelegt. Dies geht aber nur aus der Einleitung hervor, während die Titulatur geradezu irreführend ist. Bei Wolff hieß es: „*Kitāb Aḫwāl al-qiyāma.* Muhammedanische Eschatologie. Nach der Leipziger und der Dresdner Handschrift zum ersten Male arabisch und deutsch mit Anmerkungen herausgegeben von Dr. K. Wolff ...". Jetzt heißt es: „Das islamische Totenbuch. Jenseitsvorstellungen des Islam. Nach der Dresdener und Leipziger Handschrift. Neu herausgegeben von Helmut Werner". Trotz des Punktes hinter „Handschrift" suggeriert diese Formulierung, Werner hätte sich mit dem arabischen Text, gar mit Handschriften beschäftigt, doch weit gefehlt. Werner, ein „Sachbuchautor mit dem Schwerpunkt Esoterik, Mystik und Geheimsekten der orientalischen Völker" (Klappentext), hat lediglich die Wolffsche Übersetzung „modernisiert", eine Einleitung und eine Sammlung von Koranstellen hinzugefügt und den arabischen Text sowie den Großteil der Wolffschen Anmerkungen eliminiert. Auch die Wolffsche Einleitung läßt Werner weg. In dieser hat Wolff, in zeittypischer Formulierung, aber durchaus zutreffend, das Buch wie folgt charakterisiert: „*Grotesk* ist das Bild, das wir in unserer Schrift vor Augen haben: in massloser, ungezügelter Phantasie hat der muhammedanische Volksgeist es geschaffen, mit den grellsten Farben, bald tiefdunkel und grauenerweckend, bald hell schimmernd und die Sinne reizend es gemalt" (S. vii). In Werners Einleitung werden vor allem Koranstellen hintereinandergereiht, um das Buch als repräsentativen Text *des* Islam erscheinen zu lassen. Vom „Volksgeist" ist jetzt nicht mehr die Rede. Unnötig zu sagen, daß dem Thema *ǧihād* breiter Raum eingeräumt wird, obwohl im herausgegebenen Text weder der *ǧihād* noch die Märtyrer eine erkennbare Rolle spielen.

Wolff verwendete eine hohe, bewußt an das Deutsch der Bibelübersetzungen anklingende Sprache, wie sie ihm für den sakralen Charakter des „Totenbuchs" geeignet schien. In unseren Zeiten sprachlicher Verwahrlosung scheint der Lübbe-Verlag dieses Deutsch seinen Lesern nicht mehr zumuten zu können, und deshalb hat Werner den Text „sprachlich behutsam modernisiert" (S. 40). Das klingt dann so (S. 106):

> Wenn nun gefragt wird, was für ein Unterschied zwischen dem Geist und dem Empfindungs- und Denkvermögen sei, so heißt es: „Beide sind eins. Es besteht zwischen ihnen kein Unterschied, ob nur die Hand, wie auch immer der Leib mit der Hand eine Einheit bildet, in freier Bewegung ist, während sich der Leib als Ganzes nicht bewegt."

Verstanden? Lesen wir das Ganze nochmals unmodernisiert (Wolff, S. 83):

> Wenn nun gefragt wird, was für ein Unterschied zwischen dem Geiste und dem Empfindungs- und Denkvermögen sei, so sprich: beide sind Eins, es waltet zwischen ihnen kein Unterschied ob, wie (auch) der Leib mit der Hand eine Einheit ausmacht, nur dass die Hand in freier Bewegung ist, der Leib aber (als Ganzes) sich nicht bewegt.

Was doch die Unkenntnis des Wörtchens „obwalten" für Verwirrung stiften kann! Auch das Wort „darob" kennt Werner nicht und übersetzt es S. 120 mit „von oben". Daß sich Amateure, die kein Arabisch können, auf dem deutschen Buchmarkt mit Büchern über den Islam tummeln, ist nichts Neues. Aber daß nun solche, die weder Arabisch noch Deutsch können, hinzutreten, ist doch eine neue Dimension!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000201

Zwei weitere, beliebig herausgegriffene Beispiele mögen die Arbeitsweise Werners weiter veranschaulichen. Der Schluß des 21. Kapitels lautet bei Wolff (S. 92):

> Hudaifa, bei Dem, in dessen Hand meine Seele ist (versichere ich dir), wenn in die Posaune geblasen wird und in Wirklichkeit die Stunde eintritt, dann geschieht es, dass der Mann, der schon den Bissen zu seinem Munde erhoben, ihn nicht schmekken wird, der das Kleid in den Händen hält, um es anzuziehen, es nicht anziehen, der den Krug am Munde hat, um Wasser zu trinken, nicht trinken können wird.

Der Ausdruck „in Wirklichkeit" wirkt unbeholfen, und tatsächlich scheint Wolff hier ein Fehler unterlaufen zu sein. In seinem Text steht nämlich *w-l-yqwm*, und das rätselhafte *lām* scheint Wolff zu diesem überflüssigen Zusatz verleitet zu haben. Der Druck der ʿAbdarraḥīm-Fassung hat einfach *wa-taqūmu s-sāʿatu* – sicher der bessere Text. Eine Verbesserung Wolffs hätte also dergestalt erfolgen können, daß man die Wörter „in Wirklichkeit" wegläßt, vielleicht hinter „anziehen" noch ein „wird" einfügt, und die Interpunktion der direkten Rede normalisiert. Doch Werner kann ja kein Arabisch, und so hat er keine Möglichkeit, die Übersetzung zu verbessern, sondern nur die, sie zu verschlechtern. Und davon macht er auch hier wiederum Gebrauch (S. 114f.):

> Hudaifa, bei dem, in dessen Hand meine Seele ist, versichere ich dir, wenn in die Posaune geblasen wird und in Wirklichkeit die Stunde eintritt, dann wird dem Mann, der gerade einen Bissen hebt, die Lust am Essen vergehen. Wer ein Kleid in der Hand hält, um es anzuziehen, wird es wieder weglegen, und wer den Krug am Mund hat, um Wasser zu trinken, wird nicht trinken können.

Das kann man gut verstehen, daß der Braten nicht mehr schmeckt, wenn zur Auferstehung geblasen wird, und auch die Frage, was man zum Jüngsten Gericht anzieht, mag in diesem Moment sekundär erscheinen. Aber das ist ja gar nicht gemeint! Der Ḥadīṯ soll nichts anderes besagen, als daß die Auferstehung so plötzlich hereinbricht, daß die Menschen nicht einmal mehr Zeit haben, den Bissen, den sie schon in der Hand haben, noch aufzuessen! Auch dazu, das Kleid wieder wegzulegen, wie Werner herumphantasiert, wird keine Gelegenheit mehr sein. An derselben Stelle ist übrigens dem Übersetzer der ʿAbdarraḥīm-Fassung ein theologisch brisanter Fauxpas unterlaufen. Der englische Übersetzer hat nämlich nicht erkannt, daß es sich bei der ganz alltäglichen Wendung *wa-lladī nafsī bi-yadihī* um einen Schwur handelt, und so läßt er Gott höchstselbst die Posaune bzw. Trompete blasen. Der deutsche Sekundärübersetzer hat dies natürlich nicht gemerkt. Ansonsten aber ist diese Übersetzung besser als die Verballhornung Werners. Sie lautet:

> O Hudhayfa! Von Demjenigen, in dessen Hand ich mich befinde, wird die Trompete geblasen werden, und die Stunde wird gekommen sein, und ein Mensch, der einen Bissen zu seinem Mund gehoben hat, wird ihn nicht essen, und wer Kleider in den Händen hält, um sie anzuziehen, wird sie nicht anziehen, und wer gerade einen Krug zum Munde führt, wird nicht aus ihm trinken.[1]

Vieles an Werners Bearbeitung ist völlig unmotiviert. Warum muß der „Geist" *(rūḥ)*, über den das 20. Kapitel handelt, bei Werner in der Kapitelüberschrift zur „Seele" werden, obwohl doch *rūḥ* und *nafs* zwei unterschiedliche Dinge sind? Und während bei Wolff noch die Meinung erörtert wird, der Geist sei ein Akzidens *(ʿaraḍ)*, heißt es nun bei Werner, „der Geist sei eine zufällige Eigenschaft" (S. 110).

[1] ʾAbd ar-Rahim ibn Ahmad al-Qadi: *Das Totenbuch des Islam*, S. 94.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000202

Zufällig war der Geist wohl abwesend, als WERNER jene Stelle über den Zustand der Höllenbewohner vom Deutschen ins Deutsche übersetzte (S. 177):

> Sie rufen „Ach" und „Weh", doch sie verbleiben ewig in der Glut des Höllenfeuers. Sie sind nicht imstande, während der langen Dauer ihrer Strafen und der Enge ihres Gefängnisses Reue zu empfinden.

Das hat Stil, auf ewig im Höllenfeuer schmoren zu müssen, und dennoch nichts zu bereuen! Aber diese Leute gibt es nur bei WERNER, nicht bei WOLFF, bei dem die Stelle lautet (S. 168):

> Sie rufen ach und wehe, in Banden geschlagen und zusammengekoppelt, im Siggîn des Höllenfeuers ewig verbleibend, hülflos bei der langen Dauer ihrer Strafe und der Enge ihres Gefängnisses Reue empfindend.

Auch wir rufen „ach und wehe" angesichts dieser ärgerlichen und überflüssigen Veröffentlichung, die nach Erscheinen eines Reprints der WOLFFschen Ausgabe auch noch den letzten Rest ihrer Existenzberechtigung eingebüßt hat.

THOMAS BAUER, Münster

MUHAMMAD KH. MASUD/RUDOLPH PETERS/DAVID S. POWERS (Hrsg.): *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgements*. Leiden/Boston: Brill 2006. XIV, 591 S. (Studies in Islamic Law and Society 22.) ISBN 978-9004-14067-7. € 164,–/$ 244,–.

Das Richteramt, das Amt des *qāḍī*, ist eine der zentralen Institutionen der muslimischen Gesellschaften. Um so mehr verblüfft die immer noch geringe Kenntnis dieser Institution, über die zahlreiche Aussagen getroffen wurden und werden, ohne daß die Forschung in irgendeiner Form zu einem abschließenden Urteil gelangt wäre. Äußerungen über diese Form des Richteramtes stützen sich auf im Grunde selektive Auswertung von Quellen, die in den meisten Bereichen der Erforschung muslimischer Rechte nicht sehr weit gestreut sind. Werke wie TYANS Geschichte der juridischen Organisation muslimischer Länder sind eigentlich bis heute nicht überboten – trotz der notwendigerweise gegebenen Mängel in der Darstellung historischer Entwicklungen. Einzeluntersuchungen wie die MÜLLERS zum Justizsystem Córdobas haben wesentliche Kenntnisse über die Institution des *qāḍī*s und seiner Rolle in muslimischen Rechtssystemen beigetragen.

Nach dem Erscheinen des Sammelbandes über Muftis und Fatwas liefert der nun publizierte der Leidener Konferenz von 2001 über die „Anwendung des islamischen Rechts in den Gerichtshöfen" eindrucksvolles Material zur Reflexion über die Geschichte des Richteramtes in muslimischen Gesellschaften.

Eine Einleitung der drei Herausgeber gibt einen Überblick über das Untersuchungsfeld. Ein erster Teil über Rechtsfälle schließt daran an. CHRISTIAN MÜLLER beschäftigt sich mit Fällen aus den Urkunden aus dem Fund im Jerusalemer Ḥaram aš-šarīf und demonstriert, daß nicht nur ein Gerichtsurteil *(ḥukm)* Ergebnis gerichtlicher Verfahren sein konnten. Auch andere Entscheidungen wie die gerichtliche Zertifizierung eines juridischen Tatbestandes sind zu beachten. Die Rolle des Gerichtes als Forum für den Kampf um soziale Reputation insbesondere von Frauen behandelt LESLIE PEIRCE. Anhand ethnographischer und dokumentarischer Untersuchungen aus den Jahren 1999/2000 demonstriert ERIN STILES das Funktionieren islamischer Gerichte in Sansibar. JOHN R. BOWEN beschäftigt sich mit der Sprache, die von Richtern an Gerichten in Zentralaceh auf Sumatra benutzt wird, um Entscheidungen in Erbschaftssachen zu rechtfertigen. BAUDOUIN DUPRETS Thema ist die Frage, ob und in welchem Ausmaße das Personalstatut Ägyptens tatsächlich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000203

islamisch ist oder nicht. Dabei kritisiert er in eindrücklicher Weise die üblichen Voraннahmen bei der Forschung auf diesem Gebiet. Die Rolle des ägyptischen Obersten Verfassungsgerichtshofes bei der Weiterentwicklung des Rechtes unter Berücksichtigung des Artikels 2 der ägyptischen Verfassung ist Gegenstand der Untersuchung Baber Johansens, der zeigt, in welcher Weise die Autorität der Interpretation des Rechts von Vertretern des Berufstandes der Richter angeeignet wird. Brinkley Messick beschäftigt sich mit einem wirtschaftsrechtlichen Fall aus der Provinz Ibb im Jemen. Rudolph Peters betrachtet die Islamisierung des Strafrechtes in Nordnigeria am bekannten Fall von Saffiyatu Husseini. Er weist besonders auf Einschränkungen in der Anwendung der Steinigungsstrafe für illegitime Sexualbeziehungen hin, die sich aus den Urteilen der Appellationsgerichte ergeben.

Der zweite Teil des Bandes beschäftigt sich mit eher organisatorischen Aspekten. Engin Deniz Akarli beschreibt die Rolle von Gerichten in Istanbul im 18./19. Jh. als Mediatoren bei Streitfällen zwischen Handwerkern und Kaufleuten, wobei er der Partizipation der beteiligten Parteien sein besonderes Augenmerk schenkt. Mit der Frage des juridischen Instanzenzuges, möglicher Appellationsverfahren bzw. der Revision der Urteile von *qāḍīs* u. ä. beschäftigt sich Rossitsa Gradeva am Beispiel Sofias im 17./18. Jh. Ausgehend von der leider im Bereich der islamischen Rechtsforschung nicht beachteten Forderung, den juridischen Prozeß auf regionaler Ebene genau zu untersuchen, analysiert Allan Christelow die Institution des *maǧlis* in Algerien und Nordnigeria, die im Zuge der Etablierung zentralisierter hierarchischer Justizsysteme ausgeschaltet wurden. Mit dem Thema der *ḥakamān* nach Sure 4,35 und der Ersetzung dieses Institutes bei den Malikiten in al-Andalus und Nordafrika durch bisher wenig beachtete Schlichtungsinstrumente wie dem des *dār al-amīn* u. ä. befaßt sich Maribel Fierro. Muhammad Khalid Masud benutzt biographische Handbücher der Umaiyadenzeit als Quelle für seine Untersuchung des Instituts des *matā'*, der Gabe, die eine Frau von ihrem Ehemann zum Zeitpunkt der Scheidung erhalten kann. Er argumentiert überzeugt dafür, daß *matā'* als Rechtsanspruch zu verstehen ist und nicht als eine Art Geschenk. Den Zusammenhang zwischen gerichtlicher Praxis und Fatwatätigkeit beleuchtet David S. Powers am Beispiel von Scheidungsfällen aus al-Andalus und Nordafrika. In sich schon interessant, zeigen die Beispiele, in welcher Weise die Expertise des Muftis mit den Anforderungen des Richteramtes interagiert. Sie zeigen auch, daß Frauen durchaus in der Lage waren, kreativ und bewußt die Funktionen des juridischen Systems zu nutzen. Mit Aleppiner Verfahren über *auqāf* beschäftigt sich Abdul-Karim Rafeq. Den ‚Gebrauch' muslimischer Gerichte durch die ihnen nicht immer unterworfenen nichtmuslimischen Minderheiten demonstriert Ron Shaham an einem Beispiel aus Ägypten aus dem Jahre 1926. Das *forum shopping* sieht Shaham auch unter sunnitischen Muslimen als gegeben und damit als Charakteristikum der Rechtspraxen in pluralistischen juristischen Kontexten.

Beweis- und Verfahrensregeln sind Gegenstand des dritten Teiles. Delfina Serrano analysiert ein Dutzend strafrechtlicher Fälle aus der Almoravidenzeit. Fälle von *šahādat an-naql*, also der Ausstellung gerichtlicher Dokumente, die an anderen Gerichten vorgelegt werden können, durch libysche Schari'agerichte betrachtet Aharon Layish, der dadurch auch in gewissem Maße Hallaqs Befunde über die Korrespondenz zwischen *qāḍīs* bestätigt. Moderne pakistanische beweisrechtliche Fragen behandelt Lucy Carroll mittels der Darstellung etlicher sehr instruktiver Fälle.

Das reichhaltige Material des Sammelbandes wird ihn für absehbare Zeit zu einem wichtigen Handbuch zum muslimischen Richteramt machen. Ein Wermutstropfen ist natürlich der enorme Preis, der in Zeiten schrumpfender Budgets die Rezeption behindern wird.

Rüdiger Lohlker, Wien

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000204

Peri Bearman/Rudolph Peters/Frank E. Vogel (Hrsg.): *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2005. XIV, 591 S. (Harvard Series in Islamic Law 2.) ISBN 978-0-674-01784-9. $ 39,95.

Die Rechtsschulen, ihre Geschichte und Entwicklung waren Gegenstand der 3. internationalen Konferenz über *Islamic Legal Studies* im Jahre 2000. Die dort präsentierten Beiträge sind in dem vorliegenden Band gesammelt, der mit einer kleinen Einleitung in das Thema versehen ist.

Bernard Weiss betrachtet die Rechtsschulen im Spiegel der Literatur der *uṣūl al-fiqh*. Stephen C. Judd diskutiert die Existenz und Entwicklung eines umaijadischen *maḏhab* mit seinen Hauptvertretern al-Auzāʿī und Sufyān aṯ-Ṯaurī. Diese Studie wird sicherlich weitere Studien auf dem Gebiet der frühen Rechtsentwicklung beeinflussen. Verschiedene Gruppierungen innerhalb der hanafitischen Rechtsschule im zehnten Jahrhundert unterscheidet Eyyub Said Kaya. Alfonso Carmonas Thema ist die frühe Geschichte der Einführung der malikitischen Rechtsschule in al-Andalus. Mit der weiteren Entwicklung der malikitischen Rechtsschule beschäftigt sich Maribel Fierro, die in ihrer luziden Analyse auch auf die Beziehungen zwischen dem sich etablierenden Umaijadenkalifat in al-Andalus und den frühen Vertretern dieser Rechtsschule eingeht. Die Rechtsschulen in ihrer Beziehung zur zeitgenössischen, in Entstehung begriffenen Institution der Madrasa im Baghdad des 11. Jahrhunderts werden von Daphna Ephrat untersucht. Diese Studie verweist darauf, daß die Madrasas für die Entwicklung der Rechtsschulen nicht so zentral waren wie bisher angenommen. Mit Loyalitäten zu Rechtsschulen, Streitigkeiten und Polemiken zwischen Rechtsschulen, aber auch Überschreitungen der Grenzen einzelner *maḏhab*s im ajjubidischen und zengidischen Syrien beschäftigt sich Daniela Talmon-Heller. Die etablierte Weisheit, Ibn Ḥazm habe seine Kenntnis des ẓāhiritischen *maḏhab* aus Büchern erworben, fordert die Untersuchung von Camilla Adang heraus, die überzeugend nachweist, daß in al-Adalus eine fortdauernde Tradition dieser Rechtsschule bestanden hat. Die imamitische Konzeption des *maḏhab* ist Gegenstand des Beitrages von Robert Gleave. In höchst interessanter Weise rekonstruiert Rudolph Peters eines spezifisch osmanischen Hanafitentums. Fatwas des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts werden von Brinkley Messick als Vorschein der sich aktuell entwickelnden interpretativen transnationalen Gemeinschaften analysiert. Mark E. Cammack stellt die Diskussion dar, die sich in Indonesien im zwanzigsten Jahrhundert über die Entwicklung eines eigenen durch die indonesischen Verhältnisse inspirierten Erbrechts, eines spezifisch indonesischen *maḏhab*. Diese Studie zeigt ein weiteres Mal, in welcher Weise eine zu arabozentrische Erforschung des islamischen Rechts fehlt geht in ihrem Anspruch, *das* islamische Recht zu repräsentieren. Mit Fragen des *iǧtihād* und der Diskussionen über Rechtsschulen in der Türkei, des *inter-madhhab surfing* beschäftigt sich im letzten Beitrag des Bandes Ihsan Yilmaz. Dieser Beitrag läßt sich zweifelsohne gut ergänzen mit der einschlägigen Studie von Bülent Ucar.

Der vorliegende Band stellt eine große Menge an Informationen und Analysen zur Verfügung, die Anlaß zu vertieftem Nachdenken über das islamische Recht geben. Für die kommenden Jahre wird der Sammelband ein unverzichtbares Standardwerk zur islamischen Rechtsgeschichte bleiben.

Rüdiger Lohlker, Wien

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000205

Hassan Ahmed Ibrahim: *Sayyid ʿAbd al-Raḥmān al-Mahdī. A Study of Neo-Mahdīsm in the Sudan, 1899-1956.* Leiden/Boston: Brill 2004. 260 S. (Islam in Africa 4.) ISBN 978-90-04-13854-4. € 104,–/$ 155,–.

Hassan Ahmed Ibrahim, Professor für Geschichte an der Internationalen Islamischen Universität in Malaysia, untersucht in seinem neuesten Buch das bis jetzt immer noch wenig erforschte Phänomen des sogenannten Neo-Mahdismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Sudan.

Der Terminus „Neo-Mahdism" als Gegenstück zu „old Mahdism" wurde durch den englischen Geheimdienstchef Armine Willis im Jahr 1917 eingeführt, um auszudrücken, daß sich der „moderne" und „ruhige" Mahdismus des 20. Jahrhunderts von dem „primitiven und für Fanatismus anfälligen" älteren Mahdismus deutlich unterscheide (S. 7–8). Die Entstehung und die spätere Weiterentwicklung des Neo-Mahdismus ist eng mit Sayyid ʿAbd ar-Raḥmān al-Mahdī (1885–1959) verbunden. Ihm, dem Sohn des sudanesischen Mahdī (Muḥammad Aḥmad) und geistigem Vater der modernen Mahdīya gilt ebenfalls das Augenmerk des Autors.

Die historisch solid fundierte und gründlich recherchierte Studie geht auf langjährige Forschungen des Autors zurück, deren Ergebnisse bereits teilweise in den Zeitschriften *Middle Eastern Studies*, *International Journal of African Historical Studies* und *Sudan Notes and Records* publiziert worden waren. Die jetzt veröffentlichte Monographie faßt die Resultate zusammen und erzählt die Geschichte eines faszinierendes Phänomens, in dem sich unterschiedliche Elemente mischen – muslimischer Glaube mit millenaristischen Vorstellungen christlicher Provenienz, mystische Religiosität mit nationalem Stolz, große Ideen und edle Pläne mit niederträchtigen Gewalttaten, Ehrlichkeit mit pragmatischer List. Vor dem Hintergrund der bunten Geschichte des Mahdismus wird auch die Geschichte des Landes und seines Weges zur Unabhängigkeit geschildert.

Der Autor ficht vor allem die bis heute noch unter vielen Sudanesen und auch anderen Muslimen verbreitete Vorstellung an, daß ʿAbd ar-Raḥmān al-Mahdī ein britischer Hampelmann, ja sogar Kollaborateur und Verräter der Mahdīya gewesen sei. Anhand von vielen Beispielen und Dokumenten zeigt Ibrahim deutlich, daß eher das Gegenteil der Fall war – die Briten waren dem Mahdī gegenüber immer mißtrauisch eingestellt und behandelten ihn nicht selten mit offener Feindseligkeit, die sich nur durch Angst vor seiner Eigenwilligkeit und seinem Einfluß erklären läßt. Sie erkannten früh, daß hinter seinen „Briefen der Loyalität und Dankbarkeit" (S. 69) an die britische Regierung ein unbeugsamer Nationalist steckte, der die Kunst der Täuschung und Manipulation anzuwenden wußte. Er war tatsächlich bis zu einem gewissen Grad loyal gegenüber der britischen Herrschaft – er zeigte sich als zuverlässiger Steuerzahler und gesetzestreuer Bürger –, aber in Wirklichkeit war er immer nur seiner Religion, seinem Land, seinen Anhängern und seinen eigenen Ambitionen verpflichtet. Schon allein die Bezeichnungen, mit denen ihn die Engländer brandmarkten, zeugen von ihrer Unsicherheit: „seltsam", „heimtückisch", „raffiniert", „halbgöttlich", „mächtig", „selbsternannter Prophet des sudanesischen Nationalismus" (S. 137), „eitler Intrigant" und „Opportunist" (S. 238). Viele seiner Mitbürger interpretierten seine friedliche Taktik als Verzicht auf Widerstand und auf Kollaboration, doch war ʿAbd ar-Raḥmān al-Mahdī ein Realist, der die Überzeugung pflegte, daß die Zeit der Gewalt und des Kampfes vorbei sei. Deshalb wählte er gezielt eine „Diplomatie der taktischen Kollaboration" (S. 69). Die detaillierte Erzählung Ibrahims präsentiert somit einen zielbewußten und klugen Pragmatiker, ja einen Staatsmann, der durch die diplomatische Gewandtheit, sowie durch seinen persönlichen, nicht zuletzt auch finanziellen Einfluß viele englischen Politiker gewinnen konnte und dem der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000206

heutige, unabhängige Sudan viel zu verdanken hat. Trotzdem blieb er bis zu seinem Tode unverstanden; die sudanesische Regierung sah in ihm allzu oft einen unsicheren Gegenspieler und für die Ägypter war er ein Hindernis auf dem Weg zur Nil-Einigung.

Sayyid ʿAbd ar-Raḥmān al-Mahdī war zweifellos die bunteste und prominenteste Figur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Sudan. Sein Leben war hart und durch viel Leiden gekennzeichnet. Er wurde im Jahr 1899 fast tödlich angeschossen, später ins Gefängnis gesperrt und man zwang ihn, bei einer Polizeiwache zu wohnen und sich dort täglich zu melden. Man versuchte seine mahdistischen Ansprüche dadurch zu kürzen, daß man ihm den Titel seines Vaters verweigerte und verbot ihm, sich mit seinen Anhängern in Kontakt zu setzen. Trotz all diesen Maßnahmen konnte ʿAbd ar-Raḥmān al-Mahdī dank seiner Hartnäckigkeit und Beständigkeit die Hindernisse überwinden. Er war eine charismatische Persönlichkeit, die einen neuen mahdistischen Staat in Sudan zu schaffen versuchte, und der sogar die Neigung, König von Sudan zu werden, nicht fremd war (S. 204–205). Durch viele Mahdisten wurde er mit dem Erlöser *an-nabī ʿĪsā* (d. h. dem „Propheten Jesus") gleichgesetzt. Der häretische Glaube, daß der *mahdī* eine Inkarnation des Propheten Jesu sei, war zu jener Zeit im Sudan dermaßen verbreitet, daß es für einige vorhergehende Führer der mahdistischen Aufstände ganz selbstverständlich war, zu behaupten, selbst *an-nabī ʿĪsā* zu sein (S. 31–62).

Allerdings muß man leider feststellen, daß der inhaltliche Wert des Buches durch eine unerwartete Vielzahl von Transkriptionsfehlern und -inkonsequenzen stark beeinträchtigt wird, z. B. *nabi ʿisa* statt *an-nabī ʿĪsā* (S. 31–33, 47, 49, 63, 91), *ʿulemā'* statt *ʿulamā'* (S. 63, 70, 78); *Måhad* statt *Maʿhad* (S. 144, 159); *ṭariqa* bzw. *tarīqa* statt *ṭarīqa* (S. 6–7); *kufār* statt *kuffār* (S. 5); *ḥajj* statt *ḥajj* (S. 5); *murid* statt *murīd* (S. 10); *um* statt *umm* (S. 11); *masīḥ* statt *masīḥ* (S. 31); *kutāb* statt *kuttāb* (S. 47); *wakil* statt *wakīl* (S. 99); *ʿid* statt *ʿīd* (S. 119, 124); *mulid* statt *mawlid* (S. 130); *Ṣahāfah* statt *Ṣaḥāfah* (S. 166); *Abu al-Bayt* statt *Abū l-Bayt* (S. 225).

Einige der Fehler sind völlig unverständlich und können nicht als reine Tippfehler eingestuft werden, z. B. *Rab al-ʿĀlamiyyn* statt *Rabb al-ʿĀlamīn* (S. 10), auch falsch übersetzt: „buchstäblich der Allmächtige Gott" (da es wörtlich „Herr der Welten" bedeutet); *al-haramayyn al-sharīfayyn* statt *al-ḥaramayn al-sharīfayn* (S. 12); *um al-fuqara* statt *umm al-fuqarā'* (S. 68), *ruwād* statt *ruwwād* (S. 167); *Shiūkh* statt *Shuyūkh* (S. 221); *al-Ayām* statt *al-Ayyām* (S. 235); *madiyyḥ* statt *madīḥ* (S. 239).

Falsch transkribiert sind auch viele Namen und Eigennamen, z. B. Ahmad (S. 17, 19) neben Aḥmad (passim); Hāmid neben Ḥāmid (S. 29); Fuʿād (S. 254) neben korrekten Fuʾād (S. 109); al-Hilu bzw. al-Ḥilu (S. 15–17, 19) statt korrektem al-Ḥilw; Taʿisha, Taʿāisha und sogar Taāʿisha (S. 17, 29, 63, 260) bzw. Taʿishi (S. 30) und Taʿāishī (S. 260) statt des richtigen Taʿāʾisha (korrekt nur in Form Taʿāʾishī auf S. 7). Darüber hinaus wird auch das Schlüsselwort *mahdī* und die davon abgeleiteten Formen inkonsequent transkribiert, z. B.: Mahdi neben Mahdī (S. 8, 9, 24, 71, passim); Mahdīsm (so im Titel des Buches) neben Mahdism (passim); Mahdīst (so der Titel des ersten und siebten Kapitels) neben Mahdist (passim).

Verworren erscheint die augenscheinlich gewollte Tendenz, bei einigen Substantiva die Singularform mit langen Vokalen und die Pluralform ohne diese zu transkribieren, z. B. *mandūb* aber *mandubs* (S. 75–77), und *amīr* aber *amirs* (S. 14, 16, 18). Diese erfolgt leider auch nicht konsequent, da neben *mandūb* auch *mandub* (S. 76), und neben *amīr* (S. 29) auch *amir* (S. 14, 72) vorkommen. Vermischt und inkonsequent erscheinen auch inkorrekte Formen, z. B. *qādi* (S. 11), *qaḍi* (S. 33) und *qāḍi* (S. 46) neben korrektem *qāḍī* (S. 78, 122); *Ansar* neben *Anṣār* (S. 10); *Haḍāra* (S. 85, 99, 134, 224) bzw. *Ḥāḍāra* (S. 259) neben korrektem *Ḥaḍāra* (S. 55, 85, 166). Ganz verwirrend sind Formen, die z. T. aus korrekten und inkorrekten Elementen kombiniert sind, z. B. *al-Sudan li al-Sūdāniyyīn*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000207

(bzw. *Sūdāniyyin*, S. 188), neben *al-Sūdān li al-Sudaniyyīn* (S. 230) oder *al-Sūdān li al-Sūdaniyyīn* (S. 223, 228).

Zu beanstanden sind auch einige fehlerhafte Übersetzungen, z.B. *bayt ʿilm* „house of learning" statt „house of knowledge" (S. 10), oder *shaykh al-dīn* „the elder of the faith" statt „a honorific title for a reputed religious leader" (S. 6), sowie auch einige Tipp- und Interpunktionsfehler, und zwar nicht nur in der Transkription, wie z.B. *Istiqtāl* statt *Istiqlāl* (S. 9), sondern auch bei englischen Wörtern wie *venengance* (S. 67), *faresightedness* (S. 70). Auch lateinische Wörter sind zuweilen falsch geschrieben, z.B. *ignis fatus* statt *fatuus* (S. 71), *defacto* statt *de facto* (S. 228).

All diese Fehler und Ungereimtheiten erschweren erheblich die Lektüre und unterminieren den Wert des sonst lehrreichen Buches. Zu wünschen wäre also, daß die zweite Ausgabe in einer korrigierten Form erscheint.

Ignacy Nasalski, Krakau

Karim D. Crow/Ahmad Kazemi Moussavi: *Facing One Qiblah. Legal and Doctrinal Aspects of Sunni and Shiʿah Muslims*. Singapore: Pustaka Nasional 2005. xvii, 245 pp. (Contemporary Islamic Scholars Series) ISBN 9971-77-552-2.

Recent political events in the Middle East (such as the Iranian "nuclear crisis", the war between Hizbullah and Israel in Lebanon, as well as the still unsettled fate of Iraq) have resulted in a renewed interest in the Shiʿite dimension of Islam among political observers – also in Southeast Asia. The publication of this book by Singapore-based publishing house Pustaka Nasional (owned by a Sunnite Muslim) could thus not be more timely. The phenomenon of an "Islamic revival" in general followed upon the Iranian revolution of 1979 and had also repercussions in Southeast Asia. Moreover, since the early 1980s, a significant number of Southeast Asian Muslims "converted" openly from Sunnism to Twelver Shiʿism and are still then also found at the Shiʿite study centres in Iran, especially at Qum. Lesser known among the public, however, is the long-standing historical presence of Shiʿite Islam in the Malay-Indonesian Archipelago as well as in parts of the mainland. The present reviewer has tried to address this issue elsewhere.[1]

In spite of this deeply-rooted historical presence, which is even apparent in classical Malay literature, Shiʿite Islam is often seen as a "deviation" from "orthodoxy" – in particular among contemporary Sunnite Malays. In the case of Malaysia, this means that the open practicing of Shiʿite Islam (along with the distribution of Shiʿite literature among the Malays) is still banned – apparently for purely theological reasons (but perhaps also out of fear of what could be perceived as "disturbances" of "harmony" and "Malay unity" *vis-à-vis* a large non-Muslim minority in the country).

Within this setting then, the publication of this book gains in significance. Likewise, it is relevant to mention that Crow (who hails from a Christian Lebanese-American family background) happens to be a convert to Islam, whereas Kazemi Moussavi is a

[1] See Chr. Marcinkowski: "Aspects of Shiʿism in Contemporary Southeast Asia." In: *The Muslim World* 98,1 (January 2008), pp. 36–71, idem: "Historical Facets of Shiʿism in Southeast Asia." In: *The Muslim World* 99,4 (April 2009, in press), and idem: *From Isfahan to Ayutthaya. Contacts between Iran and Siam in the 17th Century*, with a foreword by Ehsan Yarshater. Singapore 2005 (the latter reviewed by Walter Strach in *Journal of Southeast Asian Studies* 37, no. 2 [2006], pp. 363–364, and by Clifford Edmund Bosworth, in *Journal of Islamic Studies* 17, no. 2, [2006], pp. 236–238).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000208

born Iranian holding Canadian citizenship, a practicing Shiʿite Muslim who had been a diplomat in Canada during the bygone Pahlavi era. Both are well-established authorities on Islamic thought, in particular Shiʿism. It should also be noted that both authors had been, until recently, Full Professors of Islamic Thought and Law, respectively, at Kuala Lumpur's International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Within Islam, both scholars have been involved in the *rapprochement* movement between Sunnite and Shiʿite Islam, in Arabic often referred to as *taqrīb al-maḏāhib*. The case of ISTAC – founded by Professor Syed Muhammad Naquib Al-Attas, a prominent Malaysian Sunnite scholar and philosopher of international reputation – is symptomatic and would warrant a separate study: until recently an autonomous institute of the International Islamic University Malaysia (IIUM) and as such Malaysia's most prestigious institution of Islamic higher education, ISTAC's autonomy was unilaterally revoked because of alleged "deviation" from "orthodox" Islam in certain areas.

Facing One Qiblah – the Arabic word *qibla* denoting the direction towards Mecca that a Muslim is to face when performing his or her ritual prayers – is made up by two self-contained essays of uneven length by Crow and Kazemi Moussavi, respectively. The two essays are preceded by a foreword by eminent Malaysian public figure Chandra Muzaffar (pp. vii–xi) which addresses also the book's relevance within the local Malaysian context.

Kazemi Moussavi's part, entitled "The Prospect of *Rapprochement (taqrīb)* between the Sunni and *Jaʿfari* Shiʿi Legal Schools" (pp. 1–29), addresses aspects pertaining to the historical background for the development of Twelver Shiʿite Islam (the today dominating brand among the Shiʿites). Moreover, it explains the methodology of *iǧtihād* or "independent legal reasoning" in Islam by comparing the Sunnite and Shiʿite approaches with each other. It should be noted that Sunnite jurisprudence still considers the "gate of *iǧtihād*" closed after its four "legal schools" were fully established at some point of time in the Middle Ages. In Shiʿite Islam, in turn, this gate was never closed as their leading clerics always enjoyed a degree of independence from the state that was unheard of elsewhere. Finally, Kazemi Moussavi reviews contemporary approaches towards *taqrīb*, involving during the 1950s such eminent figures as Šaiḫ Mahmūd Šaltūt (d. 1963), the late Head of Cairo's Al-Azhar University, on the Sunnite side and Ayatollah Muḥammad Ḥusain Āl-i Kāšif Al-Ġiṭāʾ (d. 1954) on the Shiʿite. Kazemi Moussavi's style is scholarly and at the same time succinct and accessible. Crow's chapter, "Sunni and Shiʿah Muslims: Divergences and Convergence" (pp. 31–205) follows an historical approach, delineating the development of Islamic jurisprudence. It also contains four "appendices" in which he discusses several issues pertaining to the time of the Prophet, which could well be omitted as their relevance should become only apparent to those initiated into the mysteries of early Islamic history. The work features also a comprehensive bibliography (although the scholar on Shiʿite Islam might miss the one or other title).

The prevailing style of both articles is highly scholarly – perhaps *too* scholarly, at times – and both authors have, for the most part successfully, steered around the dangerous cliffs of polemics and apologetics. However, in particular Crow's piece might appear to the innocent general reader at times somewhat too intellectual: to the mind of this reviewer, the book would perfectly fit into the publications catalogue of a well-known Leiden-based Dutch academic publishing house. But what about its *actual* target group? Many traditionally educated Sunnite Malay Muslims, for instance, – customers who perhaps would be primarily in need of such a book – tend to be marked by a rather limited horizon with regard to religious matters. The issue of the number of printing mistakes or errors in terms of diacritical marks – both still remain within the limits of what is tolerable – shall not be addressed here.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000209

To sum up then, the book by Crow and Kazemi Moussavi does not explicitly address (except for Muzaffar's foreword) the current situation faced by Shi'ites in Southeast Asia. Nonetheless, it is an important contribution to contemporary Islamic thought as it explains (some of the) doctrinal and ideological issues that use to cause tensions on a regular basis between Shi'ites and Sunnites in the region. Last but not least, in face of the current situation of communal and inter-sectarian violence prevailing in several parts of the Muslim world, the publication of books like *Facing One Qiblah* is certainly to be welcomed.

Christoph Marcinkowski, Singapore

Jürgen Wasim Frembgen: *The Friends of God. Sufi Saints in Islam. Popular Poster Art from Pakistan.* Karachi: Oxford University Press 2006. X, 158 pages. Five photographs, 48 colour plates. ISBN 978-0-19-547006-2. PKR 1295,–.

The worst thing that could happen to this valuable book is that it end up somewhere on the bottom shelf of a coffee table between a blood-curdling photo-exposé on Islamic terrorism and, say, the latest travel guide to the Trans-Siberian Railway. By again daring to tread the no-man's land between ethnography of material culture and history of religions, the curator of the Orient Section of the State Museum of Ethnology at Munich, Jürgen Wasim Frembgen, has made yet another substantial contribution to an important but neglected subject in the ethnography and history of South Asian religions: devotional poster-art in the cults of Muslim holy men.

The 48 posters presented in this book reflect ever-present tensions of conflicting beliefs in folk Islam in South Asia: 1) the Semitic belief that the Divine cannot be seen by mortals and (2) the indigenous Indic belief that the experience of the Divine is a visual experience, a *darśan* (<skt. *dṛś-* 'see'), (3) the orthodox Sunni Muslim belief that there should be no intermediary between God and man and (4) the ubiquitous Indic, Shia-Muslim, and Sufi belief that access to the Divine can only be gained through a 'perfect man', an *al-insān al-kāmil*, a *guru*. (It is not out of place in this context to remember that the Nizārī-Ismā'īlīs, a Shia-Muslim community with strong Indic traditions, refer to the "vision of the manifest imām", to a *dīdār*, a word related to Persian *dīdān* 'see' and skt. *dīdh-* > *dīdheti* 'see'.)

At the same time, these inexpensive poster-prints testify to the importance of what David Gilmartin has called "a sense of place in Islam in South Asia",[1] to the importance of a landscape filled with saintly *barakat* ('blessedness') where one's ancestors lived for centuries in intimate association with the blessedness of regional holy men. Devotional poster-art of Muslim saints is thus an expression par excellence of what the late Annemarie Schimmel perceived as "India-oriented Islam" in contrast to "Mecca-oriented Islam".[2]

In keeping with the two-fold nature of his study as ethnography and history of religions, Frembgen first gives a summary of general knowledge about the place of Sufism and the "Friends of God" in Islamic tradition and of the practices in the cults of Muslim saints in South Asia (chapters one and two). Chapter three with its eight subdivisions forms the main-body of the book, beginning with a historical sketch of early Muslim saints in the part of the world that is now Pakistan and India.

[1] David Gilmartin: "South Asian history in search of a narrative." In: *Journal of Asian Studies*, November 1998, p. 1083.

[2] Annemarie Schimmel: "Some salient features of Muslim culture in the Deccan" [in press].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000210

Particularly valuable in FREMBGEN's discussion of the composition of devotional poster-art are the frequent references to the heads, torsos, vehicles, and surrounding landscapes that have been borrowed from devotional poster-art of the Sikh and Christian traditions in India, e.g. the sacred image of ʿAbdullāh Šāh Ġāzī of Karachi (Fig. 3, p. 20), a saint of the eighth century AD, is generated by placing an image of the black-bearded head of the fourth Sikh guru, Rām Dās, that had been cut and pasted from a devotional poster-print of the Sikhs onto the image of the torso of Muīn ud-Dīn Čištī, the great Muslim saint of Ajmer (537–633 AH, 1142–1236 AD).

In a similar fashion, Khwāja Khiẓr (Fig. 1, p. 15), sits like the Hindu goddess Gaṅgā on a lotos borne by a large fish wearing the crown and jewellery of a medieval Indian prince *(karaṇḍa-mukuṭa)* while reading from a *Qurʾān* placed on a *rahl* (an x-shaped *Qurʾān*-'seat'), his sacredness being further emphasised by an Iranian halo.

In a similar vein, images of Christian angels are juxtaposed with the *burāq*, the vehicle of the Holy Prophet Muḥammad (PBUH) on his flight to heaven *(miʿrāǧ)*, to accompany ʿAbdul Qādir Ǧilānī (470–561 AH/1077–1166 AD) who is seated on a flying carpet holding a string of prayer beads *(tasbīḥ)* while hovering over a landscape of lush forests and groves of date palms (an allusion to ʿAbdul Qādir's tomb in Bagdad) and cypresses. Borrowings from Indian Christian devotional art also include the enraptured Jesus Christ with eyes turned upward to heaven and arms outstretched, who portrays the equally enraptured Lāl Šāhbāz Qalandar (Sehwān Šarīf; Fig. 24, p. 67) after having received a superimposed Muslim head-covering as "Sufication". Or there is the Virgin Mary (Fig. 38, p. 99) accompanied by the lion of the Hindu goddess Durgā and family photos of descendents of the Muslim saint Šāh Muqīm (d. 1055 AH/1645 AD, District Kasur) shown sitting casually on European chairs. Šāh Muqīm himself is depicted as a lion-rider, albeit not so convincingly as the usual images of the lion-riding Hindu goddess.

Borrowings from Twelver Shia tradition include the superimposition of the image of ʿAbdul Qādir Ǧilānī onto the battle charger of Ḥusain's half-brother, ʿAbbās ʿAlī ʿAlamdār, who carries the famous leather water-bag, the *mašk-i-Sakīnah*, to the Euphrates in a heroic attempt to get water for the dying children in Ḥusain's camp at Karbala (Fig. 12, p. 43). (The water-bag is still visible in the poster-print.).

In addition to the bizarre collages of crowded conclaves of saints (Figs. 8 and 9) and the posters of saintly personalities of local importance (Figs. 27, 33, 38, and 40), there are narrative poster-prints which tell stories of miracles that are widely known in South Asia, such as Fig. 14 (p. 46) in which the tears of a pious Muslim mother move ʿAbdul Qādir Ǧilānī to lift a sinking ship from the sea and save those on board (who are shown kneeling in prays of gratitude on the deck of the ship that is held in ʿAbdul Qādir Ǧilānī's superhumanly enlarged hand).

A particularly striking example of historical narrative can be found in the superimposition of the image of the Mughal prince Dārā Šikōh (d. 1659) onto a modern photograph of the *dargāh* of Miān Mīr (938–1045 AH/1531/32–1635 AD) at Lahore (Fig. 36, p. 95). The poignancy of the coincidence of the themes of divine *('išq)* and human love is heightened here by the awareness that Dārā Šikōh's wife from childhood, Nādira Begum, lies buried outside the *dargāh* of Miān Mīr. According to pious tradition, Dārā Šikōh dispatched his last loyal troops from the Rān of Kutch to Lahore to convey the body of his beloved wife into the eternal protection of his beloved master. In keeping with a time-honoured custom in the House of Timūr, not to punish women of the family whose male relatives were on the losing side in wars of succession, the serial fratricide Aurangzīb (d. 1707) allowed a beautiful mausoleum with a delightful Mughal garden to be built for Nādira Begum near Miān Mīr while Dārā Šikōh himself is said to lie in an unmarked grave outside the tomb of his royal ancestor Humāyūn at Delhi.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000211

It is in this context that minor criticisms of the main body of this book can be made. While dissecting the borrowed body-parts of poster-saints with surgical precision, FREMBGEN occasionally misses the borrowed (or shared) religious themes or topoi they depict. In addition to the *mašk-i-Sakīnah* mentioned above and the grave of Nādira Begum at the *dargāh* of Miān Mīr, one might mention that the entreaty for "safe passage to the other side" (p. 105) is a well-known, often spoken prayer at Hindu pilgrimage centres, such as at Paṇḍharpūr in Maharashtra: "O Paṇḍuraṅg! Take me over (to the other side of the Sea of Rebirths)!"

Similarly, the scene of Šāh Badī ud-Dīn Madār Šāh (15th century?) riding on a tiger using a cobra as a whip while Šāh Mīnā of Lucknow (d. 870 AH/1465 AD) comes to greet him riding on a running wall (Fig. 15, p. 49) has also been attributed to Šayḫ Luqmān of Sarakhs (Saraḫs)[1] and is well known in Maharashtra where the 1400 year-old *yogī* Cāṅgdev Vaṭeśvar rides on a tiger using a cobra as a whip while the young Śrī Sant Jñāneśvar (1275–1297 AD) rides on a flying wall with his brothers and sister to greet the ancient yogī. The point here is not to multiply the occurrences of the spiritual metaphor but to explain it: A *yogī* or Sufi who can ride on a tiger and use a cobra as a whip has reached a state of spiritual achievement in which the 'tiger', that is, the powers of sense and action (skt. *jñāna-* and *karmendriya*s) are under the firm control of his mental organ (skt. *manas*) which is symbolised by the normally uncontrollable cobra. But the power of a holy man who has found favour with God is far greater: even insensate objects heed his command. Whether in a Hindu or a Muslim context this famous metaphor forms part of a common spiritual idiom in folk religion in South Asia.

Regrettably, Mādhō Lāl Ḥusain (d. 1008 AH/1599 AD), one of the patron saints of Lahore, is conspicuous by his absence in FREMBGEN's *meḥfīl-i-awilyā* ('assembly of saints').

After enjoying the (for the most part) excellent discussion of devotional poster-art the concluding chapter comes as something of a surprise. Leaving aside the objective tone of scholarly discourse for a moment, FREMBGEN inveighs against the "... barrenness ..." of "... normative and intellectualised Islam ..." (p. 127). Now whatever one might say for or against Islamic reform movements in South Asia it is simply not true that they were (or are) "barren" in comparison to emotional fervour in the cults of Muslim saints. Moreover, Muslim reform movements in South Asia themselves often arose in Sufi milieus, e.g. Šāh Walīullāh (d. 1114–1176 AH/1703–1762 AD), who was a contemporary of ʿAbdul Wahhāb (1115–1201 AH/1703–1787 AD) at Mecca, and strictly rejected the cult of saints but, at the same time, was himself one of the most influential Sufis of his time in South Asia, or Mīr Dard (1133–1199 AH/1721–1785 AD) whose colourful mystical poetry goes hand in hand with the fundamentalist Islamic movement founded by his father, the *tarīqa Muḥammadiyya*, or, in the twentieth century, the *tablīġ*-movement of Khwāja Ḥasan Niẓāmī (d. 1955) of the dargāh of Niẓām ud-Dīn Awliyā (634–725 AH/1236–1325 AD) in Delhi.

One might remember that the discussions of wonders described in the Holy Qur'ān *(muʿğiza)*, such as the Holy Prophet (PBUH) splitting the moon by pointing his finger at it (*sūra* 54), triggered rich intellectual dialogue between the followers of Sir Syed Ahmad Khan (d. 1898), the Aligarh Movement, and the numerous Muslim idealists who later emerged from the theological seminary at Deoband, e.g. Abūl Kalām Āzād (d. 1956), ʿUbaidullāh Sindhī (d. 1944), Maulānā Ilyās (d. 1944), Maulānā Abū'l Aʿlā Maudūdī (1903–1980; founder of the *Ğamāʿat-i-Islāmī*). And, certainly not least, Sir Muḥammad Iqbāl (1877–1938) attacked "pīr-ism" but praised Ḥusain ibn Mansūr al-Ḥallāğ (244–309 AH/857–922 AD) and

[1] *Fawā'id al-fu'ād* of Ḥasan Sijzī Dihlawī (652–728 AH/1255–1328 AD), p. 9; cited by M. MUJEEB: *The Indian Muslims*. Delhi 1967, p. 121.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000212

chose Ǧalāl ud-Dīn Rūmī (604–672 AH/1207–1273 AD) as his spiritual mentor (as in the *Ǧāvīdnāme*).

The foregoing criticisms are in no way meant to depreciate the great service FREMBGEN has done in collecting, classifying, and analysing the poster-prints reproduced in this book. For an understanding of the forms of devotion in present-day cults of Muslim saints in Pakistan the Friends of God is indispensable. It makes a fine visual companion-piece to REGULA BURCKHARDT QURESHI's study of the auditory forms of devotion in the cults of Muslim saints.[1]

HUGH VAN SKYHAWK, Mainz

BOAZ SHOSHAN: *Poetics of Islamic historiography. Deconstructing Ṭabarī's History.* Leiden/Boston: E.J. Brill 2004. XXXIV, 272 S. (Islamic History and Civilization 53.) ISBN 978-90-04-13793-6. € 121,–.

Als eines der Monumente der arabischen Historiographie hat die Chronik von aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923) seit langem die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen. Der umfangreiche Text, Ende des 19. Jahrhunderts in Leiden herausgegeben und in den 60er Jahren in Kairo nochmals ediert und seit kurzem auch ins Englische komplett übersetzt, diente dabei vornehmlich historischen Belangen. Neben der Vermittlung der Fakten und Rekonstruktion der von aṭ-Ṭabarī vielfach angeführten Quellen rückten zunehmend auch literaturwissenschaftliche Fragestellungen in den Blickwinkel der Betrachtung. Aufbauend auf einer Reihe solcher und sonst einschlägiger Arbeiten befaßt sich die hier anzuzeigende Studie von BOAZ SHOSHAN mit aṭ-Ṭabarīs komplexer Chronik als literarischem Werk. Wie mehrfach immer wieder vermerkt (S. XXV, 253 u. ö.), geht es dem Verfasser nicht um eine Rekonstruktion der von aṭ-Ṭabarī und seinen Gewährsleuten geschilderten Ereignisse, auch nicht um eine Trennung von Fakten und Fiktionen (S. XXV), sondern vorrangig um eine Interpretation anhand der literarischen Darstellung. Damit bewußt konventionelle Herangehensweisen überschreitend, sucht der Verfasser die von aṭ-Ṭabarī eingesetzten Erzählstrategien und Formen der Darstellung aufzuschlüsseln, um zu eruieren, auf welche Art und Weise aṭ-Ṭabarī, der bekanntlich nur sporadisch zu Wort kommt (S. 112f.), sein Publikum zu beeinflussen suchte. Der Verfasser stützt sich dabei auch auf eine Reihe einschlägiger Pionierarbeiten, etwa von ALBRECHT NOTH, fachübergreifend auch auf das Standardwerk zur Mimesis des deutschen Romanisten ERICH AUERBACH (1892–1957), das jener im Istanbuler Exil in den 40er Jahren verfaßt hat und dessen Titel deutsch wie englisch S. 10, Anm. 30, nachzutragen wäre. Neuere literaturwissenschaftliche Studien aus den Vereinigten Staaten (S. IX und XXII–XXIV) vervollständigen das Arsenal.

SHOSHANS Studie zerfällt in zwei Hauptabschnitte. Im ersten (S. 1–154) behandelt er, mit zahlreich akribisch untermauerten *Zitaten* aus aṭ-Ṭabarīs Chronik und Urteilen in der Sekundärliteratur, zunächst in Kapitel 1 (S. 1–60) die Mimesis. Dazu zählen vor allem in den nicht-annalistischen Teilen ausführliche Beschreibungen von Gegenständen und Räumen, Ausführungen zur Physiognomie und Gestik der beteiligten Personen, Schilderungen von Einzelheiten (Zahlen, Listen, Kleidung, Waffen u. a. m.) sowie ganzer Szenarien, oftmals in Form von Augenzeugenberichten, welche die Glaubwürdigkeit der Berichte immer wieder herauszustreichen suchen. Kapitel 2 (S. 61–84) befaßt sich mit den

[1] REGULA BURCKHARDT QURESHI: *Sufi music of India and Pakistan. Sound, context and meaning in qawwālī.* Cambridge 1986.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000213

im chronologischen Gerüst der Annalen vielfach zu beobachtenden Erscheinungen der Analepsis (S. 61–68) und Prolepsis (S. 68–82), im Anhang (S. 82–84) auch mit der Funktion der im Text eingestreuten Verse und Gedichte, die bekanntlich die geschilderten Geschehnisse erst aus späterer Warte heraus kommentieren. Kapitel 3 (S. 85–107) thematisiert wiederum unter Einbeziehung früherer Arbeiten das theologische und ideologische Modell und greift hierzu bekannte Verfahrensmuster nochmals heraus, etwa die Historisierung des Koran zur Herausstreichung späterer Geschehnisse (S. 89–97). Kapitel 4 (S. 108–154) widmet sich aṭ-Ṭabarīs Methodologie und umreißt hierzu dessen Person und Stellung wie auch Arbeits- und Sichtweisen im sozialen und literarischen Kontext. Entgegen früheren, freilich nur selektiv angeführten Urteilen (S. 109–113) sind seine auktorialen Intentionen positiv wie negativ faßbar, wie der Verfasser am Beispiel der Kamelschlacht s.a. 36/656 (S. 122–124 und 128–131) und dreier Ereignisse aus der ʿAbbāsidenzeit, der Zeichnung des Zanǧanführers ʿAlī b. Muḥammad (S. 119), dem Ende des Kalifen al-Amīn (S. 131–136) und der Revolte von al-Muʿtazz s.a. 251/865–866 (S. 137–138), eindrücklich aufzeigen kann. Auch Stoffauswahl und stilistische Fassung, insbesondere aber Einfügungen (S. 137–142), Auslassungen wie Unterschlagungen ganzer Stoffe (S. 120 und 144–148) unterstreichen die keineswegs immer neutrale, ausweislich zweier unterschiedlich gezeichneter Umaiyadenherrscher (S. 150–154) aber auch nicht nur ʿabbāsidenfreundliche Sicht aṭ-Ṭabarīs.

Der zweite Abschnitt (S. 155–252) weist anhand vier zentraler Ereignisse aus den „dunklen Anfängen" der frühislamischen Geschichte aṭ-Ṭabarīs verwendete Taktiken und Strategien nach, mittels derer er über die benutzten Vorlagen hinaus nachhaltig Einfluß auf seinen Leser- und Hörerkreis zu nehmen suchte. Ohne Anspruch, den Gang der Ereignisse, auch unter Heranziehung anderer Quellen, rekonstruieren zu wollen, auch wenn dies zuweilen doch unternommen wird (S. 161, 177, 206, 230 und 234 in den jeweiligen Fußnoten), untersucht Kapitel 5 (S. 157–172) aṭ-Ṭabarīs Berichte über die dramatischen Vorgänge im Säulengang der Banū Sāʿida, die mit der Wahl und Huldigung Abū Bakrs enden. Die von Bibelstudien (S. 170f.) inspirierten Analysen weisen auch im Vergleich mit sonst einschlägig herangezogenen Quellen eine Reihe ideologischer Elemente und Erzählstrategien nach, die auf eine bewußt vorgenommene Entschärfung der Dramatik schließen lassen (S. 170 oben). Nicht minder spannungsgeladen erweist sich das Kapitel 6 (S. 173–208) mit der vielfach als Wendepunkt der frühislamischen Geschichte (S. 173, Anm. 3) gefaßten Ermordung von ʿUṯmān (S. 190–192). Geschickte Ausspielung der beiden Hauptberichterstatter Saif b. ʿUmar und al-Wāqidī und damit bewußte Kontrastsetzung von grausamer Mordszene und frommer Lebensführung des Kalifen (S. 207) erweisen auch hier Anschauung und Standpunkt aṭ-Ṭabarīs gegenüber seinem Publikum (S. 208). Ebensolche editorischen „Eingriffe" aṭ-Ṭabarīs, die ʿAlī als Opportunisten, nicht als Mann von Prinzipien zeichnen (S. 229 und 230), lassen sich ferner anhand der im Kapitel 7 (S. 209–231) aufgerollten Berichte vornehmlich des Kufiers Abū Miḫnaf zur berühmten Schlacht von Ṣiffīn s.a. 37/657 aufzeigen. Fest verankert im kollektiven Gedächtnis bis in die Gegenwart (S. 234) ist das abschließend in Kapitel 8 (S. 233–252) analysierte Melodrama (S. 233) um ʿAlīs Sohn al-Ḥusain. Ausweislich der pro-ʿalīdischen Fassungen bei Abū Miḫnaf und der sonstigen schiitischen Zeugnisse (S. 238f.) lasse sich der letztlich als Unterwerfung unter göttlichen Willen gedeutete (S. 245), szenisch entsprechend ausstaffierte Märtyrertod bei Kerbelā' im Jahre 61/680 als unabwendbare Tragödie (S. 235 und 252) fassen. Obgleich einzuräumen ist, daß solch dramatische Elemente vereinzelt immer wieder auszumachen sind, scheint indes der Schluß im Epilog (S. 253–259), die Geschichtsschreibung als vielleicht bedeutsamstes Beispiel dramatischer Literatur im klassischen Islam zu charakterisieren (S. 254), doch etwas unangemessen und steht diametral

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000214

zu früheren Auffassungen von Rudi Paret und Gustave Edmund von Grunebaum. Lohnenswert scheint dagegen eine analoge Behandlung der im Ausblick genannten Kandidaten al-Masʿūdī und Miskawaih (S. 255–259), denen als weiterer „heißer" Anwärter aṭ-Ṭabarīs Korankommentar anzufügen wäre. Indes ist der *Tafsīr* weit weniger aufgearbeitet, englisch auch nur auszugsweise übersetzt worden; von der seinerzeit in Angriff genommenen Teilübersetzung ist bislang nur einer von fünf geplanten Bänden erschienen, der bis Sure 2, Vers 102 reicht (Oxford 1987), und das französische Pendant von Pierre Godet (Paris 1983–1984) ist nicht überall zuverlässig.

Das Buch schließt mit einer ausgewählten Bibliographie (S. 261–264) und einem Index (S. 265–272), jeweils unter Ausklammerung der Fußnoten. Druckfehler sind selten; auffällig sind S. XVII und Index: lies „Nietzsche" statt „Nietzche"; S. 63: lies *banu l-aṣfar* für die Griechen statt des irritierenden *banu l-asfār*(!) S. 63, Anm. 8: ergänze im verstümmelten Titel *Geschichtskonstruktionen*; ferner wenige Umschriftversehen: S. 26 und Index: lies „b. Abī Muʿayṭ" statt „Muʿayt" und„Warqāʾ b. ʿĀzib" statt ʿAzib"; S. 56: lies „Tabūk" statt „Tābuk"; S. 103: lies *faḍāʾil* statt *faḍāʾl*; S. 115: lies „extensively" statt „extesnsively"; S. 212, Anm. 22: lies „Petersen" statt „Petrsen"; S. 235: lies „Abū ʿIzza al-Qābiḍī" statt „al-Qābidī"; S. 239: lies ʿAbdallāh b. Muṭī'" statt „Muti'"; S. 254: lies „should" statt „sould" u. a. m. auch im Index.

Shoshan hat seine material- und gedankenreiche Arbeit in guter Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur erstellt. Auch unveröffentlichte Arbeiten (Tayob, Roberts und Waines) werden gebührend herangezogen. Seine literaturwissenschaftlich anregenden Fragestellungen zu dem komplexen, indes nicht immer unstrittigen Thema, wie er eingangs (S. XI–XII) auch einräumt, eröffnen der Forschung freilich neue und lohnende Felder.

Franz-Christoph Muth, München

Paul L. Heck: *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization. Qudāma b. Jaʿfar and his Kitāb al-Kharāj wa-ṣināʿat al-kitāba.* Leiden u. a.: Brill 2002. X, 230 S. (Islamic History and Civilization 42.) ISBN 978-90-04-12340-3. € 125,–.

Die Studie ist thematisch so vielseitig wie ihr Gegenstand, Qudāmas (st. 337/948) Buch über Steuerwesen und Staatsverwaltung. In seinen erhaltenen vier Teilen bietet es Funktionsbeschreibungen und terminologische Grundlagen zu den verschiedenen Abteilungen der abbasidischen Staatsverwaltung, liefert einen Überblick über die Geographie, legt im ausführlichsten Kapitel detailliert die Steuerverwaltung dar und bespricht schließlich Grundlagen des guten Regierens. Heck sucht die Traditionslinien der Wissenszusammenhänge aufzuzeigen, aus denen Qudāma seine Darlegungen entwickelt. Herausgekommen ist eine gelehrte, reich dokumentierte Arbeit, die viele kluge Einsichten und anregende Gedanken bietet, die Materialien der Hauptquelle aber weitestgehend im Hintergrund beläßt. Die Verfolgung von Themenbezügen und vergleichenden Perspektiven entfaltet einen Streifzug durch breit gestreute Bereiche des arabischen Schrifttums. Durch die Fülle des zusammengetragenen Wissens zum literarischen Kontext der von Qudāma behandelten Themengebiete begründet die Studie ihren Wert in zwei Dimensionen. Insbesondere im Hinblick auf die Steuerverwaltung, aber auch in Bezug auf die anderen Sachgebiete, liefert Heck einen wertvollen Beitrag zu unserer Kenntnis der Geschichte der vor allem wissenstheoretischen Grundlagen staatlich-administrativen Handelns im Zeitalter des kalifalen Imperiums; er gibt zudem einen sehr brauchbaren Einblick in die literarischen Entwicklungslinien der vier behandelten Themengebiete.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000215

In der enzyklopädischen Anlage von Qudāmas Werk sieht Heck das Bemühen wirken, eine Klassifikation der für die Belange der Staatsverwaltung relevanten Wissensbestände vorzulegen, die auf den spezifischen Zugängen, Kenntnissen und Fertigkeiten des vor allem sprachlich versierten Sekretärs- bzw. Verwaltungsbeamten fußen. In dieser Perspektive erscheinen Staat und Staatsverwaltung als abgeleitete Funktionen, konstituiert aus der im Titel von Qudāmas Werk geführten „Kunst des Schreibens", welche das Wissen organisiert. Aus diesem Hauptgedanken, der allerdings die Rückkopplung an soziale Organisationsformen, in Foucaultscher Manier etwa, nicht sucht, wird die Behandlung der vier von Qudāma behandelten Sachgebiete entwickelt. Dabei geht Heck jeweils so vor, daß er thematisch bestimmte Traditionsstränge im Schrifttum identifiziert, Qudāmas Ausführungen in diesen Zusammenhängen platziert und Eigenheiten und Absichten des Autors aus den erkennbaren Differenzen und Übereinstimmungen erklärt.

Vermittels des Vergleichs der jeweils unterschiedlichen – grammatischen, verwaltungstechnischen und lexikalischen – Ausrichtung von Werken, die zur Unterweisung von Sekretären bzw. Staatsbeamten geschrieben wurden, von Ibn Qutaiba (st. 276/889) bis aṣ-Ṣūlī (st. 335/947) und al-'Askarī (st. 395/1005), wird die für Qudāma kennzeichnende Konzentration auf das der Administration dienliche Wissen verdeutlicht; freilich geschieht dies hier, wie erwähnt, nicht in der Absicht, die Angaben des Autors historisch aufzuschlüsseln und in ihrer praktischen Bedeutung zu verstehen. Auch im Bereich der geographischen Literatur kann Heck den Ansatz Qudāmas verdeutlichen, indem er seine Anleihen bei der mathematisch-physischen Geographie der ptolemäischen Tradition und seine Zuspitzung der deskriptiven Geographie auf die Belange eines imperial definierten Staatsgebildes verdeutlicht.

Die Studie zu Qudāmas Behandlung des Steuerrechts nimmt die für dieses Thema zentrale Frage auf. Sie betrifft die prekäre Kohabitation zwischen islamisch begründetem Rechtsdenken, das religiös legitimiert, aber praktisch unzureichend ist, und den Begründungszusammenhängen staatlich-administrativen Handelns, das einer eigenen Logik folgt, aber um Legitimation ringen muß. Heck zeichnet eine Geschichte der Harmonisierungsversuche nach und kann Qudāmas Anliegen als eine komplexe Beweisführung aufzeigen, welche die besonders umstrittene Landbesteuerung im Lichte des islamischen Rechts abzusichern sucht und dem staatlichen-administrativen Handeln im Gebäude der islamischen Rechtstheorie einen Platz zuweist. Heck verdeutlicht, daß Qudāma darüber hinaus das Ansinnen erkennen läßt, die Begrifflichkeit islamischer Steuern (z.B. *zakāt*) zu erweitern und auf ursprünglich nicht intendierte, in der staatlichen Steuerpraxis aber unersetzliche Einkommensquellen (z.B. Handelsabgaben von Nicht-Muslimen) anzuwenden. Weniger Fokus bietet die Behandlung des letzten Teils der Abhandlung Qudāmas, der hier aus der philosophischen Tradition des politischen Denkens sowie aus der von Heck knapp umrissenen administrativen Tradition schöpft. Qudāma stellt zudem Materialien zu Sitte und Handeln des idealen Herrschers zusammen; dabei gilt dieser, nach Manier der Ratgeber- (Fürstenspiegel-)literatur, als eine Verkörperung des Staates, so daß sich, wie von Heck angedeutet wird, auch hier ein eigener Ansatz der politischen Lehre abbildet.

Die zuweilen assoziative Behandlung der Arbeit Qudāmas ist an vielen Stellen erhellend, läßt aber die Systematik der Quellenkritik vermissen, was im letzten Teil, wo die ältere Adab-Tradition der Herrscherlehre hätte herangezogen werden müssen, besonders auffällt. Für übersetzte Textzitate aus einem breiten Quellenspektrum liefert der Appendix (18 Seiten) die Belege. Bibliographie und Index beschließen den Band.

Stefan Leder, Halle (Saale)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000216

Julia Droeber: *Dreaming of Change. Young Middle-Class Women and Social Transformation in Jordan*. Leiden/Boston: Brill 2005. 327 S. (Women and Gender 3.) ISBN 978-90-04-14634-1. € 115,–.

Julia Droeber, Anthropologin und Islamwissenschaftlerin, verbrachte zwei Jahre in Amman, die sie ihren anthropologischen Forschungen widmete. Das Ergebnis der Untersuchungen zur gegenwärtigen Lage der jungen jordanischen Frauen ist das vorliegende Buch, das gleichzeitig eine Lücke in den anthropologischen und ethnographischen Untersuchungen über Jordanien, und insbesondere über Jordanierinnen, füllt (S. 6f.). Die Zielgruppe bildeten Frauen im Alter zwischen 18 und 30 Jahren aus dem Mittelstand (interessante Erwägungen zum Phänomen *Middle Class* in Jordanien auf S. 28–32), vor allem Studentinnen der Jordanischen Universität bzw. jene, die eine höhere Bildung bereits erworben hatten. Einbezogen in die Untersuchung wurden sowohl Musliminnen als auch Christinnen, wobei die religiösen Bedingtheiten, wie sich erwies, eine geringere Rolle in ihrem Leben spielen, als man es im Westen zu glauben neigt (S. 2, 303f.).

Um ein genaues Bild von der Situation der Frauen zu erhalten, erforschte die Autorin ihr Familienumfeld wie auch allgemeine soziale Bedingtheiten. Demgemäß wird dem Leser der breitere historische, kulturelle und ökonomische Kontext dargestellt (Kap. 1), in den die beschriebenen Phänomene zu plazieren sind. Diese umfassen: den innerjordanischen Diskurs über Frauen und Weiblichkeit, darunter auch jenen über die Ehrenmorde (Kap. 2), Verwandtschaftsbeziehungen und Familie als das wichtigste Zentrum des emotionalen Lebens (Kap. 3), Probleme und Hoffnungen, die mit dem Erwachsenwerden verbunden sind (Kap. 4), Aktivitäten der Frauen im gesellschaftlichen Leben (Kap. 5), Rolle der Religion (Kap. 6) und „Sprache der Kleidung" (Kap. 7).

Als Ziel der Arbeit (S. 16) setzt sich die Autorin, zu zeigen, daß die jungen Jordanierinnen nicht nur Objekt der Gesellschaftskontrolle und Ziel der Maßnahmen sind, sie in die traditionelle und konservative Struktur einzuweben, sondern daß sie vielmehr einen bedeutenden Einfluß auf die gesellschaftlichen Verhältnisse ausüben und damit zur Veränderung ihrer Lage beitragen. Die Hauptthese lautet: „[The] middle-class, highly educated young women reshape, reformulate, and renegotiate certain ideas in their society, they are active participants in and contributors to the rapid socio-political changes that are taking place in Jordan. (...) The young women I interviewed are active agents in the process of social change" (S. 15). Diese These ist kühn, da gerade Jordanien als Musterbeispiel für eine konservative Haltung der Gesellschaft gegenüber Frauen gilt. Die meisten grausamen Ehrenmorde in der Arabischen Welt werden in Jordanien begangen und der Anteil der Frauen am öffentlichen Leben ist in Jordanien der geringste in der gesamten Region. Darüber hinaus schneidet Jordanien bei den Analysen des sogenannten World Values Survey (siehe www.worldvaluessurvey.com) als eines der traditionellsten und am stärksten konformitätserzwingenden Länder ab. Deswegen würde man gern eine Erklärung finden, worauf diese „schnellen Veränderungen" und „aktive Teilnahme der Frauen" beruhen. Man fragt sich, welche Bereiche des sozialen, politischen oder kulturellen Lebens durch die Frauen tatsächlich aktiv beeinflußt werden. Was hat sich in den letzten zwanzig Jahren, seitdem den Frauen im Jahre 1974 das Wahlrecht erteilt wurde, an ihrer Lage geändert? Können sich die Frauen in der Politik frei engagieren? Können sie sich im öffentlichen Leben unbeschränkt für soziale Zwecke einsetzen? Sind sie in ihren Lebensentscheidungen frei? Gibt es keine Jungfräulichkeitstests mehr? Verändert sich das Familienmodell dermaßen, daß sich auch die Frauenrollen ändern?

Einige solcher Fragen werden von der Autorin bejaht, andere nur in beschränktem Maße beantwortet; allerdings hat man den Eindruck, daß die Autorin die Rolle der jungen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000217

Frauen in ihrem Einfluß auf die soziale Wirklichkeit überschätzt. Aus methodologischer Sicht problematisch erscheint die Tatsache, daß die Zielgruppe für die Forschung unter einem engen Kreis (zehn davon bildeten den engsten Kreis) jener Frauen gewählt wurde, welche zu der Autorin durchaus persönliche Beziehungen entwickelten (S. 2, 17–24, 103). Solche engen Beziehungen können u. U. zu Entstellungen der Resultate führen, weil sich dadurch das sonst natürliche Verhalten der Menschen ändert. So konnten etwa einige der Frauen dank der Bekanntschaft mit einer Europäerin einen größeren Freiheitsraum als üblich genießen, was sich auch auf ihr Selbstbild und damit auch auf das Bewußtsein ihrer Lage auswirken mußte. Problematisch ist auch die Tatsache, daß die Analyse auf motivationalen Erklärungen beruht, d. h. die Ergebnisse widerspiegeln mehr Wünsche und Vorstellungen der untersuchten Personen, als wirkliche Triebkräfte, die hinter ihrem Verhalten stehen. So konzentrieren sich etwa die Erklärungen dafür, warum immer mehr Frauen den Schleier tragen, allzu sehr auf die geäußerten Motive (die in vielen Fällen leicht erkennbare Rationalisierungen sind) und zu wenig auf die unsichtbaren Mechanismen der sozialen Kontrolle. Einige der Frauen wollen beispielsweise ihre Kleidung als Ausdrucksmittel des inneren Widerstandes benutzt haben. Manche dieser subtilen Protestformen müssen einem kritischen Beobachter nicht nur naiv, sondern auch äußerst merkwürdig anmuten: einige Mädchen entscheiden sich, den Schleier, der selbst ein Symbol der Gefügigkeit der Frauen ist, zu tragen, um ihre Abwehrhaltung gegenüber ihren allzu bevormundenden Eltern bzw. Ehemännern, die ansonsten den Schleier ablehnen, zu demonstrieren (S. 264–266). Zudem hat die sogenannte „new veiling"-Bewegung auch politische Ursachen – viele Mädchen und Frauen wollen den Schleier tragen, um ihre Ablehnung der westlichen Werte und des westlichen Lebensstils auszudrücken (S. 269ff.; vgl. S. 3). Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, daß sich diese Mädchen in ihrem stillen Kampf gegen die äußere Welt historische Figuren, vor allem den Propheten Muhammad, zum Vorbild nehmen. Sollte man hingegen diese Begründungen für glaubwürdig halten, dann kann man nicht übersehen, daß das Objekt des Widerstandes *Verwestlichung* (lies: Modernisierung) heißt. Ein besseres Beispiel für die gelungene Verinnerlichung der überkommenen Werte der eigenen Gesellschaft kann man wohl kaum finden. Deshalb können solche „Protestformen" nicht als Zeichen eines wirklichen Engagements betrachtet werden, sondern sie bilden eher unbewußte Rationalisierungen eigener Konformität.

Wenn man über die Deklarationen und die zum Ausdruck gebrachten Motivationen hinwegschaut, dann kann man dem Buch entnehmen, daß der Raum für eine ungehemmte Verwirklichung der eigenen Persönlichkeit in einer kollektiv- und traditionsorientierten Gesellschaft stark begrenzt ist. So zählt Droeber zu den „dramatischen Veränderungen" die Tatsache, daß die Jordanierinnen jetzt ihre eigenen Pässe beantragen dürfen und damit auch im Ausland allein studieren können (S. 55). Auf der anderen Seite ist sie aber gezwungen, zuzugeben, daß die Zahl der Frauen, die tatsächlich im Ausland studieren, nach wie vor minimal ist (S. 26). Dies läßt sich vielleicht dadurch erklären, daß die Entscheidungsmöglichkeiten über das eigene Leben durch den allumfassenden sozialen Druck eingeengt werden. Die Frauen orientieren sich in ihrem Handeln in erster Linie danach, wie sie in ihrem Milieu angesehen werden und welche Konsequenzen ihr Verhalten für die Familienreputation haben kann. Droeber schreibt: „gossip is perceived as a burden by most of the young people I met" (S. 83), und „hardly any of the young women I met were willing to give up their claim to respect through other members of society" (S. 298). Diese Zitate sagen nicht nur viel über die gewichtige Rolle der sozialen Kontrolle über den Einzelnen aus, sondern sie zeugen vor allem von der generellen Unfähigkeit des Individuums – und insbesondere der Frau –, das in einer traditionsorientierten Gesellschaft im Sinne von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000218

David Riesman aufgewachsen ist, sich dem Zwang seines sozialen Umfeldes entgegenzustellen.

Bestimmt lassen sich langsame Veränderungen in der Gesellschaftsstruktur feststellen, aber sie beziehen sich offensichtlich auf wenige Bereiche und umfassen überdies nur wenige Gruppen, vor allem den Mittelstand. So studieren und arbeiten immer mehr Frauen, darunter in Berufen, die noch bis vor kurzem für Männer reserviert waren, und sie engagieren sich immer öfter in ökonomischen und sozialen Aktivitäten (im Buch werden allerdings nur zwei Beispiele für ein solches Engagement, und dies nur auf lokaler Ebene, besprochen, S. 192ff.); nichtsdestoweniger scheinen das traditionelle Netz der Beziehungen und die weitreichende Heteronomie der Individuen unberührt zu bleiben. Man hat zwar beispielsweise im Jahr 2001 den berüchtigten Paragraph 340, der die Strafe für die Ehrenmorde an Frauen milderte, abgeschafft, aber die Mehrheit der Gesellschaft (darunter auch die Mehrheit der Frauen!) opponiert gegen einen solchen Übergriff auf die traditionelle Lebensart (S. 77–80). Auch die Gründe, welche die Frauen dazu bewegen, ja zwingen, selbst zu arbeiten, sind oft finanzieller Natur (S. 188) und zeugen davon, daß viele der arbeitenden Frauen kein inneres Bedürfnis haben, ein eigenständiges Leben durch Arbeit zu erlangen. Nicht wenige von ihnen – Droeber behauptet, daß es die Minderheit der untersuchten Personen ist, aber sicherlich nicht die Minderheit aller berufstätigen Frauen – ziehen es vor, sich dem Familienleben als Hausfrau zu widmen, zumal ihre Berufstätigkeit nicht nur den herkömmlichen Vorstellungen von ihrer Rolle widerspricht, sondern vor allem als Gefahr für ihre Ehre angesehen wird.

Wie auch andere arabische Staaten ist Jordanien immer noch eine stark traditionsorientierte Gesellschaft. Betont werden in solchen Gesellschaften die gemeinsamen Beziehungen innerhalb der Familie (vgl. S. 93ff.), Autoritätsbeachtung, Respekt für althergebrachte Werte, Konformität. Das Verhalten der Individuen wird durch detaillierte Vorschriften und strenge Etikette geregelt. Die Geschlechtsrollen sind eindeutig definiert, und die Geschlechtstrennung umfaßt alle Lebensbereiche, wobei das Verhalten der Frauen einer starken Kontrolle unterzogen ist. Die Angst vor Scham und die Sorge um das Bewahren der Frauen- und Familienehre sind zentrale Regler der sozialen Beziehungen (vgl. S. 183–184). Die unverheirateten Menschen können, selbst dann, wenn sie keine Teenager mehr sind, kein selbständiges Leben führen, und ihre Lebensentscheidungen hängen immer von der Einwilligung der Familie ab.

Die Monographie Droebers liefert zwar Beispiele für Veränderungen in diesen Bereichen, die man als Vorbote der schrittweise antretenden Umwandlungen interpretieren kann, sie beschreibt aber eine eher kleine und begrenzte Gruppe der ganzen Gesellschaft. Die meisten jungen Frauen, die ihre Ansprüche und Ambitionen verwirklichen möchten, sind allzu oft gezwungen, sich in den wichtigen Bereichen ihres Lebens (Familie, Arbeit, Freizeit) an die sozialen Bedingungen anzupassen. Sicherlich möchten viele von ihnen an „schnellen Veränderungen teilnehmen"; dies aber bleibt bei weitem, wie schon der Titel des Buches besagt, immer noch ein Traum.

Zum Schluß noch ein kleiner sprachlicher Hinweis: Droeber schreibt, daß die Jordanierinnen ihren Schleier in der Umgangsprache *išārb* bzw. *išār* nennen, wofür sie keine hocharabische Wurzel finden konnte (S. 276). Dies könnte auch nicht verwundern, da die beiden Wörter zweifellos arabisierte Formen des französischen *écharpe* sind.

Ignacy Nasalski, Krakau

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000219

HANNE SCHÖNIG: *Schminken, Düfte und Räucherwerk der Jemenitinnen. Lexikon der Substanzen, Utensilien und Techniken.* Würzburg: Ergon Verlag 2002. 415 S., 130 Abb., 1 Karte. (Beiruter Texte und Studien 91.) ISBN 978-3-89913-245-8. € 82,–.

Das vorliegende Buch behandelt einen wesentlichen, bislang aber wenig bekannten Aspekt der materiellen Kultur Südarabiens: die Kosmetik jemenitischer Frauen.

Das Material hierzu sammelte die Autorin während mehrerer Feldforschungen, die sie zwischen den Jahren 1994 und 2000 in vier Regionen des Landes (Sanaa und Umgebung, Taizz, Hodeida, Hadramaut) durchführte.

Nach der Einleitung, in der u.a. Auskunft über die weiblichen und männlichen Informanten (S. 9–15) gegeben wird, und dem Abschnitt „Soziale Kontexte" (S. 17–19), in dem zum Ausdruck gebracht wird, daß die Verwendung kosmetischer Substanzen immer auch an allgemeine gesellschaftliche Regeln gebunden ist, sei es im Alltagsleben oder bei festlichen Anlässen, folgt das Verzeichnis, das etwas mehr als 200 Artikel umfaßt. Diese behandeln primär Stoffe aus den drei Naturreichen, überwiegend aber solche pflanzlicher Herkunft und den großteils daraus hergestellten Substanzen (Duftmischungen, Räucherwerk, Schminken etc.). Erwähnt sind ferner die für letztere benötigten Utensilien (Schminktopf, Räucherfaß, Kohlebecken etc.) sowie die mit dem Ganzen befaßten Personen (z.B. die Brautputzerin) und deren Tätigkeiten.

Überzeugend ist der Aufbau der Artikel (s. S. 19–31), der im Prinzip dreiteilig ist. Auf den transkribierten arabischen Terminus, folgt der deutsche Name, die wissenschaftliche Bezeichnung, Terminologisches, Beschreibung des Stoffes bzw. der Substanz, Informationen zu Herkunft und Vorkommen, zum Preis sowie kulturgeschichtliche Bemerkungen.

Im Anschluß daran sind die im Verlauf der Feldforschung erworbenen Kenntnisse hinsichtlich der Gewinnung bzw. Herstellung und Verwendung der Stoffe und Substanzen detailliert und präzise dargestellt (z.B. *buḫūr*, Räucherwerk; *ḥiḍāb*, Galltinte; *ḥinnāʾ*, Henna), ergänzt durch Angaben zu Verfälschungen und Verwechslungen.

Den dritten Teil bilden Sprichwörter und Angaben zur Verwendung in Verbindung mit dem islamischen Recht.

Den Schluß bilden Belegstellen, wo u.a. klassische arabische Werke zur Botanik und Materia Medica angeführt sind.

Ausführliche Indices (S. 359– 415) erleichtern die Benutzung dieses mustergültig ausgeführten Lexikons, das nicht nur unseren Kenntnisstand erweitert, von dem aber auch zu sagen ist, daß es ein Beitrag zur Bewahrung des kuturellen jemenitischen Erbes ist.

Mit Sicherheit war es für die Verfasserin nicht immer leicht, diese hier dargebrachte Fülle an Material aus einem sehr subtilen und persönlichen Bereich zu sammeln, zumal Schönheitsmittel, Parfüme, Duftstoffe, Räucherwerk oder Körperbemalung vielfach – wie aus den verschiedenen Artikeln zu ersehen ist – mit Sexualität und Abwehrzauber (Böser Blick, Dschinnen) verknüpft sind. Über diese Dinge wird in der Regel nicht mit Fremden geredet; daß sich die Autorin im Verlaufe ihrer Feldaufenthalte das Vertrauen der jemenitischen Frauen erworben hat, zeigen nicht zuletzt die von ihr dem Lexikon beigegebenen 130 farbigen Abbildungen.

Einige Anmerkungen:

S. 53 zu Zahnreinigung: Die Autorin erwähnt die Zahnpflege ferner S. 86 und 233. Übersehen wurde diesbezüglich das bekannte Zahnholz *(miswāk)*. Ist es vorstellbar, daß die Zweigstücke von Salvadora persica nur von den Männern, nicht aber von den Jemenitinnen benutzt werden?

S. 65 zu *buḫūr maǧmūʿ*: Das *K. al-Wuṣla ilā l-ḥabīb fī waṣf aṭ-ṭaiyibāt waṭ-ṭīb* (Hs. Kairo, *Dār al-Kutub*, *ṣināʿa* 74, Abschrift 1330; s.a. M. ULLMANN: *Die Medizin im Islam*,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000220

Leiden 1970, S. 316), enthält (fol. 2[b]/3[a]) u.a. das Rezept für ein jemenitisches Räucherwerk *(baḫūr yamanī)*, „geeignet für den Winter und den Hermelinpelz", für das 13 Stoffe benötigt werden: Adlerholz, Sandelholz, süßer Klee, Myrrhe, Räucherklaue, getrocknete Myrte, getrocknete Pomeranzenschalen, Rosenwasser mit Zucker und Honig, arabisches Ladanum, Thymianpaste und Safran.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob in heutiger Zeit im Jemen ein Bezug zwischen Räucherwerk und den verschiedenen Jahreszeiten besteht. Es wäre auch interessant zu wissen, inwieweit eine Einteilung nach den Primärqualitäten (heiß, kalt) bekannt ist.

S. 66 zu *ḫunk*: Die Bezeichnung als ‚Akazienharz' ist unverständlich. Neben Ibn Māsawaih (*Ǧawāhir*, Ed. P. Sbath, Kairo 1937) sprechen die arabischen Pharmakopöen übereinstimmend davon, daß es sich bei *bunk* (lit. Wurzel) um die Rinde oder das Holz einer Pflanze handelt – vermutet wird *umm ġailān* (Acacia arabica) –, die sowohl in Indien als auch im Jemen vorkommt. Auffällig ist, daß der Rasulidenherrscher al-Ġassānī diese nach wie vor unbestimmte Substanz, die beim Räuchern einen aromatischen Duft entwickeln soll, in seinem *Mu'tamad* nicht erwähnt.

S. 78 zu *ǧauz*: As-Sīmāwī erwähnt im 25. Kapitel des *'Uyūn al-ḥaqā'iq* (Hs. Berlin, fol. 60[a]) ein Öl *(duhn)*, das Haar schwarz zu färben. Es soll sehr gut und die Farbe beständig sein. Bestandteile: grüne Walnußschalen, Granatapfelschalen, Olivenblätter, geröstete Galläpfel, Nadelspäne (d.h. Eisenfeile), Myrtendekokt und Sesamöl. Aš-Šukrī (MMʿIʿI 35 [2/1984], S. 204) berichtet, daß in Bagdad Zweigrindenstücke der Walnuß *(dairam)* verkauft werden, welche die Frauen auf die Lippen legen, um diese rot bis kaffeebraun zu färben.

S. 82 zu *ḫabaṭa*: Das in Sanaa erhältliche *ḫabaṭa šāmīya* oder *ḫ. ḍahabīya* ist synthetisches Bleioxid PbO ~ Lithargit.

S. 112 zu *ḫinnā'*: Ergänzend zu Schönigs Ausführung hinsichtlich der Bemalung verschiedener Körperteile mit Henna seien einige der andersfarbigen Färbemittel – in Sonderheit für die Hände – mitgeteilt, die as-Sīmāwī (fol. 58[b]–60[b]) auflistet: *ḫiḍāb ḍahabī* (goldfarben), *ḫiḍāb ka-l-fiḍḍa* (silberfarben), *ḫiḍāb lāzuwardī* (lasurfarben), *ḫiḍāb zinǧarī* (grünspanfarben), aufzutragen nach dem Waschen der Hände, *ḫiḍāb ṭāwūsī* (pfauenfarben), aufzutragen, nachdem die Hände mit Henna behandelt wurden.

S. 140 zu *ḫuṭum*: Die anthrazitfarbene Masse (s. Abb. 52) als solche ist Rohsoda. Bei der Aufbereitung (Auflösung mit Wasser und Eintrocknung) wird das Soda (Natriumkarbonat Na_2CO_3) freigesetzt und kann von dem Niederschlag (Quarz, Aschereste) abgeschabt, das weiße Pulver entsprechend verwendet werden.

Auf letzteres bezieht sich das ‚Synonym' *šādir* (Salmiak, Ammoniumchlorid), ein ebenfalls weißes, leichtlösliches Salz.

S. 170 zu *mā'ward*: Traditionell wird Rosenwasser in einer *marašš* genannten, aus Messing hergestellten bauchigen Flasche mit langem Hals (Langhalsflasche) aufbewahrt.

S. 249 zu schwarze "Schminke", Sprichwörter, Nr. 1: Stinkasant *(tīya, ḫiltīt)*, der erhärtete Milchsaft aus den Wurzeln verschiedener Ferulaarten, ist keineswegs wohlriechend, vielmehr ist Asa foetida übelriechend, was zurückzuführen ist auf den hohen Anteil schwefelhaltiger Öle. Aufgetragen auf das Gesicht des Säuglings soll der Gestank die Dschinnen von dem Kind fernhalten und es auf diese Weise vor Ungemach schützen.

Es erstaunt, daß in dem Lexikon neben Stinkasant auch andere zu räuchernde Substanzen mit einem unangenehmen Geruch wie Ammoniakgummi *(waššaq)* oder Bibergeil *(ǧundbīdastar)* nicht berücksichtigt worden sind. Ebenso vermisse ich Kampfer *(kāfūr)*, das Ibn Māsawaih zu den fünf *uṣūl aṭ-ṭīb* zählt, Jasmin *(full)* oder die Veilchenwurzel *('ūd al-binafsaǧ)*.

S. 249 zu *ṣadā*: Al-Ġassānī (s.v. *midād*) nennt als Synonym *duḫān*. Bis in die siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts verwendete man in Sanaa Lampenruß.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000221

S. 251 zu *šaḍāb*: Offensichtlich wurde in Sanaa die Raute auch an den Türen angebracht, um die Dschinnen abzuhalten. Hierzu der folgende ‚canto occasionale' (E. Rossi: *L'arabo parlato a Ṣan'ā'*, Roma 1939, S. 109, Nr. 44): *ġoṣn aš-šadāb y-úmmäm ḥuṭī' min äl-bāb, / māšhū šadāb, hū ǧā' yizūr äl-aḥbāb* „Der Rautenzweig, oh Mutter, ging weg von der Tür; / es ist keine Raute da. Er (der Dschinn) kam, um die Freunde heimzusuchen."

S. 325 zu *zarnīḫ*: „Rotes *zirnīḫ*" ist Realgar As_4S_4.

Armin Schopen, Frankfurt a. M.

Barbara Pusch (Hrsg.): *Die neue muslimische Frau. Standpunkte & Analysen.* Würzburg: Ergon Verlag 2001. 326 S. (Beiruter Texte und Studien 85. Türkische Welten 8.) ISBN 978-3-935556-85-9. € 41,–.

Der vorliegende Band, der auch „durch eine kräftige Finanzspritze" des Goethe-Instituts Istanbul ermöglicht wurde, enthält 16 Beiträge von Autorinnen verschiedener nationaler und teilweise sogar konträrer politischer Provenienz und religiös-politischer Standpunkte. Der größere Teil der Verfasserinnen ist natürlich türkischer Herkunft, kennt also die dargestellten Probleme aus unmittelbarer Anschauung. Aber auch die Österreicherin Liselotte J. Abid, die 1969 zum Islam konvertierte, die durch Publikationen zur Geschichte des Feminismus in Ägypten bekannte US-Amerikanerin Margot Badran, die dänische Anthropologin Connie Carøe Christiansen, die prominente iranische Rechtsanwältin Mehrangiz Kar, die Schweizer Literaturwissenschaftlerin Priska Furrer und schließlich die Herausgeberin, Turkologin und Soziologin österreichischer Herkunft, sind mit je einem Beitrag vertreten. Das sowie der Beitrag von N. Narli (14) gibt dem Band die übergreifenden Aspekte, die der Titel ankündigt.

Den Entstehungshintergrund legt die Einleitung von Barbara Pusch dar (S. 9–13): Im November 1999 sollte in Istanbul ein von ihr koordiniertes Symposion „Frauen in muslimischen Gesellschaften unter besonderer Berücksichtigung der Türkei" stattfinden. Angesichts „des erstarkenden politischen Islams" und der „Tatsache, daß in der Türkei (wie im gesamten Vorderen Orient, W. W.) der politische Diskurs" stark „über die Stellung der Frau in der Gesellschaft geführt wird", aber männlich dominiert ist, schien dies notwendig. Schon im Vorfeld der Tagung war es nicht einfach, Referentinnen aus den unterschiedlichen Lagern dazu zu bewegen, sich hier zusammenzufinden: Säkularistinnen wollten nicht neben Kopftuchträgerinnen auf einem Podium sitzen, diese wiederum nicht in der erwarteten säkularistisch dominierten Atmosphäre der Tagung zur exotischen Minderheit werden. Die innenpolitischen Spannungen verschärften sich jedoch nach der Ermordung des kemalistischen Universitätsprofessors Ahmet Taner Kişlali am 21. 9. 1999 so, daß die Tagung abgesagt wurde. So entstand dieser Band ohne die Dialogizität eines vorhergehenden Symposions. Er besteht aus zwei Teilen unterschiedlichen Umfangs:

Teil I: „Die neue Frau in der Türkei":

1. Inci Öskan-Kerestecioğlu: „Die Konstruktion der ‚neuen' türkischen Frau und der Internationale Frauenkongress (1935)" (S. 17–30) informiert über die Bedeutung dieses Kongresses für die politische Selbstdarstellung Atatürks und die Realisierung seiner Politik, in der fast von Beginn an Demokratie und die Integration von Frauen ins öffentliche Leben eine Einheit bilden sollten, und die, als in Europa das passive Wahlrecht für Frauen noch heftig debattiert wurde, die ersten Parlamentarierinnen zuließ. Dies geschah sicher strategisch rund 45 Tage vor diesem Kongreß. Die brillanten Fremdsprachenkenntnisse der türkischen Teilnehmerinnen, ihre eleganten Abendkleider beim großen Empfang –

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000222

im Gegensatz zu den uniformartigen Herrenanzügen, mit denen sie, namentlich vorgestellt und etwas scheu, einmarschierten, beeindruckten ebenso wie das von Atatürk geschaffene Ambiente, etwa: zwei Briefmarkenserien mit Frauenköpfen, prachtvolle Palais als Tagungs- und Empfangsstätten usw. – 2. Aişe Kadıoğlu: „Die Leugnung des Geschlechts: Die türkische Frau als Objekt in großen Gesellschaftsentwürfen", S. 31–50: Die drei bisherigen Entwürfe von Frauenrollen in der Türkei, stereotypisiert zur „kemalistischen Lehrerin", „sozialistischen Schwester" und „Kopftuchstudentin", negierten die Rolle der Frau als Sexualwesen. Diese mit ihren Freiheiten wurde erst in der relativ unpolitischen Phase der 1980er Jahre ein Thema. Inzwischen reduziere sich die Debatte aus politischen Gründen bedauerlicherweise auf die Konfrontation der beiden erstgenannten Modelle. – 3. Sibel Eraslan: „Das politische Abenteuer islamistischer Frauen in der Türkei" (S. 51–66) gibt Einblicke in ihre eigene politische Entwicklung und die der Frauenrollen und -arbeit in der *Rifah-Partei* seit ihrer Gründung 1983 mit den ersten weiblichen Mitgliedern, in die identitätsstiftende Arbeit in den Frauengruppen als „Frauenghettos" und fordert die Beteiligung von „Basis-", nicht von „Vorzeigefrauen" an der Realpolitik, d.h., das Ende der Ghettoisierung, die politische Zusammenarbeit der Geschlechter in der Öffentlichkeit. Sie verbindet dies mit einer gewissen Kritik an derzeitigen (anonym bleibenden) Führungsgestalten im Vergleich zur vorigen Generation. – 4. Fatmagül Berktay: „Grenzen der Identitätspolitik und islamistische Frauenidentität", S. 67–88: Die islamistische Identitätspolitik verhindere mit dem Festhalten an der Verhüllung „als einzigem Weg zur Errettung der Gesellschaft ... vor der Prostitution" Demokratisierung und Pluralisierung, da sie die Frau als Sexualwesen negiere. – 5. Yıldız Ramazanoğlu: „Islamistische und feministische Frauen am Scheideweg", S. 89–111: Der islamistische Frauenweg habe Frauen aus religiös dominierten Familien zu Bildung, Selbstbewußtsein und einem selbstbestimmten Leben auf der Grundlage der richtigen Koraninterpretation verholfen und eine sie im Kampf gegen männliche Ungerechtigkeiten mit den säkularistischen Feministinnen. 6. Priska Furrer: „Zwischen Didaktik und Ästhetik. Islamistische Frauenromane in der Türkei", S. 111–122: Die deutliche didaktische Zielsetzung islamistischer türkischer Frauenromane lasse ästhetische Werte in den Hintergrund treten. – 7. Cihan Aktaş: „Die ‚Geschichte' der islamistischen Frau in der Türkei", S. 123–136: Rechtfertigung islamistischer Ich-Romane und Erzählungen von Frauen durch eine bekannte Autorin der Gattung als wichtig für die Neudefinition des *Mahramiyyat* als neuer Form femininer Innerlichkeit. Klischeehafte Konfrontation mit den „undemokratischen Laizisten" und Darstellung historischer Fakten. – 8. Barbara Pusch: „Türkische Kopftuchpolitiken: Einstellungen von Kopftuchstudentinnen und akademischem Personal im Vergleich", S. 137–166: Interessante Darlegung der Geschichte des Kopftuchverbots und der differenzierten Haltungen von (21) Studentinnen und drei Vorständen der Interessenvertretungen des akademischen Personals, diese gestaffelt nach sozialer Position, basierend auf einer 1999 erfolgten Befragung durch die Verfasserin. – 9. Sevda Alankuş Kural und Aişe Çavdar: „Eine Frau – zwei (patriarchalische) Darstellungen", S. 167–197: Über die Darstellung des Falls Merve Karakçi, die sich nach den Parlamentswahlen am 17.4.1999 mit Kopftuch im Parlament vereidigen lassen wollte, daran aber offiziell gehindert wurde und ihrer anschließenden Kampfstrategien in ausgewählten laizistisch/zentralen und islamistischen Medien. Alle verwenden militante „phallokratische" Diktion, einerseits zu sexistischer Demütigung, andererseits, dies auch von weiblich-islamistischer Seite, zum Lob. – 10. Nazife Şişman: „Wie nehmen moderne Frauen in der Türkei islamistische Frauen wahr?", S. 198–210: Säkularistinnen vom „orientalistischen" Standpunkt, als „Andere" im Sinne E. Saids und, realitätsfern, „als homogene Masse", Feministinnen dagegen respektierten ihre Individualität und ihren Mut.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000223

Teil II: „Die neue muslimische Frau im internationalen Kontext":
11. Margot Badran: „Zur Verortung von Feminismen: Die Vermischung von säkularen und religiösen Diskursen im Mashriq, der Türkei und dem Iran", S. 213–232: Die Dichotomie zwischen säkularem und islamischem Feminismus habe letztlich historisch im *Mashriq* nie wirklich bestanden; existiere jetzt auch nicht im Iran und im „postunifizierten" Jemen mit seinen neuen Entwicklungen seit den 1990er Jahren. Eine Überwindung sei anzustreben, um den „globalen Feminismus" zu [re-]konstruieren. 12. L. Abed: „Journalistinnen und Gesellschaftspolitik im Iran – drei Beispiele aus einem breiten Spektrum" (S. 232–250) belegt anhand ausgewählter Zitate von Maʿṣūmeh Ibtikār, Journalistin und Kabinettsmitglied, über die „Zivilgesellschaft", sowie von Fā'izeh Hāšimī, Tochter des früheren Präsidenten Rafsanǧānī und Begründerin einer bald darauf verbotenen Frauenzeitschrift, und Aʿẓam Ṭāliqānī, Tochter des ersten Vorsitzenden des Revolutionsrats, Āyatullāh Ṭāliqānī, die jahrelang zur Schahzeit inhaftiert war, die 1998 eine Zeitschrift von Frauen für Frauen gründete und die, wie einige andere Frauen, für das Präsidentenamt kandidieren wollte, über die Position von Frauen im Iran die Bedeutung der Frauenpresse für die sozialpolitische Entwicklung im Land. – 13. Mehrangiz Kar: „Zum rechtlichen Status iranischer Frauen", S. 251–260: Überblick über den Kampf iranischer Frauen gegen ihre Diskriminierung nach der iranischen Revolution von 1979 und die schrittweise und hart errungenen Fortschritte, verbunden mit der Kritik an kontinuierlichen Benachteiligungen von Frauen trotz ihres insgesamt stark gestiegenen Bildungs- und Ausbildungsniveaus sowie der Hoffnung auf weitere Erfolge auf dem mühsamen und gefahrvollen Weg zur Zivilgesellschaft. – 14. Nilüfer Narli: „Malaysische Studentinnen und die islamistische Dakwah-Bewegung", S. 261–276: Erst nach der Unabhängigkeit vom britischen Protektorat 1957 begann die malaysische Regierung, ein eigenes nationales Bildungssystem in *Bahasa*-Malayisch zu entwickeln, an dem allmählich auch Frauen partizipierten, die bis dahin von allen offiziellen Bildungsmöglichkeiten ausgeschlossen waren. Anfang der 1970er Jahre entstand als Reaktion auf staatliche Reformbestrebungen mit der zunehmenden Verstädterung, dem Anwachsen der Mittelschichten und anderen sozio-ökonomischen Veränderungen die *Dakwah*-Bewegung. Erhebungen der Verfasserin vom Jahresbeginn 1980, die sie in ihrer Dissertation 1991 verarbeitete, ergaben, daß die Mehrheit der befragten Studentinnen ärmeren Schichten früherer Landbewohner entstammte und sich angesichts der Konfrontation mit den ungewohnten sozialen Bedingungen in der Stadt zu traditionellen Werten und zur *Dakwah*-Bewegung als identitätsstärkend und ein soziales Netzwerk bietend hingezogen fühlte. Islamische Werte mit einer feministischen Neuinterpretation des Korans vertreten die *Sisters of Islam* als neuere Gruppe. – 15. Connie Carøe Christiansen: „Islamischer Frauenaktivismus in Dänemark aus transnationaler Perspektive", S. 277–294: Ein Vergleich zwischen Aktivitäten islamistischer Marokkanerinnen in ihrer Heimat und denen in Dänemark, wo Marokkaner als Minderheit leben, zeige große Ähnlichkeiten, also Transnationalität über große Entfernungen. – 16. Yasemin Karakaşoğlu-Aydin: „‚Unsere Leute sind nicht so' – Alevitische und sunnitische Studentinnen in Deutschland", S. 295–322: Befragungen von 26 türkisch-muslimischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen an Ruhr-Universitäten zwischen 1996 und 1999, davon 7 Alevitinnen, 10 Sunnitinnen in *tasattür*-Kleidung und 9 westlich gekleidete Sunnitinnen, zu ihrem ethnischen und religiösen Selbstverständnis und zur Einstellung der Angehörigen der beiden sunnitischen Gruppen zu den Alevitinnen und umgekehrt ergaben uneinheitliche Haltungen. Sie reichten von wechselseitiger Akzeptanz bis zur Selbstdefinition durch gegenseitige Abgrenzung, waren aber insgesamt weniger von Stereotypen und Vorurteilen geprägt, als das mehrheitlich in der Türkei der Fall ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000224

Ein Autorinnenverzeichnis, S. 323–326, informiert kurz über Viten und wichtige Publikationen.

Im Hinblick auf den sprachlichen Stil, auch die Orthographie, vor allem der übersetzten Artikel (12 von 16) und die Interpunktion fast aller Beiträge, bis auf den letzten, der von einer Deutsch-Türkin stammt, hätte man sich hier die Durchsicht eines Germanisten des sponsernden Goethe-Instituts gewünscht. Die Herausgeberin klagte bei einer zufälligen Begegnung während einer Konferenz in Frankfurt a. M. im Oktober 2002 (!) über starken Zeitdruck bei der damals noch laufenden Erarbeitung. Insgesamt aber ein sehr aktueller und interessanter Band, in dem die Artikel mit (durchaus differenzierter) islamistischer Grundhaltung trotz der eingangs genannten vermuteten säkularen Dominanz bei der ursprünglich geplanten Tagung überwiegen. „Die neue muslimische Frau" ist hier zwar nicht in ihrer ganzen ethnischen und nationalen Vielfalt, sondern durch ein starkes Übergewicht der Türkei repräsentiert, doch zeigt der Band die Polyphonie der Insider-Stimmen.

Wiebke Walther, Tübingen

Abdurishid Yakup: *The Turfan Dialect of Uyghur*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 2005. 16, 488 S. (Turcologica 63.) ISBN 978-3-447-05233-7. € 78,–.

Abdurishid Yakup legt mit seiner umfangreichen dialektologischen Studie zum uighurischen Dialekt von Turfan (Uighurisches Autonomes Gebiets Xinjiang im Westen der Volksrepublik China) ein chef-d'œuvre vor, in dem dialektologische, sprachgeschichtliche, strukturlinguistische, ethnologische, historische und landeskundliche Kompetenz eine beachtenswerte Einheit bilden. Diese Einheit entwickelt sich vor einem denkbar breiten sprachlichen Hintergrund des Verfassers, der die Bearbeitung uighurischer, türkischer, chinesischer, japanischer, russischer und westlicher Sekundärliteratur zum Thema ermöglicht und dabei meist unabhängig voneinander bestehende Forschungstraditionen beispielhaft zusammenführt. Dies bedeutet aber nicht, daß dies die Arbeit eines Stubengelehrten ist: Selbstverständlich basieren die präsentierten Forschungsergebnisse auf der empirischen Auswertung von Materialien aus einer Reihe längerer, vom Verf. selbst durchgeführter Feldforschungen aus den Jahren 1990–2000. Mit seiner meisterhaften Studie zeigt Yakup auch, daß turkologische Forschung dann besonders kompetent und erfolgreich sein kann, wenn sie aus der beforschten Region selbst kommt (Verf. ist ein Angehöriger der uighurischen Nationalität), methodisch den Anschluß an den internationalen Stand gefunden hat und in der *lingua franca* publiziert ist. Es ist (und bleibt vermutlich auf lange Zeit) ein Traum für die Turkologie, daß die Gebiete der Türksprachen von einem Netz vergleichbarer dialektologischer Regionalmonographien abgedeckt werden können. Einstweilen gesellt sich zu Yakups Turfan-Monographie in ähnlicher Qualität und Präsentation nur Bernt Brendemoens in derselben turkologischen Reihe erschienene Darstellung der türkischen Schwarzmeerdialekte von Trabzon (*The Turkish Dialects of Trabzon*, 2 Bde., Wiesbaden 2002, vgl. meine Besprechung in *Mediterranean Language Review* 14 [2002], S. 187–191). Wenn nun in den folgenden Zeilen auf die, wie es tiefstapelnd heißt, „synchronic description" (S. xv) des Dialekts von Turfan näher eingegangen wird, dann kann aus Platzgründen meist nicht das inhaltlich referierende Lob genauso im Vordergrund stehen, wie die Erörterung einzelner diskussionswürdiger Punkte. Was in diesem Kontext vom Rezensenten beizutragen oder zu hinterfragen ist, sei außerdem nicht als Kritik zu verstehen, sondern als das zum Mitdenken anregende Ergebnis einer höchst spannenden und intellektuell fordernden Lektüre.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000225

Turfan ist keine x-beliebige Dialektlandschaft. Turfan ist, wie übrigens auch die gerade erwähnte östliche Schwarzmeerregion, eine Kulturlandschaft mit einer bis in vorchristliche Zeit zurückreichenden komplexen multiethnischen Geschichte. Bearbeitet wird diese durch reichhaltige Manuskriptfunde dokumentierte Geschichte jener mittelasiatischen Oasenlandschaft durch die sogenannte Turfanforschung. Bewußt sieht der Verf., der selbst auch der historischen Turfanforschung durch die Mitwirkung an verschiedenen Projekten verbunden war und ist, seine im zeitgenössischen Turfan angesiedelte Dialektforschung als einen Beitrag zur Turfanforschung im weiteren Sinne. Im Rahmen eines sehr übersichtlich und konzis konzipierten Einleitungskapitels (S. 1–25) bespricht Yakup auch die Verortung und die innere Gliederung des Dialekts von Turfan auf der Basis des bisherigen Forschungsstands und eigener Erkenntnisse. Es stellt sich dabei heraus, daß besonders der Dialekt von Turfan und der des östlich gelegenen Qomul in einem näheren Verhältnis zueinander stehen. In der Einleitung findet der Leser auch einen Überblick über die Erforschung des Dialekts von Turfan (S. 17–22), der von den Wortlisten Klaproths (1820) über Le Coqs *Sprichwörter und Lieder aus der Gegend von Turfan* (1911), Malovs (1956) und Teniševs (1984) Untersuchungen bis hin zu den aktuellen dialektologischen Studien in der VR China reicht. Im Unterschied zu letzteren Arbeiten sieht der Verfasser seine Aufgabe aber eher darin, die Dialekte als eigenes Sprachsystem zu beschreiben und weniger in ihrem Verhältnis zur Standardsprache.

In der breiten Darstellung der Phonologie (S. 27–92) wählt Yakup trotz des klar formulierten strukturellen Ansatzes ein in der Praxis recht weiches Phonemkonzept, mit dem auch Diachrones und unterschiedliche Subdialekte zu fassen sind. Massive Überlappungen im Bereich der Realisierungen der Phoneme werden dabei immer wieder in Kauf genommen. Der Rezensent hat sich selbst in einem anderen Kontext mit vergleichbaren Problemen befaßt und weiß um die Zwickmühlen der klassischen Phonologie. Stets muß sich ein konsequenter und kritischer Untersucher wie Yakup zwischen den beiden wenig erfreulichen Extremen einer ausschließlich distributionalistischen und einer doch letztlich an der Sprachgeschichte oder den etablierten Verschriftungssystemen orientierten Phonemanalyse bewegen. Es wäre einfach, wenn die Wahrheit in der Mitte läge! Yakup umschifft diese Klippen bei der Analyse der uighurischen Phonologie mit der Intuition und der Sicherheit eines Muttersprachlers. Dennoch einige Kommentare und Anmerkungen: In Yakups Beschreibung weist der uighurische Dialekt von Turfan 8 Vokalphoneme auf (S. 27). Allerdings unterscheiden sich aber die Glieder des Systems von der Konstellation im Türkischen durch eine Opposition /e/ vs. /ä/, während die Opposition /i/ vs. /ı/ bzw. /ï/ im Uighurischen nicht etabliert ist. Umgekehrt besteht im Bereich des Konsonantismus, so Yakup, die Opposition /k/ vs. /q/, die im Türkischen nicht etabliert ist. Es stellt sich hier die Frage, ob das velare [ï], das es in Yakups Beispielen als Allophon sehr wohl gibt, nur deshalb nicht als Phonem gewertet wird, weil dies auch den Verschriftungsprinzipien der Literatursprache entspricht. Wird hier das, was eine Opposition /i/ vs. /ï/ nicht leistet, auf die in guter alter arabischer graphischer Tradition etablierte Opposition /k/ vs. /q/ abgewälzt? Ein Ausweg, oder vielleicht nur ein „descriptional trick", läge in einer suprasegmentalen Analyse. Wäre da nicht auch noch der uighurische Umlaut, der uns Belege wie tešïmγa (S. 55) ‚meinem Stein' beschert, könnte eine einfache Lösung für dieses Beschreibungsproblem in Sicht sein. Undankbar ist auch das Thema der Vokallänge. Hier entscheidet sich Yakup für eine eher der schriftsprachlichen Tradition verpflichteten Analyse und verweist die Vokallänge in den allophonischen Bereich. Schwierig wird es allerdings, wenn Vokallänge bloß „*basically* secondary" (S. 29) ist, Resultat einer wohl diachronisch zu verstehenden „deletion" (S. 29), und ursprüngliche Länge nur „in certain lexemes" (S. 29) erhalten ist. Man beachte auch die Aussage: „In

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000226

the Turfan dialect the vowel length has phonemic value only in limited lexemes" (S. 29). Wo liegen also die Grenzen für die Etablierung phonologischer Längenoppositionen? Intuitiv mag man YAKUPS Analyse, die auf phonologische Länge verzichtet, zustimmen, konsequenterweise müßte man aber wohl doch von schwach etablierten Oppositionen sprechen und die entsprechenden langen Vokalphoneme in das Inventar aufnehmen. Auch sollte es zu denken geben, daß beide Typen der Vokalhebung in Stammsilben blockiert werden, wenn der Stammvokal lang ist (S. 63). So scheint Vokallänge im Dialekt von Turfan eine vielleicht doch nicht so oberflächliche Kategorie zu sein. Ein weiteres grundsätzliches Problem ist die Frage, ob alle Bereiche der interdialektalen oder interindividuellen Variation mit den Instrumenten Phonem und Allophon beschrieben werden sollen. Wenn also „the initial /m/ is occasionally realized as [n]" (S. 40) in einem bestimmten Wort einer bestimmten Region, dann liegt es m.E. viel näher, daß dieses Lexem dort in einer Variante mit dem Phonem /m/ vorliegt. An anderer Stelle stellt der Verf. fest, daß „in some lexemes *a* vs. *ä* and *u* vs. *ü* are not information-bearing in the Turfan dialect" (S. 28). Günstiger als eine Aufhebung von Oppositionen anzunehmen, ist sicherlich die Etablierung von Lexemvarianten, besonders für den Bereich der Lehnwörter. Ein verzwicktes Beschreibungsproblem ist der Umgang mit der Tilgung phonologischer Elemente in realen Äußerungen. Zwischen den beiden Strukturen [digäŋkin] und /digändin kejin/ (so YAKUPS Notation, S. 92) ‚nachdem er es gesagt hat' kann man wohl kaum eine direkte Phonem-Allophon-Beziehung erkennen, zumindest solange man den Grundzügen der auch von YAKUP präferierten klassischen Phonemanalyse folgt. Spannend sind YAKUPS Ausführungen zu „disharmonic stems" infolge des uighurischen Umlauts (S. 57). Der Verf. vertritt die Auffassung, daß es sich hier nicht wirklich um dysharmonische Stämme handele, da /e/ hier neutral „and clearly retracted followed by a back syllable" (S. 57) sei. Somit sei eigentlich /e/ in velaren, umgelauteten Stämmen in einer strengeren phonetischen Transkription als [e+] wiederzugeben. Wenn dies wirklich so wäre, sollte dies unbedingt auch im postulierten System der Phoneme und Allophone Berücksichtigung finden. Auch die weiteren Abschnitte über Hebungen und verwandte Prozesse (S. 59–67) sind sehr wichtig. Hier haben wir zum ersten Mal eine empirisch und linguistisch fundierte Darstellung dieser interessantesten phonetischen Eigentümlichkeit des Uighurischen vor uns. Es ist z.B. faszinierend zu sehen, daß „some lexemes may reflect ... three different forms of a-rising in different context" (S. 61). Insgesamt ist YAKUPS Kapitel über phonologische Prozesse (S. 59–87) sehr datenreich, gut durchdacht und damit äußerst lesenswert. Dies gilt in besonderem Maße für seine Darstellung der Glottalisierung (S. 82–84). Viel Diffuses hat man hierzu über die eine oder andere Sprache in der turkologischen Fachliteratur gelesen. YAKUP liefert einen ersten brauchbaren und glaubhaften Ansatz einer funktionalen Analyse.

Es ist ein großer Fortschritt, daß die hier besprochene Untersuchung auch der Morphologie einen breiten Raum einräumt (S. 93–155) und sich nicht, wie viele klassische dialektologische Arbeiten aus der Turkologie, stark auf phonetische Besonderheiten beschränkt. Der Leser stößt gleich zu Beginn des Kapitels (S. 93) in einem Paradigma der Possessivsuffixe auf die wohl als Doppelmarkierung zu verstehende Form *–(I)sI* für die 3. Personen. Tatsächlich ist diese Form aber fakultativ und sollte besser als *-[I](s)I* angegeben werden. Die für *–IsI* angegebenen Belege scheinen übrigens im Kontext mit einsilbigen Entlehnungen mit doppelt geschlossener Silbe aus dem Arabischen aufzutauchen (*qïsmïsï* ‚sein Teil'), so daß sich die Frage stellt, ob hier das auf *m* folgende *ï* nicht als zum Lexem gehörig zu verstehen ist. Von den vielen interessanten Beobachtungen zu Morphologie soll hier nur noch kurz auf das Kapitel zu den Postverbien (S. 110–124) eingegangen werden. Auch hier bringt YAKUP mit seinen detaillierten Angaben viel Licht in ein Teilgebiet

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000227

der Morphosyntax, an dem sich schon Generationen von Turkologen abgearbeitet haben. Wenn der Verf. betont: „Uyghur dialects exhibit a rather different picture than Standard Uighur with regard to members, ... and functions of postverbal constructions expressing actionality" (S. 110), dann zeigt das m.E., wie vorsichtig man hier mit Generalisierungen sein muß. Nur ein linguistisch hervorragend ausgebildeter und empirisch arbeitender Muttersprachler wie YAKUP hat eine Chance, in diesem Teilbereich der Grammatik zu glaubwürdigen Ergebnissen zu kommen.

Den Wortschatz des Turfan-Dialekts bespricht YAKUP, indem er interessante Aspekte vertieft herausarbeitet (S. 157–201). Hierzu gehören einige Wortfelder aus dem Bereich der materiellen Kultur, wie regionale Bezeichnungen in Zusammenhang mit dem ausgeklügelten, uralten Bewässerungssystem und Termini aus dem traditionellen Weinbau. Auf hohem theoretischem Niveau bewegt sich auch die Analyse des Systems dialektaler Verwandtschaftsbezeichnungen im Kontext anderer uighurischer Varietäten. Die Darstellung spezifischer Lehnwörter, die in keiner Dialektmonographie fehlen sollte, umfaßt viele interessante Beobachtungen zu mongolischen, arabischen, persischen und chinesischen Entlehnungen. Der hier verwendete Begriffsapparat rund um das von JOHANSON in verschiedenen Arbeiten konzeptualisierte Begriffsfeld „Kopie" wird allerdings von YAKUP in einem sehr weiten Sinne verwendet und beinhaltet nicht nur das statische Ergebnis eines dynamischen Vorgangs im Kontext von Sprachkontakt, sondern auch das, was traditionell unter „Entlehnung" aufgefaßt wird. Dies wird besonders dann deutlich, wenn alte, indirekte Entlehnungen ebenso als „Kopie" im JOHANSON'schen Sinne analysiert werden. An anderer Stelle macht sich YAKUP allerdings die angesprochene Differenzierung zueigen: „Even if it [das betreffende Lexem] is of Chinese origin, it does not seem to be a direct copy from Chinese" (S. 173). In diesem Sinne dürfte es dann auch kaum arabische *Kopien* im Uighurischen geben, wohl aber persische (tschagataische?) Kopien arabischen Ursprungs oder einfacher(!): arabische Lehnwörter. Besonders spannend für den Altturkologen dürften auch YAKUPS Ausführungen über den Fortbestand gewisser alttürkischer Lexeme im untersuchten Dialekt sein.

Über die Funktion als Textkorpus einer linguistischen Analyse hinaus bilden die zahlreichen, phonetisch transkribierten, in Fußnoten ausgiebig kommentierten und mit einer parallelen englischen Übersetzung versehenen Texte im Dialekt von Turfan einen eigenen Schwerpunkt in der Monographie (S. 203–437). Die Texte stammen aus verschiedenen Siedlungen des Turfan-Gebiets und dokumentieren das reiche folkloristische Erbe der Region ebenso wie das Alltagsleben im 20. Jahrhunderts. Diese durch YAKUPS Arbeit hervorragend erschlossenen Dokumente warten nun auf eine weitere Analyse aus dem Blickwinkel einer Vielzahl von Fachrichtungen. Zunächst ist die hier geleistete konservatorische Arbeit für die uighurische Sprache und Kultur zu bewundern! Ein „dialect vocabulary" (S. 439–476) hilft dem Turkologen bei der Erschließung der vorgelegten Texte. Dieses Vokabular ist auch mit kurzen und nützlichen etymologischen Angaben versehen. Im Druck sind in einigen Fällen, besonders beim Arabischen und Persischen, diakritische Zeichen nicht umgesetzt worden: Dies sollte aber nicht vom Schmökern in dieser spannenden Liste abhalten. So wird gerade bei der Durchsicht dieses Verzeichnis deutlich, in welch hohem Maße Sprache und Kultur dieser heute wie damals reichen Oasenlandschaft aus den fruchtbringenden Kontakten mit einer Vielzahl von Völkern zustande gekommen ist. ABDURISHID YAKUPS *The Turfan Dialect of Uyghur* wird sicherlich bald in seiner Vielschichtigkeit, umfassenden Gelehrsamkeit und theoretischen Fundiertheit zu den Klassikern der Turkologie zählen.

MARK KIRCHNER, Gießen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000228

Luciano Rocchi: *Ricerche sulla lingua osmanlı del XVI secolo. Il corpus lessicale turco del manoscritto fiorentino di Filippo Argenti (1533)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2007. (Near and Middle East Monographs. New Series 5.) ISBN 978-3-447-05511-6. € 68,–.

Seit im Jahre 1938 Alessio Bombaci[1] die sogenannte *Regola del parlare turcho* zum ersten Mal der interessierten Fachwelt vorstellte, ist uns das Manuskript des Filippo Argenti (datiert 1533) als eines der frühesten osmanischen Sprachdenkmäler (und zweifellos als das früheste so umfangreiche Monument) in nicht-arabischer Schrift bekannt. Außerdem kommt dem im I. Band der Handschrift enthaltenen Grammatikteil eine besondere Bedeutung als erste europäische Grammatik des Osmanischen zu. Bombaci hat seinerzeit lediglich einige Sprachproben veröffentlicht und die Grammatik analysiert und kommentiert; das umfangreiche Vokabular (rund 4200 Lemmata) ist bis 2001 unveröffentlicht geblieben, als Milan Adamović[2] das gesamte Material vollständig publizierte. Etwas seltsam mutet deshalb an, daß nun ein fast gleich oder ähnlich konzipiertes Buch, das hier zu beprechende von Luciano Rocchi, erschienen ist, was sich damit erklärt, daß der Verf. von Adamović 2001 offensichtlich nichts wußte, da er sich noch im Glauben wiegte, daß seit Bombaci keine Monographie über Argenti erschienen sei (vgl. in der „Presentazione", S. 3: „Risulta pertanto sorprendente che l'unico studio finora dedicato all'opera di Filippo Argenti sia il saggio di Alessio Bombaci risalente al 1938"). Ob sich die Veröffentlichung von Rocchis Werk (2007) so lange hinausgezögert hat und seine Aufzeichnungen von vor 2001 stammen, er also Adamovićs Buch gar nicht kennen konnte, entzieht sich unserer Kenntnis, ist aber eher unwahrscheinlich, da in der Literaturliste einige 2005 erschienene Titel auftauchen. In jedem Fall haben wir es hier mit der Problematik zu tun, daß sechs Jahre nach der integralen Veröffentlichung von Argentis Sprachmaterial eine weitere Monographie zum gleichen Thema erscheint, die die erste Publikation nicht berücksichtigt. Rez. hat keinesfalls die Absicht, beide Bücher an dieser Stelle zu besprechen, doch kann ein Vergleich zwischen den beiden Monographien naturgemäß nicht ausbleiben, zumal damit vielleicht geklärt werden kann, ob das auf den ersten Blick so ähnliche Konzept auch wirklich das gleiche ist. Mit anderen Worten stellt sich hier die Frage, ob Rocchis Mühen ganz vergeblich waren und, wenn nicht, worin der Wert seines Buches besteht.

Die schon erwähnte „Presentazione" fällt bei Rocchi sehr knapp aus (S. 1–3; die Beschreibung der Handschrift nimmt gerade eine halbe Seite ein, bei Adamović sechs Seiten). Dabei fällt auf, daß Rocchi nur die zweite, sozusagen endgültige Version der *Regola* (colloc. Magliabechiana, Classe III, codice 58) heranzieht. Dies ist durchaus zu rechtfertigen, denn diese Version von 1533 ist die genauere und deshalb für die Veröffentlichung des Sprachmaterials als primär gültige Version anzusehen. Es ist aber trotzdem interessant (wie wir von Adamović 2001 [S. 12] erfahren) zu wissen, daß es eine ältere Abschrift von 1531/1532 gegeben hat, die ebenfalls an der Biblioteca Nazionale Centrale von Florenz (colloc. Magliabechiana, Classe III, codice 133) aufbewahrt wird, was Rocchi mit keinem Wort erwähnt. Ebenfalls unerwähnt bleiben andere interessante Fakten, die die Bedeutung von Argentis Werk erst verständlich werden lassen, so z. B. eine anonyme, in der Bibliothèque Nationale in Paris aufbewahrte Abschrift aus dem 16. Jahrhundert,

[1] Alessio Bombaci: *La ‚Regola del parlare turcho' di Filippo Argenti. Materiale per la conoscenza del turco parlato nella prima metà del XVI secolo*. Napoli 1938.

[2] Milan Adamović: *Das Türkische des 16. Jahrhunderts – Nach den Aufzeichnungen des Florentiners Filippo Argenti (1533)*. Göttingen: Pontus 2001. (Materialia Turcica. Beiheft 14).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000229

oder andere Abschriften, die in Istanbul in Umlauf gewesen zu sein scheinen (Adamović 2001, S. 13). Eine weitere befremdend anmutende Feststellung Rocchis betrifft den Titel der Handschrift. So schreibt er in der Fußnote 1 auf S. 1: „Non ci è stato possibile rintracciare il titolo *Regola del parlare turcho et vocabulario de nomi et verbi* dato dal Bombaci", während Adamović 2001 (S. 9) diesen Titel ausdrücklich als auf f. 1^{r} des cod. 58 stehend angibt. Rocchi liegt nur das „frontispizio" vor, das die Aufschrift „Phil . ARGENT . Gramm et Diction Turcic . [...] 1533" trage, was nach einem nachträglichen Umschlag der Bibliothek aussieht. Wenn ihm die Handschrift im Original vorgelegen hätte, gäbe es wohl keinen Grund, den von Bombaci angegebenen Titel anzuzweifeln.

Bei der Lektüre des Kapitels über die sprachlichen (orthographisch-graphematischen, phonetischen, morphologischen, lexikalischen) Eigenheiten des Sprachdenkmals bemerken wir einen der wesentlichsten Unterschiede der beiden Monographien: Während Adamović 2001 auf 36 Seiten (S. 94–130) die Sprache Argentis in aller Ausführlichkeit bespricht (was allerdings, vor allem im phonetischen Bereich, auch schon Bombaci seinerzeit erfolgreich geleistet hat), begnügt sich Rocchi in seinem als „Appunti sulla lingua turca del manoscritto" (S. 5–11) überschriebenen Kapitel mit knapp sieben Seiten. Das Kapitel besteht aus einer Phonem-Tabelle (S. 5–7) mit den entsprechenden von Argenti verwendeten Graphemen und jeweiligen Beispielwörtern, die zeigen, daß Argenti, ohne ein konsequentes orthograpisches System zu benützen, die italienischen Grapheme in verschiedenen Varianten und Kombinationen auf das Türkische adaptiert hat. Rocchi macht keine Angaben zu phonetischen Erscheinungen und verweist dafür einfach auf Bombaci. Allerdings verwechselt er zuweilen Phonetisches mit Graphischem, z. B. wenn er für türk. [ö] das Graphem /u/ angibt, ohne zu berücksichtigen, daß es sich in den angegebenen Beispielwörtern (Argenti: *buile*, heutiges Standardtürkisch: *böyle*; im Lexikon noch viele andere Beispiele, wie *suile*, *sciuile*, *ulum* ~ *söyle*, *şöyle*, *ölüm*) eher um einen (west-)rumelischen Dialekteinfluß handelt,[1] es also überhaupt nicht um graphische Erscheinungen geht (Adamović 2001 [S. 108] weist ganz kurz auf eine solche Möglichkeit hin, ohne jedoch Belege zu liefern oder das Thema zu vertiefen). Ähnliche Dialekterscheinungen, die Rocchi nicht analysiert, oder vielmehr fälschlich als graphisch einstuft, sind Fälle wie *byttun*, dial. *bitün*, Stand.türk. *bütün*). Man könnte meinen, daß dieses kurz gehaltene Kapitel schnell oder oberflächlich verfaßt wurde, doch wird hier schon klar, daß es Rocchi weniger auf die sprachliche Analyse, als auf die Veröffentlichung des Materials ankommt. Auf die wenigen morphologischen Anmerkungen („Appunti morfologici"; S. 8–10) sollen hier deshalb gar nicht besonders eingegangen werden, da sie in ähnlich oberflächlicher Form verfaßt sind (auch wenn die Bemerkung des Verf.s über die interessante Identifizierung Argentis des Possessivsuffixes mit dem italienischen bestimmten Artikel durchaus erwähnenswert ist[2]). Man muß dem Verf. auch zugute halten, daß seine Untersuchung nur die Wörterliste und, im Gegensatz zu Adamović, nicht die Grammatik umfaßt. Im Abschnitt „Appunti lessicali" (S. 10–11) gibt Rocchi eine nach den Gebersprachen gegliederte Liste der im Lexikon vorkommenden Lehnwörter, wobei der relativ große Anteil griechischer Lehnwörter auffallend ist. Hier zeigt sich ein weiterer Nachteil des Buches: Schon bei oberflächlicher Betrachtung wird klar, daß einige der griechischen Wörter in Argentis Lexikon die ursprüngliche, also nicht türkisch

[1] Zu ö > ü als „6. Kriterium" der Charakteristik westrumelischer Dialekte siehe Julius Németh: *Zur Einteilung der türkischen Mundarten Bulgariens*. Sofia 1956, S. 17.

[2] Siehe hierzu auch eine frühere kurze Veröffentlichung des Verfassers, die wir persönlich nicht einsehen konnten: Luciano Rocchi: „La categoria del definito/indefinito nel turco (osmanli)." In: *Incontri Linguistici* 24 (2001), S. 151–166.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000230

adaptierte Lautform aufweisen (z.B. *boreas, enginara, flori, notos, retsini* u.a.) und nicht wenige Wörter griechischer Herkunft auftauchen, die in anderen osmanischen Quellen gar nicht belegt sind (z.B. *felar* ‚Korken' [bei ADAMOVIĆ nicht aufgeführt!] oder *fengi* ‚Dachfenster'). Obwohl der Verf., zuweilen in recht pittoresker Weise, im Lexikon-Teil auf das Phänomen hinweist (z.B. S. 94: *enginara* „La forma dell'A[rgenti] è più vicina all'originale greco"; S. 203: *retsini* „Sembrerebbe un crudo prestito dal gr. ρετσίνι"; oder S. 184: *notos* „L'A. pare quindi l'unico a riportare la voce nell'aspetto prettamente greco"), kommt er nicht auf den Gedanken, diese wichtige Erscheinung auf die wahrscheinliche Vermittlerfunktion griechischer Informanten zurückzuführen, die als Dragomanen auch im Büro des florentinischen Bailo sicherlich zu den ersten Gewährsmännern Argentis bei der Sprachaufnahme gedient haben dürften (siehe hierzu ADAMOVIĆ 2001, S. 105–106).[1] Dazu gehört auch die Schreibung <s> für /ş/ (wie *chiosse* für *köşe* und zahlreiche entsprechende Formen im Glossar) von Argenti, die auf griechische Aussprache des Türkischen schließen läßt. Außer den phonetischen Erscheinungen sind hier auch semantische Interferenzen zu registrieren: Wie ADAMOVIĆ (2001, S. 106) notiert, wird z.B. für *supchanallá (suphanallah)* nur die griechische Übersetzung ‚chierieleyson' (bei ROCCHI auf S. 224) angegeben, ein weiterer Indiz auf Kontakte Argentis mit griechischen Informanten. Ebenso wie im Fall der balkantürkischen Formen versäumt ROCCHI hier, eine Brücke zwischen Sprache und historischem und sozialem Kontext zu schlagen, eigentlich das, was eine solche Untersuchung, über die reinen sprachlichen Fakten hinaus, erst richtig interessant macht.

Aus Fairness gegenüber dem Verf. kann man diese Nachlässigkeit bei der Analyse des wertvollen Sprachmaterials auch einfach als das Konzept des Buches interpretieren, nach dem der Veröffentlichung von Argentis Wortmaterial eine primäre Bedeutung zugemessen wird und die Analyse eigentlich kein Ziel der Monographie ist (was dann allerdings auch klarer in einem Vorwort hätte ausgedrückt werden müssen!). Auch muß gesagt werden, daß manchmal Beobachtungen phonetischer und anderer Art unter dem jeweiligen Lemma im Glossar gemacht werden, auf die der Leser dementsprechend mehr oder weniger zufällig stößt. Leider sind somit wertvolle Angaben, wie z.B. solche zur Stellung des Velar- und Palatalnasals im Türkischen des 16. Jahrhunderts (vgl. die Lemmata *onaçe, penyir* u.a.) nur mit Mühe aufzufinden. Lassen wir uns also einen Blick auf die Veröffentlichung des Wörterbuchs selbst werfen, das naturgemäß den größten Teil des Buches ausmacht (S. 25–277; bei ADAMOVIĆ wesentlich weniger, nämlich S. 131–300). Die lemmatisierten Wörter (eine oft nicht einfache Arbeit, wie ROCCHI mit einem Auszug aus der Handschrift auf S. 13–14 überzeugend darstellt) sind nach der – auf der Basis der modernen türkischen Orthographie – normalisierten Form alphabetisch geordnet; jeder Eintrag enthält die originale Schreibweise und die italienische Übersetzung Argentis, gegebenenfalls das entsprechende osmanische (selten dialektale) Modellwort (mit Quellenangabe, meist Meninski, aber auch Barbier de Meynard, Zenker u.a.), seine moderne türkische Form, sowie die eventuelle Etymologie aus dem Arabischen, Persischen und anderen Sprachen; zuweilen werden sogar balkanische Turzismen zum Vergleich herangezogen (z.B. *fetfa*), sowie Parallelformen aus anderen Transkriptionstexten des 16. und 17. Jahrhunderts (Georgievits, Ferraguto, Gennadios, Harsány u.a.). Alle Formen sind mit einer Übersetzung ins Italienische oder in die jeweilige Sprache der benutzten Quelle versehen (die Übersetzungen der standardtürkischen Formen sind meist

[1] Manche Schreibweisen Argentis, wie *jusel* für *güzel* oder *aggináras* für *anginar[as]* deuten sogar daraufhin, daß Argenti seine Beispielwörter in griechischer Schrift vorliegen hatte (γιουζέλ, αγγινάρας, λαχταντάν)! Siehe unten bei den Kommentaren zum Lexikon.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000231

aus Bonelli 1939 und Redhouse 1999). Manchmal wird der Eintrag durch interessante kulturhistorische Informationen aus zeitgenössischen italienischen Quellen ergänzt, wie Sansovino (*Della Historia Turchesca*, 1566–1574), Bassano (*I costumi et i modi particolari de la vita de Turchi*, 1545) oder aus den von Pedani-Fabris (1996) veröffentlichten *Relazioni di ambasciatori veneti al Senato*, vgl. z.B. die Einträge *açça, abdal, akıncı* oder *timar hana*. Diese Auszüge erhöhen den Wert des Buches von Rocchi ungemein. Das Glossar bei Adamović hingegen enthält nur die von ihm normalisierten Lemmata, eine deutsche Übersetzung, die Formen wie bei Argenti und dessen italienische Übersetzung; Quellenbelege (z.B. Zenker) sind eher selten; sein Glossar ist also auffällig unaufwendig. Außerdem fällt auf, daß Adamović bei der Normalisierung oft auch unvermittelt ins moderne Standardtürkische überträgt (obwohl er eine eigene, „gemischte" Transkription und nicht konsequent wie Rocchi die türkische Orthographie benützt), während sich Rocchi mehr an die originale Form hält (z.B. Argenti *baluch* / Rocchi *baluk* / Adamović *balık*, Argenti *abdalluch* / Rocchi *abdalluk* / Adamović *abdallık*; allerdings nicht immer, wie z.B. Argenti *chiopri* / Rocchi und Adamović *köpri*; Argenti *chioulmisc* / Rocchi und Adamović *kovulmış*).

Hier einige (nicht erschöpfende) Anmerkungen zum Glossar von Rocchi:

S. 26: Argenti *aggináras* ist wohl eher nicht, wie der Verf. meint, mit der (in sonst keiner osmanischen Quelle vorkommenden) Form *acinaraz // acınaraz* zu transkribieren (obwohl er ein ar. *ǧinâra* angibt, das aber als ein unwahrscheinliches Vorbild für Argenti angesehen werden muß), sondern mit *anginaras*, wobei hier wieder ein eindeutiger Hinweis auf griechische Vermittlung vorliegt, denn die Schreibung <gg> für /ng/ ist gewiß auf die entsprechende griechische Graphemfolge <γγ> zurückzuführen. Adamović transkribiert richtig *anginaras*.

S. 29: *ähsent / ahsent* ist natürlich nicht usprünglich Persisch, sondern das arabische Präteritum 2Sing IV. Stamm von *ḥsn (aḥsant[a])*. Interessant ist das von Argenti verzeichnete sonst nicht belegte Derivat *achsenttluch*.

S. 31: *alat* (Argenti *allatt*; eher zu transkribieren mit geminiertem l: *allat*) mit der Bedeutung ‚dumm, albern' ist laut Rocchi „voce non chiara" und wird mit dial. *ahlat* in Beziehung gesetzt; eher aber mit dem in westrumelischen Mundarten üblichen h-Ausfall < osm. *ḫallâṭ* (z.B. F. Devellioğlu: *Osmanlı-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 1992, S. 381: ‚ortalığı karıştıran, münâsebetsiz, yersiz sözler söyleyen', wie auch bei Adamović [S. 136] vermerkt), vgl. auch Redhouse (1890, S. 858) *ḫalâṭat* ‚stupidity', von der ar. Wurzel *ḫlṭ* ‚mischen'.

S. 78: *delu* (Argenti *dellu*) statt *delv* (wohl eher Druckfehler, sonst schreibt der Verf. korrekt ‚v' für <u>).

S. 93: *em* (< *hem* ‚und'); der h-Ausfall ist nicht nur einfach, wie Verf. anmerkt, „dovuta prob. alla sua debole articolazione", sondern eine typische Erscheinung der balkantürkischen Dialekte (s.o.); in der Handschrift auch *er* < *her* / *ep* < *hep*, *iç* < *hiç*.

S. 110: *jusel / jusellich* für *güzel / güzellik* deutet auf eine Vorlage (<γ(ι)>) in griechischer Schrift hin (vgl. oben *aggináras*; s. unsere Anmerkungen zur Rolle der griechischen Vermittlung bei Argentis Sprachaufnahmen)! Es gibt im Glossar noch viele andere entsprechende Fälle (*juser* = *güzer, jostebech* = *göstebek, jonder* [neben *ghionder*] = *gönder*, *jercechten* = *gerçekten* u.a.).

S. 111: *hacı* ‚Kreuz'; Argentis *chaaggi* (laut Adamović [S. 192] im Index *chaàggi*) ist hier eher als *hac* zu lesen (wie auch in anderen Fällen mit graphischem <i>).

S. 140: *karpuz*; ob das Wort tatsächlich aus pers. *ḫar-buz* gebildet ist, oder ob nicht eher die persische Form ein türkisches Lehnwort ist und das Etymon von *karpuz* vielleicht doch gr. καρπός ist, bleibt noch dahingestellt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000232

S. 158: *kusur* (Argenti *chussur*) in der von Argenti gegebenen Bedeutung „il resto" kommt nicht, wie Rocchi etymologisiert, von ar. *ḳuṣûr* ‚scarsezza, mancanza' sondern von ar. *kusûr*, Pl. von *kasr* ‚frazione' (*Vocabolario Arabo-Italiano*, Roma 1973, S. 1266); daher auch die von Rocchi erwähnte Lautung *küsur* im *Türkçe Sözlük*. Wahrscheinlich unterlag Argenti dem gleichen Irrtum, denn seine gewöhnliche Schreibung für palatales /k/ ist <chi> (z. B. <chiuffur> für *küfür*).

S. 161: *lachta* im Syntagma *lachttandan songra* (< *lahzadan soŋra* 'di qui a poco'): Rocchi nimmt an, daß *lachttandan* ein Fehler für *lachttadan* sei, was nicht ausgeschlossen ist, doch kann es sich wiederum um eine Vorlage in griechischer Schrift handeln, wo bekanntlich <ντ> für /d/ stehen kann.

S. 250: *ungrus/ungruz* ‚Ungarn', statt < lat. *Hungarus* eher < gr. οὐγγρος.

Insgesamt ist das Glossar bei Rocchi ausgesprochen gut recherchiert und hervorragend kommentiert, ein wesentlicher Unterschied zu Adamović. Letzterer vermerkt einfach und unkommentiert die Einträge Argentis, dabei trägt er zur Klärung vieler interessanter Fragen nicht bei; so sind die bei Adamović auf S. 301 aufgeführten „Problemwörter" bis auf wenige Ausnahmen von Rocchi zufriedenstellend geklärt worden, und auch andere, meist auf ungenügende Recherchen Adamovićs in den italienischen Quellen zurückzuführende Fehler sind bei Rocchi, der hier sozusagen einen „Heimvorteil" genießt, nicht vorhanden.[1]

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Rocchis reichhaltig ausgestattetes Glossar dem von Adamović weit überlegen ist; dahingegen läßt die (im Grunde fehlende) linguistische Analyse und die Behandlung der Handschrift und ihrer Versionen bei Rocchi sehr zu wünschen übrig, was wiederum bei Adamović befriedigend dargestellt ist. Ein weiterer Vorzug von Adamovićs Buch ist die Publikation von Argentis Grammatik (die allerdings nicht Gegenstand der Untersuchung von Rocchi ist) in Facsimile. Es ist schade, daß Rocchi die Vorgängermonographie nicht gekannt bzw. berücksichtigt hat, denn manche Fehler (in den Einführungskapiteln) wären zu vermeiden gewesen und anderes hätte in einem fruchtbaren wissenschaftlichen Dialog von Rocchi korrigiert werden können und das Buch, das trotz allem sehr nützlich ist, hätte an Wert gewonnen. Wer sich in Zukunft mit den Texten Argentis beschäftigen will, wird beide Studien parallel benützen müssen!

Matthias Kappler, Nikosia

Wolfgang-Ekkehard Scharlipp: *Die alttürkische Literatur. Einführung in das vorislamische Schrifttum*. Engelschoff: Verlag auf dem Ruffel 2005. 103 S. ISBN 978-3-933847-14-0. € 10,–.

In seiner neuesten Veröffentlichung führt Scharlipp auf kurzweilige und leicht verständliche, aber ebenso wissenschaftliche Weise in die Literatur der vorislamisch-türkischen Kulturen Zentralasiens ein. Die etwas über hundert Seiten zählende, bebilderte und mit zahlreichen Faksimile-Abbildungen versehene Abhandlung umfaßt die wesentlichen

[1] Zum Beispiel Adamović (S. 162, Lemma *çüçük*), Argentis Übersetzung ‚pincio', dessen toskanische Doppelbedeutung bei Rocchi (S. 73–74) ausführlich erläutert ist. Auch Bemerkungen Adamovićs wie „[d]er türkische Ausdruck jol ustuné ‚auf den Weg, auf die Straße' ist dem Italienischen ‚sopra la strada' [...] nachgebildet" ist aus italienischer Sicht nicht haltbar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000233

Aspekte des Gegenstandes, angefangen vom historischen Hintergrund über die Forschungsgeschichte bis hin zu den einzelnen Literaturgattungen. Man könnte dieses Werk daher auch mit einem Titel wie „Alles was man über die alttürkische Literatur wissen muß" umschreiben. Begrüßenswert ist SCHARLIPPS Veröffentlichung nicht zuletzt auch deshalb, weil er sich mit ihr, wie er in seinem Vor- und Nachwort klarstellt, gegen das seiner Meinung nach heutzutage weit verbreitete Desinteresse an alten Kulturen sowie gegen die Minderschätzung fremder Kulturen wendet.

SCHARLIPPS Werk ist in zwei Teile gegliedert. Im ersten Teil (S. 13–50) geht es um die Runenliteratur der nomadischen Türkvölker der *Türk* und Uiguren (6.–9. Jahrhundert), die in erster Linie in Form von in Stein gehauenen Inschriften (nach ihren Fundorten in Sibirien und der Mongolei auch als Orchon- und Jenissej-Inschriften bekannt) überliefert ist. Der zweite Teil behandelt das Schrifttum der Uiguren in den Oasenstädten Ostturkestans (Turfan, Komul, Kutscha etc.) ab 840, das hauptsächlich in einer von den mitteliranischen Sogdern entlehnten Variante der aramäischen Schrift abgefaßt wurde und in zahlreichen Handschriften erhalten ist. Wie der Autor anhand ausgewählter Textbeispiele zeigt, hingen die Türken Zentralasiens bis zu ihrer Annahme des Islams einer Reihe von verschiedenen Religionen an: Dem Glauben an den Vater Himmel und die Mutter Erde, einhergehend mit Ahnenkult und Schamanismus, dem Buddhismus (seit dem 6. Jahrhundert) und Manichäismus (seit 762) sowie dem nestorianischen Christentum. Während es sich bei den Runentexten um türkische Originale handelt, hat man es bei der späteren manichäischen (8.–10. Jahrhundert) und besonders der buddhistischen Literatur (8.–14. Jahrhundert) vorwiegend mit türkischen Übersetzungen aus dem Chinesischen, Sogdischen, Tibetischen und Tocharischen zu tun. Aus diesen Sprachen hat das Alttürkische zudem eine Reihe von Lehnwörtern übernommen. Gegen Ende seines Buches macht der Autor noch auf das Phänomen zweisprachiger Texte (Bilinguen) aufmerksam, die sich sowohl bei den Runeninschriften (Türkisch-Chinesisch) als auch im uigurischen Schrifttum (Türkisch-Sanskrit) als auch in der islamischen Literatur der Türken (Türkisch-Türkisch, der gleiche Text, einmal in arabischer, einmal in uigurischer Schrift) finden. Ergänzen könnte man, daß es ferner ganz in uigurischer Schrift abgefaßte islamische Texte (mit arabischen Paraphrasierungen) wie das *Mi'rāǧnāme* (Handschrift von 1436) gibt. Solche Fälle zeigen, daß es eine Kontinuität alttürkischer Elemente in der mitteltürkischen Kultur gab. Darüber hinaus macht SCHARLIPP deutlich, daß das alttürkische Erbe noch wesentlich später relevant für die türkische Geschichte war: So etwa gegen Ende des 19. Jahrhunderts im Osmanischen Reich, wo die Beschäftigung mit den Orchon- und Jenissej-Inschriften zu einem wichtigen Faktor für die Entstehung des türkischen Nationalismus wurde. Die abschließende Bibliographie (S. 96–101) umfaßt außer den Standardwerken von A. v. GABAIN, H.-J. KLIMKEIT, J. P. LAUT, K. RÖHRBORN, P. ZIEME etc. noch eine Vielzahl weiterer wichtiger Hilfsmittel und Darstellungen zur alttürkischen Kultur sowie zu den relevanten fremden Kulturen.

Wir hoffen, daß dieses gelungene Buch viele Leser finden und das Interesse an alten Kulturen wie der hier beschriebenen in Zukunft wieder wachsen wird. Denn wie der Autor zu Recht feststellt, ist ohne die Kenntnis des Alten kein ausreichendes Verständnis des Neuen gewährleistet. Der Zusammenhang zwischen den alttürkischen Runen und dem neutürkischen Nationalismus ist hier nur ein Beispiel von vielen.

MAX SCHERBERGER, Freiburg i. Br.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000234

Canan Atilgan: *Türkische Diaspora in Deutschland: Chance oder Risiko für die deutsch-türkischen Beziehungen.* Hamburg: Deutsches Orient-Institut 2002. 332 S. (Politik, Wirtschaft und Gesellschaft des Vorderen Orients. Schriften des Deutschen Orient-Instituts.) ISBN 978-3-89173-073-7. € 27,–.

Canan Atilgan untersucht in der vorliegenden Arbeit die Rolle türkischer Organisationen als politische Akteure im Spannungsfeld zwischen ihrem Herkunfts- und Aufenthaltsland. Von vornherein grenzt sich die Autorin von der Migrationsforschung ab, indem sie als erkenntnisleitendes Interesse dieser Studie nicht die „sozialen Beziehungen zwischen Mehrheit und Minderheit thematisiert". Vielmehr ist das Ziel dieser Arbeit zu zeigen, in welcher Form staatliches Handeln aus politischer Sicht durch die heterogenen Diaspora-Türken, und hier genauer durch ihre Organisationen, gehemmt oder gefördert wird.

Die Untersuchung basiert im wesentlichen auf drei Interaktionsmustern, denen ein Untersuchungszeitraum bis 2001 zugrunde liegt: das Verhältnis Deutschlands zur Türkei, die türkischen Organisationen im Spannungsfeld zwischen Herkunfts- und Aufenthaltsstaat und die Instrumentalisierung dieser Organisationen durch die Türkei. Grundsätzlich kommt die Verfasserin zu dem Schluss, dass türkische Diaspora-Organisationen gerade aus ihrer schwierigen Dreiecksbeziehung heraus ein gewaltiges Handlungspotential haben, was wiederum zur Folge hat, dass ein innenpolitisches Thema Deutschlands gleichzeitig auch ein außenpolitisches wird bzw. vice versa. Somit kommt sie einem weiteren Ziel ihrer Studie näher, empirisch nachzuweisen, „dass die Migrationsforschung einer Ausweitung um eine neue Dimension bedarf, die außenpolitischen Aspekten der Migration Rechnung trägt" (S. 13). Auch wenn das vierte Interaktionsmuster, nämlich die Rolle deutscher Politik und ihre Wirkung auf die Entwicklung solcher Organisationen und ihrer Instrumentalisierung nicht explizit in einem gesonderten Kapitel untersucht wird, so findet der Leser diesen Bezug besonders in den letzteren Kapiteln (8.3.2–9.3). Das Kernstück dieser Studie ist jedoch die detaillierte Beschreibung einiger wichtiger türkischer Organisationen in Deutschland, die sehr nüchtern und detailliert ausfällt (S. 180–282). Aber auch die kleineren Kapitel zur Geschichte und Entwicklung von türkischen Einwanderern in Deutschland sind überzeugend. In vielerlei Hinsicht füllt die Autorin hier viele Lücken anderer Studien zu türkischen Organisationen.

Atilgans Buch ist die erste, längst überfällige Studie zu türkischen Organisationen in Deutschland. Ihre Argumentation ist im Rahmen der eigenen methodischen Vorgaben fundiert, systematisch und konsequent gehalten. Vor allem lässt sie aber auch auf weitere ernstzunehmende Untersuchungen hoffen, die auf Fragen eingehen, die im Rahmen dieser umfangreichen Studie nicht wirklich beachtet wurden. Zu nennen sei z. B. die Frage, ob der Diaspora-Ansatz für die Türken in Deutschland nicht auch nur, obwohl wissenschaftlich äußerst produktiv, *eine* Art der Betrachtungsweise darstellt. Wenn türkische Migranten bzw. türkische Organisationen gänzlich aus dem Blickwinkel der Zuwanderung und der Diaspora zur Türkei untersucht werden, dann ist die Frage nach der „Autonomie" im Handeln ein Paradox. So wären weitere Untersuchungen wünschenswert, die die Rolle und auch den Wandel synchron verlaufender politisch-gesellschaftlicher Phänomene mit Relevanz für die türkischen Migranten in Deutschland systematisch beleuchten. Aber ich denke, diese offenen Fragen sind ganz im Sinne der Autorin, die bei einem solchen Thema die multidimensionale Perspektive einfordert, für die sie mit dieser Studie in jedem Fall das Fundament gelegt hat.

Alev Masarwa, Münster

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000235

CHRISTINE JUNG: *Islamische Fernsehsender in der Türkei. Zur Entwicklung des türkischen Fernsehens zwischen Staat, Markt und Religion.* Berlin: Klaus Schwarz 2003. 372 S. (Islamkundliche Untersuchungen 252.) ISBN 978-3-87997-308-8. € 42,–.

Diese Bamberger Dissertation (2001) gliedert sich in drei Themenbereiche: Die Institutionengeschichte des Fernsehens in der Türkei (S. 17–106), die Diskussion über dieses Medium in islamistischen Kreisen (S. 107–154) und die Versuche dreier unterschiedlicher islamistischer Strömungen, das Fernsehen ihren Zielen dienstbar zu machen (S. 155–262). Keiner dieser Problemkreise ist bisher Gegenstand einer eingehenden Darstellung in westlichen Sprachen geworden, und CHRISTINE JUNG leistet mithin Pionierarbeit. Sie skizziert zunächst die Entwicklung von Rundfunk und Fernsehen unter den Bedingungen des bis 1993 geltenden Staatsmonopols. Die staatliche Rundfunkgesellschaft fungierte während dieser Zeit – von einer kurzen Ausnahme während der 1960er Jahre, als der sie einen dem direkten Regierungszugriff entzogenen „öffentlich-rechtlichen" Status genoß, abgesehen – als „Ton- und Bildversion der *Resmi Gazete*" (S. 89). Ausführlicher geht die Autorin auf die Entwicklungen ab 1990 ein, die mit der Zulassung privater Sender die Entwicklung ihres Untersuchungsgegenstandes möglich machten. Die große Mehrheit der neuen Sender, deren wirtschaftliche Zugehörigkeit und Programmpolitik JUNG kurz skizziert, war rein unterhaltungs- und kommerzorientiert. Dennoch führte die neue Vielzahl dazu, daß nicht mehr nur das kemalistische Idealbild der türkischen Gesellschaft über das Fernsehen präsentiert wurde. Bisher für rückständig befundene Ausdrucksformen (z.B. *Arabesk*-Musik) wurden bildschirmfähig, bisher zensierte Filme wurden in voller Länge gesendet, „Staatsfeinde" wie selbst Öcalan wurden interviewt. Wie sich dadurch das Zuschauerverhalten verändert hat, ist bis jetzt nur in Ansätzen Gegenstand empirischer Untersuchungen geworden. – Im Kapitel „Grundsatzfrage: Fernsehen ja oder nein" stellt JUNG dar, daß die weitgehende Akzeptanz der Fotografie in islamisch-konservativen Kreisen der Türkei dazu führte, daß eine Debatte auf der Grundlage des Bilderverbots ausblieb. Hier hätte vielleicht darauf hingewiesen werden können, daß sich dies in einigen arabischen Ländern, auch in Afghanistan und Pakistan durchaus anders verhält, was darauf hindeuten könnte, daß besonders rigide Standpunkte unter türkischen Islamisten weit seltener zu finden sind. Die Kritik dieser Kreise richtete sich daher von Anfang an gegen das Fernsehen als „Teil der jüdisch-christlichen Zivilisation" und die von ihr verbreiteten Inhalte. Verurteilt werden Priester in Spielfilmen, der evolutionistische Tenor von Naturdokumentationen und die positive Darstellung von Juden, bzw. die Verurteilung des Holocaust. Nach dem Aufblühen des Privatfernsehens kam Abscheu über die „Fleischbeschau" hinzu. Im Anschluß stellt die Autorin die Plädoyers einiger islamischer Autoren für eine „Islamisierung" des Fernsehens dar. Wie zu erwarten, ist darunter eine durchgehende Ideologisierung zu verstehen.

Am ersten Fallbeispiel, *Türkiye Gazetesi Radyo Televizyonu Huzur TV (TGRT)* der *İhlas*-Holding von Hüseyin Hilmi Işık, wird bereits die Problematik derartiger Fernsehkonzepte deutlich. Entsprechend der türkischen Nationalismus mit Islamismus vermischenden Ideologie dieses Medienkonzerns war ein beträchtlicher Teil der Sendezeit für religiöse Programme und religiös gefärbte Kultursendungen vorgesehen. Doch schwache Quoten zwangen das Unternehmen zum Umschwenken, Unterhaltungssendungen traten an die Stelle frommer Unterweisung. Recht ähnlich stellt sich die Entwicklung von *Samanyolu TV* dar. Es gehört wie die *Zaman Gazetesi* dem oft als moderat bewerteten Flügel der Nurcus unter Fethullah Gülen an. Allerdings wurden die religiösen Inhalte wesentlich weniger offensichtlich präsentiert, sondern in Dokumentationen eingebettet. Leider geht JUNG nicht auf die Inhalte der Naturdokumentationen auf *Samanyolu* ein, denn schließlich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000236

ist die Kritik der Evolutionstheorie in neuerer Zeit ein zentrales Ideologem der Nurcus. Doch auch bei diesem Sender verdrängte die Unterhaltung die Religion vom Bildschirm. Damit ging einher, daß Moderatorinnen mit Kopftuch vom Bildschirm verschwanden. *Kanal 7* unterscheidet sich von den zuvor genannten Sendern durch seine weitaus stärkere ideologische Prägung. Er ist mit der *Refah Partisi* (bzw. deren Nachfolgeorganisationen) personell und wohl auch finanziell verflochten. Die politische Tendenz dieses Senders ist ausgesprochen antiwestlich, Nachrichtensendungen werden als „Abrechnungen" präsentiert. Zugleich scheute sich diese Fernsehstation jedoch nicht, Meilensteine der Filmgeschichte als Lockvogel einzusetzen. Auch *Kanal 7* entfernte religiöse Inhalte aus seinem Programm. In diesem Fall war der Hintergrund jedoch ein anderer: Im Zuge des „kalten Putsches" vom 28.2.1997 und des Verbots der *Refah Partisi* drohte diesem Sender ebenfalls die Schließung. Die Wende von der Ideologie zur Unterhaltung sollte die Zahl möglicher Angriffspunkte reduzieren. Hinsichtlich ihrer Zuschauerquoten landeten alle drei Kanäle – in einer Zeit zunehmender islamistischer Stimmengewinne und erfolgreicher islamistischer Projekte im Printsektor – jedoch weit hinter den großen Kommerzsendern.

Die Autorin schließt ihre Untersuchung mit einer Fallstudie, der Analyse von Sendungen aus Anlaß des 75. Jahrestages der Republikgründung im Herbst 1998. *TGRT* betonte die Notwendigkeit der nationalen Integrität angesichts des kurdischen Separatismus, *Samanyolu* versuchte sich republikfreundlich zu präsentieren und zugleich die Differenzen zwischen Mustafa Kemal auf der einen Seite und Menderes und Said Nursi auf der anderen herunterzuspielen, *Kanal 7* rückte den Unabhängigkeitskrieg als Kampf gegen ausländische Besatzer in den Mittelpunkt ihres Programms.

In der Schlußbetrachtung zieht Jung in Anlehnung an Neil Postman das Fazit, daß die Hoffnungen auf eine Islamisierung des Mediums Fernsehen wohl als gescheitert betrachtet werden müssen. Ob das Scheitern solcher Projekte als Unterhaltungbedürfnis der Massen, der „supraideology of all discourse of television" bedauert werden muß, darf man jedoch bezweifeln. Positiv hält die Verfasserin dem islamischen Fernsehen zugute, daß es einen Beitrag zum Abbau des „hermetischen Lagerdenken[s] zwischen Kemalisten und Muslimen" leiste. Ein ausgesprochen nützlicher Anhang dokumentiert Verfassungsartikel, Rundfunkgesetze und Programmschemata. Eine störende Formalie: „Ohne Herausgeber" ist keine bibliografische Kategorie, entsprechende Werke sind entweder unter ihrem Titel oder unter der herausgebenden Körperschaft aufzulisten.

Die Darstellung hätte an den genannten Stellen vertieft werden können. Diese Einwände tun jedoch der Tatsache keinen Abbruch, daß Jung einen bedeutenden Beitrag zum Verständnis verschiedener Aspekte der Nutzung moderner Medien in der islamischen Welt geleistet hat. Dieser überdies gut lesbaren Studie ist zu wünschen, daß sie die ihr gebührende Aufmerksamkeit findet.

Martin Riexinger, Göttingen

Lutz Rzehak: *Vom Persischen zum Tadschikischen. Sprachliches Handeln und Sprachplanung in Transoxanien zwischen Tradition, Moderne und Sowjetmacht (1900–1956).* Wiesbaden: Reichert Verlag 2001. XX, 456 S. (Iran-Turan 2.) ISBN 978-3-89500-250-2. € 59,–.

Ist Tadschikisch eine eigene Sprache oder nur eine Variante des Neupersischen? Diese Frage steht keineswegs am Anfang des vorliegenden Buches. Doch obwohl der Autor darauf verzichtet, sie direkt anzusprechen, wird sie durch diese Arbeit in hervorragender Weise beantwortet. Die Skizzierung des Weges, der vom Persischen zum Tadschikischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000237

führt, ist das Thema der Untersuchung Lutz Rzehaks. Mit enormer Detailtreue und Sorgfalt analysiert er die sprachplanerischen und sprachlenkenden Maßnahmen, die zur Herausbildung der modernen tadschikischen Schriftsprache führten.

Die als Habilitationsschrift der Humboldt-Universität Berlin vorgelegte Arbeit ist in vier große Themenkomplexe mit insgesamt zehn Kapiteln gegliedert. Der Autor begrenzt seine Untersuchungen auf schriftliche Quellen und konzentriert sich auf den formativen Zeitraum der Entwicklung des Tadschikischen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Der erste Teil beschäftigt sich mit dem Sprachstatus des Persischen in der vorsowjetischen Zeit und der Bedeutung der Sprachbezeichnungen *toǧiki* und *forsi*. Die Diskussion von Begriffen wie *taraqqi* (Fortschritt) in der einsetzenden Diskussion der Modernisten in Tadschikistan wird allerdings nicht in Bezug zu Entwicklungen in der konstitutionalistischen Presse Irans gesetzt, was sicher interessante Perspektiven eröffnet hätte. Ausführlich behandelt Rzehak die schriftsprachliche Annäherung an die gesprochene Sprache, beispielhaft anhand der Schriften von Fitrat. Die damit verbundenen Verschiebungen in der grammatikalischen Struktur des Persischen nehmen in der Darstellung breiten Raum ein.

Die Diskussion über das Tadschikische in der Zeit nach der Revolution von 1917 wird im zweiten Teil der Arbeit untersucht. Die Verbindung von Sprache und Nation sowie der Versuch, Sprache als Identifikationsmittel für die Schaffung einer neuen „tadschikischen" Nation nutzbar zu machen, stehen hierbei im Vordergrund. Die Abtrennung der neuen Autonomen Republik Tadschikistan von den bisherigen intellektuellen Zentren des Persischen in Samarkand und Buchara sind die Folgen der territorialen Neuordnung Mittelasiens. Die Abgrenzung vom Türkischen wird in dieser Zeit intensiviert und persisch-tadschikische Sprachaktivisten waren bemüht, „auf der Grundlage von Sprache eine ‚Nation' zu bilden, und nicht umgekehrt" (S. 126).

Der dritte Teil ist den nunmehr systematischen Anstrengungen zur Sprachplanung in den Jahren 1926–1930 gewidmet. Einleitend zur Diskussion um die Schaffung einer neuen Literatursprache stellt Rzehak fest: „Die Wahrnehmung von Sprache als unverkennbarer genetischer Fingerabdruck einer Menschengemeinschaft mit einer unveränderlichen Identität wurde durch diese Debatte und ihre Ergebnisse endgültig als Konstrukt entlarvt" (S. 169). Für romantische Sprachbetrachtung blieb in der Tat wenig Raum. Die neue Sprache sollte die des Proletariats sein, sie sollte als Aufklärungsinstrument dienen und die Nation konsolidieren. Doch der Verzicht auf Arabismen allein konnte keine neue Sprache schaffen und welche Variante des gesprochenen Tadschikisch als Standard dienen sollte, war nicht leicht zu beantworten. Faszinierend ist die Auseinandersetzung zwischen Internationalisten mit ihrem Ziel, dass die neue Sprache in der gesamten persischsprachigen Welt verständlich sein sollte, und den Erfindern einer „neuen" Sprache. Konkret fand diese Debatte ihren Niederschlag in der Frage nach dem phonetischen Bestand des neuen Tadschikischen, der mit der Einführung des Lateinalphabets 1930 gelöst werden musste. Besonders interessant ist dabei der Exkurs zum Sonderweg der bucharischen Juden, die bis dahin das Bucharisch-Tadschikische in hebräischer Schrift geschrieben hatten. Ein Hinweis auf die Arbeiten von Wilhelm Bacher wäre hier denkbar gewesen.

Im vierten und letzten Teil beschäftigt sich Rzehak mit der weiteren Entwicklung des Tadschikischen im Kontext des Totalitarismus der Stalinzeit. Die Russifizierung der Sprache und die Auswirkungen der Säuberungen und der Zensur auf die Sprachplanung charakterisieren diese Epoche, die erst mit dem Machtantritt Chruschtschows endete. Diese Zeit war auch durch einen durchgreifenden Elitenwechsel gekennzeichnet und erlebte den Aufbau des Mythos um Sadriddin Ajni als des Begründers des modernen Tadschikischen. Sprachplanung wurde nun zu administrativer Sprachlenkung mit einer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000238

obsessiven Festlegung von Grammatik, Orthographie und Wortschatz. Die Russifizierung des Tadschikischen fand äußerlich ihren Ausdruck in der Einführung des neuen kyrillischen Schriftsystems ab 1940.

Dem Buch fehlen eine Zusammenfassung und eine ausführliche Schlussbetrachtung (die Nachbemerkung, die einen Ausblick in die sechziger Jahre bietet, umfasst gerade zwei Seiten). Eine Rekapitulation der Ergebnisse wäre begrüßenswert gewesen, um die Fülle von Einzelinformationen zu bündeln und den Weg vom Persischen zum Tadschikischen noch einmal kohärent nachzuzeichnen. Auch ein Vergleich mit anderen Sprachen und Regionen der früheren Sowjetunion wäre dadurch einfacher, bzw. hätte an dieser Stelle einfließen können.

Der Autor wählt zwar eine historische Perspektive, dennoch ist sein methodischer Ansatz wie auch sein persönliches Interesse eher sprachwissenschaftlich geprägt. So weisen die sprachlichen Detailanalysen an einigen Stellen starke Längen auf. Natürlich steht es jedem frei, diese zu überspringen, aber bisweilen vermisst man weiterführende gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Hintergrundinformationen. Die Beschäftigung mit konkreten Sprachbeispielen hat andererseits den enormen Vorteil, dass an keiner Stelle pauschalisierende Aussagen getroffen werden und man den Sprachwandel und die sprachplanerischen Eingriffe an jeder Stelle nachvollziehen kann. Dies ermöglicht eine Tiefe in der Betrachtung der tadschikischen Sprache, die bislang nicht möglich war.

Die enorme Bedeutung der Schriftreformen für die Entwicklung des Tadschikischen wird auch graphisch hervorragend umgesetzt. In der gesamten Arbeit werden die Originalzitate in der jeweiligen Schrift (Arabisch, Lateinisch, Kyrillisch, Hebräisch) wiedergegeben. Was am Anfang den Eindruck einer übertriebenen Spielerei mit den Möglichkeiten moderner Textverarbeitung macht, zeigt mit zunehmender Lektüre, welchen Schwierigkeiten ein Tadschikischlernender und -schreibender ausgesetzt war, der den Wechsel zwischen drei oder mehr Schriftsystemen mitmachen musste. Eine einheitliche Transkription nach bibliothekarischen Standards wäre allerdings bei der Bibliographie sinnvoll gewesen, um den Nachweis in Onlinekatalogen zu erleichtern. Von einigen zitierten Werken gibt es moderne kritische Editionen, wie von Naršaḫīs *Tārīḫ-i Buḫārā* (hrsg. v. M. Ražavī, 1972) oder Marāġa'īs *Siyāḥatnāma-yi-Ibrāhīm Beg* (hrsg. v. M.A. Sipānlū, 1985).

Die angesprochenen Themen bilden nur einen kleinen Ausschnitt aus der enormen Fülle von Materialien, Thesen und Überlegungen, die Rzehak in dieser exzellenten Studie zusammengetragen hat. Es handelt sich um ein Standardwerk zur Genese des Tadschikischen, das einen völlig neuen und unverstellten Blick auf die moderne Geschichte dieser Sprache ermöglicht. Denn daran, dass es sich beim Tadschikischen um eine eigenständige Sprache handelt, bleibt nach der Lektüre des Buches kein Zweifel.

Christoph Werner, Marburg

Matthijs van den Bos: *Mystic Regimes: Sufi[s]m and the State in Iran, from the late Qajar Era to the Islamic Republic.* Leiden (etc.): E.J. Brill 2002. VIII, 286 S. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 83.) ISBN 90–04–12815–8. € 125,–.

Bei der vorliegenden Monographie handelt es sich um die revidierte Fassung einer Dissertation im Fach Sozialwissenschaften, die im September 2000 an der Universität von Amsterdam verteidigt und von Bernd Radtke sowie Peter van der Veer betreut wurde. Korrektur las zudem der Schia-Experte Yann Richard (S. vii f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000239

Im Mittelpunkt der Studie steht die Analyse des sozialen und kulturellen Wandels in zwei „Zweigen“[1] des schiitischen Neʿmatollāhī-Ordens in Iran, der Ṣafīʿalīshāhiyya und der Solṭānʿalīshāhiyya.[2] Der Schwerpunkt liegt auf der Phase von 1900 bis 1998.

Die Monographie betritt in zweierlei Hinsicht Neuland: Zum einen erweitert sie unsere Kenntnisse über die Neʿmatollāhiyya, deren Geschichte nach der islamischen Revolution von 1979 weitgehend unbekannt ist, obwohl sie neben der Ẕahabiyya weiterhin die wichtigste Bruderschaft in Iran darstellt. Dem Autor, einem Sozialwissenschaftler, Iranisten und Anthropologen, war es im Laufe seines etwa einjährigen Forschungsaufenthaltes in Iran (zwischen 1996 und 1998 – S. 26) möglich, wertvolles und umfangreiches, mündliches wie schriftliches, Material zusammenzutragen. Zum anderen beschreitet die Studie methodisch neue Wege. Bereits der Titel deutet an, daß sich der Verf. im Unterschied zu bisherigen Untersuchungen zum schiitischen Sufismus, die größtenteils einem deskriptiven, statischen Ansatz folgen, eines dynamischen, systemtheoretischen und sozialkulturellen Ansatzes bedient. Die Sufi-Bruderschaften werden von ihm als spezifische Form von *„religious regimes“* verstanden. Dieser von dem niederländischen Anthropologen Mart Bax entwickelte, von Fred Spier und Eric R. Wolf weiter entwickelte Fachbegriff ist im Deutschen am ehesten mit „(religiöse) Regulationssysteme“ wiederzugeben[3]; unter dem umfassenden Terminus „soziale Regulationssysteme“ sind „Vorschriften und Regelmechanismen“ jeglicher Art zu verstehen, „die von den Menschen in sozialen Erfahrungsbereichen wahrgenommen werden“.[4] Der Vorteil dieses Erklärungsmodells besteht darin, den instabilen Wechselbeziehungen und Abhängigkeiten zu anderen *„regimes“* besser Rechnung zu tragen als andere Denkmuster. In seiner Dissertation erforscht van den Bos die Interdependenz des „mystischen Regulationssystems“ zu anderen *„regimes“*, die um Autorität, Macht und Einfluß buhlen, konkret auf drei Ebenen: auf der internen (Beziehung zu anderen Sufis), auf der lateralen (Beziehung zu „Juristen“/„Klerikern“) und der vertikalen Ebene (Beziehung zur Staatsführung). Je nach Konstellation schwankt das Verhältnis zu anderen *regimes* zwischen Repression und Koexistenz oder Koalition, Konkurrenz oder Patronage. Vor allem in der Repräsentation nach außen behelfen sich die Regulationssysteme verschiedener Strategien, um den veränderten Bedingungen zu entsprechen und Anpassungsfähigkeit zu signalisieren. Um den Handlungs- und Gestaltungsspielraum der *regimes* zu erfassen, verwendet van den Bos zudem die Performanztheorie (besser: Konzept der Performativität),[5] welche den Inszenierungs- und Aufführungscharakter sozialen und kulturellen Handelns wie Verhaltens fokussiert. Das Augenmerk liegt dabei stärker auf der Art und Weise der Verwirklichung menschlicher Intentionen als den Intentionen selbst; der jeweilige *modus operandi* wird bedingt durch historische und kulturelle Rahmenbedingungen, durch die „mit der Individualität des Handelnden verbundenen Merkmale“ und den „Ereignischarakter sozialen

[1] van den Bos bevorzugt den Ausdruck „Orden“.

[2] Ich richte mich hier nach dem von van den Bos verwendeten Umschriftsystem.

[3] Vgl. die dt. Übers. der englischsprachigen Originalausgabe (Amsterdam 1996) von Fred Spier: *Big History: Was die Geschichte im Innersten zusammenhält*. Darmstadt 1998, S. 13 und S. 127 (Anm. 5).

[4] F. Spier 1998, S. 18.

[5] Vgl. Christoph Wulf: *Anthropologie: Geschichte – Kultur – Philosophie*. Reinbek bei Hamburg 2004, bes. S. 173–190. Siehe auch Ders./Michael Göhlich/Jörg Zirfas (Hrsg.): *Grundlagen des Performativen: eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln*. Weinheim/München 2001; Uwe Wirth (Hrsg.): *Performanz: zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M. 2002.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000240

Handelns".[1] Mit diesem methodischen Rüstzeug ‚bewaffnet' geht die vorliegende Studie weit über bisherige Forschungen zum Verstehen sufischer Bruderschaften hinaus, die entweder das soziale Moment als irrelevant erachteten (so v.a. idealistischer, phänomenologischer Ansatz von Henry Corbin und dessen iranischen Schülern, aber auch Richard Gramlichs Detailanalysen, welche die sozialpolitische Entwicklung ausklammern) oder ein dichotomes Schema zu Grunde legten, das Überlappungen und Vielfältigkeit vernachlässigt (u.a. Max Webers Unterscheidung von „Gesetzes-" und „Derwisch-Islam" und die seit dem 19. Jh. so oft bemühte Gegenüberstellung von „Tradition" vs. „Moderne").

Die Publikation ist in vier Teile mit insgesamt sieben Kapiteln gegliedert. Auf die Einleitung (S. 1–28), in der die theoretischen Grundlagen erörtert und der Inhalt der Arbeit skizziert werden, folgt in Kapitel 1 (S. 31–44) eine kritische Betrachtung bisheriger Forschungsansätze, denen es, so der Verf., nicht gelungen ist, die soziale Dynamik der Sufi-Bruderschaften angemessen zu erfassen. Kapitel 2 (S. 45–69) zeichnet die wechselvolle Geschichte der Sufik, bes. der Neʿmatollāhiyya, in Iran seit dem Machtantritt der Ṣafaviden nach und vermittelt einen Einblick in das Funktionieren der „Dreierkonstellation" *(trilateral figurations)*. Teil 2 (Kap. 3–4, S. 73–109, S. 111–142) und Teil 3 (Kap. 5–6, S. 145–170, S. 171–204) beschreiben anschließend die Entwicklung der Neʿmatollāhī-Orden von der Konstitutionellen Revolution bis zum Jahre 1998. Teil 4 (Kap. 7, S. 207–251) gibt in einer Art Ausblick Beispiele für einen möglichen Beitrag der Sufi-Bruderschaften zu der sich unter Präsident Khātamī herauskristallisierenden iranischen Zivilgesellschaft.

Vereinfacht betrachtet stellt sich die Geschichte der Neʿmatollāhiyya wie folgt dar. Der im 14. Jh. gegründete persische Sufi-Orden erfuhr zunächst im Südosten Persiens eine Blüte. Nach der Konsolidierung der Ṣafaviden war er angesichts der politischen und religiösen Interessen-Koalition von Herrschenden und *ʿulamāʾ* wie andere konkurrierende Bruderschaften staatlicher Repression unterworfen und schließlich zur Migration nach Indien gezwungen (Deccani-Zweig). Erst der fehlende Zentralstaat unter den Qājāren ermöglichte im 19. Jh. sowohl den Sufis als auch den Juristen, lokale Autonomie zu erlangen und ihren Einflußbereich allmählich auszudehnen. Ungeachtet der Widerstände aus den Reihen der beiden anderen *regimes* kam es seit Fatḥʿalīshāh zu einer Wiederbelebung der Neʿmatollāhiyya in Iran. Die Machtbalance zwischen Monarchie, *ʿulamāʾ* und Sufis blieb allerdings prekär; königliche Patronage erfuhr jeweils das religiöse *regime*, das die geringere Gefahr für das politische System darstellte. Als die Kleriker mit dem Sieg der Uṣūlīyya exklusive Autorität beanspruchten, kam es folglich zu einer stärkeren Annäherung zwischen Sufi-Orden und Qājāren-Herrschern. Insbesondere unter Muḥammad Shāh, selbst ein Neʿmatollāhī, wurde der Orden hof- und salonfähig, Sufis erhielten Posten am Hof und wurden gefördert. Als Indiz für die enorme soziale Macht der Neʿmatollāhiyya im 19. Jh. ist das Aufkommen der Idee vom *qoṭb* als dem einzigen mächtigen Sufi-Führer zu werten. Mit der Ausbreitung der Bruderschaft ging jedoch gleichzeitig ihre Aufspaltung in mehrere, miteinander verfeindete Zweige einher, darunter die nachhaltige Spaltung in Ṣafīʿalīshāhiyya und Solṭānʿalīshāhiyya. Im Zuge der Konstitutionellen Revolution und der Machtübernahme Reza Shahs büßten die Neʿmatollāhī-Orden anfangs ihre äußere Macht ein. Innerhalb der Orden kam es dagegen im Kontext der Entstehung des iranischen Nationalstaates und staatlicher Modernisierungsbestrebungen zu einem radikalen Wandel, der sogar – so zumindest im Falle der Ṣafīʿalīshāhiyya – die mystische Religiosität und Autorität des Sufi-Meisters weitgehend tangierte. Bei der Ṣafīʿalīshāhiyya, die sich zunehmend in eine Pseudo-Freimaurerloge verwandelte (Gründung der *Anjuman-e okhovvat/Society of Brotherhood* 1899 nach dem Tod Ṣafīʿalīshāhs, für den sich kein an-

[1] C. Wulf 2004, S. 174.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000241

gemessener Nachfolger fand, Integrationsprozeß mit der Freimaurerei Ende der 1960er Jahre abgeschlossen), ließ sich dieser Strategiewechsel u. a. an der von Bīnesh'alīshāh (st. 1932) durchgesetzten „neuen Ordnung" (straffe, zentralisierte, bürokratische Organisation, formalisierte Mitgliedschaft, Führungskollektiv in Form eines Konsultativrats anstelle eines herausragenden Sheikhs oder Pols – S. 104ff.) oder an der Diktion der Zeitschrift der Bruderschaft (S. 103f.) ablesen. Diese radikale Transformation und Anpassung an das Pahlevi-Regime sollte langfristig den Verlust der Sufi-Identität und Auflösungserscheinungen mit sich bringen. Die Solṭān'alīshāhiyya (nach ihrem Hauptsitz auch als Gonābādiyya bekannt) entschied sich indes für einen moderaten Kurs der Anpassung, der ihr auf lange Sicht das Überleben sichern sollte. Vor allem konnte sie bis heute (Stand 1998) das erbliche Führungsprinzip unangefochten aufrechterhalten. Bes. mit dem 1939 veröffentlichten *Pand-e Ṣāleḥ* („Ṣāleḥs Rat"), einem populären Leitfaden zum legitimen Sufi-Verhalten, den Sheykh Ṣāleḥ'alīshāh (1891–1966) im Auftrag von Reza Shah verfaßte, konnte sich der Orden als legitime religiöse Kraft im modernen Iran etablieren (S. 89). Von einer zuvor lokal begrenzten Bruderschaft entwickelte sie sich unter den Pahlevis zu einer national integrierten sozio-religiösen Organisation. Nach der Entmachtung Reza Shahs 1941 intensivierten sich die Beziehungen zwischen Monarchie und Sufismus; die Orden fanden Sympathisanten am Hof und in den gehobenen gesellschaftlichen Schichten Irans. Verstärkt seit dem Aufstand vom Juni 1963 protegierte das Königshaus das mystische *regime* als Gegengewicht zu den Klerikern und ihrer wachsenden Anhängerschar. Die Solṭān'alīshāhīs erhielten zwar keine direkte Förderung durch die Monarchie, zahlreiche Ordensmitglieder besetzten aber einflußreiche Positionen. Während innerhalb der Ṣafī'alīshāhiyya Konfrontationen offen zu Tage traten, war die Solṭān'ālīshāhiyya in der Lage, ihre Einheit zu wahren. Zudem blieb sie religiös unabhängig und baute rechtzeitig Kontakte zu Klerikern auf, was sich nach dem Sturz des Pahlevi-Regimes auszahlen sollte. Dagegen war die Ṣāfī'alīshāhiyya wegen ihrer Nähe zum Ancien Régime und ihres Freimaurer-Image nach 1979 stärker von der Auslöschung bedroht. Dennoch hat auch sie trotz gegenteiliger Berichte und Übergriffen auf ihr Zentrum überlebt. Ohne Frage hat der Sufismus nach der Revolution schwere Einbußen erlitten. Doch selbst in der Islamischen Republik konnten die anfänglichen Probleme allmählich durch soziale, dogmatische und ideologische „reform(ul)ations" (Kap. 6) überwunden werden. Insbesondere nach dem Iran-Irak-Krieg und dem Tod Khomeynīs war es den Sufi-Bruderschaften im Zuge der politischen Reformen und der Entstehung eines „Staatsmystizismus" möglich, sich erneut als religiöses *regime* einzubringen. Die Solṭān'ālīshāhiyya behielt die Kontrolle über ihre Gebetshäuser und verschaffte sich u. a. durch karitatives Engagement (Hilfe für Kriegsopfer) und Organisation von Trauerzeremonien für Heroen der Revolution Legitimation. Ihre Anpassung an die sozialpolitische Realität unterstrich sie durch die von dem seit 1997 amtierenden Sheykh Majẕūb'alīshāh erlassenen neuen Verhaltensregeln, welche auf dem *Pand-e Ṣāleḥ* seines Großvaters basieren (S. 197ff.). Die Ṣafī'alīshāhiyya weist zwar nach 1989 keine einheitliche Führung mehr auf (Übernahme durch Treuhändergremium, das wegen fehlender Akzeptanz die Aufspaltung in zahlreiche Kleingruppen beförderte), sicherte sich aber durch Loyalitätsbekundungen an die Adresse der klerikalen Staatselite und vorsichtige Diktion das Überleben. Darüber hinaus versuchte sie durch Berufung auf das Charisma des Gründervaters, eine Umdeutung ihrer Ordensgeschichte (Verdrängen der Verbindung zur Freimaurerei) und die Betonung einer allgemeinen mystischen Religiosität Legitimität zu erringen. Alles in allem suchen die Sufis in der Islamischen Republik im Unterschied zur Qājāren- und Pahlevi-Ära Zuflucht zu ihrer inneren, höheren, informellen, internen spirituellen Lebenswelt. Der zwangsläufig begrenzte Beitrag der Sufi-Orden zur iranischen Zivilgesellschaft läßt sich VAN DEN BOS zufolge an zwei

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000242

Aspekten festmachen: Erstens stellt die Mystik einen wichtigen Bezugspunkt im neuen intellektuellen religiösen Diskurs dar (z.B. ʿAbdolkarīm Sorūsh); zweitens bietet die geheime geschlossene Gesellschaft des Ordens eine Plattform für nicht-staatliche Religiosität. Damit sind die Sufis zu einem gewissen Grad Teil der Gegenöffentlichkeit unter Khātamī geworden. Wie erwähnt, erstreckt sich der Berichtszeitraum der vorliegenden Studie bis zum Jahr 1998. Angesichts der Tatsache, daß mittlerweile etwa zehn Jahre vergangen sind und ein Regierungswechsel erfolgt ist, wäre es überaus spannend zu sehen, ob und inwieweit inzwischen in den Orden ein weiterer Strategiewechsel bzw. eine stärkere Integration in oder Angleichung an das politische System stattgefunden hat.

Insgesamt betrachtet handelt es sich um eine überaus interessante, methodisch gesehen anspruchsvolle, reich dokumentierte Publikation,[1] welche zur weiteren Erforschung der neueren Entwicklungen des iranischen Sufismus, aber auch zu komparativen Studien Anlaß geben sollte. Die komplexe, ja zum Teil verwirrende Geschichte der Neʿmatollāhī-Orden nachzuvollziehen, erleichtert der Verf. zwar in gewisser Weise durch resümierende einleitende und abschließende Bemerkungen in den einzelnen Kapiteln sowie durch mehrere Abbildungen. Dennoch hätte sich die Rez. am Schluß ein Gesamtresümee gewünscht. Anstelle des etwas verloren und unverbunden wirkenden Schlußkapitels 7 (das Thema Zivilgesellschaft hätte zudem einer anderen theoretischen Hinführung bedurft) oder zusätzlich zu diesem wäre – wie in sozialwissenschaftlichen Arbeiten gemeinhin üblich – eine Zusammenführung des theoretischen und deskriptiven Teiles in einem abschließenden Fazit zu erwarten gewesen. Performanz/Performativität ist ohne Frage ein viel versprechender Ansatz – nicht zuletzt im Zeitalter moderner Medien. Es stellt sich aber die Frage, ob die Inszenierung für die Präsentation nach außen immer nur Strategie ist, bzw. ob und inwieweit sich eine solche Inszenierung auf die Präsentation nach innen auswirkt. Anders ausgedrückt: Wenn alles nur Inszenierung ist, bleibt dann der Kerngehalt mystischer Religiosität davon unbeeinträchtigt? Der Verf. hat die Anpassungsfähigkeit der Orden an veränderte Rahmenbedingungen nachhaltig unter Beweis gestellt, doch es wird nicht ganz klar, wo die eigene Vision des Sufismus in diesem Transformationsprozeß zu verorten ist, inwiefern das mystische Regulationssystem seinem Selbstverständnis als moralische Instanz gerecht werden und eben dieses mit der Adaption an die äußeren Gegebenheiten in Einklang bringen kann.

Ungeachtet dieser kritischen Bemerkung handelt es sich bei der Dissertation von van den Bos um eine sehr lesenswerte Veröffentlichung.

Roswitha Badry, Freiburg i.Br.

Stephanie Jamison: *The Rig Veda between Two Worlds / Le Ṛgveda entre deux mondes*. Paris: De Boccard 2007. 172 S. (Collège de France. Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. Série in-8°. 74.) ISBN 2-86803-074-2. € 48,–.

Das vorliegende Buch stellt die überarbeitete Fassung von vier Vorträgen am Collège de France dar, in denen Stephanie Jamison es unternommen hat, die Stellung der *Ṛgveda-saṃhitā* (RV) als Fortsetzer der Tradition indogermanischer Preisdichtung (ähnlich den Siegesliedern Pindars) und zugleich als Vorläufer der späteren, in vielfacher Hinsicht sehr komplex-raffinierten indischen Hofdichtung des 1. Jahrtausends n. Chr. herauszuarbeiten.

[1] Tippfehler und andere kleinere Versehen sind selten und trüben nicht den guten Gesamteindruck, wenngleich der Druckfehler im Titel auf Einband wie Deckblatt für den Verf. recht ärgerlich gewesen sein mag.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000243

Die vier Kapitel des Buches, dem ein französisch geschriebenes Résumé von G. Fussman und J. Kellens vorangestellt ist (S. 9–13), betrachten diese Liedersammlung von allen Seiten und unterschiedlichstem Blickwinkel; sie sind „Poet" (Kap. 1, S. 17–49), „Poem" (Kap. 2, S. 51–89), „Poetics" (Kap. 3, S. 91–118) und „Poetry" (Kap. 4, S. 119–150) überschrieben. Diese zusammenfassende Darstellung der Anschauungen der Autorin zur RV-Poetik weist naturgemäß enge Berührungen mit ihren anderen Arbeiten aus jüngerer Zeit auf (die über die Bibliographie [S. 151–161] leicht zu ermitteln sind) und fußt ganz wesentlich auf der seit Jahren zusammen mit Joel Brereton vorbereiteten RV-Übersetzung.

Kap. 1 führt den Leser unmittelbar zu dem entscheidenden Punkt, daß jedes Lied der Sammlung einem individuellen Dichter aus einem bestimmten Geschlecht von Dichtern zugewiesen ist, der sich mit Namen, mitunter allerdings recht verschlüsselt, zu erkennen gibt oder von der einheimischen gelehrten Tradition der *Sarvānukramaṇī* genannt wird.[1] Diese vedischen Dichterpersönlichkeiten[2] sind von der bisherigen Forschung nicht ausreichend ‚als Dichter' beachtet worden, anders als für Alt-Iran, wo der in derselben Dichtungstradition stehende Zarathustra den meisten Forschern als der Dichter der altavestischen *Gāθā* gilt. Der trotz zahlloser lexikalisch-phraseologischer Gemeinsamkeiten deutliche Kontrast lädt zu einer genauen Betrachtung v. a. der stilistischen Unterschiede zwischen RV und *Gāθā* förmlich ein; Jamison arbeitet den besonderen Stil des *Gāθā*-Dichters deshalb scharf heraus, um so ihre Analysemethode für den RV darzulegen und die Kriterien zu erfassen, die es zu beachten gilt. Zu den Besonderheiten seiner Sprache zählt insbesondere, daß in den *Gāθā* Aussagen des Dichters/Sprechers in 1. Pers. Sing. sehr viel zahlreicher sind als im RV (wo sie nur in Sonderfällen vorkommen) und der Dichter sich direkt an Gott Ahura Mazdā (in 2. Pers. Sing. und oft im Dialog) wendet – während die Götter des RV nicht reden, selbst wenn sie zum Opfer der Sterblichen kommen! –, daß der Zeitrahmen der *Gāθā* die Vergangenheit praktisch ausschließt (und deshalb fast alle Verben in Präs.- oder Fut.-Formen stehen), daß die *Gāθā* die im RV dominierende Stilfigur des Vergleichs vermeiden und insgesamt eine stärker individuelle und emotionale Ausdrucksform bevorzugen, in der der Dichter auch direkte Rede anderer Personen einführt (wofür Jamison den Begriff ‚Ventriloquismus' geprägt hat). Alles in allem unterscheidet sich der Stil des *Gāθā* -Dichters deutlich von dem, was man bei den vedischen Dichtern beobachten kann, obwohl diese sich doch derselben ererbten dichterischen Techniken bedienen; insbesondere ist die Beziehung zwischen Mensch und Gottheit, die auch im Dialog miteinander sprechen können, viel unmittelbarer als in den vedischen Hymnen.

In Kap. 2 widmet sich Jamison der Struktur der vedischen Lieder, und sie zeigt, daß die meist aus drei oder vier Versen bestehende Strophe *(ṛc-)* – nach der die Sammlung ja auch ihren Namen hat – bedeutungsvoller ist als das Lied (*sūktá-*, mit bis zu 58 Strophen), das etwas Beliebiges an sich hat. Den Grund hierfür sieht sie in der weiteren Entwicklung

[1] Hierzu vgl. jetzt zusammenfassend den „Anhang: Die in der Anukramaṇī genannten Namen von Dichter(inne)n ṛgvedischer Hymnen" in Manfred Mayrhofer: *Die Personennamen in der Ṛgveda-Saṁhitā. Sicheres und Zweifelhaftes*. München 2003, S. 106–150.

[2] Sie stehen in der Tradition indogermanischer Dichter, in denen Enrico Campanile, Calvert Watkins usw. Spezialisten für mündlich vorgetragene Dichtung sehen, die von ihren Gönnern und Patronen bestens entlohnt werden; dieses *do-ut-des*-System von Patron und Dichter/Priester, Lied und Honorar im vedischen Indien (oder in Alt-Iran) ist ähnlich im frühen und klassischen Griechenland zu finden. Hier hätte Jamison übrigens mit Nutzen auch Almut Hintze: *‚Lohn' im Indoiranischen. Eine semantische Studie des Rigveda und Avesta* (Wiesbaden 2000) heranziehen können.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000244

des vedischen Rituals, da später nicht immer neue Lieder – für den indoiranischen Dichter war dagegen (ved.) *ápūrvyam* bzw. (avest.) *apaouruuīm* „ohne früheres [Vorbild]; was es noch nicht gab" das erstrebenswerte Ziel gewesen – geschaffen, sondern ältere Strophen oder Verse wiederverwendet und in neuem Arrangement kombiniert wurden. Angelegt ist diese Möglichkeit aber bereits im RV-Text selbst, da die Strophen fast immer (mit einem oder mehreren Sätzen) syntaktisch und auch thematisch in sich geschlossene Einheiten sind. Die Autorin zeigt die Grenzen und Schwächen früherer Versuche (v. a. von Jan Gonda) auf, eine feste Hymnenstruktur zu erkennen; sie meint dagegen eine Vielzahl unterschiedlicher Strategien zur Erzeugung von ‚Strukturen' aufzeigen zu können und illustriert dies an ausgewählten Beispielen: z. B. Repetitio eines Wortes oder einer Phrase (in RV 2, 1 oder 1, 61), wenn nicht gar eines ganzen Syntagmas (wie des Refrains von RV 2, 12 … *sá janāsa índraḥ*); syntaktische oder thematische Iteration in sog. Katalogliedern, die etwa die Taten von Göttern aufzählen (RV 1, 116–119; 6, 75; 8, 29; 10, 78). Eine Sonderstellung nehmen – aber dies ist altbekannt – die Anfangsstrophen mit der Themenangabe und die Schlußstrophen ein, die nicht immer das Lied abschließen, sondern oft wegen Beendigung des Ritualvorgangs zu einem abrupten Ende führen. Außer der Verknüpfung von Anfangs- und Schlußstrophen durch formale Anklänge (quasi als Ringkomposition) hat Jamison, an einen Aufsatz von 2004 anschließend, auch die Stellung genau in der Mitte eines Liedes als bedeutsame Position hervorgehoben, mittels deren ein spiegelbildlich strukturiertes Lied mit einem (wie sie es bezeichnet) „omphalos" in der Mitte entsteht. Diese omphalos-Struktur ist nicht nur vedisch (vgl. RV 10, 28; 1, 105; 7, 76), sondern auch in *Yasna* 28 nachzuweisen,[1] also zumindest indoiranischen Alters. Ihr Fazit, das sich zweifellos an vielen weiteren Beispielen bewähren wird, lautet, daß „the poets have structured their intricate verses into intricate hymns" (S. 89).

Kap. 3 zeigt in detaillierter Besprechung der Texte auf, daß es auch im RV jedenfalls ein Beispiel gibt, in dem sich durch den Stil die unverwechselbare eigene Stimme einer Dichterpersönlichkeit (ähnlich der des *Gāϑā*-Dichters) erkennen läßt, nämlich die vier Varuṇa-Hymnen 7, 86–89 des Vasiṣṭha. Hier sind die Ähnlichkeiten zu den *Gāϑā* unverkennbar (v. a. 1. Pers., Hinwendung des Dichters an Varuṇa, ‚Ventriloquismus', Metaphorik und [in RV 7, 86] omphalos-Struktur), aber auch die Unterschiede, die den Dichter als ganz in der Tradition vedischer Sänger stehend zeigen (etwa durch das Rühmen früherer Taten Varuṇas). Dadurch lassen diese Lieder die Möglichkeiten erkennen, wie der Dichter die Tradition benutzt hat, um seine ‚eigene Handschrift' deutlich werden zu lassen und seine Künstlerschaft zu beweisen, indem er sich von der Zwangsjacke der Tradition zu befreien sucht: von den zahlreichen ererbt-traditionellen Formeln und stilistischen Techniken möglichst wenig Gebrauch zu machen und sie eventuell bis zur Unkenntlichkeit zu verändern.

Jamison ist – entgegen der Mehrheit der Forscher – der Überzeugung, daß der *kāvya*-Stil der klassischen Sanskritdichtung sich in ungebrochener Tradition aus dem des RV herausentwickelt hat. Diesem Thema ist Kap. 4 gewidmet, das zuvörderst aufzuzeigen und zu erklären versucht, was in nachrgvedischer Zeit tatsächlich passiert ist. Explizit wirft Jamison die Frage auf, ob es irgendwo eine ‚Nische' gegeben haben kann, in der die im RV noch fortlebende indoiranische Dichtungstradition weiterhin gepflegt wurde,

[1] Jamison zeigt hierbei auf (S. 88), daß sämtliche Verse von *Yasna* 28 außer dem Mittelvers (Vers 1–5 und 7–11) verbale oder pronominale Bezüge zur 1. Person aufweisen und andererseits genau in der Mitte von Vers 6 *Zaraϑuštra* genannt wird. Dies beweist in ihren Augen die Identität von „1. Person" und *Zaraϑuštra*, mithin die Verfasserschaft Zarathustras. Wer diese bestreitet, dürfte lange an dieser harten Nuß zu knacken haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000245

bevor sie in den frühesten (mittelindoarischen!) Erzeugnissen im *kāvya*-Stil Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. wieder ans Licht trat. Sie meint, daß sich zu der Zeit, als man im Ritual dazu übergegangen war, ältere Verse und Strophen wiederzuverwenden, auch die Aufgabe des *kaví-* grundlegend geändert hat und daß, was vorher Nebensache war (enkomiastischer Lobpreis der weltlichen Herrscher), damals zur Hauptsache geworden ist. Denn sie vertritt die These (S. 119), daß (wenn davon auch nichts erhalten ist) „royal panegyric coexisted with ritual poetry throughout the Rigvedic period and was produced by the same poets and commissioned by the same patrons" und daß später, als die Macht der Opferherren, d.h. der Könige zugenommen hatte, die Preisdichtung, die zuvor eine Götterpreisdichtung war, sich auf die irdischen ‚Helden' richtete und im Lobpreis der Patrone der Dichter manifestierte.[1]

Um dies plausibel zu machen, untersucht sie den Begriff *kāvya-* und sein ganzes Umfeld, d.h. indoiran. **kaṷí-* mit seinen Fortsetzern[2] avest. *kauui-* als Herrscherbezeichnung (insbesondere in der Kayanidendynastie) und ved. *kaví-* „Dichter, Weiser" samt den Vṛddhi-Ableitungen *kā́vya-*, ntr. „Weisheit" und *kāvyá-* als patronymisches Adjektiv.[3] Den Bedeutungsunterschied versucht Jamison dadurch zu überbrücken, daß sie eine einflußreiche Rolle für den (indoiran.) **kaṷí-* am Königshof annimmt, etwa als Hofdichter und königlicher Berater. Damit ist auch die Tatsache überzeugend erklärt, daß der *kāvya*-Stil seinen Ursprung im mittelindoarischen Bereich hat, da in der fraglichen Zeit ja nach Ausweis der Inschriften (beginnend mit denen von Aśoka) mittelindoarische Sprachformen als Sprache von König und Hof dienten.

Obwohl es manchmal schwierig ist, bei den vielen Abschweifungen den roten Faden der Argumentation nicht zu verlieren, vermittelt das Buch ein eindrucksvolles, in sich geschlossenes Bild von der ṛgvedischen Dichtung und von den Dichtern, die sie schufen. Die Lektüre ist äußerst anregend, nicht zuletzt dort, wo die Autorin wider den Stachel (der in den Handbüchern fixierten traditionellen Forschungsmeinung) löckt.

Rüdiger Schmitt, Laboe

Arlo Griffiths/Annette Schmiedchen (Hrsg.): *The Atharvaveda and its Paippalāda-śākhā. Historical and Philological Papers on a Vedic Tradition.* Aachen: Shaker Verlag 2007. VI, 396 S. (Geisteskultur Indiens. Texte und Studien 11.) ISBN 3-8322-6255-6. € 45,80.

Seit die Paippalāda-Rezension der *Atharvavedasaṃhitā* 1997 durch die Publikation der Bücher 1–15 auf der Basis der Palmblatthandschriften aus Orissa einigermaßen bekanntgeworden ist – zuvor waren nur die ersten vier Bücher in ganz unzureichender Weise ediert und lag ansonsten bloß die kaschmirische Rezension in dem einen Tübinger Birkenrindenmanuskript vor, das noch weniger als verläßliche Textbasis genügte –, hat

[1] Die Anfänge derartigen Lobpreises für den Patron (damals noch den Opferherrn) liegen in den Dānastutis vor.

[2] Mit keinem Wort geht Jamison darauf ein, daß die Flexion der beiden Wörter unterschiedlich ist: Während ved. *kaví-* dem Normaltypus der *i*-Stämme folgt, zeigt avest. *kauui-* (genauer: *kauuaii-*) mit Nom. Sing. *kauuā*, Akk. Sing. *kauuaēm* < **-aiam* Formen des archaischeren, ablautenden Paradigmas, wie es auch in ved. *sákhāy-* und avest. *haxāii-* „Gefährte, Freund" vorliegt.

[3] Ausführlich betrachtet werden bei dieser Gelegenheit ved. *Uśánā- kāvyá-*, avest. *kauui- Usan-/Usaδan-* und mittelpers. *Kay Us*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000246

die Atharvaveda-Forschung einen immensen Aufschwung genommen. Ein äußeres Zeichen hierfür ist die Tatsache, daß beim 29. Deutschen Orientalistentag in Halle/Saale im Jahr 2004 eine eigene Untersektion nur diesem Themenkomplex gewidmet war. Acht der zehn in dem vorliegenden Band vereinten Beiträge sind dort vorgetragen worden; nur diejenigen von K. Kataoka und A. Sanderson sind auf Einladung der Herausgeber nachträglich hinzugekommen. Besonders erfreulich ist, daß fast alle Beiträge direkt mit dem immensen handschriftlich bekannten Textmaterial aus Orissa verbunden sind. Aber durch die jetzt zugänglichen Texte lassen sich auch viele Fragen der Geschichte der Atharvaveda-Tradition auf viel breiterer Grundlage als zuvor angehen. Manche sind hier mutig angepackt und zum Teil auch einer Lösung zugeführt worden. Den zehn Beiträgen (die bis auf einen deutschen alle in englischer Sprache geschrieben sind) gehen einleitende Bemerkungen von Arlo Griffiths voraus (S. III–VI), der sich durch das Aufspüren und Sammeln von Handschriften in Orissa besonders verdient gemacht und selbst auch die Kāṇḍas 6 und 7 der *Paippalāda-Saṃhitā* (PS oder AVP) zur Edition vorbereitet hat. Und ein abschließender Index (S. 387–396) macht den reichen Inhalt des Bandes dem Benutzer leicht zugänglich.

Der philologischen Erforschung der PS sind fünf Beiträge gewidmet, die einzelne Hymnen, Passagen oder Wörter bzw. für Aufhellung und Verständnis des Gesamttextes wichtige Hilfsmittel betreffen. So ediert, übersetzt und kommentiert A. Lubotsky (S. 23–33) das durch das Schlüselwort *kilbiṣa-* charakterisierte Lied PS 8, 15, das die Brahmanen gemahnt zusammenzustehen, wenn einem von ihnen Unrecht zugefügt wird. Er führt dabei deutlich vor, wie weit man über die *editio princeps* von Dipak Bhattacharya hinauskommen kann. Y. Tsuchiyama (S. 71–80) untersucht das Wort *rāṣṭrá-* in PS 10, 4 und überhaupt in den vedischen Saṃhitās und arbeitet heraus, daß es mit den Bedeutungsangaben „Königtum" und „Königreich" allein nicht getan ist. Diese treffen zwar für die spätere Zeit zu, doch in frühvedischer Zeit kann *rāṣṭrá-* auch den König als „sovereign over the chieftains" und den Stammesverband als „unity of chieftains subjected to a king" bezeichnen. Von vorbildlicher Gründlichkeit im Philologischen und Sprachwissenschaftlichen erscheinen mir die beiden (dem Andenken Paul Thiemes anläßlich von dessen 100. Geburtstag gewidmeten) Wortstudien von W. Knobl (S. 35–69) über zwei vorher unbekannte Wörter: In PS 7, 15, 7b stellt er aus dem offenbar korrupt überlieferten *datkravyāt* überzeugend *jatravyāt* her, eine Ableitung von *jatrú-* „Schlüsselbein usw.", die neben *yákṣma-* eine im Schlüsselbein sitzende Krankheit bezeichnet; dabei kann er das Belegmaterial für *ya*-Ableitungen von *u*-Stämmen gegenüber J. Wackernagel/A. Debrunner (*Altindische Grammatik. II/2*. Göttingen 1954, S. 808 §651d) ganz wesentlich vermehren. Außerdem kann er wahrscheinlich machen, daß das in PS 20, 62, 9d–63, 3a – diese Passage wird hier erstmals nach den Orissa-Handschriften ediert – fünfmal als Bezeichnung einer Hautkrankheit bezeugte *abhīlī-* ursprünglich nach dem *vṛkī*-Typus flektiert wurde, deshalb wohl ein Wurzelkompositum *abhi-lī-* zu *lay*^{i}*/lī* „sich anschmiegen; anhaften" ist und Auslautdehnung des Präverbs zeigt, wie man sie gerade in der PS in etlichen weiteren Beispielen findet.

T. Lubin (S. 81–139) ediert nach den ihm zugänglichen Handschriften die aus PS-Versen, darunter längeren Passagen von Kāṇḍa 14 und 19 zusammengestellte *Nīlarudropaniṣad* (zum Teil auch *Nīlarudrasūkta* genannt), die für die Textkonstitution der PS von Bedeutung ist und auch Aufklärung über die Geschichte der Atharvaveda-Überlieferung bietet. In seine Ausgabe schließt er ferner den Kommentar des Nārāyaṇa Bhaṭṭa (16./17. Jahrhundert) mit ein, der über die Erklärung einzelner Wörter Aufschluß gibt. Als Hilfe für die Edition der noch ausstehenden PS-Bücher und für die Gesamtausgabe dieser Liedersammlung sieht Ph. Kubisch (S. 1–22) seinen Beitrag über Prosodie und Metrik der Bücher 1–7 der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000247

Śaunakīya-Saṃhitā (ŚS oder AVŚ), der Sammlung der anderen Atharvaveda-Schule, nicht zuletzt deshalb an, weil Bhattacharyas Edition von 1997 mit Recht dafür kritisiert wurde, daß sie auf Prosodisches nicht Rücksicht nimmt. Im Gegensatz zur *Ṛgvedasaṃhitā* fehlte es an metrisch-prosodischen Untersuchungen zum Atharvaveda bisher praktisch vollständig und die bemerkenswerteste Erkenntnis war W.D. Whitneys Feststellung, daß „the irregular verses outnumber the regular". Um diesem Mißstand abzuhelfen, hat Kubisch in seiner Wiener Diplomarbeit, deren Methode und Ergebnisse er hier vorstellt, ŚS 1–7 genau untersucht und sich dabei bemüht, die metrischen Unregelmäßigkeiten zu erfassen, wofür er einen sehr ausgetüftelten terminologischen Apparat entwickelt. Seine Statistik zeigt, daß die im Ṛgveda häufigen Strophentypen (etwa die *Gāyatrī*) signifikant abgenommen haben und in der ŚS die *Anuṣṭubh* bei weitem überwiegt.

Die fünf anderen Beiträge wenden sich der atharvavedischen Tradition der Paippalādins zu; je zwei behandeln die Tradition in Orissa (wo sie bekanntlich bis heute überlebt hat) und Kaschmir, während der letzte Beitrag (von A. Schmiedchen) die inschriftlichen Zeugnisse analysiert, die über die Geschichte der Atharvaveda-Tradition Auskunft geben können (S. 355–384). Die Autorin kann (über die schon bekannten hinaus) weitere Zeugnisse insbesondere von mittelalterlichen Landschenkungsurkunden und ähnlichen Texten zusammentragen, die sich auf Atharvavedins als Empfänger solcher Schenkungen oder (manchmal) als Schreiber beziehen und über deren Siedlungen und Wanderungen Auskunft geben. Die Zeitspanne, auf die sich diese Zeugnisse verteilen, reicht vom 4. bis zum 12. Jahrhundert, und die Kartenskizze auf S. 379 zeigt, daß sie praktisch auf dem gesamten Subkontinent vorkommen. Um die Atharvaveda-Überlieferung insgesamt nachzuzeichnen, reicht dieses Material allerdings nicht aus; es erlaubt nur Feststellungen der Art, daß sich das Zentrum atharvavedischer Gelehrsamkeit, das im Frühmittelalter in Gujarat lag, später nach Orissa und Bengalen verlagert hat.

A. Griffith (S. 141–193) gibt einen Überblick über die sich an die PS anschließende Literatur (v.a. *Upaniṣads*), soweit sie in Handschriften vorliegt, die er während etlicher Aufenthalte in Orissa sammeln konnte. Darunter befindet sich auch die *Caraṇavyūhopaniṣad*, die er hier nach vier Manuskripten ediert. An diesen Beitrag knüft unmittelbar auch der von A. Sanderson (S. 195–311) an, der speziell die *Āṅgirasakalpa*-Texte der Paippalādins aus Orissa vorstellt und hervorhebt, wie wichtig sie sind, um die Rolle der atharvavedischen Priester beurteilen zu können. Er beschreibt die einschlägigen Manuskripte und ediert drei dieser Texte *(Parājapavidhi, Parāmantravidhi, Bhadrakālīmantravidhiprakaraṇa)* samt kritischem Apparat und Übersetzung. Nützlich ist die im Anhang gebotene umfassende Liste der bekannten Handschriften der Primärquellen und der bisher vorliegenden Editionen.

Eine frühe Paippalāda-Tradition in Kaschmir, die nicht auf die PS beschränkt war, kann K. Kataoka (S. 313–327) nachweisen, und zwar bei Bhaṭṭa Jayanta, dem im 9. Jahrhundert lebenden Minister des kaschmirischen Königs Śaṅkaravarman und Autor der *Nyāyamañjarī*. Offenbar ist aber auch schon dessen Vorfahre namens Śakti, der um 700 von Bengalen nach Kaschmir kam, Paippalādin gewesen, so daß es also bereits zu jener Zeit eine Familie von Paippalādins in Bengalen gegeben hat (während Schmiedchen inschriftliche Zeugnisse erst für ca. 876/877 verzeichnet; vgl. S. 375). W. Slaje (S. 329–353) schließlich überprüft die These von Griffiths, daß der Atharvaveda im 15. Jahrhundert in Kaschmir eingeführt worden ist. Da die Tübinger PS-Handschrift nach dem Kolophon 1419 geschrieben worden ist – die Korrektheit der Umrechnung dieses Datums wird durch gewichtige Argumente gestützt –, wirft Slaje die Frage auf, ob der Bericht von Jonarājas *Rājataraṅginī* über die Verhältnisse in Kaschmir zu jener Zeit, als der Sultan Zayn an die Macht gekommen ist und die Beendigung der Hinduverfolgungen veranlaßt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000248

hat, dies stützt. Damit kann er den Hintergrund dafür aufhellen, daß die *Paippalāda-Saṃhitā* damals nach Kaschmir kam – sozusagen ein zweites Mal (vgl. oben) – und daß dort ein so mangelhafter Text weitertradiert wurde. Er hat offenbar ganz einfach deshalb niemals durch die mündliche Überlieferung in Ordnung gebracht werden können, weil es eine solche nicht (mehr) gab.

Das Vorstehende dürfte deutlich vor Augen geführt haben, welch lohnendes Objekt die Paippalāda-Texte sind und welch erfolgversprechende Arbeit mit ihnen noch zu leisten ist. Es ist also dringend zu wünschen, daß weitere Adepten für die noch zu bewältigenden Aufgaben auf diesem Feld gewonnen werden.

RÜDIGER SCHMITT, Laboe

HARRY FALK: *Aśokan Sites and Artefacts. A Source-Book with Bibliography*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2006. 295 S. (Monographien zur Indischen Archäologie, Kunst und Philologie 18.) ISBN 978-3-8053-3712-0. € 49,90.

Die Arbeit an seinem Buch über *Schrift im alten Indien* (Tübingen 1993) hat HARRY FALK veranlaßt, das gesamte auf die Edikte Aśokas bezügliche Material zusammenzutragen. Der Widerspruch zwischen der zu dessen Zeit angeblich weitverbreiteten Kenntnis der Schrift (die man aus der weiten geographischen Distribution der Aśoka-Texte erschlossen hatte) und den tatsächlichen Fundorten der Edikte fernab menschlicher Siedlungen hatte ihn beunruhigt. Er hat deshalb auf mehreren Reisen nach Indien, Nepal und Pakistan – nur Fundorte aus Afghanistan konnte FALK aus naheliegenden Gründen nicht selbst aufsuchen – alle mit Aśoka und seinen Edikten verbundenen Orte besucht. Der wissenschaftliche Ertrag liegt mit der detaillierten Dokumentation all dieser Plätze durch Karten, ungezählte, meist hervorragende Photos, genaueste Beschreibung und die entsprechenden bibliographischen Angaben hier nun in einem stattlichen Band vor. Im Anschluß an eine umfangreiche, mehr auf das Archäologische als das Philologische konzentrierte Aśoka-Bibliographie (S. 13–54) mit annähernd 2000 Titeln werden der Reihe nach die Fundstätten der Kleinen Felsedikte (S. 55–103), der (Großen) Felsedikte (S. 111–138), der Säulenedikte (S. 139–223) und der griechischen und aramäischen Aśoka-Texte (S. 241–253), von sonstigen Säulen und Kapitellen sowie Höhlen vorgestellt. Die Reihenfolge innerhalb der einzelnen Gruppen ist alphabetisch nach dem Fundort, obwohl mir eine geographische Anordnung manchmal vielleicht sinnvoller erschienen wäre. In einigen Fällen sind auch Funde berücksichtigt, die Aśoka nicht sicher zugeschrieben werden können, aber oft mit ihm in Zusammenhang gebracht wurden oder werden. Den Abschluß bilden einige Fälschungen und Curiosa.

Für jeden Fundort erhält der Leser umfassende Informationen über die Namen, die man in der Fachliteratur dafür findet, über die genaue Lage (mit Ausschnitten aus Karten v. a. des Geographical Survey of India), über den Weg zu dem Fundort (samt sonstigen nützlichen Hinweisen), über die Entdeckung, frühere Berichte, den Erhaltungszustand; weiterhin erhält er natürlich eine genaue Beschreibung der Fundstätten und der Funde, exakte Maßangaben zu den Objekten, den Inschriften und den Schriftzeichen, Auskunft über Ausgaben und sonstige einschlägige Literatur, über die Bedeutung des Fundorts in Geschichte und Gegenwart und, nicht zuletzt, Photos in Hülle und Fülle. Auch der an den Texten interessierte Philologe kommt nicht zu kurz (siehe unten).

Die Kleinen Felsedikte, die wohl die zeitlich frühesten Aśoka-Texte sind, finden sich an schwer zugänglichen Stellen (die FALK sämtlich *in situ* überprüft hat), auf Hügeln und Bergen, in Höhlen oder bei ‚heiligen' Wassern, offenbar an Orten, wo die Anhänger der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000249

Volksreligion(en) ihre Kultfeste feierten und Aśoka somit die meisten Menschen finden konnte, um sie durch seine ‚buddhistischen Propagandatexte' von ihren religiösen Aktivitäten und Überzeugungen abzubringen (S. 56f.). Mehrere der Kleinen Felsedikte (KFE) – während der Basistext KFE I überall vorhanden ist, findet sich der ursprünglich offenbar nur für mündliche Verbreitung gedachte Text KFE II bloß ein paarmal in Südindien – präsentiert Falk aufgrund von Photos und Autopsie in Nachzeichnungen, die in unterschiedlichen Farben die deutlich sichtbaren, die nach Textparallelen sicher ergänzten und die nur vermutungsweise hergestellten Zeichen markieren, aber auch Schriftduktus, Zeilenabstände und -verläufe, Zeichenform und -größe usw. verdeutlichen. Gelegentlich lassen sich auf diese Weise Befunde ermitteln, die über frühere, mittels Abklatschen oder Durchzeichnungen gewonnene Lesungen hinausgehen und Nachträge zu P. K. Andersen (*Studies in the Minor Rock Edicts of Aśoka. I: Critical Edition*. Freiburg 1990) bieten, v. a. zu den Edikten von Maski, Niṭṭūr und Rājula-Maṇḍagiri.

Die 14 sog. Großen Felsedikte (GFE), die sich zwar meist in der Nähe größerer Siedlungen in den Grenzgebieten des Maurya-Reiches, aber wiederum auch an heiligen Orten oder am Weg zu solchen finden, sind offenbar – Divergenzen verschiedener Art lassen dies deutlich werden – nicht gleichzeitig entstanden und verbreitet worden, sondern in Gruppen (zuerst nur GFE 1–8, dann GFE 9–11 usw.) und deshalb nicht überallhin als ein einheitlicher Block gekommen. Auch hier findet man, im Vergleich zu E. Hultzsch[1] bzw. zu U. Schneider[2] verbesserte Lesungen, besonders für Kālsī.

Bei den (Pfeiler- oder) Säulenedikten, die auf den Norden Indiens und Nepal beschränkt und an Orten mit buddhistischem Kontext zu finden sind, konzentriert sich die Untersuchung, aber auch unbeschriftete und nicht sicher aśoka-zeitliche Exemplare mit einbeziehend, auf eine sehr genaue Beschreibung der Säulen und Kapitelle. Ausführlich wird dabei auch die Frage diskutiert, woher Aśoka die Anregung zu solchen Säulen erhalten hat: Wie bei so vielem, was Schrift und Inschriften betrifft, sind es allem Anschein nach auch hier Einflüsse aus dem Achaimenidenreich. In einem eigenen Kapitel (S. 225–239) kommen dabei auch Säulen und Kapitelle zur Sprache, die der Aśoka-Zeit zu Unrecht zugerechnet wurden oder nicht sicher in diese Zeit datiert werden können, sondern eher in die Kušān- oder Gupta-Periode gehören, wenn es sich nicht überhaupt um späte Nachahmungen handelt. Auch die Höhlenkomplexe und sonstige Funde werden auf S. 255–282 bzw. S. 283–288 vorgestellt; bei den Inschriften in den Barābār- und Nāgārjuni-Höhlen sind gegenüber den neueren westlichen Ausgaben[3] auch verbesserte Textlesungen zu konstatieren.

Insgesamt kommt also auch der Philologe öfters auf seine Kosten, nicht zuletzt durch Hinweise auf Besonderheiten der Schriftzeichen, auch wenn eine vollständige neue Edition sämtlicher Aśoka-Edikte von Falk zu keinem Zeitpunkt beabsichtigt war. Durch Überprüfung gewonnene Neulesungen zu einzelnen Texten habe ich oben schon angesprochen. Falk selbst hält eine vollständige Revision einiger GFE-Texte vor Ort aber für notwendig, insbesondere bei Erṛaguḍi und Šāhbāzgaṛhī.

Nicht auf demselben Niveau steht bedauerlicherweise das Kapitel über die Inschriften in griechischer und aramäischer Schrift. Es ist klar, daß es sich um Texte von Aśoka selbst nur bei denen aus Kandahār handelt, das man mit gutem Recht als „a centre of Aśokan thought" (S. 241a) bezeichnen kann; doch die Behauptung, die Texte seien „in

[1] E. Hultzsch: *The Inscriptions of Asoka. New Edition*. Oxford 1925.

[2] U. Schneider: *Die großen Felsen-Edikte Aśokas. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte*. Wiesbaden 1978.

[3] J. Bloch: *Les inscriptions d'Asoka*. Paris 1950.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000250

good Aramaic and in good Greek" geschrieben (S. 241c), kann meines Erachtens so nicht stehenbleiben. Bei den griechischen Texten, dem griechischen Teil der Bilingue Kandahār I sowie dem Text Kandahār II mit den Wiedergaben des Schlusses von GFE 12 und des Anfangs von GFE 13, waren allem Anschein nach mehrere Übersetzer am Werk, deren Sprache gewisse Unterschiede deutlich werden läßt. Kritisiert werden muß aber insbesondere, daß Falk von aramäischen Texten spricht und mit keinem Wort die auf morphologisch-syntaktischen Argumenten gründende Ansicht erwähnt, die sich (v. a. dank Helmut Humbach) in den letzten Jahrzehnten immer mehr verfestigt hat, daß der in aramäischer Schrift geschriebene Teil von Kandahār I und die anderen derartigen Texte von Aśoka bzw. aus Aśokas Zeit eine (heterographisch geschriebene) iranische Sprache wiedergeben. Humbach hat sie „Aramäoiranisch" genannt[1]; da es sich in jedem Fall um die ostiranische Sprache der Gegend um Kandahār handeln muß, mag man auch von „Frühmittelarachotisch" sprechen. Um das Aramäoiranische genauer erfassen zu können, sind aber weitere Textfunde dringend erwünscht.

Daß es auch von Aśoka-Inschriften Fälschungen gibt (S. 289–292), nimmt nicht wunder. Bei Falk findet man drei: (1) eine Schale (angeblich aus Gandhārā) mit einem Textstück von GFE 7 in der Shāhbāzgaṛhī-Version (das wegen eines von der gedruckten Vorlage übernommenen Fehlers leicht als eine nach 1957 entstandene Kopie identifiziert werden kann); (2) eine Tafel (angeblich aus Nord-Pakistan) mit ein paar Zeichen, die zu dem Säulenedikt 6 in der Toprā-Fassung stimmen; (3) einen Stein aus Kapileśvar (Orissa) mit einer sehr fehlerhaften Kopie der Säuleninschrift von Lumbinī. Unter den Curiosa verzeichnet Falk auch eine Tontafel (!) aus Mathurā (S. 294) mit einer Kopie desselben Textes. Seine Annahme (S. 294c), die Abschrift beruhe auf „an intermediate copy which itself was broken in two parts and was rearranged in a wrong sequence", ist aber nicht richtig. Es gibt eine viel einfachere Lösung: Der Fälscher hat das Original (bzw. ein Photo oder eine Nachzeichnung, denn der Text ist oft genug gedruckt worden) von rechts nach links abgeschrieben; und wenn er das Ende (de facto: den Anfang) der Zeile erreicht hatte, hat er einfach von neuem wieder rechts angefangen. (Der Schluß, daß der Fälscher sich normalerweise einer linksläufigen Schrift bedient habe, ist nicht absolut zwingend; sicher ist nur, daß er der Brāhmī-Schrift nicht kundig war.) Einen vergleichbaren Fall einer ebenfalls linksläufig kopierten altpersischen Keilinschrift auf einer Silbertafel haben Sh. Shaked und H. Tadmor nachgewiesen.[2]

Insgesamt liegt in diesem Band ein wesentlicher Beitrag zur Aśoka-Epigraphik vor uns. Wer sich künftig mit den Aśoka-Edikten befaßt, wird an ihm nicht vorbeigehen können. Es wäre zu wünschen, wenn er einen Mitforscher zu der nach wie vor ausstehenden neuen kritischen Edition sämtlicher Aśoka-Inschriften, einer editio maior, die etwa als Ersatz des mittlerweile überholten Werkes von Eugen Hultzsch im Rahmen des Corpus Inscriptionum Indicarum zu konzipieren wäre, anregen könnte.

Rüdiger Schmitt, Laboe

---

[1] Die in dem ebenfalls bilingualen Text Kandahār III in aramäischer Schrift geschriebene mittelindoarische Sprache (Falk: „Māgadhī") ist dann besser (mit Humbach) „Aramäoindisch" zu nennen. Auch der ganz ungewöhnliche Charakter dieser Bilingue mit ihrer sukzessiven Satz-für-Satz-Übersetzung wäre der Erwähnung wert gewesen.

[2] Sh. Shaked/H. Tadmor: „An Old Persian Inscription of Darius II on a Silver Plaque?" In: *Bulletin of the Asia Institute* New Series 4 (1990 [1992]), S. 273–275.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000251

Paul Wilmot: *Mahābhārata. Book Two. The Great Hall.* New York: New York University Press 2006. XXX, 588 S. (Clay Sanskrit Library.) ISBN 0-8147-9406-8. $ 22,–.

William J. Johnson: *Mahābhārata. Book Three. The Forest. Volume Four.* New York: New York University Press 2005. XXV, 374 S. (Clay Sanskrit Library.) ISBN 0-8147-4278-5. $ 22,–.

Justin Meiland: *Mahābhārata. Book Nine. Śalya. Volume One.* New York: New York University Press 2005. XXVI, 371 S. (Clay Sanskrit Library.) ISBN 0-8147-5706-5. $ 22,–.

The three volumes under review are the first to appear in what is planned to be a complete translation of the *Mahābhārata* in the Clay Sanskrit Library (CSL). The reader should be warned though: this is not a translation of the Poona critical edition, as one might expect, but of Kinjawadekar's edition of the 'vulgate' transmitted by the 17th century commentator Nīlakaṇṭha. No arguments are given for this choice, but the existence of the unfinished translation of the critical edition by J.A.B. van Buitenen, at present continued by James Fitzgerald in Chicago, may have some bearing on it. That it was not the choice of the translators themselves is suggested by the frequent references to the text and numbering of the critical edition in the notes that accompany these translations. The choice of the vulgate will make it difficult for eventual readers of the complete translation to find their way through the text, for they will find that the cross-references in the notes do not correspond to the numbering adopted in the translation. It will also lead potential students astray who may be looking up an individual passage referred to in secondary literature (in which as a rule the critical edition is quoted). A concordance of the critical edition and the vulgate would be a great help for anyone working with this translation (perhaps to be published on the CSL website?). In the present review references are to the text and numbering of the vulgate.

The individual volumes vary greatly in style and diction. Wilmot's translation of the *Sabhāparvan* ("The Great Hall") is the least exact. He uses a free style, rendering the Sanskrit to lucid modern English, in which he succeeds to a great extent in that the English prose reads fluidly, but this comes at a high price. Many words, in particular epithets and vocatives, are left untranslated and because of the free rendering the beginning student of Sanskrit will have a hard time identifying the original in the translation on offer. A telling example is MBh 2.2.33 (*visṛjya suhṛdaḥ sarvān bhrātṝn putrāṃś ca dharmarāṭ| mumoda puruṣavyāghro draupadyā sahito nṛpa* ||), which is rendered by Wilmot as follows: "Dismissing them, he went alone to savor the pleasure of Dráupadi's company". A possible reason for not translating the part *suhṛdaḥ sarvān bhrātṝn* and instead resorting to the demonstrative "them", may be that these people (i.e. the friends and brothers) are already mentioned in the preceding verse and that (consequently?) there is no need to refer to them here, but this still leaves one to speculate why the elements *putrāṃś ca, dharmarāṭ, puruṣavyāghro* and *nṛpa* have been left untranslated. Wilmot seems to take the view that the meanings of epithets do not really matter and so quite often he leaves them out entirely or glosses them with the proper name of the person in question, e.g. *kṛṣṇā* → Draupadī, *yaduśreṣṭha* → Kṛṣṇa, *madhusūdana* → Kṛṣṇa, *pārtha* → Arjuna. The difference with the approach adopted by Meiland in his translation of the *Śalyaparvan* is striking. While Wilmot as a general rule renders Suyodhana with Duryodhana, Meiland adds the following note *ad* MBh 9.1.2 (p. 342): "Throughout the text, I have chosen to mark the prefixes *su-* and *dur-* for Su-yódhana and Dur-yódhana in order to highlight the meanings of the different names." Although the use of the many different epithets in the *Mahābhārata* can be bewildering to the unexperienced reader, there are ways of getting around the problem.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000252

Meiland quite sensibly often adds the name of the person in question: e.g. *savyasācin* is translated as "the left-handed Arjuna" (MBh 9.1.1) or *drauṇi* (MBh 9.1.33) as "Ashvatthaman, the son of Drona". Johnson for his part mostly leaves the epithets for what they are and so the reader not familiar with the various epithets involved will have to consult the handy list of proper names and subjects which comes with each volume, to identify the person in question.

In a great number of cases Wilmot omits the vocatives; this applies in particular to those that refer to the framestory (*bhārata, viśāṃ pate*, etc.). As a result the boxing structure and dialogic features of the original are lost and the translation does not present the reader of the English with a genuine feeling of the original Sanskrit. It is not only vocatives and epithets that are almost systematically omitted but also other syntactic units. To quote an example: in MBh 2.17.6 the compound *śatrudehasamīpagāḥ* ("approaching the enemy's body") has not been translated, a compound which is highly significant in the context, because in this passage Kṛṣṇa advocates a course of action to get rid of Jarāsaṃdha which consists in entering his inner appartments secretly in order to kill him (cf. MBh 2.17.8 and MBh 2.20–24). In addition to the many omissions there are also passages which have not been understood correctly: e.g. MBh 2.22.13 (*yasyāṃ yasyām avasthāyāṃ yad yat karma karoti yaḥ | tasyāṃ tasyāṃ avasthāyāṃ tat phalaṃ samāpnuyāt* ||) does not mean "One reaps the fruit of one's actions, *whatever* the circumstances in which they are performed" (italics mine); MBh 2.42.13d *(mahāsenam iveśvaraḥ)* does not mean "as Mahāsena would a great army" but "as the Lord (Śiva) would Mahāsena (Skanda)". Something has gone wrong with the typesetting on pp. 166–168: no translation of MBh 2.20.9–10 is offered while the translation of MBh 2.20.11–15 is repeated.

Meiland's translation covers the first part of the *Śalyaparvan*; it depicts the scenes leading to the killing of the Kauravas' general Śalya, king of the Madras, and the final defeat of the Kaurava army. The second part, which is concerned with Duryodhana's death, will form a separate volume in the Clay series. The *Śalyaparvan* is a book that may not be to everyone's taste, being mainly concerned with battlescenes and glorifying death on the battlefield. As Meiland remarks: "[a] sense of inevitability regarding the Káuravas' defeat pervades 'Shalya'." (introd., p. 17). One of the favorite topics in this book seems to be the number of arrows piercing the individual warriors' bodies: "He [Shalya] pierced Sátyaki with twenty-five arrows, Bhima-sena with seventy and Nákula with seven, my lord. With a spear-headed shaft, Shalya then cut through Saha-deva's arrow-bearing bow and pierced that archer in battle with three volleys of seven darts each. Saha-deva, however, strung another bow and, with five arrows that resembled poisonous snakes and that blazed like flames, he struck his supremely glorious uncle in battle" (MBh 9.13.7–9). Meiland's translation is reliable, straightforward and stays close to the original. A few differences in interpretations may be noted here, but on the whole I have found little to find fault with in this translation. The word *adharmajña*, translated as "[y]ou know what is wrong" (pp. 259, 313) more probably means "you have no sense of duty" (an alternative mentioned on p. 347). On p. 273, *dhārtarāṣṭra* is rendered several times with Dhritarashtra (Dhṛtarāṣṭra), which is surely incorrect: it means "son of Dhṛtarāṣṭra", and the context makes it clear that the son intended here is Duryodhana. On p. 24 of the introduction Meiland remarks that "a full list of [...] variants and any emendations can be found on the CSL website". At the time of writing this review, however, the list referred to could not be found on the CSL website (www.claysanskritlibrary.org, accessed March 23, 2007).

William Johnson is already familiar to *Mahābhārata* students as translator of the *Bhagavadgītā* and the *Sauptikaparvan* ("The Massacre at Night"), both published in the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000253

Oxford World Classics series. For the Clay Sanskrit Library he has translated the concluding four sections from the *Vanaparvan* ("Book of the Forest"): "The Story of Rama" *(rāmopakhyāna)*, "The Glorification of the Faithful Wife" (*pativratāmāhātmya*, better known as "The Story of Sāvitrī" *sāvitryupakhyāna*), "The Robbing of the Earrings" *(kuṇḍalāharaṇaparvan)* and "About the Drilling Sticks" *(āraṇeyaparvan)*. As in the case of WILMOT's translation there exists already a translation of this part of the *Mahābhārata* by VAN BUITENEN but based on the critical edition, while what JOHNSON offers us here is a translation of the vulgate. These stories are "among the best known in early Indian literature" and, each having an individual character of their own, this is an attractive volume to the general reader interested in Indian literature. JOHNSON's translation on the whole is fairly reliable although perhaps not as literal as MEILAND's. Occasionally the reader may feel at a loss, as for example in the beginning of the Rāma story, where the family relation of Kubera and Rāvaṇa does not come out clearly. This is partly due to the fact already mentioned above that JOHNSON tends to leave various epithets for what they are, which can make it difficult for the reader to follow who is the person referred to. Some lapses in the translation of individual passages may be mentioned: *punaḥ prāpte* ("when he [the Wind's son] had returned") has been omitted in the translation of MBh 3.291.62a; *mahābalam* (MBh 3.302.11d) should not be translated as a vocative, which is the reading of the critical edition but which is not adopted in the text (this suggests the influence of VAN BUITENEN's translation); *ke ca tasyābhitaś carāḥ* (MBh 3.313.45b) translated as "And what moves about him?" should be translated literally "And who move about him?" (answer: the gods). Both text and translation suffer from a number of typos; I noted down the following: *dadarśe* (MBh 3.282.1d) → *dadarśa*; "devoted to following the of his elder" (p. 87) → "devoted to following the words of his elder"; *devā* → (MBh 3.291.7c) → *devīṃ*; *yo 'pi asyā* (MBh 3.91.15a) → *yo 'py asyā*; "defectwhich" (p. 165) → "defect which"; "undrestanding" (p. 183) → "understanding"; *nama* (MBh 3.297.43b) → *nāma*; *pañca va* (MBh 3.299.39c) → *pañca vai*; *mahadbrahman* (MBh 3.300.1a) → *mahābrahman*; *tān vācaṃ* (MBh 3.312.33a) → *tāṃ vācaṃ*; *sakrapratimagauravān* (MBh 3.313.1d) → *śakrapratimagauravān; dharme* (MBh 3.313.128c) → *dharmaṃ*; "*yokṣyati* emended to *mokṣyati*" (p. 341) → "*mokṣyati* emended to *yokṣyati*".

In their notes JOHNSON and WILMOT refer to corrections of the Sanskrit text as constituted in KINJAWADEKAR's edition (as mentioned above MEILAND refers the reader for a list of his corrections to the CSL website). These corrections generally introduce a reading adopted from the text of the critical edition, but one wonders whether the authors have sometimes not too easily resorted to these readings. Thus one would have liked to see some arguments for emending, e.g., *bhāvayāmy evaṃ* to *yauvanāśvena* (MBh 2.3.6), *niveśya ca* to *nyaveśayat* (MBh 2.4.6), *tārāpatisamaujasam* to *tārāpatim iva cyutam* (MBh 3.280.38), *sāvitryā glāyamāmāyās* [sic; KINJAWADEKAR in fact has *glāyamānāyās*] *tiṣṭhantyās tu* to *sāvitryās tu śayānāyās tiṣṭhantyāś ca* (MBh 3.295.23) and *anuktaiva tu* to *avijñāyaiva* (MBh 3.312.40; here a simple correction *anuktvaiva tu* would have been enough). These points once again illustrate that although it is the text of the vulgate which is offered in translation here the presence of the critical edition, as well as VAN BUITENEN's partial translation of it, can be felt throughout.

PETER BISSCHOP, Edinburgh

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000254

Siegfried Lienhard: *Indische Anthologie. Klassische Dichtung übertragen und interpretiert.* Band II. Mit acht Miniaturen aus der Sammlung des Museums für Indische Kunst, Berlin. Jonsered: Paul Åströms Förlag 2002. 160 S. (Documenta Mundi. Indica 2.) ISBN 91-7081-187-3. Skr 300,–.

„Diese Anthologie, aus jahrzehntelangem Umgang mit poetischen und poesietheoretischen Texten erwachsen, soll Liebe zu Indiens klassischer Dichtung erwecken." Mit diesen Worten eröffnete Verf. seine *Indische Anthologie*, die im Jahre 1993 im Paul Åströms Förlag erschien: 66 Gedichte, in der Mehrzahl Einzelstrophen, wurden hierfür aus allen Perioden der *Kāvya*-Literatur gesammelt, übersetzt und erläutert. Nun hat Verf. den zweiten Band der „Indischen Anthologie" vorgelegt: Auch er „will den Umgang mit der nicht selten schwer zugänglichen klassischen indischen Dichtung erleichtern und wendet sich sowohl an den Fachmann als auch an den kulturgeschichtlich nicht vorgebildeten Leser" (S. 11).

In seiner „Einführung" (S. 11–14) beschreibt Verf. sein Vorhaben und erläutert dabei den Charakter der indischen *Kāvya*-Literatur. In seiner „Zusammenfassung" umreißt er noch einmal das Wesen der traditionellen Dichtkunst: „Unter ‚klassischer indischer Dichtung' wird jenes umfassende poetische Schrifttum verstanden, das, *kāvya* genannt, den Regeln der Sanskrit-Poetik gehorcht, in verschiedenen Sprachen geschrieben sein kann und von seinen Anfängen in den ersten Jahrhunderten n. Chr. bis herauf zur Gegenwart reicht" (S. 148).

Daher gehören auch zu dieser Sammlung wieder – neben Gedichten in Sanskrit, die etwa drei Viertel des Textmaterials ausmachen – eine Reihe von Stücken in Pali und Prakrit sowie einiges in Brajbhāṣā (Nr. 110–116, von Bihārī Lāl). Die ältesten Texte sind den *Theragāthā*s entnommen (2–5), die jüngsten stammen von Jagannātha (um 1700, Nr. 117–120): Fast die gesamte Zeitspanne, über die sich die *Kāvya*-Literatur erstreckt, ist hier abgedeckt. Keiner der großen Dichter fehlt dabei, und doch ist auch die weniger bekannte Literatur gut vertreten.

Die Präsentation der Stücke ist der im ersten Band vergleichbar: Das Gedicht wird jeweils im Original sowie in deutscher Übersetzung dargeboten; eine vom Verf. beigefügte Überschrift stimmt jeweils in den Gegenstand der Dichtung ein, und ein je nach Notwendigkeit mehr oder weniger ausführlicher Kommentar deutet den Text aus. Waren im ersten Band 66 Stücke zusammengestellt, so sind es in diesem fast doppelt so viel, nämlich 122. Die größere Materialfülle bei nur unwesentlich höherem Umfang (Bd. 1: 149 S., Bd. 2: 160 S.) erklärt sich daraus, daß nicht mehr jedem Gedicht eine Doppelseite eingeräumt wurde: So konnte der zur Verfügung stehende Platz besser genutzt werden.

Nicht nur eigenständige lyrische Werke wurden herangezogen, sondern auch Versepen, Schauspiele, Anthologien und Lehrbücher zur Dichtkunst. In besonderem Maße wurde die Liebes- und Naturlyrik berücksichtigt. Für die religiöse und devotionale Dichtung sind einige Beispiele gegeben (5, 63), die Heldenthematik ist nicht vertreten. Berühmte Stücke (28, 40) finden sich genauso wie ansprechende Schöpfungen weniger bekannter Dichter (88). Interessante Themen sind: das Leid des Krieges (62), Sozialkritisches (71), Ekel (*bībhatsarasa*, 25), absichtlich schlechte Dichtung (39), Verse mit obszönem Hintersinn (96), Rätselverse (8, 33, 38, 107). Daneben werden auch Strophen dargeboten, die in formaler Hinsicht von Bedeutung sind: Verse, die den Namen ihres Metrums enthalten (106) oder den ihres Dichters (86), solche, die nach Art eines Akrostichon gebildet sind (91), ein Miniaturdialog (64), ein Auffüllgedicht (68) u.v.m. Die figurative Dichtung („Text-Bild-Modelle") ist nicht vertreten.

Die Verdeutschungen zielen auf „enge Übereinstimmung mit der poetischen Aussage der Originale sowie grösstmögliche sprachliche Schönheit und Lesbarkeit" (S. 12). Sehr genau sieht Verf. die Gefahr, daß die Übersetzung stilistisch häufig hinter dem Original

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000255

zurückbleiben wird, aber auch den umgekehrten Fall, daß nämlich die Übertragungen gegenüber ihren Vorlagen gewinnen können (S. 13).

Die indischen Versmaße wurden nicht nachgeahmt, doch wurde oft versucht, eine im Deutschen rhythmisch lesbare Form zu gewinnen: „Zur Regenzeit, im Winter und Sommer – / Immer kommen die Tage und geh'n. / Doch, (ach), wir wissen es nimmer, welche Plage / sie bringen werden, wann und für wen" (*āyānti yānti satataṃ nīraṃ śiśiraṃ kharaṃ na gaṇayanti / vidmo na hanta divasāḥ kasya kim ete ca kariṣyanti* 81). Das Beispiel zeigt, daß auch der deutsche Reim mitunter, und immer maßvoll, zum Einsatz kommt. Vgl. auch: „Ein Buch, / ein Weib, / ein Kapital – / sie sind dahin, / wenn sie einmal / in andre Hand geraten. / Doch kehren sie – / manchmal – / auch wohl zurück: / das Buch – zerfetzt / das Weib – verletzt / und – nur ein Stück – das Kapital" (*pustakaṃ vanitā vittaṃ parahastagataṃ gatam / atha vā punar āyāti jīrṇaṃ bhraṣṭā ca khaṇḍaśaḥ* 67).

Es versteht sich von selbst, daß beim literarischen Übersetzen gewisse Freiheiten gegenüber dem Original unausweichlich sind. So ist es poetisch durchaus richtig, *rājahaṃsī* gelegentlich durch „Königsschwan" wiederzugeben, damit der Vergleich mit einem schönen Mädchen im Deutschen nicht hinkt; in einer Anmerkung weist Verf. zudem auf die zoologisch richtigere „Wildgans" hin (98, S. 121f.).

In manchen Fällen aber ist nicht ersichtlich, warum keine wörtliche Wiedergabe gewählt wurde: „(Du weisst es so wohl – dass) jeder Tag mit dem Mondaufgang endet, jede Nacht mit dem Aufgang der Sonne, dass sich jede Freude stets zum Leid wendet und Leiden immer zur Freude" steht für *ahāny astamayāntāni udayāntā ca śarvarī / sukhasyāntaṃ sadā duḥkhaṃ duḥkhasyāntaṃ sadā sukham* (6); statt des Mondaufgangs hätte durchaus der Sonnenuntergang stehen bleiben können: „Im Abstieg (der Sonne) enden die Tage, im Aufstieg (der Sonne) endet die Nacht, im Leiden endet immer die Freude, in Freude endet immer das Leid". Daneben finden sich auch kleinere Ungenauigkeiten, etwa wenn *gaura* „weiß" in *gaurapayodharakampitahārā* „mit den auf den Brüsten baumelnden Ketten" fehlt (19), wenn *niṣpanda* („reglos") in *gṛhītaniṣpandamṛgo* „und (seine Zähne) halten ein Reh" ausgelassen wird (85) oder – in derselben Strophe – *vikīrṇavispaṣṭamarīcikesaraḥ* als „eine gelb-rote, weithin flatternde Mähne" übersetzt wird, wo doch eigentlich die „Lichtstrahlen" *(marīci)* des Mondes gemeint sind, die als Mähne eines Löwen gedacht sind. Nirgends aber verdunkeln derlei Unschärfen den Sinn; sie schmälern daher auch nicht den Wert des Ganzen.

Das Buch gewinnt an Reiz durch acht Miniaturmalereien des 17. bis 19. Jahrhunderts aus den Beständen des Museums für Indische Kunst, Berlin. Sie sind in hochwertigen farbigen Reproduktionen, meist mit Umrahmung, in der Mitte des Buches zusammengestellt. Bezüge zu den Gedichten sind zwar nicht im einzelnen deutlich gemacht worden, doch spiegeln diese Abbildungen gut die Stimmungen wieder, von der die Liebes- und Naturlyrik durchdrungen ist.

Das Buch eignet sich hervorragend zur Einführung in die klassische indische Dichtkunst. Doch nicht nur der allgemein interessierte Leser und nicht nur der Anfänger, auch der Spezialist wird es immer wieder gerne zur Hand nehmen.

Johannes Schneider, München

Greg Bailey/Ian Mabbett: *The Sociology of Early Buddhism.* Cambridge: Cambridge University Press 2003. VII, 284 S. Hardcover: ISBN 0-521-83116-4. $ 85,–. Paperback (ersch. 2006): ISBN 0-521-02521-4. $ 43,–.

Das Anliegen dieses Buches ist, die Entstehung und den Aufstieg des Buddhismus in seinen ersten zwei Jahrhunderten soziologisch zu erklären. Ausgehend von dem scheinbar

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000256

paradoxen Phänomen, daß eine ursprünglich asketische und weltverneinende Lehre auch innerhalb der Gesellschaft erfolgreich und attraktiv sein konnte, stellen die Autoren zwei in der Forschung etablierte, sich aber widersprechende Erklärungen gegenüber. Die eine Ansicht besagt, daß die Lehre vom Leiden *(dukkha)* den Menschen half, die rapiden gesellschaftlichen und ökonomischen Veränderungen zur Zeit des Buddha und die daraus entstandene existentielle Unsicherheit zu verkraften und zu bewältigen. Der anderen Auffassung zufolge entsprach der Buddhismus vielmehr den Bedürfnissen gerade der aufstrebenden neuen ökonomischen Elite, d.h. der Gewinner des gesellschaftlichen Wandels, und vertrat deren Werte. Beide Erklärungen, so die Autoren, sind nicht ohne weiteres überzeugend – die erste, weil die dramatischen gesellschaftlichen Umbrüche zur Lebenszeit des Buddha bereits stattgefunden hatten und man sich in einer Phase des wirtschaftlichen Aufschwungs, nicht der Unsicherheit, befand; die zweite, weil schwer zu erklären ist, warum eine weltverneinende Asketenreligion für eine wohlhabende Schicht attraktiv sein sollte. Die Autoren formulieren ihre eigene These, die im Verlauf des Buches entfaltet wird: Der Erfolg des Buddhismus ist durch die Rolle der Mönche als Vermittler zu erklären. Als Wanderasketen hätten sie in einer Zeit politischer und militärischer Expansion zwischen verschiedenen Welten – geographischen Regionen wie auch Gesellschaftsschichten – vermittelt. Die universalistische buddhistische Lehre war dabei, im Unterschied zur elitären brahmanischen Ideologie, für alle Gruppen in der Gesellschaft attraktiv und somit besonders geeignet, auch zuvor abgelegenen Gebieten die Integration in die entstehenden Reiche zu erleichtern.

Nach einer kurzen Einleitung und ausführlichen Problembeschreibung teilt sich das Buch in zwei etwa gleich große Abschnitte. Der erste Abschnitt analysiert den Kontext des frühen Buddhismus und diskutiert soziale Eliten, ökonomische Rahmenbedingungen, Urbanisierung und politische Expansion, das Verhältnis der Buddhisten zu Brahmanen sowie die Funktion volksreligiöser und kosmologischer Elemente. Der zweite Teil widmet sich der zentralen These von der Vermittlerrolle der Mönche und betrachtet dazu die in den Texten erkennbare allgemeine Vorstellung vom „heiligen Mann", die aus zwei alten Textsammlungen (*Suttanipāta* und *Dhammapada*) hervorgehenden Voraussetzungen für die Vermittlertätigkeit des Mönches sowie im Pālikanon enthaltene Belege für diese Tätigkeit. Ein Abschnitt über die Tauschbeziehung von Mönchen und Laien schließt den zweiten Teil ab. Nach einem kurzen Gesamtfazit enthält der Anhang des Buches eine Bibliographie und ein Register.

In der einleitenden Problembeschreibung geben die Autoren einen ausführlichen und gut belegten Überblick über die verschiedenen Forschungspositionen zum Thema. Sie stellen die vorgebrachten Argumente für die Thesen vor, daß der Buddhismus die Werte von Händlern und Kaufleuten, das Stadtleben, den zentralisierten Staat und die postagrarische Kultur legitimiere, und konfrontieren sie jeweils mit Ansätzen, die den Buddhismus als Protestbewegung gegen eben diese gesellschaftlichen Realitäten betrachten. Auch wenn diese Argumente einzeln betrachtet ihren Wert besitzen, weisen die Autoren zu Recht darauf hin, daß der Erfolg des Buddhismus nicht notwendigerweise aus der Befürwortung oder Ablehnung des urbanen Lebens abzuleiten ist. Vielmehr habe er sich an die bestehenden sozio-ökonomischen Verhältnisse angepaßt.

Der erste Teil des Buches, der sich dem sozialen Kontext der frühen Buddhisten widmet, beginnt mit einer Betrachtung der im Pālikanon erscheinenden gesellschaftlichen Eliten. Es ergibt sich das Bild einer Pluralität elitärer Gruppen: der Brahmanen, der agrarischen Elite der *gahapatis* und der urbanen Elite der *seṭṭhis,* mitsamt dem König, den Armeeoberen und der höheren Verwaltung. Aus einer zitierten (S. 52f.) Passage des *Vinayapiṭaka* (I, 226ff.), in der die Vorteile eines moralischen Lebens geschildert werden (Reichtum, ein guter Ruf,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000257

eine Geburt im Himmel etc.), wird ersichtlich, daß die Buddhisten eine passende Ethik für die wohlhabende Elite bereitstellten. Daß solche Äußerungen über die Dimension reinen Asketenlebens hinausgehen und Ausdruck einer standardisierten, sowohl individualistischen als auch sozial orientierten Ethik sind, legen die Autoren überzeugend dar.

Es folgt ein ausgezeichneter Überblick über die ökonomischen Rahmenbedingungen des frühen Buddhismus, die Wirtschaftszweige, Berufsgruppen und Produktionsweisen, den Handel und die Ressourcenverteilung. Auch die für die Unterstützung des Saṅgha notwendige Überschußwirtschaft und dessen Zugriff auf diesen Überschuß werden in einer interessanten sozio-ökonomischen Perspektive diskutiert. Ebenso erhellend ist die anschließende Analyse der Urbanisierungsthese, die zeigt, daß die frühen Buddhisten nicht mit dramatischen Gesellschaftsveränderungen konfrontiert waren, sondern eine bereits urbanisierte Landschaft vorfanden: „the Pāli texts show no signs of its newness, but only of familiarity" (S. 80). Es sei daher besser, hier von *urbanism* als von *urbanization* zu sprechen. Die buddhistischen Mönche, die sich auf Wanderschaft befanden und sich temporär in Städten, Dörfern, Klöstern, aber auch in den Bergen und Wäldern aufhielten, trafen ständig auf Menschen unterschiedlicher Herkunft und Profession. Zugleich fand zu jener Zeit, wie detailliert dargelegt wird, die Bildung expandierender Reiche statt. Die Autoren sehen einen Zusammenhang zwischen diesen Sachverhalten sowie der buddhistischen Lehre. Ihre durchaus überzeugende These lautet: „It is possible, and this is our view, that the Buddha offered the kind of teaching about the human condition that transcended any kind of spatial distinction between city and non-city, monarchical state and tribal confederacy, and that the universalism which was a concomitant of this helped legitimize the rising state by providing an ideology capable of transcending ethnic, tribal, social and linguistic differences" (S. 78).

Ein weiterer, mit dem letztgenannten Punkt zusammenhängender Aspekt ist die Interaktion der frühen Buddhisten mit Brahmanen, die im anschließenden Abschnitt untersucht wird. Die Autoren beschreiben in einer eingehenden Analyse die Brahmanen als religiöse und soziale Konkurrenten, an denen sich die Verfasser der Texte durch Umdeutungen und explizite Kritik abarbeiteten: „A heterodox or minority tradition needs to relate itself to the orthodox or mainstream practice" (S. 121). Ob aber die Brahmanen zu jener Zeit und im Aktionsgebiet des frühen Buddhismus tatsächlich den „Mainstream" bildeten, als „natural and legitimate heirs of cultural transmission" behandelt (S. 137) und als solche von den Buddhisten beneidet wurden (S. 136), wäre erneut zu prüfen. Was in diesem Abschnitt, der mit „Brahmins and other competitors" überschrieben ist, überraschenderweise fehlt, ist eine Untersuchung der „other competitors", nämlich anderer Asketengruppen. Es ist wahrscheinlich, daß nach einer Einbeziehung der Vielfalt dieser Konkurrenten die These von einer wesentlichen Orientierung der Buddhisten an den Brahmanen differenziert werden muß.

Den ersten Teil des Buches schließt eine Betrachtung zu Volksreligion und Kosmologie ab, in der die oft getroffene Unterscheidung von höherer buddhistischer Metaphysik und niederer Volksreligion zu Recht verworfen wird. Der Buddhismus habe vielmehr die existierenden Vorstellungen von der Struktur und den Kräften des Kosmos absorbiert. Dies hat eine besondere Bedeutung in der Wahrnehmung des „heiligen Mannes" – und damit auch des buddhistischen Wandermönchs –, der die kosmische Ordnung auch innerhalb des Chaos der Wildnis symbolisiere.

Direkt darauf aufbauend beginnt der zweite Teil des Buches, der die o.g. Vermittlungsthese näher belegen soll, mit einem Abschnitt über den „heiligen Mann". Hier wird zunächst versucht, die Besonderheit der buddhistischen Mönche gegenüber anderen Asketen herauszustellen. Dabei wird eine wichtige Einsicht, die später in diesem Abschnitt klar

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000258

formuliert wird und fast dem ganzen Buch zugrundeliegt („Different facets of Buddhism, seen differently by different people, co-existed at any given stage." [S. 172]), nicht beachtet. Stattdessen stehen für die Autoren die Konzeption vom Mittleren Weg und die Meditationspraxis „at the heart of the Buddha's message" (S. 162), während strengere Askesepraktiken erst später integriert worden seien, „as a response to the perception that rigorously ascetic holy men attracted more prestige than others" (S. 163). Abgesehen davon, daß die letztgenannte Vermutung im Widerspruch zum zuvor behaupteten Erfolgspotential des Mittleren Weges steht, kann gezeigt werden, daß die oben zitierte Einsicht der Autoren durchaus auch für Askesepraktiken im frühen Buddhismus zutrifft: Buddhistische Mönche haben, vermutlich von Beginn an, vielfältige – auch strenge – Formen von Askese betrieben, und das Konzept des Mittleren Weges stellt lediglich einen unter mehreren frühbuddhistischen Ansätzen dar.[1] Die anschließend vorgenommene Deutung vom buddhistischen Mönch als „holy man", der als „agent of acculturation", als „middleman between the urban state and the remoter local cultures" agiert (S. 171), beeinträchtigt diese Kritik nicht. Es wäre aber zu fragen, warum jene Rolle allein – oder vornehmlich – buddhistische Mönche übernommen haben sollen und wie die interessante These von der Vermittlerfunktion des Wanderasketen den Aufstieg gerade des Buddhismus erklären kann.

Die folgenden drei Abschnitte analysieren jeweils eine Textsammlung aus dem Pālikanon, um eine Vermittlerrolle der Mönche zu belegen. Zunächst wird gezeigt, wie im *Suttanipāta* die Losgelöstheit des Mönches von allen weltlichen und materiellen Angelegenheiten herausgestellt wird. Die damit einhergehende Unparteilichkeit ist Grundlage dafür, daß Mönche um Rat gefragt werden. Sie ist auch eine wesentliche Voraussetzung beim Akt des Vermittelns, für den es aber im *Suttanipāta* keine direkten Belege gibt. Auch die folgende Analyse einer anderen alten Textsammlung, des *Dhammapada*, veranschaulicht die Voraussetzungen des Mönches für die Vermittlerfunktion. Dieser vertraute Text wird auf eine interessante neue Weise gelesen, nämlich aus der Sicht nicht-monastischer Rezipienten, denen damit das Ideal der Unparteilichkeit des Mönches, seine Funktion als Verdienstfeld und die universale buddhistische Ethik zur Kenntnis gebracht werden. Diese Qualitäten sprächen sowohl die Interessen der expandierenden Reiche als auch die „volksreligiösen" Bedürfnisse der Bevölkerung in den neu integrierten Gebieten an und verknüpften beide miteinander. Dies wird der brahmanischen Tradition gegenübergestellt, die aufgrund ihrer Veda-zentrierten Lehre zu einer solchen Integration nicht in der Lage gewesen sei. Wiederum kann man fragen, ob nicht auch nichtbuddhistische Wanderasketen beanspruchten, die genannten Qualitäten zu besitzen. Die untersuchten Stellen der dritten behandelten Textsammlung, des Vinaya, stammen fast ausschließlich aus einer späteren Zeit und zeigen den Mönch als Vermittler in dörflichen oder familiären Angelegenheiten. Obwohl seine (wahrgenommene) Unparteilichkeit und moralische Autorität zweifellos auch hierfür Grundvoraussetzungen darstellen, ist diese Art der Vermittlung doch deutlich verschieden von der oben erwähnten. Hinzu kommt, daß in allen untersuchten Fällen des Vinaya eine solche Vermittlertätigkeit einen Regelverstoß darstellt. Dies weist zwar, wie die Autoren zu Recht bemerken, darauf hin, daß sie vermutlich in der sozialen Wirklichkeit stattgefunden hat. Doch kann das ordensrechtliche Verbot bei der Deutung nicht völlig ignoriert werden – die Intention zumindest der Vinaya-Verfasser lief dieser Form von Vermittlungstätigkeit entgegen. Außerdem ist, obwohl die Autoren auf Datierungsprobleme selbst immer wieder hinweisen, hier wie

[1] Siehe meinen Beitrag „Early Buddhism, Asceticism, and the Politics of the Middle Way." In: Oliver Freiberger (Hrsg.): *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives.* New York 2006, S. 235–258.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000259

auch an einigen anderen Stellen zu beobachten, daß Belege aus vermutlich späterer Zeit für frühere Entwicklungen angeführt werden.

Der letzte Abschnitt des zweiten Teils behandelt die Tauschbeziehung zwischen Mönchen und Laien. Nach einer theoretischen Reflexion über die Gabenspende (in der man die Erwähnung von Marcel Mauss' *Essai sur le don* vermißt) folgt eine interessante Untersuchung insbesondere der sozialen Funktion von großen Speisungen, zu denen der Buddha mit seinen Mönchen eingeladen wurde. Diese seien für reiche Spender eine Gelegenheit gewesen, der lokalen Öffentlichkeit ihren Reichtum und Status zu präsentieren, und für die Buddhisten, auch Nicht-Buddhisten den Stellenwert ihrer Religion zu verdeutlichen. Obwohl kaum mit der Hauptthese des Buches verknüpft, sind die Betrachtungen dieses Abschnitts aufschlußreich und anregend.

Für Laien kaum wahrnehmbar, für Fachleute selten problematisch, aber doch den Lesefluß beeinträchtigend, sind eine Reihe von Schreibfehlern und Inkonsistenzen bei Sanskrit- und Pāli-Wörtern, z.B. *Vesālī* statt *Vaiśālī* (S. 81), *Milindapañho* statt *Milindapañha* (S. 82), *Samyatta Nikāya* statt *Saṃyutta Nikāya* (S. 107), *apamādo* statt *appamādo* (S. 107), *brāhmaṇaśramaṇa* statt *śramaṇabrāhmaṇa* (S. 112), *brahmadeyyo* statt *brahmadeyya* (S. 116), *anatta* statt *anattā* (S. 154), *dhutāṅga* statt *dhutaṅga* (S. 163), *nibbāṇa* statt *nibbāna* (S. 181), *sāmānabhāva* statt *samānabhāva* (S. 188), *saṅghādiseso* statt *saṅghādisesa* (S. 223).

Die Bibliographie geht einerseits über die übliche Zusammenstellung hinaus und enthält viele interessante, auch weniger leicht zugängliche Einträge. Andererseits überrascht, daß manche Forscher, deren Nennung man erwarten kann, nur mit wenigen Beiträgen vertreten sind oder ganz fehlen. So ist z.B. von Oskar von Hinüber nur das *Handbook of Pāli Literature* (Berlin 1996) angeführt – neben seinen sprach- und literaturwissenschaftlichen Beiträgen wären insbesondere seine Studien zur materiellen Kultur sicher von Nutzen gewesen (z.B. *Sprachentwicklung und Kulturgeschichte: Ein Beitrag zur materiellen Kultur des buddhistischen Klosterlebens.* Stuttgart 1992). Ebenso fehlt Étienne Lamottes *Histoire du Bouddhisme Indien* (Louvain-la-Neuve 1958). Auch K.R. Norman erscheint nur mit einem Beitrag neben seiner *Pāli Literature* und der Übersetzung des *Suttanipāta,* und Heinz Bechert wird überhaupt nicht zitiert, obwohl insbesondere die von ihm herausgegebenen Sammelbände zur Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung (Göttingen 1980) und zur Datierung des Buddha (Göttingen 1991–1997) sich als nützlich hätten erweisen können.

Ungeachtet der geäußerten Vorbehalte ist neben einer Vielzahl anregender Gedanken insbesondere die Hauptthese von der kulturellen Vermittlerfunktion der Wanderasketen plausibel und bedenkenswert. Es wäre reizvoll, in den hier nicht behandelten frühbuddhistischen Texten nach direkten Belegen dafür zu suchen. Das Buch zeichnet sich durch eine wohltuend nüchterne Darstellung aus, die nicht von positiv-religiösen Einschätzungen geprägt ist und sich auch nicht scheut, Begriffe wie Marketing und Fundraising auf den frühen Buddhismus anzuwenden. Sie setzt zu Recht eine Pluralität unter Buddhisten voraus, wenngleich man verschiedener Meinung darüber sein kann, ob man dabei von mehreren „Buddhismen" sprechen sollte.[1]

Oliver Freiberger, Austin (Texas)

[1] Das Buch wurde besprochen von Karl-Heinz Golzio in: OLZ 100 (2005), S. 354–358, und von Kevin Trainor in: *Religion* 37 (2007), S. 90–92.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000260

Peter Flügel (ed.): *Studies in Jaina History and Culture. Disputes and Dialogues*. London/New York: Routledge 2006. 478 pp. (Routledge Advances in Jaina Studies.) ISBN 978-0-415-36099-9. £ 125,–.

Studies in Jaina History and Culture is a collection of essays written by 15 scholars from Asia, Australia, North America and Europe on diverse topics, ranging from history, historiography, philology, philosophy and art to anthropology and sociology. The volume is edited by Peter Flügel, the chair of the *Centre of Jaina Studies* at the *School of Oriental and African Studies*, University of London, and starts with a preface by the editor and a foreword by Phyllis Granoff (Department of Religious Studies, Yale University, New Haven). The topics allow us to see Jaina studies as a "lively field that engages scholars of many different disciplines on issues that span the entire range of scholarly debates in religious studies" (Granoff, Foreword, p. XV). The essays are arranged in five sections: "Orthodoxy and Heresy" (Willem Bollée, Paul Dundas, Royce Wiles), "The Question of Omniscience and Jaina Logic" (Olle Qvarnström, Sin Fujinaga, Piotr Balcerowicz), "Role Models for Women and Female Identity" (Sherry E. Fohr, M. Whitney Kelting, Josephine Reynell), "Sectarian Movements" (Emma Salter, John E. Cort, Peter Flügel) and "Property, Law and Ethics" (Julia B. Hegewald, Werner Menski, Kristi L. Wiley).

"Orthodoxy and Heresy": The first contributions broadly refer to the *Sūyagaḍa,* one of the oldest books of the Jaina Śvetāmbara "canon". In some of the ancient parts of this text Jaina teachers discuss the doctrines of heterodox teachers and schools and give the justification of their view against those philosophical leading schools who think differently.[1] Bollée's "Adda or the Oldest Extant Dispute Between Jains and Heretics (Sūyagaḍa 2, 6): part one" (pp. 3–32) is a translation and philological study of the Prākrit text and it's commentaries, the *Nijjutti* in Prākrit, which is not a commentary in the classical sense, but rather a "memory aid" with catchwords for the Jaina teacher in a religious class, further the *Cuṇṇi* by Jinadāsa in Prākrit, and the *Ṭīkā* by Śīlāṅka in Sanskrit (9th cent.).[2] The Prākrit and Sanskrit commentaries of the *Sūyagaḍa* do not only consist of explanations of some of the difficult terms in the language Ardha-Māgadhī, but also give additional bits of information such as lists of catchwords and narratives on the characters who are involved in the dispute. According to Bollée part 2 of the *Sūyagaḍa* is younger than part 1. In the text passage of *Sūyagaḍa* 2.6 the monk Gośāla (Gosāla), leader of the Ājīvika school of religious mendicants, and Ārdra/ka (Adda/ya), a Jaina renouncer, argue about the conduct *(cāritra)* of the ideal ascetic *(śramaṇa)*. They have different views on the question, whether the ascetic should only walk alone as a solitary monk, or whether it is his task to teach the *dharma* in an assembly, thus initiating new members of rival schools into the order. In *Sūyagaḍa* 2.6.5 Ārdra (Adda) states that it is no fault, when a restrained man, who is "in control of his senses [e.g. a renouncer *(śramaṇa)*] and does not use speech for negative purposes, but rather employs it positively, professes his *dharma* [religion]" (p. 11). In 2.6.19, Ārdra is attacked by Gośāla, who compares the monk Jñātṛputra (Nāyaputta = Mahāvīra) with a merchant in respect of *paṇya* (*paṇṇa* = "articles of trade"). He declares that Mahāvīra acts just like a merchant striving for profit and procures goods for his

[1] The *Sūyagaḍa* is one of the so-called "senior texts" of the Śvetāmbara canon (Bollée quainted the phrase "Senioren des Siddhânta" to refer to *Āyāraṅga, Uttarajjhāyā, Dasaveyāliya, Sūyagaḍa)*, cf. W. Bollée: *Studien zum Sūyagaḍa* (Wiesbaden 1977), part I, p. VII, and W. Schubring: *Mahāvīra's Words* (translated by W. Bollée and J. Soni, Ahmedabad 2004), p. 13.

[2] Part two (*Sūyagaḍa* 2, 6, 26ff.) is published in the JIP 27 (1999), pp. 411–437.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000261

income, and thereby creates a new karmic bond (*saṅga*, p. 21). Ārdra replies by citing the notion (by Mahāvīra or one of the senior monks) that the true ascetic is qualified by *brahmavrata* (*bambhavaya* or Sanskrit *brahmapada* according to BOLLÉE, p. 22), the only path leading to liberation. Besides the stanzas, BOLLÉE translates and explains the difficult metrical commentary of the *Nijjutti* (written in Prākrit). The commentary, for example, explains that one of the meanings of "ārdrā" in the system of Indian astronomy is a designation of a "*nakṣatra*", a particular constellation or "moon-station" in the zodiac.[1] BOLLÉE's stimulating, but complex contribution seems to be written only for the specialist, and the reader misses general introductory notes on the context of the dispute. Additional pieces of information are given in the notes and the vast bibliography. It is necessary to consult some additional material in order to handle the abbreviations and references which otherwise appear to the reader rather occult. Some interesting parallels should have been given in detail, such as the passage in the other Śvetāmbara "senior text", *Āyāraṅga* I.6.1ff. (*Dhuya*-section), where it is stated that an enlightened man to whom the classes of life are known instructs others who have given up cruelty and are endowed with knowledge. This notion could be interpreted in the context of the discussion, as if knowledge and philosophical exposition is of human origin only, and therefore, should be taught to qualified pupils by qualified teachers. Another interesting parallel of Buddhist origin is linked with *ārdra,* being related to the *lohiccāyana gotra*,[2] the name of a certain lineage or a group of the descendants of the same ancestor, or Brahmin teacher, or just a territorial group in ancient Magadha. According to the Buddhist version of this dispute, it is Lohicca, a brahmin, who argues with the Buddha. Lohicca states that a *śramaṇa*, a recluse who reaches a pure state of mind, should not speak to anybody about it, because he will entangle himself in new bonds.[3]

DUNDAS' "The Later Fortunes of Jamāli" (pp. 33–60) discusses attitudes towards heresy in Śvetāmbara sources. According to the canonical *Viyāhapannatti Bhagavaī* (*Bhagavatī Sūtra* IX.33) one protagonist, the renouncer Jamāli, assigns statements to the Jina (Mahāvīra) which were not taught by him. This form of disagreement or disregard is censured as a serious fault ("*nihnava*").[4] DUNDAS investigates models of more or less "fundamentalist" attitudes towards Jamāli, a member of the warrior class, and the anticipation of his future destinies (*gati*s) caused by his false belief and disrespect to the scripture. Jamāli's statement is connected with an ontological question concerning the karmic relation between intention and act (of every living being). According to the author the heretic is characterised by contrast in the "canonical" *Bhagavatī* as well as in the different interpretations of this passage, e.g. in Hemacandra's *Triṣaṣṭiśalākā-puruṣacarita* (12th cent.), in the controversial *Sarvajñaśataka* of Dharmasāgara (16th cent.), and in Yaśovijaya's *Dharmaparīkṣā* (17th cent.). There might have been different types of models

---

1 W. BOLLÉE 1977, p. 4, and D. PINGREE: *History of Mathematical Astronomy in India.* New York 1978, p. 535.

2 M. MEHTA/K.R. CHANDRA: *Prakrit Proper Names.* Ahmedabad 1970, part I, p. 45.

3 *Lohicca Sutta* (*Dīgha Nikāya* I. 224ff.): MALALASEKERA: *Pāli Proper Names* II. London 1938, p. 797.

4 The term *nihnava* derives from the Sanskrit root √*hnu* with prefix *ni* "to disown, to conceal", cf. Prākrit *pavayaṇa-nihnaga* "concealers of the doctrine" (p. 33). In *Tattvārthasūtra* VI.11 (the chapter on the "influx of karma") Umāsvāmi (Umāsvāti) states that concealment *(nihnava)*, slander, envy, obstructiveness, disregard and condemnation of the scripture, its keepers and instruments cause the influx of knowledge *(jñāna-)* covering and intuition *(darśana-)* covering *karma*s.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000262

for depicting heretics such as Devadatta, the cousin of the Buddha and the "enemy of Yama" (*yamāri* or *yamāntaka*) who has been identified with the Bodhisattva of wisdom in Buddhist Tantric tradition.

WILES's "The Dating of the Jaina Councils" (pp. 61–85) examines the early historiography according to Jaina Śvetāmbara sources. The author cites scholarly views[1] on the details of place and time of the so-called "Jaina councils" and compares these accounts with those of 15 original sources. WILES comes to the conclusion that the early sources do not give any evidence for "the common and old tradition" of place and time (JACOBI), but rather that the first texts, which indeed suggest a date of the Jaina councils, are very late, e.g. Jinaprabhamuni's commentary on the *Kalpasūtra* (1307 CE). WILES's contribution is a serious historical study and his result corroborates well with the trend of the beginning of historical writings in Sanskrit, e.g. the (lost) historiography of Kṣemendra (11th cent.), and the extant *Rājataraṅginī* compiled by Kalhaṇa in Kashmir in the 12th century.[2]

"The Question of Omniscience and Jaina Logic": Using methods of comparative philosophy, philology and history of South Asian logical tradition three well known scholars, QVARNSTRÖM, FUJINAGA and BALCEROWICZ, analyse examples of Jaina epistemology. The question of omniscience *(sarvajñatā)* refers to the capability of man to gain right knowledge in order to attain liberation, and the Jaina contribution to the field of logics was stimulated by the Mīmāṃsāka arguments, whether the teachings of the Jaina saviour *(tīrthaṅkara)* were trustworthy *(āpta)* and not being subject to human error. Thus, Jaina teaching or scripture *(āgama)* was defended to be acknowledged as a valid means of cognition.[3] In the centre of QVARNSTRÖM's contribution "The Jain-Mīmāṃsā Debate on Omniscience" (pp. 89–106) stands Haribhadra's *Śāstravārtā-samuccaya* ("Summary of main Topics of [philosophical] Treatises", 8th cent.). The author comes to the conclusion that there are opposing propositions, one negating and one affirming the existence of an omniscience being. FUJINAGA's "Why Must There be an Omniscient in Jainism" (pp. 107–116) examines the reasons, why a Jaina saviour can be established as an omniscient being, called *bhagavān* or *deva* by analysing Prākrit and Sanskrit treatises such as the Śvetāmbara *Rājapraseṇīya Sūtra* (6–7th cent. CE) and the Digambara *Āptamīmāṃsā* of Samantabhadra (6th cent. CE). BALCEROWICZ's "Implications of the Buddhist-Jaina Dispute over the Fallacious Example in *Nyāya-Bindu* and *Nyāyâvatārāvivṛti*" (pp. 117–153) is an extended version of a 1999 published article.[4] BALCEROWICZ examines typologies

---

[1] The most important books are H. JACOBI: *Kalpasûtra of Bhadrabâhu.* Leipzig 1879; J. CHARPENTIER: *Uttarâdhyayanasūtra.* Uppsala 1922; H. R. KAPADIA: *History of the Canonical Literature of the Jainas.* Gopipur 1941.

[2] Cf. B. KÖLVER: *Textkritische und philologische Untersuchungen zur Rajatarangini des Kalhana.* Wiesbaden 1971; W. SLAJE: "Kaschmir im Mittelalter und die Quellen der Geschichtswissenschaften." In: IIJ 48 (2005), pp. 1–70.

[3] In the *Tattvārthasūtra* I.9, knowledge is divided into five categories. Umāsvāmi (Umāsvāti) regards *jñāna* "right knowledge" and *pramāṇa* "means of valid knowledge" as the same. In the Śvetāmbara canonical *Bhagavatī Sūtra* V.4.221b four means of valid knowledge are mentioned, direct cognition or perception (*paccakkha* Sanskrit: *pratyakṣa*), inference or conclusion *(anumāṇa)*, comparison or analogy (*ovamma* Sanskrit: *upamāna*) and tradition *(āgama)*. Cf. also J. DELEU: *Viyāhapannatti (Bhagavaī). The Fifth Aṅga of the Jaina Canon.* Brugge 1970, p. 190.

[4] "Taxonomic Approach to *dṛṣṭântâbhāsa* in *Nyāyabindu* and in Siddharṣigaṇi's *Nyāyâvatāra vivṛti* – Dharmakīrti's Typology and the Jaina Criticism Thereof." In: *Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens* 32 (1999), pp. 1–16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000263

of syllogistic figures, modes and combinations in the discipline of logic. The Buddhist philosopher Dharmakīrti (5–6th cent.), along with his criticism of the theology of the brahmins, attacks the Jainas by asserting that there is no proof for the Jain saviours not being passionate and full of covetousness. By using exactly the same means of logic devices, the Jaina philosopher Siddharṣigaṇi questions, whether there can be any proof that the bodhisattvas are full of compassion.

"Role Models for Women and Female Identity": As Padmanabh Jaini has shown in the article "Jain Debates on the Spiritual Liberation of Women"[1] there has long been a discourse among Jainas, whether women can attain liberation *(strīmukti)*. This dispute is also concerned with the question, whether women are granted permission to practice nudity, e.g. to renounce all possessions *(aparigraha)*, and whether clothing is possession *(parigraha)*, or rather an indispensable component of religious life. The unknown author of a work in Prākrit, *Chappāhuḍa* ("*Ṣaṭprabhṛta*" III.24), which is wrongly ascribed to Kundakunda,[2] states that a person becomes a mendicant not only by renouncing internal attachments, but also by giving up all forms of external possessions, including one's clothes. Further, this author maintains that a woman's renunciation is not comparable to that of a man, but he does not tell us any reasons why. Fohr's "Restrictions and Protections: Female Jain Renouncers" (pp. 157–180) investigates the status of female lay renouncers and nuns. In Digambara communities the female ascetic is called *brahmacariṇī*, *kṣullikā*, *āryikā* (female celibate, advanced laywoman, female renouncer), and within the Śvetāmbara communities *sadhvī* (nun). Fohr discusses models for the explanation of several restrictions of female renouncers, e.g. *maryādā* (of Persian origin, meaning "cultural restrain, ethics, moral sense, restriction"), *lajjā* (Sanskrit: "shame") and *naitikā* (Sanskrit: "morality", p. 170). Kelting's "Thinking Collectively about Jain *Satī*s; the Uses of Jain *Satī* Name Lists" (pp. 181–207) is concerned with the role models for unmarried and married lay women. The author explains the difference uses of the term *satī* in Jaina and Hindu contexts by examining women's rituals and core values displayed in stories of virtuous girls, dedicated married women and lists of heroines. Reynell's "Religious Practice and the Creation of Personhood among Śvetāmbar Mūrtipūjak Jain Women in Jaipur" (pp. 208–237) discusses role models for (lay) women within philosophical and psychological contexts such as the notion of the soul, the self, and the social identity of Indian women.

"Sectarian Movements": John Cort justly states in his contribution "A Fifteenth-Century Digambar Jain Mystic and his Followers" (pp. 263–311) that for years scholarship on the Jainas has been focused mainly on the general discussion of the philosophical differences between the broad groupings of Śvetāmbaras and Digambaras (p. 263). But these two designations do not represent the actual sectarian divisions of contemporary Jaina society. Cort examines the Tāraṇ Svāmī Panth, which originated in Bundelkhand, Madhya Pradesh, in the Parvar caste (15th century). The author investigates the history of the Digambara communities in North India, especially the development of the three sectarian devisions Bīs Panth, Terā Panth and Tāraṇ Svāmī Panth. According to Cort the dialectic ideas of *niścara* and *vyavahāra naya* ("absolute and relative perspective of reality") of the early philosopher Kundakunda influenced Tāraṇ Svāmī in shaping his concepts of liberation and had a great impact on the broader lay movements, too. Curiously, one late

[1] P. Jaini: *Gender and Salvation*. Berkeley 1991, pp. 1–30. Cf. also P. Jaini: *Collected Papers on Jaina Studies*. Delhi 2000, pp. 163–197.

[2] W. Schubring: "Kundakunda echt und unecht." In: ZDMG 107 (1957), pp. 557, 568, 574.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000264

member of this sect, one of the most famous Indians, "Bhagwan" Shree Rajneesh "Osho" (1931–1990), was Tāraṇ Svāmī follower by birth. SALTER's contribution "Rethinking religious Authority: a Perspective on the Followers of Śrīmad Rājacandra" (pp. 241–262) interprets the lay movement of Rājacandra, called the Kavi Panth or Rāj Bhakta Mārg, which had influence on Gandhi's early concepts such as *ahiṃsā* ("non-harming"). Śrīmad Rājacandra's[1] letters to Gandhi in South Africa might have led Gandhi "back" to the ethics of Jainism and Hinduism. FLÜGEL's "Demographic Trends in Jaina Monasticism" (pp. 312–398) is the most recent study on Jaina population. The author presents extensive demographic material on contemporary Jaina communities, recent data of ascetics and lay followers, and discusses material on the history of these communities. The "dual organisation" of the majority of Indian contemporary sects, with lay communities under the "spiritual command" of monks, was described by sociologist MAX WEBER 100 years ago.[2] FLÜGEL provides introductory remarks on the translation of obscure and ambivalent terms designing Jaina communities, sects, schools and movements.[3] According to FLÜGEL's definition (p. 367, n. 8) doctrinal "schools" are explained as organised and unorganised religious "movements", and "orders" contrast with un-organised ascetic groups and ascetics who "wander alone (ekala vihārī)". Sects are "exclusive groups which encompass both, ascetics and laity" (e.g. the idea of "*caturvidha saṅgha*" meaning monks, nuns, male and female lay followers) with some variations such as "self-conscious lay movements". FLÜGEL's contribution fills a gap which came to existence after VILAS SANGAVE's comprehensive monography *Jain Community* (1959/1980), and if I understood the figures correctly, it is quite obvious that the numbers of Jainas are continually declining (p. 389, n. 299).

[1] (Ray Chandbhai Mehta, 1867–1901) was born in Saurāṣṭra/Gujarat as member of the Daśa Śrīmali caste and his interpretation of self-realisation, as well as the rituals of *guru bhakti* influenced Jaina and Hindu members of the middle class in North India.

[2] Cf. WEBER's expression "die typische zwiespältige Organisation der hinduistischen Sekten" (WEBER: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Hinduismus und Buddhismus 1916–1920*. Tübingen 1996, pp. 312–313, 366; engl. transl.: *The Religion of India*. New York 1968). In another article "The Invention of Jainism" (in: *International Journal of Jain Studies* 1, 1 [2005], pp. 3ff.), FLÜGEL shows that the word "Jaina" (relating to the Jinas, e.g. the saviours, *tīrthaṅkaras*) as a self-designation for both the Digambara and Śvetāmbara is a relatively recent one.

[3] Some scholars translate the Śvetāmbara term *gaccha* and the Digambara term *saṅgha* as "school" (with respect to the difference in the doctrine), "sect" (with respect to modern movements and filiations) and "order" (with respect to the conduct ["Praxis"] of the renouncers), others use the terms "orders" and "lineages", cf. K.W. FOLKERT: *Scripture and Community* (Atlanta 1993, pp. 156, 163). SCHUBRING (1935, §139, p. 160; 1963, §139, p. 252) renders the terms *gaṇa* with "group, unit", *śākhā (sāhā)/kula* with "twig, branch, school", and the terms *gaccha/saṅgha* with "branch". FLÜGEL explains the religious differences between the Digambara ācāryas (advanced monks and leaders of a group of monks), the existing nine (out of 36 old institutional) Digambara *bhaṭṭārakas* ("pontiffs"), and the Śvetāmbara ācāryas (pp. 343ff., pp. 382–383). The Digambara *bhaṭṭārakas* are advanced lay followers or pandits. The institution of Bhaṭṭāraka had been the object of a German study carried out by STEFANIE TUSCHEN, University of Marburg 1995. It may be added that CORT in his paper (p. 265) gives another example of the definition of a Jaina *saṅgha*, the "sixfold community" in the *Saṅghāṣṭaka* of Jñānasāgara (16th cent.): *śrāvaka* (layman), *śrāvikā* (lay woman), *paṇḍita* (lay ritualist), *vratī* (male celibate), *āryikā* (female celibate) and *bhaṭṭāraka* (male pontiff).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000265

"Property, law and ethics": HEGEWALD's contribution "Architectural, Sculptural and Religious Change. A new interpretation of the Jaina temples at Khajuraho" (pp. 401–418) throws new light on the history of the Pārsvanātha and Ādinātha Jaina temples at Khajuraho complex in Madhya Pradesh. She states that there had been an argument between local Jainas and Hindus on the rightful ownership of these temples. MENSKI's "Jaina Law as an Unofficial Legal System" (pp. 419–437) discusses the question, whether key concepts of Jaina *dharma* might be understood as a kind of Jaina "natural" law. In the codified *Indian Personal Law* (Marriage Act, Inheritance Act etc.) Jainas are subsumed with the Sikhs and Buddhist under "Hindu Law" (p. 432). MENSKI specifies the role of "Jaina law" by suggesting that some elements from various Hindu forms of belief and conduct have been adopted, but at the same time Jainas have influenced Hinduism so much that "drawing any dividing line becomes almost impossible" (p. 424). He gives an example of "reshaping" Jaina law with the book of the lawyer CHAMPAT R. JAIN, who edited parts of so-called "Jaina law" sources with English translations in 1926. JAIN was eager to prove that "proper Jain law" exists as an authoritative source which had been compiled by ancient, but human male lawgivers, comparable to the British lawgivers.[1] MENSKI suggests that those textual rules and regulations may not be treated as "general legal rules". I may add, with reference to the recently introduced dispute on "Intellectual Property Laws" (Indian Patent Law, focusing on ownership of genes of plants and micro-organisms), that the "key concepts" of Jainism , the prior knowledge of natural resources in combination with the elaborated code of conduct in the canonical Jaina scriptures might come into public attention in the near future.

WILEY's "Ahiṃsā and Compassion in Jainism" (pp. 438–455) discusses two core values of Jainism, *ahiṃsā* "non-harming" and *dayā / anukampā* "sympathy, compassion". P. JAINI stated that *hiṃsā* refers primarily to "injuring *oneself* – to behaviour which inhibits the soul's ability to attain mokṣa."[2] WILEY points out that not only "non-harming" *(ahiṃsā)* and "non-possession" *(aparigraha)*, as two of the well-known five minor vows (*aṇuvratas*) for laypersons and two of the five major vows (*mahāvratas*) for mendicants (p. 450), are found in the earliest systematic treatises such as the *Tattvārthasūtra* and Nemicandra's *Gommaṭasāra*, but also "compassion".

Since Jaina religion and practice are little known, this collection is a significant contribution not only to South Asian studies, but also to comparative religious studies. However, although the essays are not homogenously accessible to non-specialist readers, e.g. BOLLÉE's and BALCEROWICZ's contributions are addressed to the specialist in the field only, *Disputes and Dialoges* is inevitable for the study of contemporary and historical Jainism.

SIGNE KIRDE, Bonn

[1] The texts in question are *Bhadrabāhu Saṃhitā, Arhan Nīti, Vardhamāna Nīti*, Indranandin's *Jinasaṃhitā*, *Traivarṇikācāra* of Somasena and Jinasena's *Ādipurāṇa.* All of the texts have not been edited critically, but the manuscripts are deposited in Kārañjā collection in the Akola district of Berar, Mahārāṣṭra, connected with the Balātkāragaṇa, the "most important branch of the Mūla Saṅgha", cf. R. HIRALAL: *Catalogue of Sanskrit & Prakrit Manuscripts*. Nagpur 1926, p. III.

[2] P. JAINI: *Jaina Path of Purification.* Berkeley 1979, p. 167. I would like to thank DAGMAR BENNER, M.A., for many helpful comments on the earlier versions of this review.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000266

MARTIN GAENSZLE/JÖRG GENGNAGEL (eds.): *Visualizing Space in Banaras: Images, Maps, and the Practice of Representation*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006. 358 pp. (Ethno-Indology 4.) ISBN 978-3-447-05187-3. € 48,–.

Banaras, the subject of this volume, is no ordinary city – it is both extraordinarily holy and very old. As one of the world's holiest cities, it finds itself in the distinguished company of Jerusalem and Mecca, and like Jerusalem, Athens, and Beijing, Banaras is one of the oldest living cities in the world. Like other holy cities, it is an important site of pilgrimage but it is also the final destination for those who come to die here so as to be released from the cycle of birth, death, and rebirth. For its residents, it is not just a destination but a dynamic collection of fluid spaces where they live, work, and die – the city of their everyday life.

Each of the fourteen essays in this volume tackle some facet of the multiple ways in which the space of the city of Banaras has been visualized, imagined and culturally represented by diverse actors and groups. The essays are wide-ranging in the methods they use and time period. While the focus is on the representation of space in visual media – such as maps, panoramas, and photography, the space of the city is also revealed to us through other methods – in literature and through the mapping of everyday and ceremonial practices as in processions. While *Culture and Power in Banaras: Community, Performance, and Environment, 1800–1980*, the well-received volume on Banaras edited by SANDRIA B. FREITAG,[1] focused on varied aspects of the city's popular culture, the overarching theme of this volume is space.

Space has been a central concern of architectural and urban historians and theorists, and geographers but has received little focused attention in South Asian studies. Readers expecting to find the theorization of space or the use of spatial theories will, for the most part, not find it in this volume. At the same time, the focus and attention on space is a necessary correction to its general neglect. The authors in this volume map the sacred and community geographies of the city, show how the spaces of the city have been represented in visual media, reveal the contestation over space, and show how spatial practices help to mould individual subjectivities. This volume is a welcome addition to the growing literature on South Asian cities and on Banaras, in particular, a city which has delighted photographers and scholars alike. While DIANA L. ECK's celebrated study (1982)[2] examined the sacred history and geography of Banaras, other scholars have taken up such varied subjects as the city's architecture (MICHELL/SINGH 2005)[3], death in the city (PARRY 1994)[4], the organization of leisure time by the city's artisans (KUMAR 1988)[5], education (KUMAR 2000)[6] or the study of a famous writer from the city (DALMIA 1997)[7]. The examination of space adds a new dimension to studies of Banaras.

---

[1] S. FREITAG (ed.): *Culture and Power in Banaras: Community, Performance, and Environment, 1800–1980*. Berkeley 1989.

[2] D. L. ECK: *Banaras: City of Light*. New York 1982.

[3] G. MICHELL/R. P. B. SINGH (eds.): *Banaras: The City Revealed*. Mumbai 2005.

[4] J. P. PARRY: *Death in Banaras*. Cambridge 1994.

[5] N. KUMAR: *The Artisans of Banaras: Popular Culture and Identity, 1880–1986*. Princeton 1988.

[6] N. KUMAR: *Lessons from Schools: The History of Education in Banaras*. Delhi [a.o.] 2000.

[7] V. DALMIA: *The Nationalization of Hindu Traditions: Bhāratendu Hariśchandra and Nineteenth-Century Banaras*. Delhi 1997.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000267

The volume is divided into four parts. The first part examines the social topography of Banaras. Contributions in this section highlight depictions of the city in classical texts and then, attempt to map the text's sacred geography onto the city or examine the movement in space of ritual actors in processions. In other words, the papers in this section explore the relationship between theory (textual evidence) and practice. Hans Bakker explores the role of Avimukta or Avimukteśvara, one of the oldest sanctuaries in the city, in the expansion of the holy field of Avimuktakṣetra between the Gupta period and what he refers to as the "'Muslim'" period. Bakker reveals the visualization of Avimukteśvara in texts even as he highlights the role played by the Pāśupata order from approximately the Gupta period onwards in the growth of the holy field of Avimukta. The laymen kept the Śmaśāna Ghāṭ, Maṇikarṇikā to their left while circumambulating Avimukteśvara even as the cremation ground became the haunt of the Pāśupata renouncer thereby enhancing the holiness of Banaras. These varied practices reveal the tension between popular and heterodox practices.

The next two chapters explore the goddesses in the city. According to sacred texts there were 324 goddesses in the city, however, only 96 are currently seen in the city. Ravi S. Singh and Rana P.B. Singh map out the spatial patterns and locations of various groups of goddesses in the city. Annette Wilke's contribution looks at the nine festival days of goddess Durgā to show how the Nine Durgās, which are pan-Hindu, are localized in the landscape of Banaras as each of the nine manifestations of the goddess are identified with a Goddess of Kāśī. Wilke makes the argument that the diverse goddess shrines have been selected as the Nine Durgās because of their location in space, which allows them to forge a triangular pilgrimage route in place of an earlier circular one.

Sunthar Visuvalingam and Elizabeth Chalier-Visuvalingam remind us that Banaras is not simply the sacred city of Hindus but had a Buddhist past and a Muslim presence after its conquest by Muslims. Syncretic practices emerged as in the celebration of the marriage of Lāṭ Bhairõ to the adjacent well, which had Hindu as well as Muslim participants. However, soon after the imposition of colonial rule, Hindu-Muslim violence erupted in 1809 at this contested site. Yet some years later, Hindu-Muslim unity helped to bring about the repeal of the British-imposed house tax. Focusing on the example of Lāṭ Bhairõ as an example of syncretic practices and communal conflict, Visuvalingam and Chalier-Visuvalingam examine what they call the "economy of violence," the means by which violence is contained and redirected by Hindu and Muslim religious frameworks. The chapters in this section show a deep familiarity with classical texts, attention to detail, and painstaking documentation that is a useful contribution to scholarship. At the same time, in many cases the dense detail and description overwhelms the argument or underlying theme of the essay.

The second part of this volume looks at maps. How can religious ideas be shown on maps? What kind of visual form is apposite for the representation of omnipresence? Axel Michaels takes up these important questions in his essay. Michaels examines two different maps of Banaras published in the 1870s in order to answer these questions. Moving from the visualization of religious ideas on maps to the use of maps in religious controversies on the ground, Jörg Gengnagel examines early lithographical maps of Banaras, including the maps examined by Michaels, in order to study the outcome of a public controversy in the second half of the nineteenth century regarding the correct route for the performance of the Pañcakrośīyātrā, the circumambulatory route around Kāśī, one of the boundary limits of Banaras. The nineteenth century reformers argued that under Muslim rule the Pañcakrośī procession had been abandoned or elapsed. According to the reformers, by the time the Pañcakrośī procession had been reestablished, people

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000268

had forgotten the correct path. It was through a combination of scriptural authority and modern techniques of surveying and measuring that the reformers established the correct route. GENGNAGEL's fieldwork reveals however that the reformers were unsuccessful in persuading the pilgrims to adopt the "correct" route showing that it is people and not maps that create sacred space.

While this volume discusses many different temples, SUMATHI RAMASWAMY's chapter looks at a rather unusual shrine established in Banaras in 1936 called "Bharat Mata Mandir" or "Mother India Temple." Unlike other shrines that contain images of gods and goddesses, this new shrine had as its focus of worship a relief map of India made of marble. As RAMASWAMY reminds us, Mother India had long assumed an anthropomorphic form as in Abanindranath Tagore's famous image from around 1905. However, for various reasons, India's nationalists wanted to create a more "secular" space for nationalist worship by all Indians and the absence of an anthropomorphic image in the temple is notable. However, despite its mention in popular pilgrimage maps and guide-books, the temple attracts few patrons leading RAMASWAMY to conclude that even though the map of India is important it also fails to evoke the requisite visual devotion for the land it iconically represents. The chapters in this section raise important questions about the ability of maps to represent religious ideas and the infinite, the authority of maps sanctioned by sacred texts and modern cartographic methods versus longstanding popular practices in the production of sacred space, and the ability of the map of India to function as a suitable icon in a temple.

Moving from an emphasis on maps, the contributions in the third section concentrate on images of the city. Banaras has been depicted in painted panoramas in the colonial period, in panorama-photography that developed subsequently and in contemporary panoramic images in pilgrimage maps. NIELS GUTSCHOW painstakingly documents the panoramas of Banaras from the earliest view by the missionary Joseph Tieffenthaler. GUTSCHOW shows us that in the nineteenth century, panoramic views of the city influenced the pictorial conventions adopted by Indian artists and map-makers. JOACHIM K. BAUTZE considers published views of Banaras from the late eighteenth century to 1911 especially highlighting the large volume of photographic views of the city. BAUTZE reveals that many of the photographs of Banaras showed the imprint of earlier engraved and lithographed views of the city. At the same time he carefully highlights for example, the fact that there is considerable ambiguity about the source for the illustrations in most illustrated books published between 1860 and 1900 that were illustrated with woodcuts or steel-engravings from original albumen photographs. BAUTZE also alerts us to the examples of the same print reproduced in different published albums being attributed to different photographers. On the other hand, lithographed views produced from the same negative in two or three books might appear dissimilar because for example, a part is missing or a different detail is highlighted. Both GUTSCHOW and BAUTZE's contributions are particularly of documentary value. They alert us to pay attention to how the new ways of seeing introduced by panoramas are accommodated by Indian painters and map-makers, the continuities between old and new views of the city even with the introduction of the new practices of photography. We are alerted to the tangled issues of authorship and original image as we not always know who the author of a view was but also that we may not recognize reproductions produced from the same negative.

Well-known cities are usually special in different ways. It is with this idea of the uniqueness of individual cities that SANDRIA FREITAG approaches the images of Banaras by comparing it to the images produced of two other urban places – Lucknow and Jaipur. FREITAG is particularly interested in how these cities came to be visualized, how the intertwined processes of production and consumption resulted in the production of a

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000269

distinctive identity in each city. She highlights the important role played by royal patronage in promoting and supporting various craft and artistic traditions, and festivals. The unique quality that people came to identify with their city was based on its well-known products and practices. Hence Banaras was well known for its Ram Lila while Lucknow was famous for its poetry. These kinds of differences, according to FREITAG, then helped to create the image of a place which was then visualized in particular ways and consumed by visitors and the residents of the city. This is a rich and compelling argument that needs to be fleshed out and illustrated at length to do adequate justice to it.

The fourth and final section of the book turns its attention to social practice and everyday life. As a sacred city, religion is usually in the foreground in discussions of Banaras. However, in the final section of the book, religion recedes into the background. NITA KUMAR explores the space of the child, particularly in the home, the neighbourhood and the city. KUMAR shows that the everyday space of the home imposes a discipline on the body and subjectivity of the child helping to produce a particular subject. Gender divisions between children from the same age are stark with girls showing a preference for the home while boys are free to roam the neighbourhood and later, as they grow up, the city. KUMAR argues that it is through spatial practices that adults socialize a child.

Banaras is also home to distinct ethnic, occupational, caste, religious, and linguistic communities. STEFAN SCHÜTTE looks at the washermen (the "Dhobī") of Banaras to examine how they effectively collectively organize their living space and community life in a way that has allowed them to maintain traditional aspects of community organization while adapting to the challenges of the contemporary era. SCHÜTTE reveals the spatial effects of the multi-layered system of social networking of the dhobīs uncovering the complex geography of this community. In collaboration with NUTANDHAR SHARMA, MARTIN GAENSZLE examines not a caste community but the Nepali community in Banaras and the creation of what he refers to as "semi-public" spaces, that is, public spaces that were intended for the use of the Nepali community. Banaras is well known for its multi-ethnic, multi-religious, and multi-cultural character and hence like the Bengalis, and Maharashtrians, the Nepalis are yet another community in this city. However, as GAENSZLE points out it is significant that for centuries pilgrims and rulers of Nepal patronized Kāśī as they considered it to be part of their tradition and it is only over time that it came to be seen as a foreign, and not entirely hospitable territory.

Through a reading of Premchand's novel *Sevasadan* (1918), VASUDHA DALMIA investigates the move to drive out the city's famous courtesans from the locality of the Chauk or the central square at the heart of the city. Not only did courtesans occupy a central space in the city but, as DALMIA shows, they were central to the city's public and cultural life. Through a close reading of Premchand's novel, DALMIA shows the various groups and factions in the Municipal Board in this modernizing city. While the members of the board were ostensibly interested in the social reform and welfare of the courtesans, Premchand's novel reveals that individuals and factions were moved by financial or other interests. In the novel, the social reformers win and the courtesans are forced to move to the outskirts of the city. However, as DALMIA notes in a footnote, even though there was an actual desire to move the courtesans from the city center, it was not carried out and courtesans continued to live in Dalmandi until the 1950s. As GENGNAGEL shows in the case of the public controversy around the Pañcakrośīyātrā, reformers do not always win in reality even though they are victorious in Premchand's novel.

Despite the fact that some of the authors assume a specialist audience, the ideas of the individual chapters will hold interest for people from many disciplines. Many of the individual essays and the volume as a whole are a significant contribution to our understanding

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000270

of the city. In their introduction, the editors do a good job of teasing out the main arguments in the essays, many of which are inadequately highlighted in the essays themselves or tend to get buried under the wealth of detail. The volume is generously illustrated and the maps are especially effective in revealing Banaras's spaces to the reader. A glossary would have been a welcome addition.

Scholars from a wide range of disciplines and of diverse interests will find this book useful. This book will appeal to scholars in religious studies, anthropology, geography, cartography, urban studies, photography, art history, visual culture, and literature among other fields. It will also attract those interested in such diverse issues as the relationship between texts and actual spaces or the mapping of community landscapes in the city. The volume reminds us why scholars return, again and again, to the multifaceted city of Banaras. On the whole, in its emphasis on space, this volume adds a welcome dimension to the study of cities and spaces in South Asia.

Preeti Chopra, Madison (Wisconsin)

R. E. Elson: *The Idea of Indonesia. A History*. Cambridge: Cambridge University Press 2008. XXVII, 365 S. ISBN 978-0-521-87648-3. £ 55,–.

Wie lange gibt es Indonesien schon? Der heutige Nationalstaat Indonesien existiert erst seit der Unabhängigkeitserklärung von Sukarno und Hatta am 17. August 1945; die Übertragung der Souveränität über Indonesien von der Regierung der Niederlande an die Vereinigten Staaten von Indonesien fand erst nach einem blutigen Machtkampf am 27. Dezember 1949 statt. Der australische Geschichtswissenschaftler Robert Elson skizziert in diesem Buch kenntnisreich die historische Entwicklung des Konzeptes „Indonesien". Seine detaillierte und zusammenhängende Darlegung ist keine bloße Synthese der Sekundärliteratur, sondern besticht durch fabelhafte Recherche der Primärquellen. Als ergänzende Lektüre zu einer Vorlesung über die moderne Geschichte Indonesiens ist es ausgezeichnet geeignet.

Der Begriff „Indonesien" wurde erst im 19. Jahrhundert von europäischen Wissenschaftlern verwendet, um die südostasiatische Inselwelt anzudeuten. Dabei war jedoch keinesfalls definiert, wo die genauen Grenzen lagen: Geographisch könnte „Indonesien" nicht nur das Gebiet des heutigen Nationalstaats Indonesien umfassen, sondern auch Melanesien, Polynesien, Mikronesien, die Philippinen, Neuseeland, Madagaskar und die malaiische Halbinsel. Erst am Anfang des 20. Jahrhunderts wurde das Gebiet des heutigen Indonesiens als politische und administrative Einheit gewaltsam unter niederländischer Kolonialherrschaft geeint; Gewalt blieb bis heute immer wieder nötig, um diese Einheit zu wahren.

Während die niederländischen Kolonialherren ihr Machtgebiet immer offiziell als „Niederländisch Ost-Indien" bezeichneten, bekam der Begriff „Indonesien" rasch politische Konnotationen. Elson weist darauf hin, dass die kleine Elite der indonesischen Studenten in den Niederlanden die erste Phase der Deutungshoheit über „Indonesien" am Anfang des 20. Jahrhunderts entscheidend geprägt hat. Die nationalistischen Bewegungen der 20er und 30er Jahre in Indonesien waren höchst verschieden, jedoch alle einig darin, dass „Indonesien" unabhängig werden sollte. Der Begriff „Indonesien" blieb sehr lange konfus und auch geographisch umstritten: Noch im Juli 1945 beschloss der Ausschuss zur Vorbereitung der Unabhängigkeit, dass Indonesien das Gebiet des ehemaligen Niederländisch Ost-Indiens, Malaya, die britischen Territorien auf Borneo und (Portugiesisch) Ost-Timor zu umfassen habe. Im nächsten Monat war Indonesien jedoch auf die heutige Größe geschrumpft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000271

In sieben ausgeglichenen Kapiteln weist Elson chronologisch nach, wie der Diskurs zu „Indonesien" sich entfaltet hat: (1) die Ursprünge der Idee von „Indonesien" (1850–1920, S. 1–43); (2) die Diskussionen in der Vorkriegszeit (1920–1942, S. 44–97); (3) die Konstruktion Indonesiens (1942–1949, S. 98–148); (4) Indonesien in der Praxis (1950–1958, S. 149–198); (5) die Wiederentdeckung Indonesiens (1959–1965, S. 199–238); (6) „Integralist Indonesia" (1965–1998, S. 239–279) und (7) die Reformationsära mit der Überschrift „Towards a modest Indonesia" (1998 bis heute, S. 280–314).

In seiner Schlußfolgerung (S. 315–323) spricht Elson harte Urteile über die indonesischen politischen Führer aus. Wie er in seinem Buch nachweist, haften der Idee „Indonesien" erhebliche Geburtsmakel an, die sich bis heute negativ auswirken. So ist die alte koloniale Dichotomie zwischen Java und den „Außenregionen" noch immer präsent und sind Indonesier chinesischer Abstammung (in wievielter Generation auch immer) noch immer zu Staatsbürgern zweiter Klasse degradiert. Demokratie im westlichen Sinne hat nie eine wesentliche Rolle im Diskurs zu „Indonesien" gespielt. Die große Distanz zur Demokratie lässt sich bereits in den ersten frühen Diskussionen während der Vorkriegszeit nachweisen (vgl. die Aussage auf S. 53: „From the very beginning, then, the idea of Indonesia had weak, shallow and confused democratic roots"). Leider geht Elson nicht auf das bisher noch weitgehend ausgeklammerte Thema ein, wie viel von dem faschistischen Gedankengut der 30er und 40er Jahre, vor allem auch der bedeutenden japanischen Besatzungszeit, in dem Diskurs zu „Indonesien" aufgenommen worden ist. Aus diesem Buch geht jedoch klar hervor, dass das „Führerprinzip" bis heute ein beherrschendes Element geblieben ist. Elson hat keine schöne Erfolgsgeschichte zu bieten: „Indonesia's erratic course has been a tale of continuing failure, of an inability to harness and direct the potencies of its people towards achieving the aims of justice and prosperity for all, wherever they may be found across the archipelago" (S. 318). Jedoch beschließt er sein Buch mit einem hoffnungsvollen Ausblick auf die Chancen der Demokratie in der heutigen Reformationsära.

Edwin Wieringa, Köln

Rafe de Crespigny: *A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23–220 AD)*. Leiden/Boston: Brill 2007. XXXV, 1310 S. (Handbook of Oriental Studies 19.) ISBN 978-90-04-15605-0. € 240,–/$ 299,–.

Nach sieben Jahren Wartezeit ist nun de Crespignys Begleitband zu Michael Loewes epochalem biographischen Wörterbuch *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han & Xin Periods (221 BC–AD 24)*[1] erschienen. All das Lob, das Loewe für sein Werk einstrich, gebührt ohne Zweifel auch de Crespigny. Sein Nachschlagewerk ergänzt Loewes perfekt, sodass jetzt fast 500 Jahre früher chinesischer Geschichte abgedeckt sind und praktisch jede Person, die in dieser Zeit gelebt und Eingang in die zeitgenössische Literatur gefunden hat, biographisch erfasst ist.

Im Aufbau hält sich de Crespigny weitgehend an das bewährte Vorbild und übertrifft es bisweilen sogar. An die einleitenden Worte zur Benutzung des Buches, den Quellen der Einträge und der Verlässlichkeit dieser Quellen schließt sich eine kurze geschichtliche Einführung in die spätere Han-Zeit an. Diese ist für Nicht-Spezialisten der Periode eine

[1] Michael Loewe: *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han & Xin Periods (221 BC–AD 24)*. Leiden/Boston: Brill 2000.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000272

willkommene Hilfe und bietet mit der folgenden chronologischen Schautafel einen guten Einstieg. Eine weitere Schautafel verdeutlicht die Erbfolge der späteren Han-Zeit.

Den Hauptteil des *Dictionary* machen die biographischen Einträge aus. Sie nehmen 1185 Seiten ein und behandeln mehr als 8000 Personen. Damit enthält dieser zweite Band etwa 2000 Einträge mehr als Loewes Werk. Ein vollständiger Eintrag gibt Auskunft über Familienname, Eigenname, Großjährigkeitsname, Geburts- und Todesdatum und Kommandantur der Registrierung. Anschließend folgen die gesammelten Informationen zum Leben der jeweiligen Person. Die meisten Einträge enden mit bibliographischen Verweisen auf die Quellen. De Crespigny stützt seine Angaben vor allem auf die Dynastiegeschichte *Hou Han shu* 後漢書 und andere geschichtliche Werke wie *Dongguan Han ji* 東觀漢紀, *Hou Han ji* 後漢紀 oder *Sanguozhi* 三國志, aber auch auf Steleninschriften.

Lange Einträge sind, wie in Loewes Band, mit Zwischenüberschriften versehen. Beispielhaft sei der Eintrag für Liu Xiu, den Guangwu-Kaiser, genannt, der mit acht Seiten einer der längsten ist. Dazu wird nach einzelnen Themen auf weiterführende Literatur verwiesen. Beides erhöht die Handlichkeit des Werkes ungemein.

Als kleiner Makel kann gesehen werden, dass die handelnden Personen in den Einträgen nicht mit Schriftzeichen oder zumindest einer Nummerierung versehen sind. So ist man gezwungen, vier Einträge zu „Wang Kuang" zumindest anzulesen, um zu erfahren, an wessen Ermordung Cao Cao beteiligt war. In diesem Fall ist durch die Lebensdaten der verschiedenen Wangs schnell klar, um welchen es sich handelt. Dies mag aber bei anderen Fällen aufwändiger sein. Das Beispiel führt aber auch vor Augen, welchen Schatz das *Dictionary* darstellt. Von einem Eintrag ausgehend, kann man sich über Querverweise weiterhangeln, bis man einen recht umfassenden Überblick über Ereignisse oder Orte oder eine Zeitspanne gewonnen hat. In solchen Augenblicken ist de Crespignys Werk mehr als ein biographisches Nachschlagewerk, fast schon ein interaktives Geschichtsbuch.

Auch der mit mehr als 100 Seiten äußerst umfangreiche Anhang hält viele nützliche Informationen bereit. De Crespigny hat im Vergleich mit Loewes Band zwei neue Kategorien eingeführt, die „List of Styles" und „Notable Experiences of Women". Die zweite Kategorie trägt sicherlich der Entwicklung der Genderstudien Rechnung und verweist auf Frauen, die auch biographische Einträge haben bzw. in solchen erwähnt werden. De Crespigny sortiert die Frauen nach den Oberbegriffen „Personal Attributes and Qualities", „Marriage and Divorce", „Household Affairs", „Widowhood", „Other Family Relationships" und „Public Life". Diese sind noch einmal nach Unterkategorien geordnet, und in Klammern wird auf besondere Ereignisse verwiesen. So ist es bspw. möglich, unter „Public Life", Unterkategorie „Strange births", auf einen Blick zu sehen, dass die Frau von Dou Feng eine Schlange geboren hat, und die Frau von Liu Cang ein zweiköpfiges Kind gebar (vgl. S. 1306). Die Liste bietet einen guten Einstieg in thematisch orientierte Arbeiten und ist eine sinnvolle Erweiterung.

Gleiches gilt auch für die Liste mit Großjährigkeitsnamen *zi* 字. In ihr sind sämtliche *zi* verzeichnet, die in den biographischen Angaben auftauchen. Ausnahmen sind die Personen, bei denen nur der Großjährigkeitsname bekannt ist.

Am Anfang des Anhangs finden sich neun Tafeln mit Genealogien bedeutender Familien: Deng Yu aus Nanyang, Familie Dou aus Youfufeng, Familie Liang aus Anding, Familie Ma aus Youfufeng, Familie Geng aus Youfufeng, Familie Yang aus Hongnong und Familie Yang aus Runan. In diesen Stammbäumen tauchen auch Personen auf, die keinen biographischen Eintrag haben.

Schon aus Loewes Band bekannt ist eine Darstellung der Administration. De Crespigny stützt sich auf Kapitel 119 bis 123 des *Hou Han Shu* und gibt sowohl tabellarisch eine Übersicht über die dreizehn Provinzen, ihre untergeordneten Verwaltungseinheiten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000273

und ihre Bevölkerungszahl, als auch im Anschluss einen Abriss über die administrative Struktur der späteren Han (S. 1193–1235).

Aus dieser Darstellung ergibt sich eine Auflistung chinesischer Titel und ihrer englischen Übersetzung. Dabei präsentiert der Autor sowohl seine eigenen Übersetzungen, als auch Varianten von Dubs, Bielenstein, Loewe und aus der *Cambrigde History of China*. Er strebt keineswegs alleinige Autorität an, stellt aber klar, dass er Huckers „renderings for the Han period [not] reliable or acceptable" (S. 1236, Fußnote 91) fand.

Die Bibliographie ist sowohl umfassend, als auch außergewöhnlich. Unterschieden wird zwischen „Early Sources", „Modern Works" und „Literary and Scholarly Works of Later Han". Während die dritte Kategorie eine Auflistung der in der späteren Han-Zeit entstandenen Werke ist, die in biographischen Einträgen erwähnt werden, bilden die ersten beiden die eigentliche Bibliographie des *Dictionary*. Sie sind alphabetisch geordnet nach den in den Einträgen verwendeten Abkürzungen. Diese Anordnung erweist sich als praktisch für das Nachschlagen von Quellen eines Eintrags. Einzige Erschwernis ist, dass die „Early Sources" unterteilt sind in „Standard Histories", „Other Primary Texts: Books" und „Other Primary Texts: Stele and Inscriptions".

Im Index legt sich de Crespigny einige Beschränkungen auf. Er verzichtet auf die Nennung von Büchern und Kommentaren, die in der Bibliographie genannt werden. Ebenso verfährt er mit Provinzen und Verwaltungseinheiten, die in dem entsprechenden Kapitel behandelt werden. Und auch Titel finden keine erneute Aufnahme. Auch strebt er keine Vollständigkeit an, sondern möchte eine Einführung in bestimmte Themen und chinesische Zeichen für spezielle Ausdrücke und kleinere Orte geben. Diesen Aufgaben kommt der Index in vorbildlicher Weise nach. So finden sich zahlreiche Einträge etwa zu Bekappung, Weissagung, Träumen oder Unsterblichkeit.

Abgeschlossen wird der Band von drei Karten, die „The Northern Steppe in 90 AD", „The Western Regions during the Later Han Period" und „The Later Han Empire *c.* 140 AD" zeigen.

De Crespigny hat ein Standardwerk geschaffen, das in keiner sinologischen und historischen Bibliothek fehlen sollte. Gegen die Anschaffung für die Privatbibliothek spricht einzig der hohe Preis. Umgelegt auf die Jahre, in denen das Buch nützlich sein wird, rechnet sie sich wohl trotzdem.

Matthias Hahn, Berlin

Revista Portuguesa de Estudos Chineses (Zhongguo yanjiu 中國研究*)*. Hrsg. v. Instituto Português de Sinologia. Vol. 1, Nr. 2 (2007), 297 S. ISSN 1646-6748.

Der erste Band (vol. 1, Nr. 1, 2007) dieser neuen Zeitschrift, deren Titel auf dem Umschlag zu *Revista de Estudos Chineses* verkürzt wurde, verrät dem Leser, daß es sich um eine Veröffentlichung des noch recht jungen Instituto Português de Sinologia in Porto handelt. Als Direktorin erscheint die durch zahlreiche Arbeiten zur Volkskunde und Soziologie Macaus bekannte Ana Maria Amaro. Zum Kreis der Herausgeber und Berater zählen Elizabetta Colla, Anne Cheng, Jean Philippe Béjà, Jin Guoping und weitere Personen in Portugal, Frankreich, China und anderen Ländern. Diese Besetzung deutet darauf, daß langfristig eine gewisse thematische Breite angestrebt ist, die auch bereits in der ersten Nummer sichtbar wird, denn dort geht es vor allem um Fragen der chinesischen Wirtschaftsentwicklung sowie – in einem zweiten Block – um Chinas traditionelle Medizin. Die inhaltliche Breite hat freilich ihre Besonderheiten: Mehrere Beiträge wirken recht allgemein – schon allein deshalb, da die sonst üblichen Quellenbelege oftmals auf das Nötigste reduziert wurden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000274

Die zweite Nummer, die hier vorgestellt werden soll, ist allerdings etwas anders konzipiert: Sie widmet sich der Geschichte Macaus und den sino-portugiesischen Beziehungen, wird also von einem festen Rahmen bestimmt. Daß Wu Zhiliang, Autor mehrerer wichtiger Bücher über Macau, ein elegant formuliertes *editorial* dazu verfaßt hat, paßt ins Gesamtbild – nicht zuletzt deshalb, da verschiedene Zeitphasen und „Schichtungen" der Macauer Vergangenheit zur Debatte stehen, mit denen Wu durch eigene Studien bestens vertraut ist.

Die Ouvertüre entbehrt nicht einer gewissen Schwere: Lin Qian befaßt sich mit einigen spektakulären Fällen aus der Kriminalgeschichte Macaus. Das betrifft etwa die Affäre um Chen Huiqian 陳輝千 sowie die reich dokumentierten Ereignisse um das „Duo" Li Tingfu 李廷富 und Jian Ya'er 簡亞兒. Beide wurden in westlichen Studien eher selten behandelt (Hinweise z.B. in Wang Gungwu und Ng Chin-Keong [Hrsg.]: *Maritime China in Transition, 1750–1850* [Wiesbaden 2004], S. 198–199). Auf Zwist folgt Harmonie: Der zweite Beitrag, von Jorge A.H. Rangel, beleuchtet die Rolle von Luís Gonzaga Gomes (1907–1976) als Macau-Historiker, Sinologe und Mittler zwischen den Kulturen. Rangel, über lange Jahre durch seine hohen öffentlichen Ämter bekannt, stellt nicht nur Leben und Werk des Geehrten vor, sondern skizziert zugleich wichtige Zeitbezüge. Würdigung und Erinnerung gehen dabei eine bemerkenswerte Symbiose ein, deren eigentliche Botschaft freilich auf einer anderen Ebene schweben dürfte. Doch gleich wie, hier mag die Feststellung genügen, daß Gomes in sinologischen Zirkeln besonders durch seine Übersetzung des *Aomen jilüe* 澳門記略 (1950) bekannt wurde.

Mit dem sehr ausführlichen dritten Aufsatz, von Elisabetta Colla, verläßt der Leser die Welt der Brücken – und damit zunächst auch das eher macanesisch geprägte Ambiente, denn jetzt rücken philologische und andere Schichtungen in den Vordergrund. Colla befaßt sich mit dem florentinischen Weltreisenden Francesco Carletti, der 1598 Macau erreichte und dort siebzehn Monate weilte. Seine Reiseaufzeichnungen sind in mehrere Sprachen übertragen worden. Colla beleuchtet vor allem jene Passagen, die Portugals fernöstliche Enklave betreffen. Sie zeigt, daß Carletti zwar am Kaufmännischen interessiert war, aber ebenso die Menschen Macaus und die Besonderheiten ihrer Stadt genau zu beachten wußte. Sichtweisen kommen auch im nächsten Beitrag, von Arie Pos, zur Sprache: Auf dem Parkett stehen Tomé Pires, Fernão Mendes Pinto und natürlich Camões. Daß die berühmte *Peregrinaçam* sehr unterschiedlich gelesen wird, ist hinreichend bekannt. Weniger geläufig sind die Möglichkeiten, die Pires' *Suma Oriental* zu bieten scheint. Pos ermuntert zu entsprechenden Studien, verharrt selbst aber beim Allgemeinen. So etwa wäre hinzufügbar: Vor allem die Rolle Melakas dürfte ganz bewußt überzeichnet worden sein; zumindest wurde dies gelegentlich behauptet – Stoff also für eine umfangreiche Spezialstudie. Rogério Miguel Puga, Autor des nächsten Aufsatzes, hat sich intensiv mit der Wahrnehmung Macaus in englischsprachigen Texten beschäftigt. So auch hier. Es geht um die Tagebuchnotizen einer gewissen Caroline Hyde Butler Laing, die wir 1837 in Macau treffen. Die Darstellung geht sehr ins Detail, meisterlich zeigt Puga auf, welche Vorurteile in anglophonen Köpfen damals steckten, wie das Eigene beim Erfassen des Fremden zur Wirkung kam, warum Portugiesisches mitunter recht negativ gesehen wurde. Letzteres, so muß leider festgestellt werden, trifft bisweilen sogar auf unsere Ära zu.

Diesem sehr langen Aufsatz folgt eine historisch-geographische Studie von Wu Zhiliang und Jin Guoping, welche die beiden alten Toponyme „O Pinhal" und „El Pinal" zu erklären versucht. Sie basiert auf chinesischen Texten und Karten sowie westlichen Quellen. Der erste Ort wird mit Yashan 崖山, der zweite mit Hutiaomen 虎跳門 (östlich von Yamen 崖門) gleichgesetzt. Das Thema ist von Jin übrigens auch an anderer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000275

Stelle behandelt worden, z.B. in seiner wichtigen Sammlung *Zhong Pu guanxi shidi kaozheng* 中葡關係史地考證 (Macau 2000), die mehrere Aufsätze zu den frühen Orten sino-portugiesischer Begegnungen enthält.

Die nächsten Beiträge sind zumeist neueren Epochen gewidmet. Moisés Silva Fernandes, spezialisiert auf die politische Geschichte Macaus im 20. Jahrhundert, stellt ein faszinierendes Thema vor: Warum wurden die ursprünglich für das Jahr 1955 anberaumten Feierlichkeiten zum 400. Jahr seit Gründung Macaus (nach einer Auffassung 1555) am Ende nicht plangemäß durchgeführt? Um eine adäquate Antwort zu finden, rekonstruiert Fernandes den Hergang der Ereignisse, wobei er auf eine beeindruckend große Zahl von Archivquellen zurückgreifen kann. Sodann werden die Zeithintergründe ausgeleuchtet: die politischen Konstellationen unmittelbar nach dem Koreakrieg, die Sorgen und diplomatischen Schachzüge Hongkongs und der britischen Diplomatie (die Macau immer mehr geschadet als genutzt hat, obschon nicht selten das Gegenteil behauptet wurde), die Positionen Zhou Enlais, taiwanesischer und anderer Politiker, das Taktieren indischer und indonesischer Kreise (welche schon damals gierige Blicke auf Goa, Diu, Damão und Timor warfen), schließlich die zentralen (und meist auf Ausgleich fixierten) Rollen von Ho Yin und Pedro José Lobo. Die allgemeine Schlußfolgerung lautet, Beijing habe damals den *status quo* im Hongkong-Macau-Raum erhalten, aber zugleich seinen Einfluß vor Ort mehren wollen. Eine Vereinnahmung Macaus sei nicht in Frage gekommen, die wohl besonders unter Mitwirkung von Ho Yin getroffene Weichenstellung habe vielmehr einen stabilisierenden Effekt erzielt. Wesentlich knapper ist die Studie von Carmen Amado Mendes, die sich mit den sino-portugiesischen Verhandlungen befaßt, welche unter anderem zur Gemeinsamen Erklärung bezüglich der Übergabe Macaus führten. Mendes versucht dabei Schwächen und Stärken der portugiesischen Verhandlungsposition und -leitung auszuloten. Dabei geht sie auch auf die Frage der Entkolonialisierung (Mitte der 1970er Jahre) und ihre psychologischen Rückwirkungen auf den Verhandlungsprozeß ein.

Isabel Correia blickt gleichsam in die Zukunft. Ihr kurzer Beitrag kommentiert die Möglichkeiten institutionalisierter Zusammenarbeit zwischen China, Macau und Portugal. Im Zentrum des Interesses steht das Centro Científico e Cultural de Macau in Lissabon. Einen eher journalistischen Charakter hat der zweite Essay von Jorge A.H. Rangel. Sein Thema ist die Aufnahme des historischen Kerns von Macau in das Weltkulturerbe-Programm. Zwischen diesen beiden Artikeln erscheint eine ganze andere „Geschichte": Ana Maria Amaros Aufsatz über die Rolle der sogenannten *à-má*-Bediensteten in den 1950er bis 70er Jahren, also jener Frauen, die – später allmählich durch philippinische Angestellte ersetzt – auf ihrer Weise zur „Interkulturalität" Macaus beitrugen.

An dieser Stelle kehrt der Band noch einmal zum Literarischen zurück, zu Fernão Mendes Pinto. Francisco Roque de Oliveira, der sich in zahlreichen und sehr guten Arbeiten über iberische Sichtweisen (16. und 17. Jahrhundert) geäußert hat, versucht vor allem jene 44 Kapitel zu erhellen, in denen Pinto seine Reise durch China schildert. Strukturelles, mutmaßliche Quellen und biographische Komponenten kommen dabei auf den Prüfstand. Zwar können nicht alle fiktiven (bzw. halbfiktiven) Orte und Details wirklich erklärt werden – das hat Historikern schon immer Kopfweh bereitet –, doch ist die Pinto-Forschung mit dieser langen Studie wieder ein Stück vorangekommen. Ein Ergebnis lautet denn, daß die Texte von Gaspar da Cruz und Galiote Pereira sowie die *Decada III* und einige andere Quellen gewissermaßen in der *Peregrinaçam* mitschwingen.

Der Band endet mit kurzen Berichten über die Einrichtung einer „Grünen Woche" in Macau und die künftige Rolle des Instituto Português de Sinologia sowie einer Liste meist

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000276

westlichsprachiger Veröffentlichungen über Macau, die seit dem Jahr 2000 erschienen sind (einige Titel fehlen leider).

Das Gesamturteil fällt schwer. Mehrere Beiträge sind wissenschaftlich bedeutsam und gut fundiert, andere könnte man als gehaltvolle Glossen bezeichnen. Vermutlich werden die künftigen Bände der Zeitschrift ähnlich gestaltet sein. Allgemeines und Spezielles dürften nebeneinander stehen, vielleicht sogar vermengt mit persönlichen Beobachtungen und einfachen Exposés. Das entspricht durchaus der Tradition – vor allem in Macau selbst, wo Symbole, Feinsinniges, Verkürztes und Indirektes bis in die höchsten Ebenen der akademischer Vertextung vorgedrungen sind, nicht selten zum Verdruß jener, die es immer nur auf direkte Weise „zu treiben" vermögen. In diesem Sinne mag der neuen *Revista* Erfolg beschieden sein.

Roderich Ptak, München

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000277

Von der Mitteilung zur Erkenntnis: Fritz Steppat (1923–2006)[1]

Von Josef van Ess, Tübingen

Er hatte Schriftsetzer werden sollen; sein Vater besaß in Berlin eine Druckerei. Von Kind auf hatte er erfahren, daß Schreiben etwas Besonderes war. Aber die akademische Karriere war ihm nicht in die Wiege gelegt; zum Studium kam er nur, weil der Vater ihm Gelegenheit geben wollte, nach dem Abitur neben der Handwerkerlehre noch etwas für seine Bildung zu tun. Das Schreiben hatte unter den damals obwaltenden Umständen ohnehin seine Tücken; er schloß seine Gymnasialzeit nämlich im Frühjahr 1940 ab, als der Krieg gerade dabei war, Westeuropa zu erfassen. Er immatrikulierte sich an der „Auslandswissenschaftlichen Fakultät" der Universität Berlin, in der das seit 1887 bestehende „Seminar für Orientalische Sprachen" (SOS) und die wesentlich jüngere „Hochschule für Politik" aufgegangen waren. So verschlug es ihn in die Arabistik und die noch verhältnismäßig junge Islamkunde, beides seit jeher rundum elitäre Fächer, die jeden, sofern er nur eine exzeptionelle Sprachbegabung und etwas praktischen Sinn mitbrachte, zum Weitermachen ermunterten. Nur daß es bald kein Weiter mehr gab, weder in der Firma noch im Studium; 1945 blieb nichts anderes mehr als der Versuch, zu überleben.

Fritz Steppat war am 24. Juni 1923 in Chemnitz geboren und wuchs in Berlin auf. 1941, mit 18 Jahren also, legte er am Institut für Sprachenkunde und Dolmetscherwesen die Arabischprüfung ab; man lernte damals schnell. Sprachenkenner waren, wie jeder wußte, nützliche Wesen, wenn auch weniger für die Wirtschaft als für die Wehrmacht. An den Nordafrika-Feldzug, bei dem später manche Orientalisten als „Sonderführer" eingesetzt wurden, dachte man noch nicht; so wurde Steppat Anfang 1942 an das Forschungsamt

[1] Quellen: Th. Scheffler: „Werkbiographische Einführung" zu F. Steppat: *Der Islam als Partner. Islamkundliche Aufsätze 1944–1996.* Beirut 2001 (Beiruter Texte und Studien 78), S. ix–xxx, ergänzt durch persönliche Auskünfte von Frau Gertraud Steppat. Nachrufe in *Orient* 47 (2006), S. 447–449 (A. Havemann), WI 47 (2007), S. 1–6 (St. Reichmuth), *Beiruter Blätter* 12–13 (2004–5) [sic!], S. 133–136 (Abdal-Raouf Sinno) und *al-Hilāl* (Unesco), Okt. 2007, S. 54–56 (ʿAbdalġaffār Mikkāwī). Bibliographie in „Gegenwart als Geschichte. Islamwissenschaftliche Studien Fritz Steppat zum fünfundsechzigsten Geburtstag." In: WI 28 (1988), S. 3–10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000278

des Reichsluftfahrtministeriums dienstverpflichtet. Das war nicht unbedingt das völlige Aus für seine Pläne. Aber die „Forschung", mit der er es jetzt zu tun hatte, war etwas krisenanfällig. Das in Charlottenburg gelegene Dienstgebäude wurde bald ausgebombt. Man verlegte die Arbeitsstelle nach Breslau, wo sie für die alliierten Luftgeschwader damals noch unerreichbar war; aber für kriegswichtig hielt man die „Projekte", die in ihr verfolgt wurden, eigentlich nicht mehr, und als der Jahrgang '23 zur Musterung anstand, wäre STEPPAT einem Fronteinsatz nicht entgangen, wenn nicht einer seiner Vorgesetzten und Lehrer, der Arabist und spätere Versicherungsjurist E. KLINGMÜLLER (1914–2006), ihn hätte nach Berlin zurückbeordern lassen. Dort konnte er nun in den gesetzten Grenzen weiterstudieren, und er zeigte, was er gelernt hatte, noch vor Kriegsende, als er mit gerade 20 Jahren seinen ersten Aufsatz veröffentlichte: „Wandlungen der libanesischen Unabhängigkeit", erschienen 1944 in der *Zeitschrift für Politik*[2]. Das ist ein interessantes Dokument. Der heutige Leser erwartet Politikberatung, eingekleidet in den Sprachgebrauch der Zeit; aber das ist gar nicht der Fall. Zwar nahm STEPPAT das Thema Libanon der Mandatsmacht Frankreich aus der Hand; sie war damals in Europa politisch ohne Einfluß. Aber ihm war auch klar, daß Deutschland nach dem Scheitern des irakischen Putsches (1941) und dem mißlungenen Griff nach Ägypten (1942) im „Fruchtbaren Halbmond" nichts mehr zu suchen hatte. So konnte er sich ganz nüchtern auf die Staatswerdung des Libanon von 1920 bis zum Nationalen Pakt zwischen Maroniten und Sunniten im Oktober 1943 konzentrieren. Er knüpfte daran die Hoffnung, daß dieser erste Schritt das „Arabertum" auf seinem Wege zur Einswerdung weiterbringe.

Die deutsche Orientalistik hatte Selbständigkeitsbestrebungen im Orient seit 1918 immer mit Sympathie verfolgt. Aber als konkretes Beispiel wählte man im allgemeinen die Türkei; diese hatte es im Gegensatz zur Weimarer Republik verstanden, sich aus den Pariser Vorortverträgen zu befreien und die Beschlüsse von Sèvres durch die von Lausanne (nunmehr in der neutralen Schweiz) außer Kraft zu setzen. Zwar fanden auch die Araber schon Interesse, zuletzt in C. BROCKELMANNS 1939 erschienener und seither viel gelesener *Geschichte der islamischen Völker*, die mit einem Kapitel über „Die Neuordnung der islamischen Staaten nach dem Weltkrieg" (dem Ersten natürlich !) abschloß. Aber für die Türkei gab es jenen „Geschichtskalender", in dem GOTTHARD JÄSCHKE die Ereignisse seit dem Untergang des Osmanenreiches mit minutiöser Genauigkeit registrierte.[3] JÄSCHKE war seit 1936 ao.

[2] Bd. 34 (1944), S. 135–142.

[3] WI 10 (1929)S. 1–154 mit zahlreichen späteren Ergänzungen (WI 11 [1930], S. 1–50, 12 [1931], S. 137–166, 15 [1933], S. 1–33, dann in MSOS 38 [1935], S. 105–142 und schließlich separat: Leipzig 1943, Wiesbaden 1955 und 1965); dasselbe auch für Aserbaidschan (WI 23 [1941], S. 55ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000279

Professor am SOS gewesen, und STEPPAT hat ihn natürlich gekannt; er hat zu der Festschrift, die anläßlich des 80. Geburtstages von JÄSCHKE erschien, einen Beitrag geleistet.[4] Aber die „Orientalistik" im damals üblichen Sinne wurde nicht durch die Berliner Nahostexperten repräsentiert, sondern durch die Professoren der Friedrich-Wilhelms-Universität (RICHARD HARTMANN, HANS-HEINRICH SCHAEDER); zu ihnen hatte STEPPAT keine Beziehung. Ohnehin wurde das Forschungsamt, für das er weiter tätig war, in der Endphase des Krieges (Februar 1945) dann in die „Alpenfestung" verlegt, nach Kaufbeuren im Allgäu, in eine jener abgeschiedenen und immer noch halbwegs bombensicheren bayrischen Kleinstädte, in denen man später, nach der Gründung der Bundesrepublik und im Schatten des Kalten Krieges, den neuen Geheimdienst (in Pullach) und die Stiftung für Wissenschaft und Politik (in Ebenhausen) ansiedelte. So verschieden diese Einrichtungen ihrer Intention nach auch sein mochten, so hatten sie doch das eine gemeinsam, daß man in ihnen Berichte schreiben mußte; STEPPATS erster Aufsatz war wohl auch nichts anderes. Darin lag und liegt ihr Nutzen.

1945 freilich, als es keinen Staat mehr gab, hatte der Nutzen ein Ende. STEPPAT wurde von den Amerikanern festgesetzt – wenngleich nur für drei Monate; dann entdeckten die Besatzungstruppen seine Fähigkeiten als Dolmetscher. Als man ihn 1946 als unbelastet einstufte, hatte er bereits ein kleines Auskommen als Mitarbeiter des *Europa-Archivs* gefunden, eines Publikationsorgans ähnlich den *Frankfurter Heften*, das im gleichen Jahr in München gegründet worden war und dessen Herausgeber W. CORNIDES der „Technik des Zerstörens und Zerstreuens", die sich im Krieg so ungestört hatte entfalten können, eine weltweite zeitgeschichtliche Bestandsaufnahme entgegensetzen wollte.[5] Eine Rückkehr nach Berlin scheint STEPPAT unter diesen Umständen nicht erwogen zu haben. 1948 stellte ihn die von den Amerikanern geleitete *Neue Zeitung* in München als außenpolitischen Redakteur ein; 1949 ging er von dort zum *Münchener Merkur*. Sein Werdegang verlief also ganz anders als der einer Kollegin, die, nur ein Jahr älter als er, ebenfalls bei einer untergeordneten Behörde des Berliner Regierungsapparates angefangen hatte: ANNEMARIE SCHIMMEL. Sie hatte auf normale Weise studieren können (bei HARTMANN und SCHAEDER), war 1942 promoviert worden und hatte sich unmittelbar vor Kriegsende (April 1945) sogar noch habilitiert. Er dagegen wurde zum Experten, ohne daß seine Qualifikation irgendwie dokumentiert gewesen wäre. Er schrieb

[4] WI, N.S. 15 (1974), S. 233ff. Nach dem Kriege haben beide zeitweise auch in der Bonner *Zeitschrift für Raumforschung* publiziert (wobei der Begriff „Raumforschung" hier anders zu verstehen ist, als dies heute geschieht). – Zu JÄSCHKE näher K. KREISER in: WI 38 (1998), S. 410ff.

[5] Vgl. das Vorwort zum ersten Jahrgang (1946–1947), S. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000280

damals auch nicht auf der Basis arabischer Quellen; diese waren ohnehin, besonders vor der Währungsreform, kaum zu beschaffen, und an Orientreisen war natürlich nicht zu denken. Vielmehr stützte er sich auf Materialien in europäischen Sprachen: Parlamentsberichte oder wissenschaftliche Zeitschriften wie den italienischen *Oriente Moderno*, natürlich auch auf politische Wochenjournale wie den *Economist*, den er dann bis in seine letzten Lebensmonate abonnierte. Dem schnellen Urteil wich er aus; das erwartete man von einem Orientsachverständigen damals auch nicht. Aber er erweiterte beharrlich seinen Horizont. Er schrieb über die Entwicklung des Dardanellenstatuts (1947) ebenso wie über die Palästina-Frage (1948), als diese im Kontext der Gründung des Staates Israel und der daraus resultierenden Vertreibungen und Expropriierungen vor die Vereinten Nationen kam. Eine Studie über Persien (*Iran zwischen den Großmächten 1941–1948*) wurde von dem *Europa-Archiv* sogar separat veröffentlicht.[6]

Selber verstand er sich allerdings mit gewissem Recht als immer noch in der Ausbildung begriffen. 1951–1952 konnte er eines jener Stipendien wahrnehmen, mit denen man in den USA die deutsche Jugend für sich zu gewinnen hoffte; er ging für ein Jahr an die School of Journalism in Missoula (Montana). Für den Orient war in dieser etwas abgelegenen Weltgegend allerdings nicht viel zu holen. Er hatte in München bereits 1946 sein Studium wieder aufgenommen, Arabisch bei SPITALER, Persisch und Türkisch bei BABINGER, und als er nun aus den USA zurückkehrte, hängte er den Zeitungsberuf an den Nagel, um ganz in die Orientalistik einzusteigen – allerdings nicht mehr in München, sondern in Berlin. Im amerikanischen Sektor der Stadt hatte sich nämlich mittlerweile die 1948 gegründete Freie Universität etabliert, wo sein ehemaliger Lehrer WALTHER BRAUNE einen jener damals üblichen Kombi-Lehrstühle innehatte, in denen sich die Religionswissenschaft mit einer der Weltreligionen, hier dem Islam, verband.[7] STEPPAT erwarb 1954, nun schon jenseits der Schwelle zu seinem vierten Lebensjahrzehnt, mit einer *summa*-Arbeit den Doktorgrad, die zwei Jahre später in verkürzter Fassung unter dem Titel „Nationalismus und Islam bei Mustafa Kamil" als Zeitschriftenaufsatz erschien.[8] Das Thema paßte in die Zeit. Der Kolonialismus hatte überall an Boden verloren, und in Ägypten lag der Putsch der Offiziere, durch den dieses Land in unmittelbarer Nähe des Brandherdes Israel an politischem Gewicht gewann, gerade einmal zwei Jahre zurück. Die deutsche Forschung rückte von der Türkei ab; STEPPAT brachte sie in seiner Studie nur durch gelegent-

[6] Oberursel 1948. Weitere Arbeiten dieser Art bei TH. SCHEFFLER in: STEPPAT 2001, „Werkbiographische Einführung", S. xv, Anm. 15f.

[7] Die Bezeichnung des Lehrstuhls lautete „Religionswissenschaft und Orientalische Philologie".

[8] WI, N.S. 4 (1956), S. 241–341.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000281

liche Verweise auf Ziya Gökalp ins Bild, dessen Gedankenwelt 1950 durch eine Monographie des Jerusalemer Historikers URIEL HEYD erschlossen worden war. Vor allem aber lag seiner Darstellung nun nicht mehr die Sekundärliteratur zugrunde, sondern das Zeugnis der arabischen Originalquellen.

Was die voraufgehenden Arbeiten auszeichnete, war neben der Schärfe eines intuitiven politischen Urteils der flüssige Stil gewesen, in dem sie geschrieben waren. Die Leichtigkeit, die damit einherging, hat STEPPAT später verloren; er lernte zu zögern, was sich mit der Wissenschaft sehr gut, mit dem Journalismus dagegen kaum vertrug. Man merkte es zuerst daran, daß er sich entschloß, seine Habilitationsschrift unveröffentlicht zu lassen. Allerdings verstrichen bis dahin auch zehn weitere Jahre, erfüllt von anstrengendem organisatorischen und administrativen Engagement. Nach der Promotion war er nämlich, frisch verheiratet, in den Dienst des Goethe-Instituts getreten und wurde nun 1955 nach Kairo geschickt, um die dortige Zweigstelle aufzubauen. Das geschah etwa zur gleichen Zeit, als der in Bonn ausgebildete Orientalist HANS-PETER LINSS in Kairo die Filiale der Deutschen Bank einrichtete. LINSS kehrte nicht mehr in die Wissenschaft zurück;[9] STEPPAT dagegen blieb nur knapp fünf Jahre. Allerdings waren es jene Jahre, in denen das Nasser-Regime nicht nur den Schock der Suez-Invasion erlebte (1956), sondern auch versuchte, an den höheren Schulen die deutsche Sprache gegenüber dem Englischen und Französischen nach vorne zu bringen. Die Botschaft der Bundesrepublik drängte deswegen darauf, daß STEPPAT sich neben seiner Direktorentätigkeit (während der er zusammen mit H. KLOPFER das Lehrbuch *Deutsch für Araber* vorbereitete) noch dem ägyptischen Erziehungsministerium als Prüfer und Inspektor zur Verfügung stelle.[10] Das dürfte ihn wohl auf den Gedanken gebracht haben, „Tradition und Säkularismus im modernen ägyptischen Schulwesen bis zum Jahre 1952" zu seinem Habilitationsthema zu wählen. Zeit fand er zu dieser Arbeit allerdings erst, als Ende 1959 in Berlin eine Assistentur freiwurde. Als das Verfahren dann 1964 zum Abschluß kam, war er längst wieder Direktor, diesmal in Beirut, am Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, dessen vorheriger und erster Leiter H.R. ROEMER 1963 einen Ruf an die Universität Freiburg angenommen hatte.[11]

[9] Allerdings hat er seine 1963 teilweise in Kairo veröffentlichte Dissertation in Deutschland vollständig noch einmal herausgegeben: *Probleme der islamischen Dogmatik. Das Kitāb uṣūl ad-dīn des Abu 'l-Yusr Muḥammad al-Bazdawī.* Essen 1991.

[10] Seine Frau gab im Rahmen dieses Programms seit 1955 Deutschunterricht an Kairiner Oberschulen für Mädchen.

[11] Die Habilitationsschrift war in den von ROEMER ins Leben gerufenen „Beiruter Texten und Studien" als Band 3 zum Druck vorgesehen. Bruchstücke daraus sind in einen Aufsatz eingegangen, den STEPPAT 1968 in W.R. POLK und R.L. CHAMBERS (Hrsg.): *Beginnings of Modernization in the Middle East* (Chicago) veröffentlichte: „National Education Projects in Egypt before the British Occupation" (S. 281–297).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000282

Auch ROEMER war mit ägyptischen Erfahrungen nach Beirut gekommen; er hatte, während STEPPAT sich mit dem Goethe-Institut abplagte, in Kairo eine – kurzlebige – islamkundliche Forschungsstelle am Deutschen Archäologischen Institut innegehabt. Im Libanon herrschten freilich ganz andere politische Sitten. Das Gesetz, dem zufolge Ausländer keinen Grundbesitz erwerben durften, hatte sich verhältnismäßig leicht umgehen lassen; so stand STEPPAT nun vor der Aufgabe, ein noch unter ROEMER erworbenes weiträumiges Anwesen mitten im alten Zentrum der Stadt den Bedürfnissen der Forschung und der Repräsentation entsprechend einzurichten. Wenn dieses Haus, eines der wenigen heute noch erhaltenen im herkömmlichen Beiruter Stil, über viele Jahre hinweg durch seine großzügige und dem Original weitgehend entsprechende Art den Besucher beeindruckte, so ist dies einzig und allein sein Verdienst. Das Institut wurde sehr schnell zu einem kulturellen Treffpunkt. STEPPAT traf in Beirut auf eine sehr lebendige und vielgestaltige intellektuelle Szene, außerdem auf Emigrantenzirkel der verschiedensten Herkunft. Für den „Westen" war diese Stadt damals der Freihafen der arabischen Welt. Anders als in Kairo mußten die Deutschen allerdings im Libanon erst einmal Fuß fassen. Was BROCKELMANN über den modernen Orient geschrieben hatte, hatte dort niemanden erreicht; statt dessen kannte jeder *The Arab Awakening* von GEORGE ANTONIUS.[12] Als STEPPAT während des Krieges seinen ersten Aufsatz über den Libanon verfaßte, hatte MAXIME RODINSON sich als Angehöriger der Forces Françaises Libres in Beirut aufgehalten; seine marxistisch inspirierte Muhammad-Biographie (Paris 1961) war bei den Muslimen in aller Munde. Für STEPPAT ergab sich Gelegenheit, RODINSONS *Islam et capitalisme* zu rezensieren;[13] die Ideen MAX WEBERS griffen außerhalb des deutschsprachigen Raumes um sich, in Frankreich ebenso wie in den USA. Daß die USA auch in der Nahostforschung mitzureden begannen, spürte man in Beirut stärker als anderswo; jeder, der aus dem neuen „Westen" (dem Ersatz für das „christliche Abendland") mit politischem Spürsinn, wenn auch manchmal etwas mangelhaften Sprachkenntnissen in den Orient eintauchte, verbrachte, wie es schien, zuerst ein paar sonnige Tage am englischsprachigen (und protestantischen) akademischen Zentrum von Beirut, der Amerikanischen Universität (AUB), die 1966 ihr hundertjähriges Bestehen feierte. STEPPAT versuchte dem deutschen Institut durch eine Zweigstelle in Indien (Haidarabad) zusätzliches Gewicht zu verleihen.[14] Aber gegen Ende seiner Zeit traten andere Sorgen in den Vordergrund. Nach dem „Sechstagekrieg" 1967 sah er sich vor die Notwendigkeit gestellt, im University Christian Center Forum der AUB

[12] London 1938, nachgedruckt Beirut 1961.
[13] In: BO 24 (1967), S. 382f.
[14] ZDMG 117 (1967), S. 6*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000283

seinem protestantischen Publikum „Some Historical Aspects of the Clash between Zionism and Arab Nationalism" nahezubringen[15]; der Zionismus galt damals, vor allem wegen seiner Aggressivität, im Orient weitgehend als deutsches Phänomen.

Als STEPPAT 1968 nach den vertraglich zugesicherten fünf Jahren den Libanon wieder verließ, sah er in Berlin einer noch nicht gesicherten Zukunft entgegen. Sein Lehrer WALTHER BRAUNE, Jahrgang 1900, war emeritiert und der Lehrstuhl aufgeteilt. Nur die Religionswissenschaft war sofort wieder besetzt worden, mit BRAUNES Schüler KLAUS HEINRICH, im Anschluß an eine Hausberufung, wie dies in Berlin nahelag. Erst ein Jahr später wurde die „Orientalische Philologie", jetzt Islamkunde, freigegeben, und hier kam STEPPAT dann zum Zuge. Das war ebenso ein Glücksfall wie eine Herausforderung; denn „Islamkunde" war nicht dasselbe wie „Moderner Orient", und getrennt von der Religionswissenschaft verwandelte sich das Fach in eine Disziplin, welche sich nur über die Kultur definieren ließ. STEPPAT hatte sich auf diesen Richtungswechsel schon eingestellt, als er während seiner Habilitation in der Probevorlesung das Thema „Der Muslim und die Obrigkeit" behandelte.[16] Er sprach dabei nämlich nicht, wie man dies heute vielleicht erwarten würde, von dem defektiven Demokratieverständnis moderner Muslime, sondern von dem „Staat" des islamischen Mittelalters, und er orientierte sich dabei an dem Begriff „egalitäre Laientheokratie", den LOUIS MASSIGNON in die Debatte eingebracht hatte. Als Spezialist für die Moderne oder gar nur für ein einziges Land hat er sich nie verstanden. Die Zeitgeschichte steckte ja allgemein noch in ihren Kinderschuhen, und selbst die Politologie, in Deutschland ebenfalls gerade in ihrer ersten akademischen Generation, hielt sich mit ihrem methodologischen Machtanspruch noch zurück.

Ohnehin waren die Meinungen darüber, wie man das orientalische Zeitgeschehen wissenschaftlich erfassen könne, innerhalb der Orientalistik noch recht geteilt. Mit den Mitteln der traditionellen Philologie ließ sich nur Material bereitstellen. Als das kaiserzeitliche Seminar für Orientalische Sprachen mit einer Zeitschrift an die Öffentlichkeit trat, nannte man sie bezeichnenderweise „Mitteilungen" (MSOS), und mehr als isolierte Mitteilungen war auch JÄSCHKES „Geschichtskalender" noch nicht. In dem Band der „Welt des Islams", in dem STEPPATS Doktorarbeit erschien, gab es immer noch einen Sektor, der diese Überschrift trug (S. 51–61); er stand unter der Regie der Redaktion, und keine der Nachrichten war persönlich gezeichnet. In Frankreich erschien, allerdings erst zwanzig Jahre nach den MSOS

[15] Der Vortrag fand am 21.1.1968 statt und wurde in Beirut separat gedruckt; jedoch ist er nicht weiter bekannt geworden.

[16] Publiziert in der *Zeitschrift für Politik* 12 (1965), S. 319–332.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000284

gegründet, die *Revue du Monde Musulman*, in der MASSIGNON über viele Jahre hinweg solche Mitteilungen veröffentlichte; sie sind heute, ganz anders als seine berühmten „klassischen" Werke, völlig vergessen. In England nannte man jemanden, der sich in dieser Art mit China beschäftigte, einen *china-hand*; Wissenschaft war dabei nicht unbedingt das erste, woran man dachte. STEPPAT stellte, während er in Beirut lebte, für seine eigenen Bedürfnisse (und mit Hilfe seiner Frau) ein Zeitungsarchiv zusammen; es kam 1998 mitsamt seinen übrigen Papieren und seiner Bibliothek als Stiftung an das Berliner „Zentrum Moderner Orient". Heute würde man von einer „Datenbank" sprechen. Diese Art, Material der Öffentlichkeit zu unterbreiten, zu „publizieren", war schon in der europäischen Reiseliteratur vorbereitet; in der Kolonialzeit erhielt sie dann ihren besonderen Sinn. Über den Nutzen brauchte man auch hier nie zu streiten. Aber für die Emanzipation eines selbständigen Wissenschaftszweiges reichte es lange nicht aus.

Das kolonialistische Herrentum blieb auch für die Berliner Orientalistik nicht ganz ohne Reiz (MARTIN HARTMANN, CARL-HEINRICH BECKER). Aber schon bei JÄSCHKE ist nicht mehr viel davon zu merken, und STEPPAT war von ihm überhaupt nicht mehr berührt. Stattdessen wurde ein anderes Problem virulent: die Auswahl des Materials. Die Zahl der möglichen „Mitteilungen" war unendlich; die Auswahl dagegen wurde von dem Geschichtsbild bestimmt, dem man anhing. Diesem hermeneutischen Dilemma entging man zwar nirgendwo; aber es verschärfte sich, je mehr man sich der Gegenwart näherte, und mit der Bilderflut des Fernsehens wurde es jedem bewußt. Urteile zur Zeitgeschichte haben es besonders schwer, sich von ideologischen Vorgaben zu lösen, und wenn es um eine fremde Welt geht, fällt auch die eigene Erfahrung als Korrektiv aus. Es konnte dann Wörter geben, die man nicht mehr gebrauchte, Dinge, die man tunlichst nicht sagte, und Themen, die man nicht bearbeitete. Am deutlichsten ließ sich dies in der DDR beobachten, wo in Leipzig die klassische Orientalistik nahezu vollständig durch gegenwartsbezogene Orientforschung bzw. Spezialistenausbildung ersetzt wurde und schließlich auch die erste zusammenfassende deutschsprachige Darstellung des „Modernen Orients" erschien[17] – übrigens trotz aller parteipolitischen Schlagseite eine beachtliche Leistung.[18] Ebenso be-

[17] *Geschichte der Araber. Von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Verfaßt von einem Autorenkollektiv ... der Karl-Marx-Universität Leipzig unter Leitung von LOTHAR RATHMANN. 1–7. Berlin 1971–1983.

[18] Die „Moderne" (seit dem Untergang des Osmanenreiches) wurde in den Bänden 3–7 behandelt. Daß sich hier ein „Autorenkollektiv" präsentierte, damals eine Eigentümlichkeit der sozialistischen („zweiten") Welt, war zukunftsweisend; Sammelveröffentlichungen sind heute auch in der Bundesrepublik oder in den USA allgegenwärtig. RATHMANN war Ägyptenspezialist; zu den Mitarbeitern gehörten im ersten Band u.a. G. HÖPP und H. PREISSLER.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000285

zeichnend freilich die Entwicklung in den USA. Dort wurde im Rahmen der *area studies* die nahöstliche „Gegenwartskunde" finanziell stark gefördert. Aber da sie primär politologisch ausgerichtet war und man kaum über eigene Sprachkenner verfügte, besetzte man die Stellen mit *native speakers*, und sobald eine politische Streitfrage akut wurde (in exemplarischer Weise etwa in den Jahren nach 1967), kam es in manchen Departments zu Polarisierungen, die der „Wissenschaft" nicht guttaten und der „Gewalt", wie man heute sagen würde, Vorschub leisteten.

Auch Berlin blieb damals von solchen Auseinandersetzungen natürlich nicht verschont. Aber die Frontlinien verliefen anders, und STEPPAT hatte von Beirut her Erfahrung im Vermitteln. Zudem war der Diskurs, was das Palästina-Problem anging, noch nicht so selbstzufrieden wie heute. Man sprach von „Guerilla" statt von „Terrorismus" und von „Gerechtigkeit" statt von „Anrecht" oder „Existenzrecht". Die Orientalischen Seminare waren ohnehin überall in Deutschland Oasen der Ruhe, schon weil sie zum Aufstand nicht die kritische Masse erreichten. Und Berlin war im Vergleich zu Beirut damals provinziell, eine gedemütigte Stadt, in der nur jemand sich wohlfühlte, der dort aufgewachsen war, und deren Universität durch mancherlei Zuwendungen attraktiv gehalten werden mußte. Besucher aus dem arabischen Raum allerdings, der damaligen „Dritten Welt", sahen dies anders; für sie war Europa immer noch jenes Europa aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, das sich noch nicht selbst zerstört hatte. Sie machten kaum einen Unterschied zwischen der alten Friedrich-Wilhelms- bzw. Humboldt-Universität und der neuen Freien Universität, und wenn sie nach Westberlin kamen, so nicht so sehr, um die „Mauer" zu besichtigen, sondern um STEPPAT zu sehen; sie kannten ihn aus Kairo oder Beirut, und er lud sie ein. Für sie war er auch nicht derjenige, der die letzte Theorie zum Nahostproblem oder zur Demokratiedebatte parat hatte, sondern ein Freund, der dem Islam ebenso wie dem orientalischen Christentum mit Hochachtung begegnete. Sie notierten, daß er über politische Ideen in der frühen Abbasidenzeit[19] und über die sozialen Verhältnisse auf der Arabischen Halbinsel z. Z. des Propheten[20] ebenso schrieb wie über NAGUIB MAHFUZ (als dieser noch nicht den Nobelpreis erhalten hatte)[21] oder über SALMAN RUSHDIES *Satanische Verse*.[22]

[19] „From ʿAhd Ardašīr to al-Maʾmūn." In: *Festschrift Iḥsān ʿAbbās*. Beirut 1981, S. 451ff.

[20] „‚Those who believe and have not emigrated.' The Bedouin as the Marginal Group of Islamic Society." In: *Actas XI. Congreso UEAI*. Evora 1986, S. 403ff.

[21] „Gott, die Futuwwat und die Wissenschaft. Zu Naǧīb Maḥfūẓ: Aulād Ḥāratnā." In: *Festschrift A. Abel*. Brüssel 1975, II, S. 375ff. Im Rahmen eines Nachrufs 2007 von ʿA. MIKKĀWĪ ins Arabische übersetzt.

[22] „Zwischen den Kulturen. Salman Rushdies ‚Die satanischen Verse' in deutscher Sprache." In: *Der Tagesspiegel*, 26. Nov. 1989.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000286

Es war also nicht so, daß er der Aktualität ausgewichen wäre. Zwar stellte er den Israelkonflikt nicht in den Mittelpunkt seiner Forschung; das tat man eher in den USA. Er legte jedoch Wert auf den Unterschied zwischen Ideologie und der real existierenden Politik. Er stellte klar, daß der Staat Israel „als Fremdkörper in die Mitte der arabischen Region gepflanzt" worden sei;[23] das richtete sich gegen alttestamentliche Schwärmereien, wie sie damals vor allem in protestantischen Kreisen Deutschlands weit verbreitet waren. Mit einem Beitrag über „Die Geschichte des Palästina-Problems" beteiligte er sich an einer *Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien*[24], und er betonte die Mitschuld der Deutschen an der Entwicklung, insofern es ohne den Judenmord (von „Holocaust" sprach man damals noch nicht) nie zu einer so schnellen internationalen Anerkennung des jungen Staates gekommen wäre.[25] Er hatte in Beirut an der Amerikanischen Universität diejenigen Gelehrten kennengelernt, die sich konstruktiv mit der Geschichte Palästinas und den Ereignissen nach 1948 auseinandergesetzt hatten: den Syrer CONSTANTINE ZURAYK[26] und den Iraner ZEINE N. ZEINE, und er hatte deswegen seinen deutschen Kollegen aus den Nachbarwissenschaften oder der Theologie die Einsicht voraus, daß es nicht ausreichte, das Problem aus innenpolitischer Perspektive und der Zeitungslektüre zu begreifen.

Vor allem lag ihm daran, angesichts der um sich greifenden Verabsolutierung der Israelfrage den Überblick nicht zu verlieren. Er richtete sein Augenmerk weiterhin auf Syrien und den Irak (wobei er beide Länder eher als sozialistische Staaten betrachtete denn als bloße Diktaturen), und er reiste in die Golfstaaten. Mit der wirtschaftlichen Dimension der Nahostkrise, also dem, was man in Deutschland den „Ölschock" nannte, hat er sich freilich nie befaßt; dazu fehlten ihm die Kategorien. Er arbeitete im wesentlichen historisch. Die demographische Dimension, die zum Schluß als irrationalste von allen noch hinzukam, war zu seiner Zeit noch nicht entdeckt. Aber als mit der Islamischen Revolution 1979 die religiöse Dimension explodierte, versuchte er mit aller Kraft, das Islambild in der Balance zu halten. Der Begriff „Fundamentalismus", der seit der Besetzung der Amerikanischen Botschaft in Teheran in der internationalen Presse um sich griff und der Wissenschaft

[23] So in dem Vortrag „Die politische Rolle des Islam", gehalten anläßlich des XXI. Deutschen Orientalistentages 1980 in Berlin (S. 22).

[24] Hrsg. von der gymnasialpädagogischen Materialstelle der Evang.-Luth. Kirche in Bayern. Themenfolge 25: Christen und Juden (Erlangen 1976).

[25] Vgl. den Aufsatz „Das Jahr 1933 und seine Folgen für die arabischen Länder des Vorderen Orients." In: GERHARD SCHULZ (Hrsg.): *Die große Krise der dreißiger Jahre.* Göttingen 1985, S. 261 ff.

[26] Vgl. STEPPATS Aufsatz „Re-reading ‚The Meaning of the Disaster' in 1985" in der Festschrift für Zurayk (Beirut 1988), S. 12 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000287

aufgedrängt wurde, bereitete ihm wegen seiner unhistorischen Schwammigkeit Angst. Er wies darauf hin, daß Religion nie die einzige Triebkraft politischen Geschehens sei, und versuchte in zahlreichen Vorträgen, mit „Zehn Thesen zum islamischen Fundamentalismus" den theologischen Nebel ein wenig aufzuhellen.[27] Daß der Islam schlechthin des Teufels sei, hatte sich damals ohnehin noch nicht ganz herumgesprochen.

Er merkte schon bald, daß er angesichts der Komplexität der Materie (und ihrer mangelhaften Rezeption in der Öffentlichkeit) auf verlorenem Posten stand. Aber der Augenblick war günstig, um mit universitätspolitischen Maßnahmen gegenzusteuern. Schon 1971 hatte die Volkswagenstiftung den Nahen und Mittleren Osten zu einem Schwerpunkt ihrer Förderung erhoben. 1976 wurden die beiden „Volkswagen-Lehrstühle" für Politische Wissenschaft bzw. Volkswirtschaft des Vorderen Orients geschaffen, die nach einer bundesweiten Ausschreibung 1979 und 1980 nach Berlin vergeben wurden (und von denen einer längst wieder von der Freien Universität wegrationalisiert worden ist), und 1980 startete man dort einen Modellversuch, die mit dem Orient befaßten Disziplinen (zu denen nun auch die Politologie gehörte) zu bündeln und in einem Gemeinschaftsprojekt „Ethnizität und Gesellschaft" zusammenzuführen. Steppat hat von Anfang an bei alledem ebenso zielbewußt wie zurückhaltend, jedem propagandistischen Theaterdonner abhold, bis zu seiner Emeritierung i. J. 1990 mitgewirkt. Er hat auf diese Weise dazu beigetragen, in der Frühphase des Projektzeitalters die Berliner Orientalistik aus ihrer Isolation herauszuführen, so daß sie nach 1989 leichter in ihre alte Rolle zurückfinden konnte. 1991 holte man ihn sogar für ein Jahr noch einmal aus seinem Ruhestand heraus, damit er kommissarisch einem Berliner „Forschungsschwerpunkt Moderner Orient" vorstehe, in dem jene wenigen Wissenschaftler ein Obdach fanden, die aus der nun ideologisch diskreditierten gegenwartsbezogenen Orientforschung der DDR (vornehmlich aus dem Personalbestand der ehemaligen Ostberliner Akademie der Wissenschaften) übrig geblieben waren. Das Leipziger Großinstitut mit seinen mehr als 100 Beschäftigten war zusammengebrochen; seine Mitglieder waren nicht kompatibel. Die meisten von ihnen waren „Reisekader" gewesen; ohne Reisen kann ein Orientalist kaum bestehen, und auch „nützlich" wird er nur so (als „Experte", als Dolmetscher usw.). Wer jedoch reiste, mußte Berichte schreiben. Natürlich lag die Sache nicht bei jedem so einfach; aber sie hat allen den Hals gebrochen. Heute hat sich aus dem schnell zusammengebastelten Berliner Provisorium das „Geisteswissenschaftliche

[27] Abgedruckt in: Steppat 2001, S. 389ff. Vgl. auch den Aufsatz „Säkularisten und Islamisten. Ein Kategorisierungsversuch in Ägypten." In: *asien, afrika, lateinamerika* 19 (1991), S. 699ff., ursprünglich ein Referat beim 25. Deutschen Orientalistentag in München im gleichen Jahr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000288

Zentrum Moderner Orient" herausgebildet, das wiederum zur Aufgabe hat, Projekte zu entwerfen und diese dann auch zu Ende zu führen. Der Fall der Mauer hat der Stadt Berlin nicht nur drei Opernhäuser, sondern auch zwei Universitäten und mehrere Forschungsstätten zum Modernen Orient beschert. Während STEPPAT immer Mühe hatte, seine Schüler unterzubringen, besteht jetzt das Problem eher darin, die Stellen adäquat zu besetzen.

Was bei dieser von manchem Zufall beherrschten Entwicklung etwas in Vergessenheit geriet, war der Einfluß, den WALTHER BRAUNE auf STEPPAT ausgeübt hatte. BRAUNE hatte, als er 1960 nach langem Schweigen sein Buch *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft* herausbrachte, eine „geschichtstheologische Analyse" vorlegen wollen. Diese Intention war PAUL TILLICH (1886–1965) geschuldet, der 1919 in Berlin als Privatdozent angefangen hatte. BRAUNE sah sich aber auch in der Tradition von CARL HEINRICH BECKER; er war einer von dessen letzten Mitarbeitern gewesen, bevor dieser am 10. Februar 1933 überraschend früh (und nur wenige Tage nach der nationalsozialistischen „Machtergreifung") starb. Darüber wäre weiter nachzudenken.[28] Jedenfalls teilte STEPPAT BRAUNES Konzept einer existentiell der Gegenwart verpflichteten Islamwissenschaft,[29] und noch i. J. 1989 zitierte er TILLICHS *Systematic Theology*.[30] Aber ihm fehlte die Lust am großen Gestus; er war viel nüchterner als BRAUNE, und er wußte um seine Grenzen. BRAUNE hatte, als er zur großen Form fand, weit ausgegriffen, be-

[28] BRAUNE hatte mit BECKER vor allem den „sozial-idealistischen" Standort gemeinsam (zum Terminus vgl. GUIDO MÜLLER: *Weltpolitische Bildung und akademische Reform*. Köln 1991, S. 235f.); er war SPD-Mitglied und hatte bewußt seit seiner Dissertation (Berlin 1933) kaum noch etwas geschrieben. Auch die restaurative Stimmung nach 1945 ermutigte ihn dazu nicht. In seinem Buch, dem einzigen, das es außer der Dissertation von ihm gibt, erwähnt er Studien zur Mystik (Ḥāfiẓ) und zur islamischen „Orthodoxie" (Ibn al-Ǧauzī, Ibn Taimīya; S. 211), die aber nie erschienen sind. Die wissenschaftliche Tradition BECKERS läuft demgegenüber wohl weniger über BRAUNE als über HANS HEINRICH SCHAEDER, d. h. die Humboldt-Universität. Im übrigen kommt BECKER in der kürzlich erschienenen Monographie von A. HARIDI: *Das Paradigma der „islamischen Zivilisation" oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker* (Würzburg 2005) nicht besonders gut weg. Man kann hierzu die ausführliche Rezension von GIOVANNI MORRONE (in: *Archivio di Storia della Cultura* 20 [2007], S. 391–423) vergleichen; MORRONE hat selber eine Monographie zum Thema verfaßt: *Incontro di civiltà. L'Islamwissenschaft di Carl Heinrich Becker* (Neapel 2006). BRAUNE wird weder von HARIDI noch von MORRONE erwähnt. STEPPAT ist auf diese wissenschaftsgeschichtlichen Dinge nur in einem wenig aussagekräftigen Beitrag zu einem Sammelband einmal eingegangen: „Der Beitrag der deutschen Orientalistik zum Verständnis des Islam." In: *Zeitschrift für Kulturaustausch* 35 (1985), S. 386–390.

[29] Vgl. dazu sein Vorwort zum ersten Band der von ihm gegründeten „Berliner Islamstudien": G. MÜLLER: *Ich bin Labīd und das ist mein Ziel*. Wiesbaden 1981, S. viii.

[30] Zu Beginn eines Beitrags zur Festschrift für F. JABRE (Beirut 1989, S. 241–248; wiederabgedruckt in: STEPPAT 2001, S. 357ff.); dort Anm. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000289

einflußt von dem kulturmorphologischen Ansatz der zwanziger Jahre und dem Existentialismus der Nachkriegszeit; sein Stil war souverän, wenngleich gelegentlich etwas orakelhaft.[31] STEPPAT dagegen faßte sich immer kurz, und wenn sich etwas nicht klar sagen ließ, sagte er es lieber nicht.[32] Was er mit BRAUNE teilte, war die umfassende Belesenheit – ein Erbe der alten Universität. Beide trennten auch noch nicht die islamische Geschichte von der arabischen Literatur, nur daß BRAUNE seine Darlegungen mit Zitaten aus der Poesie unterfütterte, während STEPPAT moderne arabische Romane las und sie manchmal als Quelle benutzte.[33] Er schätzte BRAUNES eigenwillige Begriffssprache, und an einer Stelle übernahm er sie auch: beim „Rückhalt im Eigenen"[34]; das war prägnanter und objektiver als „Fundamentalismus", nur leider nicht ins Englische zu übersetzen.[35] Er versuchte hiermit BRAUNES existentialistischen Ansatz in eine neue Generation hinüberzutragen. Noch in seinem letzten größeren öffentlichen Auftritt, bei einem Festvortrag im Beiruter Institut 1994 nach dem Bürgerkrieg, rief er auf zur Verständigung oder, dem libanesischen Kontext angemessen, zum interreligiösen Dialog.[36] Aber er zitierte nun nicht mehr den Protestanten PAUL TILLICH, sondern den Katholiken HANS KÜNG, der mittlerweile mit seinem „Weltethos" ein neues Modell an die Hand gegeben hatte. In diesem Ethos, dem Bodensatz der Weltreligionen gewissermaßen, sah STEPPAT ein Antidot gegen die These vom *Clash of Civilizations*, die der Politologe S. HUNTINGTON ein Jahr zuvor an einflußreicher Stelle vorgelegt hatte.[37]

HUNTINGTON hat das deutsche Islamverständnis auf SPENGLER (und MAX WEBER) zurückgeworfen. BRAUNE war zu TILLICH über den Kreis der „Religiösen Sozialisten" gekommen; aber als sich mit dem Ende des Existentialismus die Theologie KARL BARTHS gegenüber TILLICH durchsetzte, war von

[31] Man beachte vor allem die bestechend symmetrische Struktur seines Buches: 4 große Kapitel zu je 4 Abschnitten mit je 3 Unterabteilungen, dazu als Einleitung ein fünftes Kapitel mit 5 Unterabschnitten.

[32] Er hat BRAUNES Buch rezensiert (in *Neue politische Literatur* 6 [1961], S. 568ff.), zusammen übrigens mit A. HOTTINGERS *Die Araber*, das, im gleichen Jahr erschienen, ihn nicht ganz so sehr überzeugte. Er hat HOTTINGER später in Beirut als dort ansässigen Korrespondenten der NZZ kennengelernt.

[33] Vgl. etwa WI 23–24 (1984), S. 198ff.: über TAUFĪQ YŪSUF ʿAUWĀD, *Ṭawāḥīn Bairūt*. Auch o. Anm. 21, zu NAGUIB MAḤFŪẒ.

[34] Vgl. den Vortrag, den er während des Berliner Orientalistentages 1980 hielt, dort S. 24 (nach BRAUNE 1960, S. 73, wo es als Kapitelüberschrift benutzt wird).

[35] Wie er selber später in einer englischsprachigen Umgebung andeutete (STEPPAT 2001, S. 397). An sich hat auch BRAUNE schon den Begriff „fundamentalistisch" benutzt (BRAUNE 1960, S. 181).

[36] „Observations on the Role of Scholarship in Interreligious Dialogue." In: STEPPAT 2001, S. 395ff.

[37] *Foreign Affairs* 72 (1993), Heft 3, S. 22ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000290

Sozialismus kaum noch die Rede, und der christozentrische Ansatz, den man jetzt pflegte, ließ dem Dialog mit dem Islam nur noch wenig Raum.[38] Ob man sich allerdings je an ein Weltethos halten wird, ist nach den Erfahrungen der letzten Jahre ebenfalls mehr als ungewiß. Der Westen ist, was sein Ethos angeht, in der islamischen Welt zutiefst diskreditiert, und wer diskreditiert ist, gefällt nur noch sich selbst. Die Medien haben mit der Schnelligkeit ihrer „Mitteilungen" die Deutungshoheit an sich gezogen; die „Wissenschaft" sammelt meist nur hernach die Scherben auf. Das geschichtliche Element in der „Moderne", Gegenwart als Geschichte, wie man die Festschrift für STEPPAT 1988 nannte, findet, was den Orient angeht, bei der Öffentlichkeit, auch an den Universitäten, kaum noch Interesse; da muß man schon mit dem Koran kommen. Die gegenwartsbezogene Orientforschung hat dank STEPPATS Einsatz zu Recht gegenüber der „klassischen" Islamkunde an Gewicht gewonnen. Wenn sie allerdings als „praxisorientiert" feilgeboten wird, läuft sie Gefahr, daß die Geheimdienste ihr den Rang ablaufen; der Weg von den „Mitteilungen" zu den „Erkenntnissen" ist dort kürzer. Der „Islam als Partner" hat vorerst ausgedient. STEPPAT starb nach langer Krankheit am 7. August 2006, als die westliche Öffentlichkeit gerade zuschaute, wie die vorläufig letzte „Intervention" im Libanon mit einer Million Streubomben endete. STEPPAT verband Wissenschaft mit einem abgewogenen, letzten Endes ethisch fundierten politischen Urteil. Das ist nicht selbstverständlich. Wir sollten ihn nicht vergessen.

[38] BRAUNE hat heftig gegen BARTH polemisiert (*Islamischer Orient* 212).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000291

A Tale of Two Murders: Power Relations between Caliph and Sultan in the Saljūq Era*

By D. G. Tor, Ramat-Gan

The Caliph al-Mustarshid was murdered in the year 529/1135, reportedly by a group of Ismāʿīlī assassins, who, according to many of our sources, were hired by one or both of the Saljūq Sultans Sanjar and Masʿūd, his vassal. This murder was, most unusually, followed by the suspiciously similar murder of al-Mustarshid's son al-Rāshid shortly thereafter. It should be noted that these successive assassinations mark the only occasion in the four hundred years between the ʿAbbāsid nadir in the ninth century and the end of the caliphate in the thirteenth century that two successive caliphs met with an unnatural demise. This double murder, which has never been closely analyzed by historians,[1] is significant not just as a historical curiosity, but for the light it sheds on the political situation of the eastern Islamic empire generally at this time, and Saljūq-caliphal relations in particular.

The traditional historical appraisal of Saljūq-caliphal relations has closely followed the official Saljūq version, described by Julie Meisami in the following words:

> From the outset, the Saljūqs cultivated the image of themselves as rescuers of the Sunni caliphate from Shīʿī control, promoters of mainstream Sunnism … implacable foes of heterodoxy … and patrons of religious learning and the *ʿulamāʾ*.[2]

While parts of this marketing image undoubtedly had a sound basis in empirical fact – the Saljūqs, and even more so their viziers, did patronize

* The research presented in this article was funded by a grant from the American Institute for Afghanistan Studies. An earlier and abbreviated version of this paper was presented at the Sixth Biennial Conference on Iranian Studies of the International Society for Iranian Studies in London, August 2006. The author thanks David Cook, Michael Cook, Carole Hillenbrand, and Jürgen Paul for reading and commenting upon this article.

1 Although Carole Hillenbrand wrote two excellent but necessarily brief entries on each of the murdered caliphs in her articles "al-Mustarshid bi'llāh" and "al-Rāshid bi'llāh" (Hillenbrand 1998a and 1998b).

2 Meisami 1999, pp. 142–143. This official Saljūq image has recently been termed, quite appositely, "The Great Saljūq Myth" (Safi 2006, pp. 1–2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000292

religious learning and the *ʿulamā*'[3] – other parts of this public-relations package are inherently more problematic; for instance, the image of the Saljūqs as the supposedly "implacable foes of heterodoxy" does not accord very well with Ibn al-Jawzī's statement that Sultan Sanjar, when he set out to fight his own nephew Maḥmūd in the year 513/1119, utilized the military services of "thousands" of Ismāʿīlī, and even infidel Turkish, soldiers.[4] Further holes have been poked in the Saljūq mantle of Sunni piety by Carole Hillenbrand, who has drawn attention to the lackluster record of the Saljūqs in fighting the Ismāʿīlīs during the period extending from the death of Maḥmūd b. Malik-Shāh in 1094 through the reign of Malik-Shāh's grandson Maḥmūd b. Muḥammad.[5]

Perhaps the most unfounded component of the traditional wisdom, though, is its rosy view of Saljūq-caliphal relations. Scholars have to a large degree automatically assumed that since the Buyids were Shīʿītes and the Saljūqs were Sunnis, the ʿAbbāsids must have been far happier under the rule of the latter than of the former. This view of happy, grateful collaboration between the Saljūqs and the ʿAbbāsid caliphs was first seriously challenged several decades ago by George Makdisi, both in his article on "The Sunni Revival",[6] and, more devastatingly, in his articles on the marriage of Tughril Beg and on Saljūq-Caliphal relations through the reign of Malik-Shāh.[7] Yet, perhaps due to the fact that Makdisi's research treated only the early part of Saljūq rule over the caliphs – less than forty years out of nearly one hundred and forty – the "Great Saljūq myth" has proven to be surprisingly impervious to empirical findings; the result has been, in the best of cases, a modification rather than a discrediting of the traditional wisdom regarding relations between the Saljūq sultans and their caliphs. According to this modified view, the caliphs viewed the Saljūqs as somewhat distasteful but reliable supporters and protectors of the caliphate.[8]

---

[3] E.g., for one example among many, al-Ḥusaynī 1984, p. 122.

[4] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, p. 172.

[5] Hillenbrand 1996. On p. 208 Hillenbrand attributes this lackadaisical attitude regarding religious heterodoxy to *realpolitik*: "The evidence suggests that neither Barkiyārūq nor Sanjar nor Muḥammad was strong enough singly to resist the necessity of using whatever troops were available to them, even if they were Ismāʿīlī. All three were accused at some time of using the Ismāʿīlīs to dispose of their enemies."

[6] Makdisi 1973.

[7] Makdisi 1969 and 1975.

[8] Thus Meisami (1999, p. 142) writes that the ʿAbbāsid caliphs "seem to have regarded the Saljūqs as something of a necessary evil: strong (if somewhat crude) warriors for the faith who could be relied upon to support the caliphate and Sunni Islam, protect the regions, guard the roads, and combat heresy and unbelief."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000293

A closer look at Saljūq-caliphal relations in the twelfth century, however, suggests that, from the point of view of the ʿAbbāsid caliphs, the Saljūqs were, in practice, no better than the Buyids – indeed, they were probably worse, since the official Sunnism of the Saljūqs, together with their greater political and military strength, allowed them to treat the ʿAbbāsids in a manner in which the Buyids were never able to indulge. There are many events contending for the title of nadir of caliphal-Saljūqid relations – from the notorious marriages of Tughril Beg and Malik-Shāh, to Niẓām al-Mulk's alleged plan to abolish the ʿAbbāsid Caliphate;[9] insults to caliphal envoys;[10] and the constant coercion, extortion, and interference in the caliph's court and affairs in which the Saljūq sultans engaged over the years.[11] But surely the most dramatic point in the history of those relations was reached in the turbulent events that took place between 529/1135 and 532/1137, which involved the actual murder of two caliphs and the deposition of one of them.

The background to these dramatic occurrences was the internal disorder afflicting the Great Saljūq empire – turmoil which began, to some degree, as far back as the death of Malik-Shāh in 1092, but worsened considerably after the death of Malik-Shāh's son Muḥammad in 511/1118, when Western Iran and Iraq were riven by the continual wars fought among the sons and grandsons of Malik-Shāh, their atabegs, and local dynasts.[12] 1118 was also the year in which the caliph al-Mustarshid bi'llāh ascended the throne. The sources inform us that this caliph was not only a learned and pious transmitter of *ḥadīth*,[13] and an exquisite calligrapher,[14] but also "brave, and of far-reaching ambition".[15] This ambition found expression in al-Mustarshid's unremitting efforts to exploit Saljūq weakness and disarray, as the various descendants of Malik-Shāh battled with and intrigued against one another, in order to revive the political power of the ʿAbbāsid caliphs.[16]

Thus, al-Mustarshid became the first caliph in over a century to leave his palace and city and lead armies.[17] In 514/1120, while Sultan Maḥmūd

[9] Bosworth 1968, p. 100.

[10] Bundārī 1889, p. 160: "The envoys of the Imām al-Mustarshid bi'llāh arrived and the vizier met them with scowling and adversity … and was insolent to their faces …"

[11] E.g. Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, pp. 206, 220.

[12] Indeed, one of our sources notes that "From the time of the Sultan Maḥmūd… the dynasty was weakened… and their resources became less." (al-Ḥusaynī 1984, p. 98).

[13] Ṣibt Ibn al-Jawzī 1951, p. 156; Suyūṭī no date, p. 345.

[14] Ibn al-Athīr 1979, vol. 11, p. 28; Suyūṭī no date, p. 345; Abū'l-Fidāʾ 1997, vol. 2, p. 73.

[15] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, p. 162, *sub anno* 512; also Suyūṭī no date, p. 345.

[16] This point was also noted by Hillenbrand 1998a.

[17] The fact that he personally led armies is remarked upon in the sources; e.g. Suyūṭī no date, p. 345; and, among modern scholars, Meisami 1999, p. 199: "[Between the caliphs al-Ṭāʾiʿ and al-Mustarshid] the caliphs withdrew [from public life] and secluded themselves, and were content to rule [only] their households."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000294

was preoccupied with the rebellion of his brother Masʿūd, the caliph first asserted himself by having alcoholic beverages seized and destroyed in the sultan's market in Baghdad.[18] Then, in 517/1123, allied with the Atabeg Aq-Sunqur Bursuqī, the caliph personally led a victorious military campaign against the Mazyadid ruler, one of the regional Arab dynasts.[19] Again, the unusual nature of this campaign must be emphasized: it was the first one to be led personally by a caliph after a hundred years in which the caliphs rarely if ever left their palaces, never took part in military activities – and, indeed, never even set foot outside of Baghdad.

All of this caliphal activity began to worry the Saljūq sultans. In 520/1126, Sultan Maḥmūd's *shiḥna*, or military commander, in Baghdad, the *amīr* Yurunqush, went to the sultan: "... He complained much about the caliph, and he confirmed personally that the caliph sought rule [*al-mulk*], and that he had left his house twice, but was defeated of his aim." The *shiḥna* further noted that the caliph had been in political correspondence with all the Arab and Kurdish *amīrs* and tribal leaders in the area, and warned that if the matter were not taken care of, the caliph's ambitions would soon result in the destabilization of Saljūq rule.[20] One source, it should be noted, implies that the *shiḥna* maligned the caliph on account of personal animosity which had arisen between the two.[21]

Up until this point, Sultan Maḥmūd had apparently been glad to enjoy al-Mustarshid's military help in ridding himself of his family rivals. In the preceding year, 519/1125, Maḥmūd's brother Toghril b. Muḥammad (who at this point enjoyed only the status of a "*malik*") had betaken himself to Baghdad in an attempt to win the sultanate. The Caliph had unsuccessfully fought him and Toghril had plundered Baghdad.[22] Maḥmūd had been delighted with the Caliph's usefulness in battling Toghril, and had written to thank him for this service.

By the following year, however, Sultan Maḥmūd's attitude had undergone a fundamental change, as a result of both the *shiḥna*'s warning and of an additional warning directed to him from the Saljūq elder statesman and Maḥmūd's liege lord and father-in-law, Sultan Sanjar in Khurasan.[23] In the year 520/1126, therefore, Maḥmūd besieged Baghdad – one of the very few

[18] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, pp. 186, 187.

[19] On this campaign *vide* e.g. Ibn al-Athīr 1979, vol. 10, p. 607–609; also Qazvīnī 1960, p. 358.

[20] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, p. 229. The Saljūqs also could not have found it reassuring that after al-Mustarshid's victory over Dubays, he ordered the rebuilding of Baghdad's walls; *vide* Ibn al-Athīr 1979, vol. 10, p. 616.

[21] Ibn al-Athīr 1963, pp. 28–29.

[22] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, pp. 228–229.

[23] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, pp. 231. On the marriage tie see Rāshid al-Dīn no date, vol. 2, p. 360.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000295

historical instances of such an event taking place.[24] Maḥmūd managed to take part of the city, and the caliph's house was plundered.[25]

The Caliph, however, emerged from this clash with the upper hand; for he and his army kept up a stiff resistance from the Western bank of the city, while the populace expressed its hostility toward the Saljūqs not only by shooting a constant barrage of arrows at Maḥmūd's forces, but also by hurling such taunts as: "O *Bāṭinīs*, O heretics, you have rebelled against the Commander of the Faithful; your legal acts are invalid, and your giving in marriage is legally unsound";[26] and "O *Bāṭinī*, why did you not decide to raid Byzantium; you came [instead] to raid the caliph and the Muslims."[27]

Maḥmūd found himself in a position he could not sustain: he obviously could not win the battle without killing the caliph, but he was manifestly unable to do that, either for political or for military reasons, or both (the sources are unclear on this point). Eventually, he apologized to al-Mustarshid and the two were reconciled.[28] Al-Mustarshid emerged the clear winner from his first military confrontation with a ruling Saljūq sultan. His next major confrontation, though, was to prove fatal.

After the death of Maḥmūd in 525/1131, Iraq and Western Iran were convulsed by several years of strife and contention among several different candidates for the sultanate, while the caliph skillfully played off one rival against the other and steadily built up his own power and army.[29] In

[24] E.g. al-Ḥusaynī 1984, pp. 97–98. A different version is given by Bar Hebraeus; Ibn al-ʿIbrī 1992, p. 203, which places the siege after the death of Maḥmūd, with the blame firmly on Sanjar.

[25] Actually, this was apparently the least of the shocking deeds perpetrated by Maḥmūd's army. The vizier Anūshīrvān b. Khālid relates of this episode, quite tantalizingly, that the Saljūq sultan and his allies "did what it is not appropriate to mention; they did intentionally everything that made shameful his name and made his crime tremendous ..." (Bundārī 1889, p. 152).

[26] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, p. 236.

[27] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, p. 242.

[28] Jamāl al-Dīn Abū'l-Qāsim Qāshānī, history of the Saljūqs incorrectly identified and published by Ismāʿīl Afshār as Ẓahīr al-Dīn Nīshāpūrī's *Saljūqnāma* (Tehran 1332/1914), p. 53, now established by A.H. Morton in his introduction to the authentic *Saljūqnāma* as belonging to Rāshid al-Dīn's contemporary. Some of the sources save Saljūq face by attributing Maḥmūd's capitulation to his supposedly falling ill and having an epiphany that the cause of his illness was his audacity in "making war upon the Commander of the Faithful al-Mustarshid" (al-Ḥusaynī 1984, pp. 97–98). Our earliest source merely notes discreetly that there was a siege, and "after that there was a reconciliation between them" (Nīshāpūrī 2004, pp. 70–71). Rāvandī 1985f., p. 205, also whitewashes this conflict (as well as doing his best to disguise Maḥmūd's essential defeat).

[29] Thus, for instance, Ibn al-Athīr 1979, vol. 11, p. 5, writing of al-Mustarshid's siege of Mosul, notes "it was at that time [that] a group of the Saljūq *amīrs* betook themselves to the gate of al-Mustarshid bi'llāh and remained with him, and he held sway over them."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000296

529/1134 Sultan Masʿūd b. Muḥammad, who had been scheming for years, finally managed to establish himself in Baghdad, thus forestalling his rival and nephew Dāʾūd, son of the late Sultan Maḥmūd. Shortly thereafter, war broke out between al-Mustarshid and Sultan Masʿūd.

Our sources diverge quite strikingly regarding the cause of the conflict. According to Ẓahīr al-Dīn Nīshāpūrī's *Saljūqnama*, as well as to the other historians who follow Ẓahīr al-Dīn's account, the cause of al-Mustarshid's going to battle Sultan Masʿūd was his own overweening ambition; he wanted to take for himself "the rulership of Iraq and Khurasan".[30] Another historian belonging to the blame-caliphal-ambition school of thought is the thirteenth-century writer Shabānkāraʾī, who asserts that al-Mustarshid and one of his magnates had planned from the outset to depose Masʿūd – not, as Ẓahīr al-Dīn maintains, in order for the caliph to assume control of the central and eastern Islamic lands, but rather to instate their ally Sultan Dāʾūd in Masʿūd's stead: "The caliph of the time, al-Muastarshid bi'llāh, went out from Baghdad with the intention of warring upon [Masʿūd], in accordance with what had been agreed upon with Atabeg Sunqur: that they would give the sultanate to Sultan Dāʾūd."[31]

Yet when we turn to other early works we find some very different views of the circumstances surrounding al-Mustarshid's murder. Some sources claim that political intrigue brought about the rift between the caliph and the Saljūqs; in most accounts these political intrigues are attributed to Masʿūd's dissatisfied Turkish *amīrs*, who had defected to the Caliph's service and then fomented war in an apparent attempt to use the caliph in their own quarrel with their erstwhile master.[32]

[30] Nīshāpūrī 2004, p. 74; Rāvandī 1985f., p. 227; al-Qāshānī 1914, p. 56; Rāshid al-Dīn no date, vol. 2, p. 361; Mustawfī Qazvīnī 1960, p. 356; Mīrkhwānd 1959–1960, vol. 4, p. 322. This is the interpretation adopted by Hillenbrand 1998a. Note, however, that Ẓahīr al-Dīn dedicated the work to the last reigning Saljūq; this known bias, taken together with the fact that he glosses over the surrounding historical circumstances leading to the war between the caliph and the Saljūqs (the long-standing tense relations between Sanjar and Masʿūd on the one hand and al-Mustarshid on the other; the defection of Yurunqush and the other *amīrs* to the caliphal court; the treasonous correspondence between al-Mustarshid's mother-in-law and Sultan Sanjar, and so forth, all reviewed *infra*), renders suspect his attempt to dismiss the entire war as the product solely of al-Mustarshid's lust for power.

[31] Shabānkāraʾī 1956f., vol. 2, p. 114. Another thirteenth-century source merely notes, without attributing deeper motive, that shortly after the death of Sultan Maḥmūd, al-Mustarshid set out for Iraq to make war upon Masʿūd, "for between the two of them there was a long-standing war" (Bayḍāwī 2003, p. 58).

[32] Although note that Ibn al-Athīr 1963, p. 47, views the disgruntled magnates as al-Mustarshid's tools for realizing his ambitions: "A number of emirs from the sultan's armies had already betaken themselves to him on account of the disagreement that had arisen between them [and the Sultan]. Al-Mustarshid was strengthened by them, and took possession of Iraq and the raising of taxes …"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000297

According to this version, the intrigues of Sultan Masʿūd's wife and her ally the Atabeg Qarā-Sunqur alienated Masʿūd's other *amīrs*, particular Yurunqush. As a result, a group of powerful *amīrs* rebelled under the latter's leadership, were defeated militarily by Masʿūd, and fled to the caliph. Yurunqush then informed the caliph that Sultan Masʿūd was intent upon deposing him, al-Mustarshid, "and this led to the killing of al-Mustarshid ..."[33] The implication here is that the wicked *amīrs* fomented baseless trouble between Masʿūd and Sanjar on the one hand, and the caliph on the other, in order to serve their own political purposes. Indeed, some accounts make that charge explicit.[34]

The situation as described in much greater detail by other sources, however, seems to indicate that there was a rather strong empirical foundation underlying the *amīrs*' reports to al-Mustarshid regarding Masʿūd's and/or Sanjar's evil intentions toward the caliph. That is, the *amīrs* may actually have been revealing accurate information to the caliph in order to achieve their ends, not just lying in order to manipulate him; betrayal and scheming against the caliph, on the part of both Sultans Sanjar and Masʿūd, was the underlying cause in this case, not al-Mustarshid's delusions of grandeur.

Such betrayal is variously said to have included treasonous correspondence between Sanjar and one of al-Mustarshid's step-mothers; Masʿūd's deletion of the caliph's name from the *khuṭba* in Hamadan;[35] Masʿūd's killing of the caliph's powerful ally, Aq-Sunqur al-Aḥmadīlī; and Masʿūd's offer of sanctuary to *amīrs* in the caliph's service who had plotted to betray their master. According to Ibn al-Jawzī, for instance, Sanjar had been scheming against al-Mustarshid for years. In 526/1131f., the caliph caught one of his stepmothers in correspondence with Sanjar, in which the latter expressed his intention of attacking the ʿAbbāsid dynasty [*dawla*] itself; "This reached al-Mustarshid. He took the letter from her and this [letter] spurred him to go out to the battle."[36]

Not only Sanjar, but Sultan Masʿūd, too, had been alarming the caliph. One of our sources reports, without elaborating, that al-Mustarshid went to war because he was afraid that Masʿūd was going to take over Iraq.[37] Elsewhere

[33] Al-Ḥusaynī 1984, p. 106; similar account in Bundārī 1889, pp. 175–176.

[34] Bundārī 1889, p. 176; Abū'l-Fidā' 1997, vol. 2, p. 73; Mīrkhwānd 1959–1960, vol. 3, p. 530. Niẓāmī 1955f., pp. 36–37, states that al-Mustarshid was actually marching against Sanjar in Khurasan, "because of a claim that he had against Sanjar, the Sultan of the world, and that [claim] was the work of designing persons, and the falsehood of wicked people who had brought matters to that pass."

[35] al-Bakjarī 2003, p. 156.

[36] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, p. 272. Note how Sanjar's reported plans resemble Malik-Shāh's of some forty years previously, when the latter ordered the reigning caliph al-Muqtadī to leave Baghdad within ten days in order to replace him with his own mixed Saljūq-ʿAbbāsid grandson; on the latter episode, *vide* Makdisi 1975, p. 235.

[37] al-ʿImrānī 1999, p. 174.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000298

we read that about a year before al-Mustarshid set out to battle the sultan, Masʿūd had killed the caliph's powerful ally, Aq-Sunqur al-Aḥmadīlī, *"and gave out that the Batiniyya had killed him."*[38] The caliph, who had been on a military campaign in Mosul, immediately abandoned this activity " because he heard that Masʿūd had betrayed [him], for he had killed Aq-Sunqur al-Aḥmadīlī and bestowed a robe of honor on [the Caliph's long-standing enemy] Dubays [the Mazyadid]."[39] There are several essential points to note in this last report: first, we see that Masʿūd is known to have engaged in political murder and then foisted the blame upon the Ismāʿīlī Assassins. Second, it reveals that Masʿūd had already betrayed the caliph and was machinating against him well before war broke out between them.

Indeed, even some of the sources that blame the caliph for "rebelling" against the Saljūqs note the historical background of enmity and distrust between the Saljūqs and the caliph:

> Hostilities had flared up between the sultan and the caliph in the time of Sultan Maḥmūd, who went out and defeated the caliph twice. When Masʿūd succeeded him, his deputies became high-handed in Iraq and they opposed the caliph in his own lands. Relations (between the sultan and the caliph) became strained and al-Mustarshid collected troops, having seriously resolved to rebel.[40]

Some of our sources also note that the caliph's distrust of Masʿūd was further strengthened when he caught some of his *amīrs* red-handed in treasonous correspondence with Masʿūd's brother and ally, the prince Toghril. The treasonous *amīrs* fled to Masʿūd, who ignored the caliph's demands that he return them to him for punishment.[41]

The last straw came in 529/1135, when the afore-mentioned group of Masʿūd's senior *amīrs* had a disagreement with their master, then came to Baghdad, "and they told of the wickedness of [Masʿūd's] heart".[42] Furthermore, according to some sources, the war was not started by the caliph, but by Masʿūd; the *casus belli* was either his gathering of his armies and setting forth for Iraq,[43] or, alternatively, his deletion of the caliph's name from the *khuṭba* in Hamadan.[44] According to Ibn al-Athīr, the caliph was still hesi-

[38] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, p. 275, emphasis added. Note how other authors – e.g. Ibn al-ʿIbrī 1992, p. 202; al-Kātib al-Iṣfahānī 1955, pp. 29–30 – write simply that "The Ismāʿīlīs killed him."

[39] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, p. 276. Ibn al-ʿIbrī 1992, p. 204, attributes the lifting of the siege to mere lack of caliphal success; however, he appears to be singularly unsuspecting in everything to do with Saljūq-caliphal relations (*vide infra*).

[40] al-Fārīqī 1990, p. 67.

[41] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, p. 284; Ibn al-Athīr 1979, vol. 11, p. 19.

[42] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, p. 291; also recounted in Ibn al-Athīr 1979, vol. 11, p. 24.

[43] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, p. 293.

[44] al-Bakjarī 2003, p. 156.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000299

tant about the undertaking, and it was that same group of Masʿūd's former *amīrs* who "depicted the journey to him in a favorable light, facilitated the matter for him, and made the rule of Sultan Masʿūd seem weak to him".[45]

Whatever the origins of the conflict, the caliph at this point discontinued the *khuṭba* in Masʿūd's name – according to at least one source, he deleted it from the coinage as well[46] – but not his recognition of the Saljūqs; he substituted instead the names of Sultans Sanjar and Masʿūd's rival Dāʾūd (the sultan of Azerbayjan), and solicited a legal ruling from the *fuqahāʾ* authorizing war against Masʿūd.[47] The caliph then journeyed toward Hamadan, where Masʿūd was camped with a large force.

> All the lords of the area were in correspondence with the Commander of the Believers, offering him their obedience, but he tarried on his way; so Masʿūd was reconciled with most of them … A group of the companions of al-Mustarshid slunk away, and there remained around 5,000; Zangī sent him aid but it did not overtake him, and Dāʾūd b. Maḥmūd in Azerbayjan sent messengers indicating that he should go to Dinawar so that Dāʾūd b. Muḥammad could offer service, but al-Mustarshid did not do this.[48]

When battle was finally joined between the two sides, there was further betrayal of the caliph. The left wing of the army went over to Masʿūd, and the rest of the army took to its heels when it saw what had happened.[49]

Masʿūd thereupon took the caliph prisoner, and clearly did not know what to do with him. Masʿūd's dilemma stemmed from the widespread popular support that the caliph apparently enjoyed, at least in Iraq, which resulted in significant public disturbances there after news of the caliph's captivity spread.[50] The Saljūqs were in a bind: on the one hand, the caliph was too dangerous to their power to be tolerated; on the other hand, they apparently considered it too risky to openly depose or execute him.[51]

---

[45] Ibn al-Athīr 1979, vol. 11, p. 25.

[46] Mustawfī Qazvīnī 1960, p. 359.

[47] Al-Qāshānī 1914, p. 56; Rāshid al-Dīn no date, vol. 2, p. 361.

[48] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, pp. 294–5; Ibn al-Athīr 1979, vol. 11, p. 25.

[49] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, p. 295. Similar accounts can be found in Ṣibt Ibn al-Jawzī 1951, p. 156; Ibn al-ʿIbrī 1992, p. 204; and Bundārī 1889, p. 177, who attributes this defection to racial *ʿasabiyya*: "Kind inclined toward kind; the Turks inclined to the Turks, and they betrayed the chaste sanctity of Islam to ravishing …"

[50] E.g. Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, p. 296. This issue will be treated at greater length below.

[51] The Sunni population of Baghdad was largely Hanbalite, and traditionally the caliphate's staunchest supporters, particularly against the encroachments of sultans; *vide* Laoust 1973, pp. 169–185, especially pp. 178–183, where Laoust notes popular Hanbalite hostility toward the Saljūqs because of their encroachments upon caliphal preprogatives. Unfortunately, Laoust's other major article on Hanbalism in Baghdad inexplicably skips over the entire period of al-Mustarshid's reign (Laoust 1959, pp. 67–128).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000300

While awaiting orders from his uncle and overlord Sanjar, Masʿūd carted al-Mustarshid along on an expedition against the caliph's erstwhile ally, Masʿūd's nephew Dāʾūd b. Maḥmūd, in Azerbayjan. Some three months after the caliph had been taken captive, in conjunction with the arrival of messengers from Sanjar, a large group of men described as *Bāṭinīs* entered al-Mustarshid's tent[52] – which, in a suspiciously convenient fashion, had been struck apart from the rest of the camp – and murdered the caliph, cutting off his nose and ears for good measure.[53] For many of the medieval historians, there is nothing more – or, at least, nothing more that it would be politic to mention – to that part of the story; the Ismāʿīlī assassins simply struck down an ʿAbbāsid caliph for the first time in history.[54]

However, there is another historical school, which explicitly states that the Saljūqs initiated the murder, using either actual or pretend Ismāʿīlīs to accomplish their goal. One of the more detailed accounts of the events surrounding the caliph's murder is found in Ibn al-Jawzī's chronicle. According to Ibn al-Jawzī, Sultan Sanjar had sent an embassy whose loudly-trumpeted aim was to order Masʿūd to go to his prisoner the caliph, beg his forgiveness, and restore him to Baghdad. Apparently, however, Sanjar's messenger brought with him not only a great army, but also seventeen Ismāʿīlī assassins:

> Some of the people say he did not know that they were with him, but the rest disagree with that, and [note] that they had organized to murder him, by separating [his] tent from their tents. The Sultan went out, and with him the army, to meet the envoy; then the *Bāṭinīs* assailed the Commander of the Faithful, and stabbed him until they killed him, [together] with a group of his companions … The army rode and surrounded the tent. The group came out, for they had already finished; and they were killed.[55]

---

[52] Note that the size of this group of assassins was not at all in line with normal Ismāʿīlī assassination practices, a point which will be discussed *infra*.

[53] Facial mutilation, particularly of the nose and ears, was a common form of humiliation in Seljuq times; see Christian Lange: *Justice, Punishment, and the Medieval Muslim Imagination*. Cambridge, 2008, pp. 72–73. It is still apparently a rather widespread cultural method of inflicting degradation and outrage in this part of the world; *vide* Frembgen 2006, pp. 243–260, particularly the section on the bodily mutilation of men, beginning on p. 254; Frembgen characterizes nose-cutting (p. 256) as a classic "ritual of degredation." The author is indebted to Michael Cook for knowledge of the existence of this article.

[54] E.g. Jūzjānī 1984f., vol. 1, p. 126; al-Qazvīnī 1984, p. 124; Vaṣṣāf al-Ḥaẓrat 1952f., p. 326; Bayḍāwī 2003, p. 58; al-Ḥusaynī 1984, p. 107; Abū'l-Fidāʾ 1997, vol. 2, p. 73; Rāvandī 1985f., pp. 228–229; and Ibn al-ʿIbrī 1992, p. 204. Nīshāpūrī 2004, p. 75, carries his whitewashing a bit further, claiming that the *Bāṭinī* assassins were members of the caliphal retinue, and eliminating all mention of the arrival of Sanjar's men.

[55] Ibn al-Jawzī 1992, pp. 298–299.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000301

Other sources state outright that "a group of the *Bāṭiniyya sent by Sultan Sanjar* ... attacked [the caliph] and killed him";[56] "And it was known from the concatenation of circumstances that Sanjar sent the *Bāṭiniyya* to kill him, and of his deeds he never undertook anything more hideous or more atrocious."[57] Yet another source, however, squarely lays the murder entirely at Masʿūd's door rather than Sanjar's, claiming that it was planned secretly by Masʿūd in order to avoid complying with Sanjar's directive to restore the caliph, which had been given in earnest.[58] Suyūṭī reports both versions, but has no doubt that one or both of the Saljūq rulers were behind the murder, referring to "the killing of al-Mustarshid by trickery".[59]

Furthermore, there is a good deal of circumstantial evidence to support these accusations in the sources. First of all, the Caliph was in Masʿūd's actual custody, and was surrounded by guards until Masʿūd, for unknown reasons, drew them away from the caliph after the arrival of the messengers.[60] In other words, circumstances had been made suspiciously easy for would-be assassins: the caliph's tent was a little too conveniently isolated and unguarded. This point was already noted by Ṣibt Ibn al-Jawzī:

> Masʿūd maintained afterwards that he did not know about them, but he lied; rather, he and Sanjar agreed upon the assassination of the caliph and the proof of this is that Masʿūd set apart for them a tent near to the caliph, and honored them and his deed was not unknown to the people; however, he strove to refute the charge – but it was not refuted.[61]

Second, the Caliph's continued existence clearly posed a threat and an embarrassment to Masʿūd; according to the sources, he had made the caliph promise that he would never set foot outside his palace again should he be returned to

---

[56] al-Bakjarī 2003, p. 157.

[57] Al-Bundārī 1889, p. 175. Emphasis added.

[58] Mīrkhwānd 1959–1960, vol. 3, p. 531.

[59] Al-Suyūṭī no date, p. 345: "Then Sanjar sent another messenger, and with him was an army to help Masʿūd to return the Caliph to the seat of his might; but there came in this army seventeen of the *Bāṭinīs*. It is related that Masʿūd did not know about them; but it is [also] said; 'Nay, he did know about them;' and it is [even] said: 'Rather, he was the one who smuggled them in.'"

[60] E.g. Ibn al-ʿImrānī 1999, p. 185. According to Rāvandī 1985f., p. 228, the *Bāṭinīs* were actually *in the caliph's guard*, which was, of course, set by Masʿūd.

[61] Ṣibt Ibn al-Jawzī 1951, p. 157. Indeed, the isolation of the caliphal tent and Masʿūd's personal selection of the guard is noted even by authors who do not accuse the Saljūq sultans of having had a hand in the murder, e.g. Ibn al-ʿIbrī 1992, p. 204. Later in his chronicle, Ṣibt Ibn al-Jawzī, *op. cit.* p. 180, characterizes Sanjar's defeat at the hands of the Qara-Khitai in 1141 as "Allah [taking] vengeance for al-Mustarshid; and he brought destruction and ruin upon [Sanjar] that this might be a warning to the clear-sighted."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000302

Baghdad.[62] This promise, even if it had been enforceable, would have severely damaged the Saljūqs' reputation by perpetuating their role as caliphal jailors, and might possibly have destabilized their rule. Politically, even the captivity of the Caliph was highly problematic; on hearing of the news,

> A group of the *ʿamma* of Baghdad rebelled, and they broke the *minbar* ... and stopped the *khuṭba*. They went out to the markets loading dust on their heads, crying, and shouting, and the women went out unveiled in the markets striking themselves [in lamentation]; the supporters of the *shiḥna* and the populace of Baghdad fought [one another], and more than one hundred fifty of the populace were killed. The governor and the major domo fled.[63]

Note that the caliph posed, on the contrary, no threat at all to the Ismāʿīlīs. It does seem significant that the only two caliphs ever murdered during Saljūq times were precisely the only two who had taken up arms against a Saljūq sultan, and who posed a grave political problem to the Saljūqs – particularly in light of the fact that Masʿūd, as we mentioned earlier in connection with the murder of the Caliph's ally Aq-Sunqur, is already known to have committed murder and then attributed it to the Ismāʿīlīs. Also, this and the subsequent murder of al-Rāshid are the only instances in which Ismāʿīlīs supposedly murdered a caliph – and by the time al-Rāshid was murdered, he was a deposed ex-caliph, so his symbolic value to the Ismāʿīlīs was dubious.

Third, not only was the supposed Ismāʿīlī group unusually large (comprising between seventeen[64] and twenty-four individuals[65]); according to all of the sources, even the unsuspicious ones, the assassins were either among Sanjar's company or even "among the guard Masʿūd had set over [al-Mustarshid]".[66] Perhaps one or two Ismāʿīlīs having infiltrated the embassy or the guard detail unbeknownst to the Saljūqs would have been credible; but dozens of them?

---

[62] E.g. Ibn al-Athīr 1979, vol. 11, p. 27; Ibn al-ʿIbrī 1992, p. 204.

[63] Ibn al-Athīr 1979, vol. 11, p. 26.

[64] E.g. Ṣibt Ibn al-Jawzī: *loc. cit.*; Suyūṭī no date, p. 346.

[65] Ibn al-Athīr 1979, vol. 11, p. 26; *Idem.* 1963, p. 50; Ibn al-ʿIbrī 1992, p. 204.

[66] Rāvandī 1985f, p. 228, cited *supra*. Virtually every other confirmed case of Ismāʿīlī assassination involved a lone assassin; there is no other recorded case of such a large group. *Vide* e.g. the assassination of the vizier of Sultan Berk-Yāruq's mother, Ibn al-Athīr 1979, vol. 10, p. 270; on the very next page a lone Ismāʿīlī assassinates one of Niẓām al-Mulk's mamluks, who was connected to the Saljūq dynasty by marriage; in the year 1104f. another lone Bāṭinī assassinates the Shāfiʿī shaykh of al-Rāyy (*ibid.*, p. 393); one of Niẓām al-Mulk's sons was assassinated by yet another lone *Bāṭinī* in the year 1106 (*ibid.*, pp. 418–419); the caliphal vizier was assassinated by a lone *Bāṭinī* in the year 573/1177f. (*ibid.* vol. 11, pp. 446–447), and so forth. In fact, there are very few examples at all even of more than one Ismāʿīlī carrying out an assassination – the murder of the vizier in the mosque in 1109f. (*ibid.*, p. 478) stands virtually alone. Obviously, a group – particularly a large one – would be far more likely to be discovered than a lone actor.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000303

Finally, while there are additional arguments to be made, perhaps the most convincing one is the subsequent course of events itself, particularly the immediate estrangement between Masʿūd and the new caliph, al-Mustarshid's son al-Rāshid; al-Rāshid's vehement insistence that the Saljūqs were responsible for his father's murder; and the fact that al-Rāshid died exactly the same death as did his father. The murders of al-Mustarshid and al-Rāshid are therefore inseparable, and must be examined together, since according to all the sources the second murder was a result of the previous one.

In the immediate aftermath of the murder of al-Mustarshid, Masʿūd, either from a guilty conscience or in an attempt to deflect apparently widespread blame from himself for the suspicious death of the caliph in his custody, killed the Mazyadid amīr Dubays b. Ṣadaqa on the pretext that it was Dubays who stood behind the murder[67]:

> As for Sultan Masʿūd ... his name and reputation were ignominious ... he began considering what thing would remove from him the suspicion [of al-Mustarshid's murder] and withdraw from him from the hearts [of others] the hidden hatred, until he talked himself into killing the *amīr* Dubays b. Sadaqa ... he thought that if he killed him people would attribute to [Dubays] the killing of the caliph, and that the Sultan because of this [guilt] did not allow him to live ...
>
> Between the martyrdom of the caliph and of Dubays there was one month. And this instance also was shameful, and a disgraceful dishonoring; and this atrocious crime was added to the [previous] atrocious crime, and outrage followed outrage ... The sultan did not take notice ... and did not show grief for what he had caused; the flood of his greed overflowed, and the sparks of his iniquity burned ...[68]

In the meanwhile, the people of Baghdad and the ʿAbbāsid court, upon hearing of al-Mustarshid's untimely demise, immediately swore the oath of allegiance to al-Mustarshid's son and heir apparent, Abū Jaʿfar Manṣūr al-Rāshid bi'llāh.[69] The Saljūqs, of course, had to follow suit; but al-Rāshid is described by all the sources – including those sources that neglected to mention previously the suspicions that the Saljūq sultans were connected to the murder – as having been keen to avenge his father's death upon Masʿūd; the murdered caliph's son, at least, had no doubts as to who stood immediately behind the murder.[70]

---

[67] Again indicating that the story about independent Ismāʿīlī assassins was not believed.

[68] Bundārī 1889, pp. 178–179.

[69] al-Ḥusaynī 1984, p. 106; Bundārī 1889, p. 177.

[70] Ibn al-ʿImrānī 1999, p. 186; Qazvīnī 1984, p. 124; Nīshāpūrī 2004, p. 75; Ibn al-Athīr 1979, vol. 11, p. 28; Abū'l-Fidā' 1997, vol. 2, p. 74 In fact, al-Rāshid did not even permit the Saljūq *shiḥna* to enter physically his *bayʿa* ceremony, forcing him instead to make his

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000304

According to some of the sources, Masʿūd very soon thereafter demanded that al-Rāshid pay the ransom money that al-Mustarshid had apparently agreed to pay to Masʿūd if he were restored to Baghdad. Al-Rāshid sent back saying that "the money promised by the Caliph [al-Mustarshid] was dependent on his being returned safely to his palace, but this did not happen, and I am held answerable for blood vengeance ... there is nothing between us but the sword."[71]

According to other accounts, al-Rāshid, without any additional provocation on Masʿūd's part, was determined to avenge his father's blood; he accordingly began gathering armies and allies – most notably the *amīr* ʿImād al-Dīn Zengī and the Saljūq ruler of Azerbayjan, Dāʾūd b. Maḥmūd, whom Masʿūd had maneuvered out of the sultanate of Iraq – to wreak vengeance upon Masʿūd;[72] according to several of the sources, he also deleted the name of the Saljūqs completely from the coinage and the *khuṭba*.[73]

Upon Masʿūd's arrival in Baghdad with an army, al-Rāshid fled the city.[74] Masʿūd thereupon gathered all the religious scholars and professional witnesses of Baghdad, forced them to declare al-Rāshid deposed, and appointed the brother of the late al-Mustarshid as the new caliph under the throne title al-Muqtafī.[75]

---

oath through a window (Ṣibt Ibn al-Jawzī 1951, p. 158; Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, p. 300) – perhaps due not solely to hostility, but also out of fear that the Saljūqs would exploit the opportunity to get rid of him as well. It should be noted in this context that there are two anomalous accounts, penned by Ibn al-ʿIbrī and the Kātib al-Iṣfahānī respectively. Ibn al-ʿIbrī not only omits the mention of any tension whatsoever between al-Rāshid and the Saljūqs over al-Mustarshid's death, but even justifies the deposition of al-Rāshid, first by quoting from a supposed conditional self-deposition in al-Rāshid's own hand stating that "If I ever levy an army, or rebel, or meet any of Sultan Masʿūd's supporters with the sword, then I have already [by this action] deposed myself from rule", then by casting aspersions on the quality of al-Rāshid's rule (Ibn al-ʿIbrī 1992, p. 205). Al-Kātib al-Iṣfahānī, likewise, neglects to supply a reason, both for al-Rāshid's departure from Baghdad to Mosul and for his subsequent deposition. Masʿūd's and Sanjar's names simply do not appear in his account of al-Rāshid's reign (al-Kātib al-Iṣfahānī 1955, pp. 32–33).

[71] Ibn al-Jawzī 1992, vol. 17, p. 305; Ibn al-Athīr 1979, vol. 11, p.35; Mīrkhwānd 1959–1960, vol. 3, p. 531.

[72] Ibn al-ʿImrānī 1999, p. 186.

[73] Rāvandī 1985f., p. 228; Mustawfī Qazvīnī 1960, p. 360; Qazvīnī 1984, p. 124; according to Qāshānī 1914, p. 56, and Mīrkhwānd 1959–1960, vol. 3, p. 531, al-Rāshid merely substituted Dāʾūd's name for that of Masʿūd.

[74] Rāvandī 1985f., p. 229; Mustawfī Qazvīnī 1960, pp. 360–361; Qazvīnī 1984, p. 124; Mīrkhwānd 1959–1960, vol. 3, p. 532; al-Ḥusaynī 1984, p. 108.

[75] Bundārī 1889, p. 183. According to one source, Masʿūd, alarmed, originally ordered the vizier Sharaf al-Dīn al-Zaynabī to go in pursuit of the fleeing caliph in order to retrieve him, but it was the vizier who suggested a simpler, more expedient solution to Masʿūd's dilemma; he not only gathered the *ʿulamāʾ*, but "forced them to testify, accusing al-Rāshid biʾllāh of drinking intoxicating beverages; but, by God, there was not one of them that had seen him drink even water; they testified [solely] out of fear ..." Ibn al-ʿImrānī 1999, p. 186.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000305

Al-Rāshid appealed to Sultan Sanjar for recourse, but Sanjar turned him down with a polite but transparent excuse.[76]

Afterwards al-Rāshid joined forces with his late father's erstwhile ally, the Saljūq Sultan Dā'ūd of Azerbayjan, and some powerful *amīrs*, thereby beginning to constitute a grave political threat to Masʿūd. Masʿūd, in fact, was defeated in battle by one of the caliph's allies; some of his most prominent *amīrs* were killed, and al-Rāshid, emboldened, laid siege to Iṣfahān.[77] According to one source, Masʿūd's caliph in Baghdad, al-Muqtafī, was so daunted at this point that he wished to flee to the swamps.[78]

Precisely at the juncture, when al-Rāshid finally began to pose a serious threat to the Saljūq Sultans Sanjar and Masʿūd, he, too, was conveniently murdered, according to most sources by a group of alleged *Bāṭinīs*.[79] According to at least one source, these supposed *Bāṭinīs* were acting on commission: "Sanjar and Masʿūd sent them to [al-Rāshid], and they came and killed him just as they had killed his father."[80]

In conclusion, the murders of al-Mustarshid and al-Rāshid, together with the events that precipitated and followed these murders, reveal a great deal about the state of Saljūq-caliphal relations in the frequently-overlooked mid-Saljūq period. First and foremost, this series of events raises grave doubts regarding the traditional belief of historians in the Saljūq claim to be the 'Abbāsids' supposed saviors from the Buyids, and their great defenders and champions. If we compare the frequency of caliphal deposition and murder, the Buyids deposed two caliphs;[81] but these were the only depositions they performed. The Buyids, for all their poor treatment of the 'Abbāsids, never murdered a caliph.

The Saljūqs, on the other hand, deposed only al-Rāshid, but they also threatened to, and nearly did, depose some additional caliphs: Malik-Shāh, for instance, wanted to depose al-Muqtadī, but conveniently died a sudden death before he could do so;[82] while al-Muqtafī, the unfortunate al-Rāshid's Saljūq-appointed replacement, was at one point placed under siege by Masʿūd's successor until he capitulated to Saljūq wishes.[83]

---

[76] Al-Ḥusaynī 1984, p. 109. Sanjar claimed to be too busy to restore al-Rāshid, but that of course does not explain why he did not simply command Masʿūd to desist – Masʿūd was his acknowledged vassal.

[77] Ibn al-Athīr 1979, vol. 11, pp. 60–62.

[78] Ibn al-'Imrānī 1999, p. 188.

[79] Bundārī 1889, p. 179. Note that Ibn al-'Imrānī 1999, p. 188, does not refer to them as Ismaʿīlī at all.

[80] Ṣibt Ibn al-Jawzī 1951, p. 164.

[81] al-Mustakfī in 946 and al-Ṭā'ī in 991.

[82] Makdisī 1975, p. 235. Makdisī also points out the similarity of this project to that of the Buyid sultan 'Aḍud al-Dawla.

[83] Al-Ḥusaynī 1984, pp. 131–134.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000306

In the matter of murder, the Saljūq era was likewise not a good one for the caliphs. Although many historians are under the mistaken impression that from the time of their decline in the ninth century, ʿAbbāsid caliphs were as easily and frequently liquidated as are Russian news reporters today, this was simply not the historical reality. In the nearly four hundred years between the end of the ʿAbbāsid nadir in 870 and the killing of the last ʿAbbāsid caliph in 1258, with only one exception,[84] *no caliph was ever murdered by a non-family member except al-Mustarshid and al-Rāshid.* The fact that two caliphs in succession were done away with is therefore a startlingly unusual sequence of events, something unparalleled since the dark days of Sāmarrā some two hundred and seventy years before. It is also highly significant that the only two caliphs to meet such an extraordinary fate were the only caliphs who actually took up arms against a Saljūq sultan. Whereas the Buyids only deposed, the Saljūqs both deposed and, apparently, disposed.

Then there is the matter of Saljūq versus Buyid treatment of the ʿAbbāsid capital, Baghdad, and to what degree they respected its sanctity as the caliphal seat. We have already mentioned Sultan Maḥmūd's partial siege of Baghdad during al-Mustarshid's reign. Not counting that incident and other "minor" ones, LeStrange notes that Baghdad was besieged only four times from its founding until the fifth and final siege of the Mongols that ended in the destruction of the caliphate. Two of the four pre-Mongol sieges that LeStrange considers major enough to count – that is, half the pre-Mongol total – were carried out by Saljūq sultans.[85]

This, obviously, was something that had not occurred under the Buyids. Equally obviously, this relatively restrained behavior on the part of the Buyids was not due to any love or piety on the part of the Buyids toward the ʿAbbāsids. It is immaterial for our present analysis whether this relative restraint of the Buyids was due to caliphal weakness under the Buyids, the actual Buyid physical presence in Baghdad, a Buyid lack of daring, or their lack of the political security that would permit them to treat the caliphal seat in the same high-handed fashion as did the Saljūqs; the empirical fact remains that the Saljūq sultans engaged in at least two (depending upon what one includes in the count) destructive and humiliating sieges of the ʿAbbāsid caliph and his capital.

Looking at the various measures taken against the caliphs by the Buyids and the Saljūqs respectively, one is led to the paradoxical conclusion that the much-vaunted Sunnism of the Saljūqs enabled them to treat the Sunni caliph far more peremptorily than dared the Shīʿīte Buyids; if one compares

[84] The disastrous al-Muqtadir in 932.
[85] LeStrange 1924, pp. 327–328.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000307

the empirical behavior of the two dynasties toward the ʿAbbāsids, the yoke of the Sunni Saljūqs was probably the harder one for the caliphs to bear. The objective measurements listed above, together with the attempts of the caliphs from al-Mustarshid onward to undermine the Saljūqs in every way possible, lead to the ineluctable conclusion that the ʿAbbāsid caliphs, *pace* current scholarly consensus on the subject, did not regard the Saljūqs in a friendly light.

Finally, this episode of the successive caliphal murders, when viewed in the context of the constant friction between the Saljūqs and the Caliphs throughout the entire Saljūq period, and the unremitting efforts of all the caliphs from al-Mustarshid onwards to free themselves of the Saljūq yoke, indicates that the neat theories being formulated during the Saljūq period, according to which there should be a harmonious division of political and religious authority between the sultan and the caliph respectively, were never accepted by the ʿAbbāsids – nor, indeed, by the Sunni populace of Baghdad. Again, this fact was noted long ago by George Makdisi regarding the early period of Saljūq rule,[86] and even more strongly by Henri Laoust,[87] but for some inexplicable reason it has failed to make a serious dent in historians' acceptance of the official Saljūq party line.

This long-neglected series of sensational events, and the career of al-Mustarshid generally, also allow us to trace the revival of ʿAbbāsid power further back than is generally accepted.[88] Although the ʿAbbāsids did not finally succeed in restoring the political fortunes of the caliphate until several decades later, in the reign of the Caliph al-Nāṣir, the roots of that success lie in the efforts of al-Mustarshid.[89] Above all, though, the story of the murders of al-Mustarshid and al-Rāshid helps to supply the missing context and counterpoint of the Saljūq reaction to ʿAbbāsid efforts to rehabilitate their worldly affairs. It illustrates how the ʿAbbāsid attempt to retrieve their old glory aroused the determined opposition of their supposed Saljūq protectors – an opposition that in at least two cases turned quite deadly.

---

[86] Makdisi 1975, p. 229.

[87] Laoust 1973, p. 185: "Loin d'accepter de gaieté de cœur la venue des Saljūqides à Baghdād, et loin encore de l'avoir sollicitée, le califat continuait de s'efforcer, comme il l'avait déjà fait sous les Būyides, de lutter contre la tutelle de ses nouveaux maîtres tout en liant sa propre survie à la défense de la Sunna, dont il entendait être, à l'exclusion de toute dynastie provinciale, si puissante fût-elle, le dépositaire privilégié."

[88] Laoust 1959, p. 108, for instance, incorrectly terms al-Muqtafī "le premier calife qui, depuis l'avènement des Bouyides, ait disposé à Bagdad de quelque pouvoir indépendant".

[89] A point that has also been appreciated and noted both by Bosworth 1968, p. 121, and by Hillenbrand 1998a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000308

Bibliography

Abū'l-Fidā' 'Imād al-Dīn Ismā'īl b. 'Alī b. Maḥmūd 1417/1997: *al-Mukhtasar fī akhbār al-bashar*. Maḥmūd Dayyūb (ed.). Beirut.

'Alā' al-Dīn Mughultāyy b. Qilij b. 'Abdallāh al-Bakjarī al-Ḥanafī 1324/2003: *Mukhtaṣar ta'rīkh al-khulafā'*. Beirut.

'Abd Allāh b. 'Umar Bayḍāwī 1382/2003: *Niẓām al-tavārīkh*. Mīr Hāshim Muḥaddis (ed.). Tehran.

Bosworth, C.E. 1968: "A political and dynastic history of the Iranian world." In: J.A. Boyle (ed.): *The Cambridge History of Iran*. Volume 5: *The Saljūq and Mongol Periods*. Cambridge, pp. 1–202.

al-Fatḥ b. 'Alī b. Muḥammad al-Bundārī 1889: *Zubdat al-nusra wa-nukhbat al-'usra*. Th. Houtsma (ed.). Leiden

Aḥmad b. Yūsuf b. 'Alī Ibn Azraq al-Fārīqī 1990: *Ta'rīkh al-Fārīqī*. Carole Hillenbrand (transl.): *A Muslim Principality in Crusader Times: The early Artuqid State*. Istanbul.

Frembgen, J.W. 2006: "Honour, Shame and Bodily Mutilation. Cutting off the Nose among Tribal Societies in Pakistan." In: JRAS 16.3, pp. 243–260.

Hillenbrand, C. 1996: "The Power Struggle between the Saljūqs and the Ismā'īlīs of Alamut, 487–518/ 1094–1124: The Saljūq Perspective." In: F. Daftary (ed.): *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. Cambridge, pp. 205–220.

— 1998a: "al-Mustarshid bi'llāh." In: EI² VII, pp. 732–733.

— 1998b: "al-Rāshid bi'llāh." In: EI² VIII, pp. 439–440.

Ṣadr al-Dīn b. 'Alī al-Ḥusaynī 1404/1984: *Akhbār al-dawla al-Saljūqiyya*. Muḥammad Iqbāl (ed.). Beirut.

'Izz al-Dīn Abū'l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad Ibn al-Athīr 1399/1979: *al-Kāmil fī'l-ta'rīkh*. C.J. Tornberg (ed.). Beirut.

— 1963: *al-Ta'rīkh al-Bāhir fī al-dawla al-atābakiyya*. 'Abd al-Qādir Aḥmad Ṭulaymāt (ed.). Cairo.

Gregorius b. Aharūn al-Malṭī Ibn al-'Ibrī 1992: *Ta'rīkh mukhtasar al-duwal*. Anṭūn Ṣaliḥānī al-Yasū'ī (ed.). Beirut.

Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad Ibn al-'Imrānī 1999: *al-Inbā' fī ta'rīkh al-khulafā'*. Qāsim al-Sāmarrā'ī (ed.). Cairo.

Abū'l-Faraj 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Jawzī 1412/1992: *al-Muntaẓam fī ta'rīkh al-umam wa'l-mulūk*. M.A. 'Aṭā *et alii* (eds.). Beirut.

Minhāj Sirāj Jūzjānī 1363/1984f.: *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*. 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī (ed.). Tehran.

'Imād al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Kātib al-Iṣfahānī 1955: *Kharīdat al-qaṣr wa-jarīdat al-'aṣr. Al-Qism al-'Irāqī*. Muḥammad Bahjat al-Atharī (ed.). Baghdad.

Lange, Chr. 2008: *Justice, Punishment, and the Medieval Muslim Imagination*. Cambridge.

Laoust, H. 1959: "Les Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855–656/1258)." In: REI 27, pp. 67–128.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000309

— 1973: "Les Agitations Religieuses à Baghdad aux IVe et Ve siècles de l'Hégire." In: D.S. Richards (ed.): *Islamic Civilisation 950–1150*. Oxford, pp. 169–186.
LeStrange, G. 1924: *Baghdad During the 'Abbāsid Caliphate*. London.
Makdisi, G. 1969:"The Marriage of Tughril Beg." In: IJMES 1, pp. 259–275.
— 1973: "The Sunni Revival." In: D.S. Richards (ed.): *Islamic Civilisation 950–1150*. Oxford, pp. 155–168.
— 1975: "Les rapports entre calife et sultan à l'époque Saljūqide." In: IJMES 6, pp. 228–236.
Meisami, J. 1999: *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*. Edinburgh.
Muḥammad b. Sayyid Burhān al-Dīn Khwāndshāh Mīrkhwānd: *Tārīkh rawḍat al-ṣafā*. Tehran 1959–1960.
Ḥamdallāh b. Abī Bakr b. Aḥmad b. Naṣr Mustawfī Qazvīnī: *Tārīkh-i guzida*. 'Abd al-Ḥusayn Navā'ī (ed.). Tehran 1339/1960.
Ẓahīr al-Dīn Nīshāpūrī 2004: *Saljūqnāma*. A.H. Morton (ed.). Chippenham (E.J.W. Gibb Memorial Trust).
Aḥmad b. 'Umar b. 'Alī Niẓāmī 'Arūḍī Samarqandī 1375/1955f.: *Chahār maqāla*. Muḥammad Qazvīnī and Muḥammad Mu'īn (eds.). Tehran.
Jamāl al-Dīn Abū'l-Qāsim Qāshānī 1332/1914: Pseudo-*Saljūqnāma*. Incorrectly identified and published by Ismā'īl Afshār as Ẓahīr al-Dīn Nīshāpūrī's *Saljūqnāma*. Tehran.
Yaḥyā b. 'Abd al-Laṭīf al-Qazvīnī 1364/1984: *Lubb al-Tawārīkh*. Tehran.
Rāshid al-Dīn Faḍlallāh no date: *Jāmi' al-tawārīkh*. Aḥmad Ātesh (ed.). Tehran.
Muḥammad b. 'Alī b. Sulaymān Rāvandī 1364/1985f.: *Rāhat al-Sudūr wa-āyat al-surūr dar tārīkh-i Āl Saljūq*. Muḥammad Iqbāl (ed.). Tehran.
Safi, O. 2006: *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill.
Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad Shabānkāra'ī 1376/1956f: *Majma' al-ansāb*. Mīr Hāshim Muḥaddis (ed.). Tehran.
Shams al-Dīn Abū'l-Muẓaffar Yūsuf b. Qizoghlu Ṣibt Ibn al-Jawzī 1951: *Mir'āt al-zamān fi ta'rīkh al-a'yān*. Hyderabad.
Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī no date: *Ta'rīkh al-khulafā'*. Beirut.
'Abd Allāh b. Faẓl Allāh Vaṣṣāf al-Ḥaẓrat 1372/1952f.: *Taḥrīr-i tārīkh-i Vaṣṣāf*. 'Abd al-Muḥammad Āyatī (ed.). Tehran.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000310

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000311

Die Keule des Mehr und der Hund „Goldohr“

Mythologische und literarische Umbildungen in der zoroastrischen Spätzeit

Von Götz König und Mehrdad Nejati, Berlin

Die (Buch-)Pahlawi-Literatur der Zoroastrier ist im wesentlichen aus zwei Zeitperioden überliefert. Die erste Periode fällt in die sasanidische Zeit, ihr entstammen die bedeutenden Übersetzungen und Kommentierungen des Awesta *(Vīdēvdād, Hērbedestān/Nērangestān)*; die zweite ist die des 9./10. Jahrhunderts, aus der Texte ganz unterschiedlichen Charakters (einige Awesta-Übersetzungen, *Dādestān*-Literatur, Kompendien, auch Texte weltlichen Charakters u. v. m.[1]) erhalten geblieben ist. Diese Periode läuft im 11. und 12. Jh. (so Teile des *Bundahišn*; *Riwāyat* des *Farnbag-Srōš*) aus, während manche ihr zugerechneten Werke vermutlich schon älteren Datums sind *(Mēnōg ī Xrad, Šāyest-nē-šāyest)*. Einige Werke, wie das *Dēnkard* oder das *Bundahišn* haben eine Jahrhunderte umfassende Entstehungs- und Redaktionsgeschichte.

Während diese beiden Zeitperioden der zoroastrischen Literatur seit mehr als 200 Jahren Gegenstand der Forschung sind, blieb das Material der späteren Zeit besonders in den letzten Jahrzehnten nahezu unbeachtet. Dafür können verschiedene Gründe namhaft gemacht werden. Die weitgehende Etablierung der neupersischen Schrift und Sprache ließ diese Textgruppe für die abendländische Wissenschaft, die seit dem 19. Jahrhundert der mitteliranischen Sprachen nach und nach mächtig wurde, weniger attraktiv erscheinen. Hinzu kam die Abhängigkeit weiter Teile dieser Literatur von älteren Vorlagen, so im Falle der neupersischen *Riwāyats* des 15.–17. Jahrhunderts oder der neupersischen Versifizierungen (z. B. des *Ardā-Wīrāz-Nāmag*s). Wo uns aber das Pahlawi in Texten, die sicherlich nach dem 11./12. Jh. entstanden sind, entgegentritt, ist mit vielen sprachlichen Fehlern, mit gänzlichem Mißverstehen von Übersetzungsvorlagen und sehr häufig mit Retranskriptionen aus dem Pāzand oder Neupersischen zu rechnen.

Inwieweit sich überhaupt die Fähigkeit, Pahlawi zu schreiben, bei den zoroastrischen Priestern über die Jahrhunderte der Neuzeit hinweg gehalten

[1] Die letzte Überblicksdarstellung stammt von Cereti (2001).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000312

hat, ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt schwer zu beurteilen.[2] Ein später Zeuge wie das Manuskript MU 29, dessen Texte kaum vor dem 17. Jh. entstanden sind[3], vermittelt eher den Eindruck, daß zu gewissen Zeiten unter den Zoroastriern Belebungsversuche der alten Sprache und Schrift unternommen wurden, s. besonders das bei den Parsen vielumstrittene *Wizirkard ī Dēnīg* des 19. Jh.

Obgleich die späte zoroastrische Literatur oft epigonal und in den späten Pahlawi-Erzeugnissen fehlerhaft ist, so ist sie doch nicht gänzlich uninteressant. Zum einen bietet auch sie noch Spuren älterer Stoffe, die sich sonst nicht oder kaum erhalten haben. Zum anderen kann man der Ansicht sein, daß aus Sicht der Literaturgeschichtsschreibung eine verfallende Literaturtradition ebenso lehrreich ist wie eine werdende oder in voller Blüte stehende – lehrreich in bezug auf die intellektuelle und schließlich auch soziale Situation derer, die sie tragen oder nur noch zu tragen versuchen. Der orthographische Fehler, die neupersische Lautung, die falsche Übersetzung aus dem Awesta – all das gibt Auskunft über einen immer bemühteren, weil hoffnungsloseren Konservatismus, der am Ende, in seinem Abgeschnittensein von der Hochkultur der im Islam Etablierten und von dem Bildungsstand der eigenen Tradition zugleich, teilweise eine Literatur hervorbringt, von der man sich bisweilen fragen kann, wie weit sie sich noch von einem Begriff der „Fälschung" trennen läßt.

Der Text *wazr-e Mehr izad* des Manuskriptes MU 29

In der ersten Hälfte des erwähnten, in der Forschung weitgehend unbeachteten Manuskriptes MU 29 findet sich auf Seite 72 ein kurzer Text, der die Überschrift (in neupersischer Schrift) *wazr-e Mehr izad* „Die Keule des Gottes Mehr" trägt.

Schon diese Überschrift ist sprachlich eigentümlich, stellt sie doch eine Mischung aus mittel- und neupersischen Elementen dar: mp. *wazr* (aw. *vazra-*)/*warz*[4] gegen np. *gorz*, aber np. *izad* gegen mp. *yazad*[5]. Bemerkenswert ist ebenfalls die Schreibung der Ezafe und zwar nicht mittels der üblichen Schlußform des y, sondern durch einen langgezogenen Haken, der an die Schreibung von finalem -y/*ī* oder -l/*ē* im Pahlawi erinnert.[6] Der Schreiber

[2] Beachte hier DHABHAR 1932, S. 597f.

[3] Siehe dazu KÖNIG 2008.

[4] Siehe auch mmp. wrz, parth. wrc.

[5] Eine Schreibung/Lautung 'yc-/*ēz-* ist schon im Pahlawi bezeugt, im Nomen actionis *ēzišn* (im Inlaut etwa in ŠDYʾyckyh/*dēwēzagīh*).

[6] Graphische Längungen der Ezafe im Pahlawi stehen sonst nur an Zeilenenden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000313

dieses Titels muß folglich gut mit Eigenheiten der Pahlawi-Sprache vertraut gewesen sein, bzw. dürfte den Titel selbst einem Pahlawitext entlehnt haben (*wzl y mtr' yz̲dt'*).[6] Damit unterscheidet sich diese Überschrift nur in der Schriftart von dem ihr nachstehenden Text, der, in Pahlawi geschrieben, wiederum zahlreiche neupersische Eigenheiten aufweist (s. u.).

MU 29 72.1–16[8]

1 pt̲' ŠMy d'ṭ'l 'hrmz̲d
pad nām ī dādār Ohrmazd
Im Namen des Schöpfers Ohrmazd

2 AYK Z̲NH̲c pyt'k MNW hm mtr' yzdt(n)' pt̲' KRA
kū ēn-iz paydāg kē ham Mihr yazad pad har
: auch dieses <ist> offenbart: auch Gott Mihr
wa niz mehr-e farāx-giynt

3 YWMy 3 b'l wzly hwwhmk BRA km'ly QDM
rōz-ē sē bār wazr ī hwwahmag be kamāl ī abar
macht täglich dreimal[9] die guten Segen habende Keule am Kopf über der
har ruzi se bār gorz bar sar-e

---

[7] Die Anfügung von *izad* an den Namen des Mehr ist in den np. Quellen üblich und auch schon in den Pahlawitexten bezeugt (PRDD). Der Zusatz „Gott“ tritt auf wie ein feststehendes Epitheton, s. z. B. *ahlaw* in *Srōš ahlaw* (korrekt: *srōš aryē* ← *sraoša- aṣiia-*). Im Altpersischen ist Miθra ganz parallel *baga* angefügt (A^{3}Pa25). In Yt 10.25 wird Miθra als *ahura-* bestimmt, in Yt 10.6 als *yazata-*, jedoch stehen diese Bezeichnungen nicht unmittelbar nach dem Namen. Die Quelle für diese Zusammenfügung, die die feste Verbindung mit anderen Epitheta (s. AiW 1184f.) abgelöst hat, könnte S 1.16 (2.16) sein, *miθrahe. vouru. gaoiiaoitōiš. hazaŋrō.gaošahe. baēuuarə.cašmanō. aoxtō.nāmanō. yazatahe. rāmanō. x^{v}āstrahe.* „<den Tag> des weite Fluren, tausend Ohren, zehntausend Augen besitzenden, mit Namen angerufenen Yazats Miθra, des gute Weide besitzenden Rāman“, mit Ausfall der zwischen *miθrahe. … yazatahe.* eingeschobenen Adjektive. Im Vedischen steht *mitrá-* in Zusammenhang mit *yajatá-* in RV 1.151.1 und mit *yajñíya-* in RV 5.10.2.

[8] In der nachstehenden Umschrift und Übersetzung ist den Textteilen, die eine Entsprechung in den *Riwāyats* besitzen (MU I 257.6-8), diese klein beigefügt (Übersetzung s. u.).

[9] Ob ein Zusammenhang zwischen der dreimaligen täglichen Bestrafung durch Mihr und der dreimaligen täglichen Adoration des Mihr besteht? Zu letzterer s. MX 53.4–5: *har rōz 3 bār padīrag Xwaršēd ud Mihr ciyōn pad āgenēn rawēnd ēstād<an> ud hamgōnag Māh ud Ātaxš ī Wahrām ayāb Ātaxš ī Ādurag bāmdād ud nēm-rōz ud ēbārag namāz ud stāyišn kard<an> ud spās-dār būd<an>* „Täglich dreimal sich aufstellen gegenüber Sonne und Mihr – im Fall, daß sie zusammen gehen (? [= 1 Gottheit darstellen]) – und ebenso dem Mond und Wahrām-Feuer oder Ādurag-Feuer Darbringen von Gebet und Verehrung morgens, mittags, abends und Dankbarkeit erweisen.“ (Etwas abweichend der Pāzand-Text, s. West 1871, S. 50. Auch das Abbitteleisten wird u. a. vor Mihr geleistet, s. MX 53.7f., jedoch scheint dieses nur im Bedarfsfall zu geschehen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000314

4 dwšhw' pṯ' 'B̲YTWN'yt' AMT <MN> +bymy[10] ZK wzl <y> mtr'
dušox pad kunēd ka <az> +bīm ī+[11] *ān wazr <ī> Mihr*
Hölle <schleudern>, so daß <ihnen> (den Dēws) aus Furcht vor der Keule des Mihr
duzax mi-gardānad ke az bim-e ān gorz-e mehr izad

5 p'tlpl's pṯ' lwb'n'h' ms W ks LA š'yt
pādifrāh pad ruwānhā meh ud keh nē šāyēd
die Bestrafung der Seelen mehr oder weniger[12] nicht <mehr> möglich
pādefrāh bar rawānhā-ye duzaxiyān kam-o biš ne-mi-tawānand

6 YHWWNt [AYK AHL ZK zm'n' pṯ' +swt'mndtl+[13]
būd *[kū pas ān zamān pad +sūdōmandtar+* (?)
war. [D. h. danach wartet sie (die Seele) friedlich]
kardan *pas ān rawān āsude mi-mānad*

7 QDM KTLWNyt'] W KLBA y zlyn' gwš ZK lwb'n
abar mānēd] *ud sag ī zarrēn-gōš ān ruwān*
Und der goldohrige Hund sieht die Seele(n)
Zarringuš ān rawān-

8 l'd hm'n g's BRA Z̲NH̲ l's pṯ' HZ̲YTWNyt'
rāy hamān gāh be ēn rāh pad wēnēd
ebendort auf diese Weise.
rā be-cešm(e) be in-ṭariq negāh midārad

9 HT B̲YN̲ gytyg KLBAyg'n' (?) l'd 'z'lyt' ZK
agar andar gētīg sagīgān (?) *rāy āzārēd ān-*
Wenn man in der Welt Hunde (?) verletzt,
wa gar kasi dar donyā sag-rā biyāzārad

10 š'n' pṯ' lwb'n'y cnwt ~~pwl~~ pwhs (+pwhl) wt'ltn'
šān pad ruwānī Cinwad ~~pul~~ puhs (+puhl) widārdan
ist es ihnen (den Verletzenden) im Seelenzustand nicht möglich, die Cinwad-Brücke
Zarringuš bar sar-e +Cinwad pul ān rawān-rā begirad wa biyāzārad wa xeṣmi u konad wa ne begoẕārad ke ān rawān az pul begoẕarad

11 LA twb'n' < > MH̲ l'd AMT mynwg W gytyg hm
nē tuwān *cē rāy ka mēnōg ud gētīg ham*
zu überqueren. Warum? <Darum>: <Im> *Mēnōg* und im *Gētīg* <ist>

---

[10] bymk.
[11] Ergänzung und Verbesserung nach MU 1 257.6.
[12] Der Ausdruck *meh ud keh* könnte auch attributiv aufgefaßt werden, *ruwānhā <ī> meh ud keh* "die Seelen der Erwachsenen und der Kinder". Vgl. ŠN *keh-o meh*, *kehān-o mehān* (Belege WOLFF 1935 [1965], S. 675). MU 1 257.6 hat jedoch *kam-o biš*, welches „in etwa" bedeutet.
[13] swt 'mndtl.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000315

12 KLBA y ł zlyn' gwš AYK pswš'wlwn[14] pyt'k
sag ī zarrēn-gōš kū Pasušōrūn paydāg
der goldohrige Hund ein- und derselbe *(ham)*; <im/für den> *Pasušōrūn*[15]
<ist> offenbart:

13 LA YHWWNyt AYK NTLWNtn' š'yt MN ZK YHSNNtn'
nē bawēd kū pādan šāyēd az ān dāštan
„es geschieht nicht“; d.h. er kann bewachen, <aber> gegen ihn kann man (?)

14 LA twb'n' gwbšn' <y> KLBA BYN dyn' KBA 'ywk'
nē tuwān gōwišn <ī> sag andar dēn was ēk
nicht bestehen *(dāštan)*. Es wurden viele Reden vom Hund in der *Dēn*

15 'BYTWNtk YK'YMWNyt' +gwptyh (?) 'whrmzd 'L
kardag ēstēd *+guftīh (?) Ohrmazd ō*
gemacht. Es sagte Ohrmazd zu

16 zltwhšt' yzd'n' k'mky<h> YHWWN't
Zarduxšt yazdān-kāmagī<h> bawād
Zarduxšt: „Der Götterwille geschehe!“

Kommentar

1. Sprache und Form

1 pt'ŠMy. Die Zusammenschreibung von pt' und ŠM könnte ihr Vorbild im arab. b-sm haben. Auch die (im ganzen Text durchgängige) unmittelbare Anfügung der Ezafe ans Wortende, die jedoch in Pahlawihandschriften nicht selten ist,[16] mag von der neupersischen Orthographie inspiriert sein (bei auf Vokal endenden Wörtern). Allerdings ist auch in Pāzand-Texten die Schreibung *b/panąmi. īzaṯ.* ganz gewöhnlich.

2 *kū ēn-iz paydāg kē*. Der Satzbeginn mittels (eines nicht zu übersetzenden) *kū* (anstatt *ud*) – ist eigentümlich. Er findet sich auch in Zeile 6 und 12, wo offenbar Glossen eingeleitet werden. Daß in Zeile 2 derselbe Fall vorliegt,

[14] Unter der Zeile np. *pasūšūrūn.*

[15] Möglich ist auch eine Transkription als *Pasušhōrūn.* Unter dem Begriff („Schäferhund“) mag ein spezieller Gesetzescodex zu verstehen sein, s. TD 2 453.15f. (ZFJ) *kū . mard hamāg <pad> asrōn ud sag hamāg pad pasušōrūn* (pswš'/h<w>lwn') *dārišn* „d.h. alle Menschen sind für einen Priester / gemäß dem *asrōn*<-Gesetz>, alle Hunde für einen Schäferhund / nach dem *pasušōrūn*<-Gesetz> zu behandeln“; PV 5.32 (Kommentar): *tā andar warōmandīh mardōm hamāg pad asrūn sag hamāk pad pasušhōrūn* (pswšhwlwn') *dārišn* „Solange Zweifel besteht, ist jeder Mensch für einen Priester/gemäß dem *asrōn*<-Gesetz> zu halten, jeder Hund für einen Schäferhund/nach dem *pasušhōrūn*<-Gesetz>“.

[16] Die Schreibungen der Ezafe sind nach Schreibtraditionen verschieden. In einer so alten Hs. wie K 20 (IndBd) ist die Ezafe z.B. fast immer ganz weggelassen, in den jüngeren iranischen Hss. (GrBd) wird sie hingegen notiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000316

ist jedoch unwahrscheinlich, da Glossen nicht mit der *paydāg*-Formel fortsetzen.

Der Ausdruck *ēn-iz* „auch/und dieses" dürfte darauf verweisen, daß der Verfasser nicht nur den nachstehenden Text aus älterer Quelle (der „*dēn*"?) geschöpft hat, sondern auch einen diesem voranstehenden Text.

2 *ham Mihr*. Vgl. im *Riwāyat* die Formulierung *wa niz mehr*. Mehr ist dort in seinem Keulenschlagen Vergleichsobjekt zur Handlung des Zarringuš. In MU 29 geht das „auch" hingegen ins Leere, da der Hund erst im folgenden auftritt.

3 hwwhmk (hww'mk ?). Die Graphie 𐭧𐭥𐭭 ist mehrdeutig. Ohne Textverbesserung läßt sie sich als *huwahmag* „guten Segen habend" lesen.[17] Eine mögliche andere Lesung wäre 'n'mk/*anāmag* „namenlos" (< ap. *anāmaka-*), was jedoch hier keinen Sinn ergibt. Ein Wort hwn'mk/*hu-nāmag* „*einen guten Namen habend, berühmt (?)" ist m.W. nicht im Pahlawi belegt und auch im Altiranischen *(*hu-nāmaka-)* und Vedischen unbekannt (vgl. aw. *hu-srauuah-*, *haosrauuah-*, pahl. *husraw*). Problematisch wäre an solcher Lesung zudem, daß *nāmag* im Pahlawi die Bedeutung „Buch" besitzt und für die angesetzte Bedeutung ein **hu-nām* oder **hu-nāmīg* zu erwarten wäre; bestenfalls ließe sich *nāmag* als eine in der Spätzeit beliebte *-ag*-Erweiterung deuten, nachdem pahl. *nāmag* „Buch" dem Schreiber nunmehr als np. *nāme* geläufig war. Bedenklich ist schließlich, daß auch das Neupersische keine Entsprechung *(*xonām)* besitzt, von welcher aus der Verfasser ein mp. Wort herausgebildet haben könnte. Bei Annahme eines solchen *+hu-nām* könnte somit bestenfalls das gebräuchliche np. *nik-nām* zugrunde liegen, mit Ersetzung von *nik (nēk)* durch *hu-* (vgl. in np. Awesta-Übersetzungen die umgekehrte Ersetzung von *hu-* durch *nik*: Yt 14.12 *hupātō.təma-* → np.Ü *besyār nik pāsbān*). Möglich ist auch eine Fehldeutung des Verfassers einer Pahlawivokabel. Die Keule (aw. *vazra-*) wird verschiedentlich im Awesta mit dem Beiwort *huniuuixta-* „gut geschleudert" geführt, so in Yt 13.12, Yt 6.5, Yt 10.40,132. An den drei letzten Stellen handelt es sich um die Keule des Miθra. Die PÜ Yt 6.5 (= N 1.15) lautet nach der Verbesserung BARTHOLOMAES AiW 1832 *+huwixt* (s. den Beleg Vd). Die Schreibung, die der Text Yt 6.5 bietet, ist jedoch hww'hm, und auch in der Glosse, da das Wort in seiner Abstraktform erklärt wird, erscheint keine Schreibung hww(y)htyh (BARTHOLOMAE gibt nach DR hww'hmt an). Zu vermuten ist, daß 𐭧𐭥𐭩𐭭 hww'hm eine Verlesung eines 𐭩𐭥𐭩𐭭 hwwht' oder 𐭩𐭥𐭥𐭩𐭭 hwwyht' ist. Die Schreibung Yt 6.5 hww'hm dürfte eine bloße orthographische Variante des

[17] Zu hwwhmk vgl. den EN *Huwahm* < aw. **hu-vahma-* „sehr fromm" (JUSTI 1895, S. 140) („gute Anbetung habend"), zu aw. *vahma-* (PÜ *niyāyišn*), mmp. auch *wahm* „supplication, prayer" (DURKIN-MEISTERERNST 2004, S. 340).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000317

in MU 29 vorliegenden hww'mk sein, mit der korrekten älteren Schreibung -'h-/*-ah-* (statt -h-/*-ah-*; -'-/*-ā-* würde eine spätere Lautentwicklung darstellen). Daß der Verfasser tatsächlich die PÜ Yt 6 vor Augen hatte, dafür spricht auch das Vorkommen von *kamāl* im Text (s. das folgende).

3f. *wazr ī huwahmag be kamāl ī abar dušox pad kunēd*. Die np. Textparallele lautet (MU 1 257.6) *gorz bar sar-e duzax migardānad* „er schwingt die Keule am Kopf der Hölle“. In MU 29 findet sich für das Verb die Schreibung (pṯ' [falsche Retranskribierung eines np. *be*]) ʿB̲YTWN'yt', vgl. in Zeile 15 ʿB̲YTWNtk/*kardag* (die Parallele macht eine Lesung *kunēd* wahrscheinlicher als eine Lesung ʿHTWN'yt'/*gīrēd*). Auffällig ist die Schreibung ʿB̲YTWN statt ʿB̲YDWN. Die Ersetzung von D durch T in Heterogrammen ist keine Marginale, sie findet sich z. B. auch in MU 29 bei dem Heterogramm LTTA (oft mit d-Diakritikon)/*rāst* statt LHDYA bzw. LDDA (s. die Variante in Ms. O in FP);[18] in Eteogrammen ist in vorliegendem Text das t mittels d-Diakritikon in Zeile 6 swt/*sūd* und Zeile 10 cnwt/*cinwad* gekennzeichnet. Die Diakritisierung von Heterogrammen zeigt vielleicht an, daß diese hier gesprochen[19] und dem üblichen Wandel *t* > *d* unterworfen wurden. Daß der Verfasser von MU 29 den *Riwāyat*-Text – oder zumindest nur diesen – vorliegen hatte, ist unwahrscheinlich und auch ein Verb *kardan* läßt sich in der gegebenen Form nicht als Verlesung eines *gardānīdan* erklären. Wir müssen viel eher als Unterlage eine ‚Pāzandierung in neupersischen Charakteren‘ annehmen. Eine solche Technik hat es durchaus gegeben, wie z. B. die Wiedergabe eines Dk-Kolophons in neupersischen Buchstaben zeigt (s. Unvala 1940, S. 154f.). Dort wird regelmäßig ein pahl. krt mit der Zeichenfolge np. knd wiedergegeben. Von einem pāzandierenden Blickwinkel aus ist dieses eindeutig und korrekt, denn mp. *kunad (kunēd)*, welches das Pahlawi ja immer mit dem Heterogramm notiert (ʿB̲YDWN(y)t'), würde in dieser Transkriptionstechnik ebenfalls heterographisch wiedergegeben werden (s. im Kolophon pahl. YHBWNt' → d'bwnd). Jedoch ist die Gefahr groß, eine neupersische Zeichenfolge knd als *konad* zu lesen (und also mittels ʿB̲YT/DWN- zu renotieren) und damit das Präteritum des Pahlawi *(kard)*, welches an der obigen Stelle zu erwarten wäre, ins Präsens zu verwandeln.

Die Textpassage dürfte, wie schon erwähnt, in Zusammenhang mit Yt 6.5/N 1.15 stehen:

[18] Siehe König 2008, S. 89f.

[19] Das Sprechen von Heterogrammen entstammt der Tradition des Erlernens des Heterogrammwesens. Wir können dieses an den Pāzand-Versionen des FP sehen, da die Pāzandformen oft falsche, aber sprechbare Transkriptionen der Heterogramme darstellen. Zu einem Zeitpunkt, da das Pahlawi eine tote Sprache wurde, dürfte dieses Heterogrammsprechen an die Stelle des älteren Ersetzens der Heterogramme durch Eteogramme, wie wir es z. B. in Pāzand-Übersetzungen vorfinden, getreten sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000318

Yt 6.5/N 1.15
yazāi. vazrəm. huniuuixtəm. kamərəδe. paiti. daēuuanąm. miθrō. yō. vouru. gaoiiaoitiš.

„ich will die Keule verehren, (die) auf das Haupt der Daēva's gut geschwungen[20] (wird); er der weite Fluren besitzende Miθra (besitzt sie)" (Übersetzung WOLFF 1910, S. 183).

Der Ausdruck *kamərəδe. paiti. daēuuanąm.* (→ *pad kamāl abar <ī> dēwān*; Y 57.31, V 19.15) ließe sich aber auch verstehen als „gegen die Daēuuas am Kamərəδa". Dieses ist die Auffassung in MU 29, welche auf der PÜ basiert:

→ PÜ N 1.15
yazom[21] *wazr ī* hww'hm *pad kamāl abar ī dēwān ī Mihr ī frāxōgōyōd*[22] *[ay* hww'hmyh[23] *ēd kū bāstān ēdōn dārēd mēnōgīhā be šawēd wināhgārān pādafrāh be kunēd ud mēnōgīhā abāz ō kantigr āyēd]*

Ich verehre die Keule, die *hww'hm* <ist> am Kopf über die Dēws, die <die Keule> des weite Fluren besitzenden Mihr <ist> [*hww'hmyh* <bedeutet> dieses: immer hält er (Mihr) <sie> derart: *menōg*haft geht sie, bestraft die Sünder und kommt *mēnōg*haft wieder in den Köcher].

Auffällig ist, daß sich MU 29 wie eine Mischung aus der PÜ N 1.15 und dem *Riwāyat* ausnimmt. Während in *be kamāl ī abar dušox* die Formulierung *be kamāl ī abar* der PÜ entlehnt zu sein scheint, weist *dušox* auf das *duzax* der *Riwāyats*. Das Verbindungsglied zwischen dem „Kopf der Daēuuas" (s.a. V 19.15) und der „Hölle" dürfte V 19.44,45 sein, *arəzūrahe paiti kamərəδəm* „am Kopf des <Berges> Arəzūr", welches der Hölleneingang ist, s. dazu PV 3.7.

4 *ka* steht wie so häufig für *kē* (*ke*), während *kē* für *kū* stehen kann (Zeile 2 *paydāg kē*).

4–6 Es ist auffällig, daß der Text nicht diejenigen nennt, denen etwas nicht möglich war. Auch im *Riwāyat* ist das Subjekt nur im Verb inhärent und zuletzt zwei Sätze vorher genannt. Der Verfasser von MU 29 scheint also keinen geschlossenen Text vor sich gehabt zu haben, sondern seine Erzählung einer solchen Vorlage steinbruchartig entnommen zu haben. Einen ins Leere gehenden Rückbezug stellt auch Zeile 8 der Ausdruck *be ēn rāh* „auf diese Weise" dar, war doch zuvor das hier genannte „Sehen" des Hundes noch gar nicht erwähnt worden.

---

[20] Zu *huniuuixta-* s. AiW 1832, DHABHAR 1963, S. 37 N.5.
[21] Mf2, E; DHABHAR *u-š yašt.*
[22] Mf2, U4; DHABHAR *pahngōd* (?).
[23] U1,3, D hww'hmyn; DR hww'hmt; U4 hww'hmyhyh.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000319

5 *ruwānhā* ist np. Plural.

6f. *kū … mānēd.* Der Beginn mit *kū* erweckt den Eindruck, als läge eine Glosse vor. Tatsächlich entstammt die Bildung *abar mān-* der alten Übersetzungspraxis, da dieses (bzw. *abar ēd mān-*) aw. *upa-man-* wiedergibt (V 5.53f., 6.27, 8.38, 12.1).[24]

8 *hamān.* Die Bildung *(ham + ān)* ist, wie etwa auch *cēnān*, m.W. im Mittelpersischen noch nicht belegt und erst neupersisch; vgl. NYBERG 1974, S. 90 unter *ham*. Zeile 8 zeigt überhaupt viel Neupersisches bzw. verunglückte Rückübersetzungen ins Pahlawi. *rāy* hat, wie nicht anders zu erwarten, die np. Akkusativfunktion. *be ēn rāh* steht fälschlich für mp. *pad ēn rāh* (np. *bed-in rāh*), während hingegen das *pad* in *pad wēnēd* falsch für ein mp./np. *be* eingesetzt ist.

9 KLBAyg'n'. In dem mit *agar* beginnenden Satz fehlt das Subjekt. Das *Riwāyat* gibt *kasi* „jemand“, und dieses ließe sich auch hier vermuten: KLBAyg'n' → +KLBA AYš('). Jedoch stünde dann *rāy* hinter *kas*, so daß der Sinn verdreht wäre („wenn in der Welt ein Hund jmd. verletzt“). Der Plural von *sag* lautet gewöhnlich *sagān* (z.B. PRDD 9.10 KLBAn' [vgl. zur Schreibung ŠDYAn'/*dēwān*]), jedoch sind in MU 29 falsche ‚belebte Plurale' *(saggān)* nicht selten.

10 *ruwānī* statt *ruwānīh*, vgl. Zeile 16 *kamāgī*.

10 *puhs.* Die Streichung von pwl und Ersetzung durch pwhs ist rätselhaft. Die korrekte Pahlawiform lautet pwhl/*puhl*. Denkbar wäre vielleicht eine Verbesserung in eine späte Lehnform +*puš* (aw. *pəšu-*, s. Vyt 42), die aber sonst m.W. nicht bezeugt ist. In einem anderen Zusammenhang findet sich in einem neupersischen Text eine Spielerei mit den Wörtern „Brücke“ und „Sohn“:

> ṢDN 18
> 4) *maʿni* pwr/*pur* (J15, MU pwl) *ān-ast yaʿni* pwl/*pol ke bed-in* pwl/*pol* (MU läßt *be-din pol* aus) *bed-ān ǧahān rasand*
> 5) *agar kasi-rā farzand na-bāšad boride pol xānand yaʿni rāh-e ān-ǧahān be-wi boride ast wa bed-ān ǧahān na-tawānad rasidan*
> 6) *bar sar-e cinwad-pol* (pl) *be-mānad agar ce besyār kār<-o->kerfe karde bāšad be-cinwad-pol gozar na-tawānad kardan wa ḥesāb-o-šomār-e u na-konand*

[24] In MU29 33.2 *ēg-iš abēr abāz abar mānēd* „dann geht (?) er sehr zurück“ ist *abar* nur sekundär eingeschoben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000320

4) Die Bedeutung *pur* (Sohn) ist gleich der von *pol* (Brücke); denn auf dieser Brücke gelangt man in die jenseitige Welt.[25]

5) Wenn einer keinen Nachkommen haben sollte, nennt man <ihn/die Brücke?> „geschnittene Brücke", was heißt, der Weg zu der jenseitigen Welt ist ihm abgeschnitten und er kann in jene Welt nicht gelangen.

6) Er soll am Anfang der Cinwad-Brücke verharren, <und> auch wenn er viele religiöse Werke ausgeführt haben sollte, vermag er die Cinwad-Brücke nicht zu überschreiten, und man macht ihm nicht die Berechnung <seiner Verdienste und Sünden>.

Das Bild vom Verharren der Seelen an der Brücke koinzidiert mit dem MU 29-Text bzw. dem neupersischen Text über den Hund *Zarrin-guš*. Möglicherweise dachte der Schreiber von MU 29 zunächst an die Volksetymologie (pwl/*pul* – pwl/*pur*), ersetzte dann aber durch eine Form *puhs*, einen Zwitter aus pwhl/*puhl* und pws/*pus*.

12ff. *kū pasuš(h)ōrūn paydāg*. Der Text bezieht sich in seiner Aussage vermutlich auf einen uns verlorenen Teil des Awesta. Dieses *Pasuš(h)ōrūn* (aw. *pasuš.hauruua-* „der die Schafe beschützt", *spā. pasuš.hauruuō.* „Schäferhund") bildete eine Abteilung des Nasks *Duzd-sar-ōzad*, s. Dk 8.23 (WEST 1892, S. 81–84) und behandelt die Aufgaben und Rechte des Hundes und die Pflichten des Schäfers ihm gegenüber. So etwa galt es als eine Sünde, den Hund zu reizen (Dk 8.23.5), ihm die Nahrung vorzuenthalten (Dk 8.23.15) oder ihn ungerecht zu behandeln (Dk 8.23.18); es ist auch erwähnt im ZFJ (TD2 455f.). Tatsächlich scheint aus einer PÜ zitiert zu werden, der Stil erinnert stark an den Stil der Glossen, wie sie aus dem *Vidēvdād* bekannt sind *(nē bawēd kū pādan šāyēd az ān dāštan nē tuwān)*.

14 *was ēk* ist rückübersetzt aus np. *basi*, s. a. MU 29 34.17.

15 *+guftīh*. Im Text steht gwpts, jedoch sieht das s wie das Ergebnis einer Fehlschreibung aus. Eine Endung -yh/*-īh* am Vergangenheitsstamm findet sich auch sonst in MU 29 und ist eine falsche Rückübersetzung des frühneupersischen *-ī*.

16 *kāmagī* statt *kāmagīh*.

[25] Der Sohn gilt also als „Brücke" ins Paradies. WEST 1885, S. 278 Fn. 3: „This fanciful explanation must be derived from a Pahlavi source, as it is only in that language that the two words are written precisely alike"; s. die Entwicklung von „Sohn" und „Brücke": aw. *puθra-* (vgl. parth. pwhr) > pahl. LW *pwhl/*puhr* > *pwl/*pūr* (s. np. °*pūr*); aw. *pərətu-* (vgl. kurd. *purd* [HÜBSCHMANN 1895, S. 195]), ap. **pṛtu-* > mpI. pwḥly, pahl. pwhl/*puhl*, np. pwl/*pul* > *pol*, wo wir tatsächlich eine graphische Identität für das Pahlawi zumindest vermuten können (pwl); eine lautliche Identität hingegen bestand nicht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000321

Der Text dürfte aus einer neupersischen oder Pāzand-Vorlage ins Pahlawi ‚rückübersetzt‘ sein. Bei diesem Prozeß sind verschiedene typische Fehler aufgetreten (*-ī* für *-īh*, die Verwechslung von *kē ka kū*, *be* und *pad* etc.). Auch das Phänomen falscher Historisierung läßt sich beobachten *(+guftīh)*, ebenso das Einschleichen orthographischer Praktiken, die dem Neupersischen angehören. Jedoch scheint der Text auch auf mittelpersischem Text zu beruhen, wie das Anführen von Glossen zeigt oder die Verwendung von *abar mān-* ← *upa-man-*.

Tatsächlich läßt sich in Zeile 3f. sogar älteres Textgut bestimmen, eine Pahlawi-Übersetzung von Yt 6.5/N 1.15. Jedoch ist die PÜ zum einen falsch verstanden worden, zum anderen scheint sich neupersischer Text bzw. eine Texttradition, wie sie an dieser Stelle die *Riwāyats* aufbewahren, hineingemischt zu haben.

Formal ist insgesamt zu erkennen, daß die verzeichneten 16 Zeilen einem längeren Text entnommen sind (in dem parallelen *Riwāyat*-Text bilden sie deren Schlußteil). Der Text scheint abzubrechen, von der Rede des Ohrmazd ist nur eine Segensformel aufgenommen.

2. Inhalt

4 Die Keule ist schon im Awesta Miθra zugeordnet, sie ist dessen „Hauptwaffe“ (AiW 1392). Miθra wird vorgestellt als, berührend die beiden Enden der Erde, *vazrəm. zastaiia. dražəmnō.* „die Keule in der Hand haltend“ (Yt 10.96). In Yt 10.132 wird die Keule näher beschrieben:

> *hištaite. aom. vāšahe. // miθrahe. vouru.gaoiiaoitōiš. // vazrəm. srīrəm. huniuuixtəm. // satafštānəm. satō.dārəm. // frauuaēyəm. vīrō.niiåncim. // zarōiš. aiiaŋhō. frahixtəm. // amauuatō. zaraniiehe.*
> *amauuastəməm. zaiianąm. // vərəθrauuastəməm. zaiianąm. // mainiiauuaså. vazəṇti. // mainiiauuaså. patəṇti.*
>
> „There, on grass-land magnate Mithra's chariot, is in readiness his beautiful, easily brandished mace; with its hundred bosses and hundred blades (it is) a feller of men as it swings forward; strongest of weapons, most valiant of weapons, it is cast in strong, yellow, gilded iron.“ (GERSHEVITCH 1959 [1967], S. 139).

Die Waffe ist die des Indra im RV und dem altindischen Mitra fremd. Der awestische Miθra schlägt wohl mit ihrer Hilfe den Daēuuas den Kopf ab (Yt 10.26). Im Awesta ist der *vazra-* noch einer anderen Gottheit zugeordnet, Sraoša (V 18.30, 36). Mit ihm sowie der Gottheit Rašnu ist Miθra aufs engste – ja verwandtschaftlich – verbunden (s. Yt 10.100, Yt 17.16; s. a. V 4.54f.). In den Pahlawi-Texten treten dann diese drei Gottheiten zusammen beim

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000322

Totengericht auf, s. MX 2.118, Dk 8.44.16[26], vgl. auch AWN 5.3; von der Bestrafung der Sünder durch Mihr redet Dk 9.39.9.[27]

Die Zusammenfügung von Miθras Waffe und seiner Tätigkeit beim Totengericht an der Cinwad-Brücke findet sich jedoch erst in den np. *Riwāyats* (s. DHABHAR 1932, S. 260, BOYCE 1969, S. 24), in eben dem Text, den DHABHAR überschrieben hat mit „The dog Zarrin-gosh".[28]

7 Ein goldohriger Hund ist dem Awesta unbekannt. In V 8.16 findet sich ein „gelbohriger":

V 8.16
spānəm. zairitəm. caθru.caṣməm. spaētəm. zairi.gaoṣəm. āθritīm. taδa. aētå. paθå. vīuuāδaiianṭu.
aiβi.niticiṭ. spitama. zaraθuštra. spānəm. zairitəm. caθru.caṣməm. spaētəm. zairi.gaoṣəm. aēṣa. druxš. yā. nasuš. apa.duuąsaiti. apāxəδraēibiiō. naēmaēibiiō.

„Den gelben, vieräugigen Hund, den weißen, gelbohrigen <Hund> sollen sie dreimal dann diesen Weg hinzuführen, und mittels Zuführen, o Spitama Zaraθuštra, des gelben, vieräugigen Hundes, des weißen, gelbohrigen <Hundes> fliegt die Druxš, die Nasuš, hinfort nach Norden."[29]

PV 8.16
KLBA <y> zlt' 4 cšm ['ywp] spyt' zlt gwš ['y pṯ' KLBAyh ẔNḤ 'pyltl 'D 'p'rykc š'yt] ... w'dynynd ...
sag <ī> zard cahār-cašm [ayāb] spēd zard-gōš [ay pad sagīh ēn abērdar tā abārīg-iz šāyēd] ... wāyēnēnd

„Den gelben, vieräugigen [oder] den weißen, gelbohrigen [d.h. bezüglich des Hundewesens <sind> diese ausgezeichneter, als (?) es auch anderen <Hunden> möglich ist] ... führen sie"[30]

---

[26] Dieses bezieht sich auf V 4.50ff.; in V 4.54/55 ist von einem Schwefelordal die Rede für einen, der Rašnu und Miθra betrügt. In DD 13.2/3 (vgl. DD 30.10) besteht eine zeitliche Trennung. Mihr richtet in der Welt, Srōš und Rašn am *Sedōš*-Tag, Ohrmazd am Weltende *(pad tan ī pasēn)*; s.a. BOYCE 1969, S. 23. In GrBd 26.70 ist es Mihrs *xwēškārīh wizīrīh ī gēhān pad rāstīh (ī) kardan* „Pflicht wahrhaft die Welt (bzw. die „Weltlichen") zu richten" (TD 2 172.1). Zur Richter- (und Mittler-)Funktion des Mihr s. SH. SHAKED: „Mihr the Judge." In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), S. 1–31 (wieder in: SH. SHAKED: *From Zoroastrian Iran to Islam. Studies in Religious History and Intercultural Contacs.* Aldershot 1995, IV).

[27] Zum Symbol des *gurz* s. MODI 1937, S. 193f. mit weiteren Referenzen.

[28] DHABHAR 1932, S. 259; im persischen Text ohne Überschrift.

[29] PÜ *ō abāxtar nēmag.*

[30] Vgl. MU I 114.18f. *andar zand-e wendidād peydā-st spānəm. zairitəm. citru.caṣməm. spitəm. zairi.gaoṣəm.* → *sag-e zard cahār-dide yā sefid zard-guš.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000323

Dieser gelbohrige Hund ist also einer der im – später *Sagdīd* genannten – Purifikationsritual einsetzbaren Hunde.[31] Ein goldohriger Hund wird auch in dem (kurzen) Kapitel des PRDD 44 über die *sag sardag* „Hundearten“ nicht genannt, auch nicht in der np. Aufzählung der np. *Riwāyat*s (MU I 255.16–19; Dhabhar 1932, S. 258).

Der Gedanke einer Verbindung zwischen den Hunden der irdischen Welt und den Hunden der jenseitigen Welt – ein an der Cinwad-Brücke wachendes Hundepaar – findet sich schon im Awesta. Dort ist die Aussage des Textes die, daß einer Person, die auf Erden sich schlecht gegenüber Hunden verhielt, von den Brückenwächtern keine Hilfe zu erwarten hat (der Text sagt nicht, worin diese Hilfe besteht):

V 13.8
yō. aētaēšąm. sūnąm. jaiṇti. yim. pasuš.hauruuąmca. višhauruuąmca. vohunazgąmca. draxtō.hunaranąmca. xraosaiiō.taraca. nō. ahmāṯ. voiiō. taraca. huuō. uruua. parāiti. parō.asnāi. aŋuhe. yaϑa. vəhrkō. vaiiōi. tūite. +draomnō.[32] *barəzište. razūire.*

„Wer <einen> von diesen Hunden tötet – einen der Schäfer- oder Hof- oder Blut- oder Spiel<hunde> –, als mehr angeschrien und mehr verfolgt[33] geht uns da seine Seele weg für das (= zum)[34] künftigen Dasein als ein Wolf zur Verfolgung fähig ist[35], laufend im tiefsten (= höchsten) Wald.“[36]

V 13.9
nōiṯ. hē. aniiō. uruua. haom. uruuānəm. paiti irista. bązaiti. xraosiiāca. voiiaca. +aŋhe/aŋᵛhe.[37] *naēδa. spāna. pəšu.pāna. paiti. irista. bązaiti. xraosiiāca. voiiaca. +aŋhe/aŋᵛhe.*

„Keine andere Seele unterstützt diese Seele im Tode, <diese> anzuschreiende und zu verfolgende[38] *+aŋhe/aŋᵛhe*, noch unterstütz(t)<en> die beiden die

[31] Zum *Sagdīd* s. Darmesteter ZA II, S. 148f., Tavadia 1930, S. 16–18, Modi 1937, S. 56ff., 130 (S. 56 N.2a ein Hinweis auf RV 10, den vieräugigen Hund Yamas), die np. *Riwāyat*s (s. Index Dhabhar 1932, S. 653). Zu weiteren Hundearten, die zum *Sagdīd* geeignet sind, s. PV 7.2, Šnš 2.2, Dhabhar 1932, S. 117.

[32] *dramne*; Verbesserung nach Kellens 1984, S. 103, 106; anders AiW 690, 1515.

[33] Zu *voiia-* s. Klingenschmitt 1968, S. 226 (Nr. 713).

[34] Vgl. Y 55.2, V 9.44, Ā 3.7 (Hintze 2000, S. 279, 325); die Verwendung von *para-i-* + Dativ in Richtungsfunktion ist eigentümlich.

[35] Nach Klingenschmitt 1969, S. 995f.; Kellens 1974, S. 97; s.a. Cantera 2004, S. 98, 198.

[36] Nach Kellens 1984, S. 106; anders AiW 1515; vgl. noch Hintze 1994, S. 333f.

[37] L4, K1, Jp1, Mf2; L2, M2 *aŋᵛhe* (s.a. PV).

[38] Zur Übersetzung vgl. Klingenschmitt 1968, S. 227 (Nr. 713). Klingenschmitt 1968 wie auch Kellens 1974, S. 330 lassen *aŋᵛhe* bzw. *+aŋhe* aus. Die Korrektur nach L4, K1, Jp1 und Mf2 in *+aŋhe* hatte Bartholomae (AiW 534) vorgenommen, da er *xraosiiāca voiiaca* als fem. Lok.Sg. bestimmte. Diese Auffassung ist von Klingenschmitt abgelehnt worden (Klingenschmitt 1968, S. 226; 1969, S. 995f.). Klingenschmitt sieht in ihnen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000324

Brücke bewachenden Hunde <diese Seele> im Tode, <diese> anzuschreiende und zu verfolgende *+aŋhe/aŋʷhe*."

Im PV 13.9 wird *spāna pəṣu.pāna* übersetzt und erläutert mit

KLBA <y> pwhlp'n'[39] [KLBA y KLBA'n' ∵ AYT MNW 'pzwnyk pwhlp'n[40] YMRWNyt ∵ *yaiiå asti aniiō raṣnuš razištō* ∵]
sag <ī> puhlpān [*sag ī sagān* ∵ *ast kē abzōnīg puhlpān gōwēd* ∵ yaiiå. asti. aniiō. raṣnuš. razištō. ∵]

„Der Brückenwächter-Hund [der Hund der Hunde. Es gibt <einen>, der sagt: der wirkmächtige Brückenwächter. Von diesen beiden ist der andere der gerechteste Rašnu.]"

Diese beiden Wächterhunde treten auch mit der *Daēnā* auf:

V 19.30
hāu. srīrō. kərəta. tahma. huraoδa. jasaiti. spānauuaiti. niuuauuaiti. pasuuaiti. yaoxštauuaiti. hunarauuaiti. … hā<u>. aṣāunąm. uruuānō. tarasca. harąm. bərəzaitīm. +āsnaoiti.[41] *tarō. cinuuatō. pərətūm. vīδāraiieiti. haētō. mainiiauuanąm. yazatanąm. ∵*

„Dieses schöngeschaffene, starke, wohlgewachsene <Mädchen> kommt <heran>, versehen mit den beiden Hunden[42], *niuuauuaiti*[43], *pasuuaiti*[44], geschickte, kunstreiche … Sie führt die Seelen der Gerechten (über die Hohe Harā kommt sie heran)[45] über die Brücke des Cinuuaṇt, auf[46] der Brücke der geistigen Gottheiten."[47]

---

vielmehr Gerundiva mit Bezug auf *uruua*. Die PÜ gibt für das Wort *andar axwān*, erkennt also in dem awestischen Wort einen Lok.Sg von *ahu-*, der aber *aŋhuuō* lauten müsste (*aŋʷhe* ist jaw. D.Sg., s. V 13.8).

[39] DJJ, BU, DJE pwhlyk'n'.

[40] Jmp. pwhlyk, dem folgt AiW 898.

[41] K1 *āsənaoiti*, L4 *āsənāiti*, Mf2 *āsnaōiti*, Jp1, L2 *āsanaōiti*; Verbesserung nach AiW 640.

[42] Siehe AiW 1617; *spānauuaiti* wird übersetzt und glossiert mit KLBA'wmnd [AYKš p'nk LWTḤ]/*sagōmand* [*kū-š pānag abāg*] „versehen mit Hunden [d. h. mit ihren Wächtern]".

[43] PÜ *be-wizārišnōmand [kū paydāg kū kadār az kadār]* „scheidend (?) [d. h. <es ist> offenbart: welches von welchem]".

[44] pws'wmnd/*pusōmand* (IM, DJJ pyšn'wmnd; DPS, MU1 pws'n''wmnd) [*kū wēš bazag* (?) *abāg*]; s. Jmp 631 Fn. 13, ANKLESARIA 1949, S. 384.

[45] Vgl. von Miθra Yt 10.13 *yō. paoiriiō. mainiiauuō. yazatō. tarō. harąm. āsnaoiti.* „welcher als erste geistige Gottheit über die Harā gelangt"; zu *āsnaoiti* s. GERSHEVITCH 1959, S. 171.

[46] AiW 1728 „hinüber zum".

[47] Vgl. KELLENS 1984, S. 26, 154.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000325

Das awestische Höllenhundepaar hat eine Parallele im Vedischen[48]:

RV 10.14.10–12
áti drava sārameyaú śvánau caturakṣaú śabálau sādhúnā pathā́ áthā pitṛ́n
suvidátrān úpehi yaména yé sadhamā́dam mádanti
yaú te śvánau yama rakṣitā́rau caturakṣaú pathirákśī nṛcákśau tā́bhyām enam
pári dehi rājan svastí cāsmā anamīvā́ṃ ca dhehi
urūṇasā́v asut pā udumbalaú yamásya dūtaú carato jánān ánu tā́v asmábhyaṃ
dṛśáye s ryāya púnar dātām ásum adyéhá bhadrám

„Eile an den beiden saramaischen Hunden, den vieräugigen, gefleckten, auf dem richtigen Wege vorbei und gelange zu den Vätern, die leicht zu finden sind, die mit Yama in gemeinsamem Gelage schwelgen!
Deine beiden Hunde, Yama, die vieräugigen, die den Weg bewachen, die mit dem Herrscherauge, denen[49] vertraue ihn an, o König, und verleih ihm Glück und Gesundheit!
Die breitnasigen Lebensräuber[50], die .....[51], gehen als Yama's Boten unter den Menschen um. Diese sollen uns heute hier das schöne Leben wiedergeben, auf daß wir die Sonne sehen können.“ (Übersetzung GELDNER)

Wichtig ist in unserem Zusammenhang, daß die „saramaischen Hunde“[52] des RV wie der Hund *Zarrēngōš* in MU 29 als Hunde der irdischen als auch der Totenwelt auftreten können.

[48] GELDNER 1951 III, S. 144 N.11*b* bezieht die Hunde des Veda auf die im *Sagdīd* genannten: „Die ‚vieräugigen‘ Hunde sind wohl doppelsinnig: nach allen Seiten sehend (vgl. 1,31,13b) und mit zwei Flecken über den Augen (TS. 5,5,19,1) wie die Hunde des Sagdīd im Avesta (Vd. 8,16).“ Zum Thema s. B. SCHLERATH: „Der Hund bei den Indogermanen“, in: *Paideuma* 6 (1954), S. 25–40, sowie A. KAMMENHUBER: „Totenvorschriften und ‚Hunde-Magie‘ im Vidēvdāt“, in: ZDMG 108 (1958), S. 299–307 (S. 303: „Seine <der Hund V.8.14ff., G.K.> Beschreibung ähnelt in so überraschender Weise der Schilderung der beiden Hunde, die den indischen Totengott begleiten, aus Ṛgveda X.14.10, daß hierin eine alte indo-iranische, ja wohl indogermanische Vorstellung erhalten zu sein scheint.“). Es ist aber anzumerken, daß die vedische Vorstellung im Iranischen jedoch zerfällt, in die Vorstellung vom Hund im *Sagdīd* und in die der Höllenhunde. Ob im *Sagdīd* ehemals auch 2 Hunde vorgesehen waren, worauf doch das „vieräugig“ deuten könnte?

[49] Fn. GELDNER: „D.h. deren Schutz (Sāy. zu AV. 18,2,12)“.

[50] *asut pā*, s. dazu GRASSMANN Sp. 155.

[51] Anmerkung GELDNER: „*udumbaláu*? TĀr. 6,3,2 *ulumbaláu*, Sāy. zu AV *vistīnabalau*. Nach Mantrapāṭha 2,16,2 offenbar eine Farbbezeichnung.“ (s.a. GRASSMANN Sp. 253 „hellbraun?“).

[52] Zu den „saramaischen Hunden“ s. noch RV 7.55.2,3 (vgl. GRASSMANN Sp. 1513): „Wenn du weiß-brauner Saramā-Sohn [*arjuna sārameya ... piṣanga*] die Zähne fletschest, so blinken sie wie Speere im Gebiß des Schnappenden. Schlafe fein ein! / Bell den Dieb an oder den Räuber, du zurücklaufender Saramā-Sohn! Du bellst des Indra Lobsänger an. Was bedrohest du uns? Schlaf fein ein!“ (Übersetzung GELDNER). Zur Saramā, der Botin Indras, s. besonders RV 10.108.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000326

In der Moderne ist auf den Hund des *Sagdīd* die Vorstellung des Bellens, die doch dem Höllenhund zugehört – wie manche Parsen glauben zu unrecht – übertragen worden. In einer Bestattungsszene in ROHINTON MISTRYS Roman *So eine lange Reise*[53] klagt die Witwe des Verstorbenen:

> O Hund! Gib doch wenigstens irgendeinen kleinen Laut von dir! O Parvar Daegar! Kein Bellen? Jetzt habe ich Gewißheit! Oh, mein Dinshaw, jetzt hast du mich wirklich verlassen!

Die Hauptfigur des Romans

> schüttelte den Kopf über dieses peinliche Benehmen, das um so trauriger war, als daß [sic!] es auf einer irrigen Vorstellung vom *Char-chassam*-Hund basierte. Arme Alamai, mit ihrer modernistischen Denkweise und orthodoxen Verwirrung.

Ein Bellen des Hundes scheint von manchen Parsen als ein Zeichen dafür gedeutet zu werden, daß die verstorbene Seele noch nicht die Cinwad überschritten hat.

Der *Riwāyat*-Text MU I 256–257

Der schon mehrfach erwähnte Paralleltext in den *Riwāyats* zu MU 29 zeigt eine wesentlich umfangreichere Handlung als MU 29, welches ja nur mit dessen Schluß koinzidiert. Die Handlung des *Riwāyat*-Textes selbst wirkt wirr und hybrid. Der Text beginnt mit dem Bild des Urmenschen, seiner Bewachung durch die Amahraspands, der Tötung durch Ahreman und des Entstehens eines „wunderbaren Dinges" am Nabel (vgl. *nāfah-in* Yt 13.87) des Urmenschen (im Text auch *ādam* genannt). Hier sind Motive der Tötungsgeschichte Gayōmards, wie wir sie aus dem *Bundahišn* kennen, verarbeitet. An diese Erzählung wird nun die vom Hund ‚Goldohr' angefügt. Dieser soll Gayōmard (bzw. dessen Leichnam?) statt der Amahraspands fortan bewachen. Diese Wächterfunktion wird lose mit einer zweiten Aufgabe, der Rettung verdammter Seelen zusammengefügt. Der Text wirkt hier wie eine Metaphysik des Gebotes, Freund der Hunde zu sein. Eben dieser Abschnitt liegt auch (bzw. verkürzt) in MU 29 vor. Der Hund ‚Goldohr' schützt die Beschützer der irdischen Hunde durch sein Aussehen (oder Auge *[dīdār]*?) und Bellen vor den Bestrafungen der Dēws. In dieser Verhaltensweise kommt er mit Mehr überein, der mittels seiner Keule die Dēws von ihren Peinigungen abhält (ohne daß gesagt wird, aus welchen Motiven Mehr handelt). Tatsächlich dürfte es dieser Vergleichspunkt sein, der Mehrs Auftreten in

[53] R. MISTRY: *So eine lange Reise.* Aus dem Engl. von MATTHIAS MÜLLER. Frankfurt a. M. 1998 [^{5}2005], S. 335.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000327

dem *Riwāyat*-Text bewirkt hat (s. die Formulierung *wa niz mehr* …). Daher ist in MU 29 der Beginn der ‚Erzählung‘ mit Mehr und ihre Betitelung mit „Die Keule des Gottes Mehr“ gänzlich irreführend.

Der *Riwāyat*-Text lautet:

MU I 256.4–257.8

digar ānke waqti ke dādār urmazd kālbod-e ādam bar alborz kuh sāxte ān zamān haft amešāsfandān-rā bar kālbod mowakkal wa pāsbān karde bud

wa harwisp-āgāh īšān-rā az awwal waṣiyat karde bud ke zenhār bar in kālbod xabar-dār bāšand wa negāh dārand tā ahreman goğaste moṣallat na-šawad wa bar in kālbod-e ādam gazandi wa żarari na-rasānad tā tabāh na-šawad

dādār urmazd amešāsfandān-rā az awwal gofte bud wa amešasfandān niz hošyār budand

wa goğaste ahreman niz dar cāresāzi ān bud ke ān kālbud[55] *tabāh konad*

pas waqti qażāi cenān šod ke amešāsfandān-rā ġaflat be-dād wa ān mal'un bar kālbod-e ādam cizi bifgand tā tabāh šawad

pas cun amešāsfandān negāh bekardand ğāy-e nāf-e ādam cizi 'ağāyebtar didand ke kālbod-e ān żāye' šawad

amešāsfand motaḥayyer šodand wa piš-e harwisp-āgāh raftand wa 'arż kardand

Als der Schöpfer Urmazd den Leib des <ersten> Menschen *(ādam)* auf dem Alborz-Berg geschaffen <hatte>, da machte er die Sieben Amešāsfands zu Wächtern und Hütern über <diesen> Leib.[54]

Und der Allwissende hatte ihnen zunächst anbefohlen, für die Aufsicht über diesen Leib zu sorgen und <ihn> zu bewachen, damit der verfluchte Ahreman sich <dessen> nicht bemächtige und diesem Leib des <ersten> Menschen nicht Pein und Schaden zufüge, um <ihn> zu zerstören.

Der Schöpfer Urmazd hatte <es> den Amešāsfands zunächst gesagt und die Amešāsfands waren auch wachsam.

<Aber> der verfluchte Ahreman besaß gleichfalls ein Mittel von der Art, die den Leib zerstört.

Da geschah es, daß er die Amešāsfands ohnmächtig machte und er, der Verfluchte, warf etwas über den Leib des <ersten> Menschen, um ihn zu zerstören.

Als <dieses?> sodann die Amešāsfands bemerkten, sahen sie eine sehr wunderbare Sache am Nabel des <ersten> Menschen, dessen Leib verdarb.

Die Amešāsfands erstaunten, und sie gingen vor den Allwissenden und trugen <es ihm> vor.

[54] Vgl. WZ 1.4 *ka frāz ō wimand mad Ohrmazd abāz dāštan ī Ahreman az xwēš šahr rāy frāz ō ham-rānīh mad u-š pad abēzag gōwīšn <ī> yazdīg stardag kard u-š abāz ō tom abgand pāsbānīh az druz rāy mēnōgīhā andar +ō bālist+ mēnōg <ī> āsemān āb zamīg urwar gōspand mardōm ud ātaxš brēhēnīd u-š sē hazār sāl dāšt* „Als er an die Grenze kam, schickte sich Ohrmazd, um Ahreman von seinem eigenen Reich fernzuhalten, zum Kampf; und er verwirrte <Ahreman> mittels des reinen göttlichen Wortes; und er warf ihn ins Dunkel zurück; zum Wächtertum vor der Druz erschuf er *mēnōg*haft in der Höhe das *Mēnōg* des Himmels, des Wassers, der Erde, der Pflanze, des Tieres, des Menschen und des Feuers; und er hielt <es in diesem Zustand> 3000 Jahre.“

[55] k'lbwd.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000328

dādār urmazd be-farmud ke man az awwal šomā-rā gofte bud ham wa ma-rā īn niz āgāh bud

pas harwisb (!)*-agāh be-farmud ke ān-ce bar ān kālbud* (!) *afgande ast ān-rā be camce az kālbod bordand wa yek suy piš-e ān kālbod nehand wa negāh dārand ke ān-rā niz ziyāni na-rasad*

pas amešāsfandān cenān kardand ke dādār urmazd farmude bud az nāf-e gayumard be camce ān ciz dāštand wa be yek su ān nehādand

pas harwisp-āgāh az qodrat-e xiš bar ān āwāzi ġeybi be-zad ke ay zarrin-guš bar xiz

andar ān zamān sagi mouǧud šode wa bar xāste wa xorušid wa har do guš barham zade

wa nā-pāk šeyṭān bā diwān(hā) ke dar mosallaḥaṭ bud cun didār-e zarrin-guš sag-e sahemnāk be-did wa āwāz-e u hulnāki šenid betarsid wa bā diwān andar duzax dawārid

pas dādār urmazd ān sag-rā kālbod-e gayumard +pāsbān[57] *wa mowakkal dāšt*

wa sag tanhā ān kālbud-rā pāsbāni kard

cenān-ke haft amešāsfand ān kālbud-rā negāh dāštan natawānestand (wa) ān sag tanhā ān kālbud-rā negāh dāšte

wa ān zarrin-guš sag be-nazdik-e pol-e ṣerāṭ ya'ni bar +cinwad[58] *pul pāspāni ast*

pas dādār urmazd bandegān-rā farmude ast

Der Schöpfer Urmazd sagte: „Ich hatte <es> Euch zu Beginn gesagt, und ich wußte es ebenfalls."

Da sagte der Allwissende <weiter>, daß sie das, was über den Leib geworfen wurde, mit einem Eimer *(camce)* von dem Leib <fort> tragen und auf eine Seite neben dem Leib tun und bewachen sollten, damit kein Schade jenes <Ding> erreiche.

Da machten es die Amešāsfands so, wie der Schöpfer Urmazd befohlen hatte; vom Nabel Gayumards nahmen *(dāštand)* sie das Ding und taten <es> zu einer Seite.

Da ließ der Allwissende unsichtbar mittels eigener Kraft darüber seine Stimme wie folgt ergehen: „Zarrin-guš, erhebe dich!"

Da trat ein Hund ins Dasein, erhob sich und bellte und zitterte mit beiden Ohren.

Als der unreine Teufel samt den Diws, da er in der Festung (?)[56] war, die furchterregende Gestalt des Hundes Zarringuš gewahrte und seinen furchtbaren Laut hörte, bekam er Angst und lief mit den Diws in die Hölle.

Da bestimmte (*dāšt*) der Schöpfer Urmazd diesen Hund zum Wächter und Schützer des Leibes Gayumards.

Und der Hund bewachte <nun> den Leib allein.

Darum, weil die sieben Amešāsfand den Leib nicht beschützen konnten, bewachte <nun> jener Hund den Leib allein.

Und der Hund Zarrin-guš ist der Wächter nahe der Brücke Ṣerāṭ – d.h. an der Cinwad-Brücke.

Da sagte der Schöpfer Urmazd seinen Anhängern:

---

[56] DHABHAR 1932, S. 259 Fn. 4 gibt als Textschreibung *maṣlaḥaṭ* – für *mosallaḥaṭ* (so in MU) – an mit der Übersetzung „contriving some means", und erwägt als Möglichkeit *mosallaṭ* „overpowering".

[57] pāspān.

[58] ǧinwad.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000329

sagān-rā ḥormat dāštan wāǧeb-ast ke pāsbāni šomā nist cenān-ke dar do ǧahān digar kamtar bāšad

wa har kasi ke dar donyā sag negāh dārad wa loqme dehad wa sag-rā na-yāzārad ān rawān agar ce duzaxi bāšad wa waqti ke diwān bar wi siyāsat konand ān-gāh zarrin-guš āwāzi-ye sahmgin cenān mi-zanad ke diwān az ʿaẕāb-e ān rawān dast bāz dārand wa ān rawān-rā hic ʿoqubati na-rasānad

cun waqt-e ʿaẕāb begoẕarad wa gar ġeyr-e waqt ʿaẕāb wa pādefrāh[62] *konand hafturang ke bā dah-hazār astāragān* (sic!) *pāsbān bar rawānhā-ye duzaxiyān hast az bim-e išān ġeyr-e waqt bar rawān<hā-y>e duzaxiyān pādefrāh*[63] *ne-mitawānand kardan*

„Den Hunden ist Achtung darzubieten; ist <ihnen> durch Euch kein Schutz, so wird <Euch> in den beiden Welten sodann[59] <der Schutz> weniger werden.“(?)[60]

Und jedem, der in der Welt den Hund hält und <ihm> Nahrung gibt und den Hund nicht peinigt, <geschieht es, daß,> wenn dessen Seele auch der Hölle bestimmt sein sollte, und die Diws sie bestrafen <wollen>, die Diws von der Folter der Seele ablassen und dieser Seele keinerlei Marter zukommt.[61]

Wenn die Zeit der Folter vorüber ist, und wenn sie <die Seele> zu einem anderen Zeitpunkt foltern und strafen <wollen>, können aus Furcht vor Hafturang, der mit 10000 Sternen Wächter über die der Hölle bestimmten Seelen ist, zu <diesem> anderen Zeitpunkt die Bestrafung der der Hölle bestimmten Seelen nicht durchführen.

---

[59] Falsch aus mp. *dudīgar gēhān* „die andere Welt“ (?).

[60] Anders Dhabhar 1932, S. 259.

[61] Vgl. ṢDN 31 (Dhabhar 1909, S. 25; s.a. West 1885, S. 292f.; vgl. u. MU I 257.9ff.): (1) *in-ke har gāh ke nān xorand se loqme az tan-e xiš bāz bāyad gereftan wa be-sag dehand* (2) *wa sag nabāyad zadan* (3) *ce az darwišān hic kas darwištar az sag nist peywaste nān bāyad dādan ce kerfe ʿaẓim bāšad* (4) *wa dar din cenin peydā-st ke agar sagi be-rāh xofte bāšad našāyad ke pāy saxt bar zamin nehand ke u bidār šawad* (5) *wa dar ruzgār-e pišin har ruz be-suy-e sagān nān rāteb karde budandi be-tābestān se bār be-zemestān do bār az bahr-e ān-ke be Cinwad pol be faryād-e rawān(hā-y)e u xāhand rasidan* (6) *be-giti pāsbān-e mardomān wa gusfandān ast* (7) *agar sag na-budi yek gusfand na-tawānestandi dāšt* (8) *har gāh ke u bāng konad cenān-ke bāng u be-šenawad diw-o druǧ be dawārad az ǧāyhā be-gorizad* „(1) <Das Kapitel behandelt> dieses: Immer wenn man Brot ißt, muß man drei Bissen von sich zurückbehalten und <sie> dem Hund geben. (2) Hunde darf man nicht schlagen. (3) Da von den Armen niemand ärmer als der Hund ist, muß man dem <dem Menschen> verbundenen <Tier> (?) Futter (*nān*) geben, denn das Verdienst ist sehr groß. (4) In der Religion ist offenbart: „Wenn ein Hund auf dem Weg schlafen sollte, <dann> ist es nicht erlaubt, den Fuß hart aufzusetzen, denn er wird aufgeweckt.“ (5) Und in früherer Zeit gab man den Hunden täglich Futterrationen, im Sommer drei, im Winter zwei, <und zwar> darum, damit sie <dereinst> an der Cinwad-Brücke seiner (des Menschen) Seele zu Hilfe kommen. (6) In der irdischen Welt ist <der Hund> der Beschützer der Menschen und der Schafe. (7) Wenn es den Hund nicht gäbe, ließe sich kein einziges Schaf halten. (8) Immer, wenn er bellt, <und> so wie man sein Bellen hört, laufen <und> fliehen Diw und Druǧ vom Ort hinfort.“

[62] p'dhfr'h.

[63] p'dhfr'h.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000330

wa niz mehr-e farāx-giyut[64] *har ruzi se bār gorz bar sar-e duzax mi-gardānad ke az bim-e ān gorz-e mehr izad pādefrāh*[65] *bar rawānhā-ye duzaxiyān kam-o bišne-mitawānand kardan*

pas ān rawān-e āsude mimānad Zarrin-guš ān rawān-rā be-cešm(e) be in-ṭariq negāh midārad wa gar kasi dar donyā sag-rā biyāzārd Zarrin-guš bar sar-e +Cinwad[66] *pul ān rawān-rā begirad wa biyāzārad wa xaṣmi-ye u konad wa ne begoẓārad ke ān rawān az pul begoẓarad*

Und auch Mehr, der große Weiden hat, schwingt dreimal täglich die Keule am Kopf der Hölle, so daß aus Furcht vor der Keule des Gottes Mehr <die Diws> die Bestrafung der der Hölle bestimmten Seelen nicht ausführen können.

Da verharrt diese Seele <und> Zarringuš faßt diese Seele in diesem Zustand ins Auge – und wenn jemand in der Welt den Hund gepeinigt hat, faßt Zarrin-guš diese Seele am Kopf der Cinwad-Brücke und peinigt sie <wieder> und streitet mit ihr und läßt nicht zu, daß diese Seele die Brücke passiert.[67]

Der *Riwāyat-Text* MU I 257–259

Der Hund *Zarrin-guš* erscheint noch in einem weiteren *Riwāyat*-Text (MU I 257.9ff.[68]), und zwar, zumindest wird dieses in der Überschrift gesagt, im Kontext eines neupersischen, metrischen AWN.[69] Diese metrische Version stammt von Noširwān Marzbān Kermani (17. Jh.).[70] Sie ist bereits sehr früh (1816!) in Europa bekannt gemacht worden, der Text vom Hund *Zarrin-guš* ist übersetzt bei POPE S. 14f.[71], sodann aber, mit der Hinwendung der Forschung auf die Pahlawi-Texte, wieder vergessen worden. In der Pahlawi-Fassung des AWN (auch in allen anderen Fassungen) ist die *Zarrin-guš*-Episode unbekannt. In dem Noširwān-Text findet sie sich, wie zu erwarten, beim Übergang über die Cinwad-Brücke (MU I 257.9–259.15):

---

[64] BOYCE 1969, S. 24 *-gōyōt*.

[65] p'dhfr'h.

[66] Text *ginwad*.

[67] Der Hirte und Tierfreund, derjenige, der nach den Bedürfnissen der Tiere sich richtet, gelangt hingegen ins Paradies, s. AWN Kap. 15.

[68] Siehe DHABHAR 1932, S. 260.

[69] Überschrift: *dar ketāb-e Ardāy Wīrāf mīgūyad az rīwāyat-e Bahman Punǧiye* „Im Buch *Ardāy Wīrāf* heißt es nach *(az)* dem *Rīwāyat* des Bahman Punǧiye".

[70] Eine andere metrische Version desselben Autors aus dem Jahr 1627 (s. WEST, GrIrPh II, S. 125) findet sich in MU II 331–342 [DHABHAR 1932, S. 590: „This is a metrical version of Noshirvan Marzban Kermani (p. 342, 1.4 and 1.16) one from the older version of Zartosht Behram Pazdu (p. 331, 1.14), in A.Y. 1061."]. Pažus Bearbeitung ist zu finden in K. J. JAMASPASA 1902, S. 1–37.

[71] A. POPE: *The Ardai Viraf Nameh or the revelations of Ardai Viraf. Translated from the Persian and Guzeratee versions. With notes and illustrations*. London 1816; s. a. HAUG/WEST 1872, S. XX.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000331

v _ _ _ v _ _ _ v _ _

1 *sorūš īzad be-dīdam šahānšāh*
gereftē dast-e mārā ū hamān-gāh
Ich sah Gott Soruš, den König der Könige.
Meine Hand hatte er genommen, und so

2 *be-bordē ū marā zī ǧīnªwad pol*
ʿaǧāyeb dīdam ō āwāz-e ġolġol
brachte er mich zur Ǧīnwad-Brücke.
Wunderliches sah ich <da> und <hörte> einen Tumult.

3 *be bod īn nīme-roušan nūr besyār*
bed-ān nīmē be-dīdam ǧāyi kē tār
Es gab vom Zwielicht Licht genug,
<und so> sah ich in dem Zwie<licht> den Ort der Finsternis.

4 *hamī dīdam ʿaǧāyeb sag bed-ān ǧā*
badī[72] con kūh ū istāde bar pā
Ich sah dort einen wunderlichen Hund,
wundersam[70] wie ein Berg stand er auf <seinen> Füßen.

5 *be zanǧīr-ē zar(r)īn-aš baste gardan*
tanūmandī be-sān-ē kūh-e āhan
In eine goldene Fessel war sein Hals gebunden,
stark <stand er da> wie ein Berg von Eisen.

6 *be-nafrīd <o> hamī mīkard faryād*
ze dandān-aš be-tarsīdam man īrād
Er geiferte <und> bellte,
vor seinen Zähnen fürchtete ich mich.

7 *be del goftam xorānīdam marā ū*
ne-bīnam man konūn pas rūy-e mīnū
Ich sagte zu mir: ‚Lasse ich zu, daß er mich frißt,
nicht sehe ich sodann das Paradies‘.

8 *be-kardam kārhāʾī nīk-e xod man*
rawān-ē xīš-rā kardīm roušan
Ich tat gute Werke,
<und so> machten Wir (= ich) Unsere (= meine) Seele licht.

9 *be-ġour-ē man be-ras ey dādwar-ē dād*
marā āzād gardān ō be-kon šād
„Komm herab zu mir, o gerechter Herrscher[73],
mache mich frei und froh!“

---

[72] *badī* für *badī‘*.
[73] Vgl. u. die metrisch bessere Lautung *dāwar*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000332

10 *co andīšē be del kardam bed-īn sān*
sorūš-am goft āngah šād-o xandān
So wie ich es mir wünsche,
sagte mir Sorūš: „<Sei> froh und lache!

11 *ma-tars ay mard-e dīndār-ē nekū rāh*
man-ō wahmān-e har dō bā to hamrāh
Fürchte <Dich> nicht, oh guter Gläubiger des rechten Weges,
ich und Wahmān, <wir> beide, <sind> deine Weggefährten,

12 *hamān rašn īzad bod nīz +aštād*[74]
hamān nāhīde ō (?) *dīn īzad-iz dād*
Ebenso ist es Gott Rašn und +Aštād,
ebenso Nāhīde und[75] die Dīn und auch (?)[76] Gott Dād[77].

13 *ašū frūhar be-bod ham andar ānǧā*
hamān ādor xorē por-nūr-o zībā
Auch der Gerechte Frūhar <des Zarathustra> ist dort,
ebenso der Feuer-Glanz, lichtvoll und schön."

14 *be-goftam bā sorūš<-ō> ādor-ē rad*
be-kardam xāstī pīš-e ǧomle īzad
Ich sprach zu Sorūš und dem Rad Ādor,
erhob mich vor allen Göttern:

15 *ke īn sag cīst bastē andar īnǧā*
be zanǧīr-ē zarīn bar gū to bar mā
„Was für ein Hund ist der hier angebundene,
in goldenen Fesseln, o sag<t> mir!

16 *cerā bāšad cenīn por sahm-o por bīm*
ke az heybat šod ast-am del bed-ō nīm
Warum ist er so voll Schrecken und voll Grausen,
daß mir vor Angst das Herz zergeht?"

17 *sorūš-am goft w-ān-gah ādor īzad*
ke īn xod mīdehad bar ahreman zad
Sorūš sagte mir und darauf Gott Ādor:
„Das ergibt sich aus <seinem> Schlagen des Ahreman:

---

[74] *āstād*. Aw. *arštāt-* „Göttin Rechtschaffenheit".
[75] Oder *+nāhīd weh+ dīn īzad-iz dād* „Nāhīd, die Gute Dīn und der Gott Dād" (?).
[76] *az* = pahl. -c/*-iz* (< *-ca*, *-cit*) ?
[77] Im Awesta finden sich die Gottheiten Miθra, Dāta, Rašnu und Arštāt in Yt 10.139 zusammengestellt, in Vr 7.2 u.a. Arštāt, die mazdayasnische Daēnā, Rašnu, Miθra, vgl. a. Yt 11.16, 21. In der Pahlawi-Literatur ist auch kontextuell die nächste Parallele AWN 5.3 *was panāgīh ī Mihr yazd ud Rašn ī rēstag ud Way ī weh ud Wahrām yazd <ī> amāwand ud Aštād yazd <ī> freh-dadār ī gēhān ud xwarrah ī dēn ī weh ī Mazdēsnān …*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000333

18 *zarīngūš-ast nām-ē īn be-kon yād*
hamē dīw-ō doroǧ zad ǧomle nāšād
Zarīngūš ist sein Name, merke es dir,
alle Dīws und Doroǧs wurden *(zad)* <durch ihn> sämtlich unfroh.

19 *be-dārad pās andar ǧīn(a)wad pol*
bed-ān gāhī ke dīwān ǧomle ġolġol
Er wacht an der Ǧīn(a)wad-Brücke,
wenn die Dīws sämtlich glucksen.

20 *ze āwāz-aš belarzad ahreman zūd*
bowad kār-aš cenīn mī-dārad ū sūd
Von seinem Bellen erzittert Ahreman schnell,
dies ist sein Werk und Nutzen.

21 *dehad har kas be donyā xod sag āzār*
dar īn donyā be-bīnad ǧāygah-ē tār
Quält jemand in der <irdischen> Welt seinen Hund,
<so> sieht er in dieser <jenseitigen> Welt den Ort der Finsternis.

22 *sar-ē pol-rā begīrad īn zarrīn-gūš*
+be-nagẓārad šenou ey mard-e bā hūš
Es sperrt <ihm> der Zarrīn-gūš den Brückenkopf,
läßt <ihn> nicht passieren, höre <es>, o verständiger Mann!

23 *be-xalqān gū ke tā dānand īn-rā*
niyāzārand īšān sag be donyā
Sag <es> den Menschen, auf daß sie wissen mögen:
in der <irdischen> Welt sollen sie den Hund nicht quälen!

24 *hamē īnǧā be-dīdī ey nekū mard*
be-gū tā mardomān tarsand az īn dard
All dieses sahst du, o guter Mann,
sag es, damit die Menschen die Pein fürchten!“

25 *sorūš-ō ādor-ō wahmān hamāngāh*
be ǧīnwad pol marā bordand hamrāh
Darauf geleiteten mich Sorūš und Ādor und Wahmān
zur Ǧīnwad-Brücke.

26 *be-dīdam taxt-e mehr īzad bed-ānǧā*
nešastē būd dāwar-ē dād farmā
Dort sah ich den Thron des Mehr,
es saß darauf[78] der Herrscher der Gerechtigkeit.

[78] Wörtl. „es hatte darauf gesessen“.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000334

27 *be dast-ē rašn īzad bod tarāzūy*
fereste[79] *īstādē har dō bāzūy*
In der Hand des Gottes Rašn war die Waage[80],
der Bote hielt[81] sie mit beiden Armen.

28 *fereštē gerd-e ū būdand bar pāy*
ze ğāneb rāst be-šnou ey nekū rāy
Engel standen um ihn,
von der Seite rechts (?)[82], höre o Guter!

29 *šomāreš panğ-hezārān būd z-īšān*
be-bīn tō qodrat-ē ān pāk yazdān[83]
5000 waren sie an der Zahl,
siehe die Macht der reinen Götter/des reinen Gottes!

30 *ze cap bod panğ-hezār ey mard-e dīndār*
cenīn qodrat bowad az pāk dāwar
Von links waren es <ebenfalls> 5000, o Gläubiger,
solche Macht besaßen sie durch den reinen Herrscher.

Die folgenden Verse knüpfen – ästhetisch und inhaltlich recht unpassend für ein *Ardā Wīrāz Nāmag* – an das *Zarrin-guš*-Thema allgemeine Betrachtungen über die Nützlichkeit der Hunde. Ähnliches ließ sich auch in den Texten MU 29 und MU I 256–257 beobachten:

31[84] *dar-ē sī-yo panğom co nān mīxorī*
se loqmē barā-yē sagān bar gerī[85]
Im 35. Kapitel <des ṢDN ? heißt es:> Wenn du ißt[86],
sollst du drei Bissen für die Hunde <davon> fortnehmen.[87]

32 *co nān xordē šod ān se loqmē zafan*
be sag dādan-ō sag nabāyad zadan
Wenn gegessen wurde, <so> sind die drei Bissen
dem Hund <ins> Maul[88] zu geben, und nicht darf man den Hund schlagen.

---

[79] Oder +*fereštē* „Engel"?
[80] Vgl. MX 2.120, AWN 5.3, in letzterem beschrieben als *tarāzūg ī zard ī zarrēn* „goldgelbe Waage".
[81] Wörtl. „stand".
[82] Ein zu erwartendes *ğāneb-e rāst* „rechte Seite" ist vom Metrum her nicht möglich.
[83] Im Sg. *īzad*.
[84] Von hier an im *motaqāreb*; der Text ist eine Versifizierung des ṢDN 31 (s. DHABHAR 1909, S. 25; vgl. WEST 1885, S. 292f.).
[85] Gekürzt aus *gīrī*.
[86] Wörtl. „Brot ißt".
[87] ṢDN 31.1 *bāz bāyad gereftan*.
[88] Mit *zafan* vgl. aw. °*zafan*-, pers. *dahan*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000335

33 *ke az ğamʿ darwīš dar baḥr-o bar*
nabāšad ze sag hīc darwīštar
Denn von allen Armen *(darwīš)*, vom Meer bis zur Wüste,
ist keiner ärmer als der Hund.

34 *be sag nān dehī kerfe yābī ʿaẓīm*
be-kon kerfe tā kam šawad ranğ-o bīm
Gibst du dem Hund Fressen, <so> erlangst du großes Verdienst,
sammle Verdienst, auf daß <im Jenseits> Müh und Pein weniger werden!

35 *wa dīgar šenou gūyam ey bī-šakī*
ke dar rāh agar xofte bāšad sagī
Höre denn, <was> ich sage, o Zweifelloser (= Gläubiger)!
Schläft am Weg ein Hund,

36 *na-šāyad ke kas bar zamīn saxt pāy*
nehad tā ke bīdār gardad ze ğāy
darf niemand laut auftreten,
damit er nicht vom Platz erwache.

37 *az īn kār bāšad farāwān gonāh*
be āhestegī pā nehādan be-rāh
<Denn andernfalls> entstünde dadurch viel Sünde,
<und> gar sacht muß man die Füße setzten.

38 *xoṣūṣan ke ān sag ze mādē bowad*
be āhestegī pā be-neh az xerad
Besonders, wenn es sich um eine Hündin handelt,
setze sacht den Fuß <und> mit Bedacht auf.

39 *agar ḥāmelē sag bowad ān zamān*
yaqīn bacce-aš ūftad nāgahān
<Denn> wenn die Hündin zu der Zeit trächtig sein sollte,
so verliert sie auf der Stelle ihr Junges.

40 *sabab z-īn našāyad nehad pāy saxt*
ke naftad az ū bacce ey nīk-baxt
Darum ist es nicht erlaubt, laut aufzutreten,
damit, o Gesegneter, sie nicht ihr Junges verliert.

41 *ke dar waqt-e pīšīn ze bahr-ē sagān*
hamī rāyteh karde būd ān-cenān
In früherer Zeit hatte man den Hunden
stets wie folgt <ihre> Portionen gegeben:

42 *be yek rūz sē bāre dar tābestān*
do bārē zemestān xorānīd nān
Täglich drei mal im Sommer,
zwei mal im Winter gab man <ihnen> zu fressen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000336

43 *be-dān tā ke sag bar pol-ē ǧīnwad*[89]
be faryād-e ān kas rawān-rā rasad
Wisse <das>, auf daß der Hund auf der Ǧīnwad-Brücke
der Seele des Menschen zu Hilfe kommt,

44 *degar nīz az mardom-o gūsfand*
negah dārad ū az balā-wō gazand
so er denn auch Mensch und Schaf
beschützt vor Unglück und Schaden.

45 *konad pāsbānī ze mardom hamē*
ham az gūsfandān-o har yek ramē
Er ist der Wächter aller Menschen,
wie <er der Wächter ist> von Schaf und einer jeglichen Herde.

46 *agar sag nabūdī ayā mard-e rāst*
yekī gūsfandī natānest dāšt
Wenn es den Hund nicht gäbe, o wahrhaftiger Mensch,
keiner besäße <auch nur> ein Schaf.

47 *be waqtī ke sag bānghā mīkonad*
dawārad co bāng-aš doroǧ be-šnawad
Wann immer der Hund bellt,
läuft fort *(dawārad)* die Doroǧ, sowie sie sein Bellen hört.

48 *dar-ē šaṣt-o dō be-šnaw īn bāb-rā*
ma-koš ay barādar sagī āb-rā
<Im> 62. Kapitel <des ṢDN?> höre dieses Thema:
„Töte, o Bruder, keinen Otter![90]

49 *agar bīni-yaš ǧāygāhī rawān*
be-gīr-ō be-bar tā be āb-aš damān
Wenn du ihn irgendwo laufen siehst,
faß ihn und trag ihn geschwind zu seinem Gewässer!“

50 *be wendīd goft ast ey del salīm*
be-koštan sag ābī gonāh-ast-o bīm
Im *Wendīd*[91] heißt es, o aufrechtes Herz:
Den Otter zu töten bedeutet Sünde und Seelenpein (im Jenseits).

---

[89] Mit *n* schließende überlange Silbe.

[90] Der Otter (aw. *udra-*) wird zum Hundegeschlecht gerechnet (s. AiW 387), s. V 13.16,51. *udra- upāpa-* „der im Wasser lebende Otter“ (V 13.16,51, 14.1) wird in der PÜ mit *udrag ī ābīg* wiedergegeben.

[91] = *Vendīdād*. In V 13.15f. werden als Strafe für die Tötung aller Hundearten 500 Schläge mit der Pferdepeitsche und 500 mit der *sraošō.caranā-* festgesetzt, *aniia. udra. upāpa.* (PÜ *+any az udrag ī ābīg*), von WOLFF 1910, S. 398 (nach AiW 134f.) mit „ausgenommen der im Wasser lebende Otter“ übersetzt. Man könnte zwar auch an einen inkludierenden Gebrauch von *aniia* denken (vgl. das np. *degar*), jedoch spricht V 14.1f. für

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000337

51 *sag ābī har ān kas ke bo-kšad yekī*
šenou ey ʿazīz-ē xodā andakī
Jeder, der einen Otter tötet,
höre, o Liebling Gottes,

52 *gažand*[92] *kešad ğānwar hamco(n) mār*
barā-yē kaf(f)ārat ze heğdah hezār
<und/oder der> ein Tier schädigt, wie es die Schlange tut,
<so ist das,> um der Sühnung willen, als ob er 18000 <Stück>

53 *ze gusfand-o gāw-ō ze mīšān-e nar*
košad dah hezār az pay-ē +cīr-e ẓar+[93]
vom Kleinvieh oder den Rindern oder Hammeln,
getötet <und/oder> 10000 Ameisen überwunden hat.

54 *košandē sagī ābiy-ey nīknām*
sar anğām dūzax bowad-šān maqām
Den Ottertötern, o Berühmter,
wird schließlich die Hölle zur Wohnstatt sein,

55 *ze toxm-aš be-mīrand dar kāyināt*
ze dūzax na-yābat xalāṣ-ō nağāt
aus seinem Geschlecht sollen <alle>, die in der Welt sind, sterben,
von der Hölle erlangt er keine Befreiung und Erlösung.

56 *to be-šnou zarātošt-e rād-ō ašū*
sagī āfarīdam be-donyā nekū
Höre, freigebiger und gerechter Zarātošt,
einen Hund erschuf ich wohl in der Welt,

57 *ke zūzē be-xwānand ū-rā be-nām*
be-mardom be-gū tā be-dānad tamām
den man „Gebell“ mit Namen nennt,
sag es den Menschen, damit sie es vollständig wissen!

58 *bowad arğomand ān cenān ğānwar*
ke qaṣd-ē xarastar[94] *konad sar-be-sar*
Edel ist dieses Tier,
das die Reptilien stets jagt,

---

die gegebene Übersetzung, da für die Tötung des Otters 10000 *(baēuuarə)* Schläge mit der Pferdepeitsche und 10000 mit der *sraoṣō.caranā-* festgesetzt werden. Siehe in diesem Zusammenhang noch V 13.51 *udrahe. auuaynānō. haēcō. kərənaoiti. yaṯ. auuāstrəm.* „Der Töter des Otters bewirkt die Futterdürre“; erst durch Tötung des Ottertöters oder durch andere Maßnahmen kann die Dürre überwunden werden, s. V 13.55.

92 1 Silbe fehlt.

93 Text cz dr.

94 Text *xarāstar*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000338

59 *hamān cūn be-mīzad abar qa'r-e mūr*
be-mīzad be-mīrad hezārān be-zūr
und wenn es in die Höhlen der Ameisen pinkelt,
<dann> pinkelt und tötet er tausende <von ihnen> mit Gewalt.

60 *hamān mār-rā nīz ū mīkošad*
soxan be-šnawad har ke dārad xerad
Auch tötet er die Schlange,
die Rede möge ein jeder Verständige hören!

61 *konad zekr-gāh ū šahīn-ē makar*
be-larzand dīw-ō doroǧ sar-be-sar
Singt er und musiziert,
zittern die Dīw und Doroǧ am ganzen Leib.

62 *be-donyā har-ānkas ke +ǧūǧē*[95] *košad*
gonāh az tanāfūr cār-aš bowad
Jeder, der in der Welt einen Igel tötet,
der benötigt die Abbuße <in Höhe> einer Tanāfūr-Sünde.

63 *har ānkas ke bīnad mar ān ǧānwar*
rahā kon to az koštan-aš dar gozar
<Darum,> sieht man das Tier,
laß ab, von seinem Töten nimm Abstand!

64 *har ānkas ke āzād karde we-rā*
behešt-aš deham man be-mozd-aš farā
Jedem, der es befreit hat,
dem gebe ich zu seinem Lohn das Paradies.

65 *<be->šnou ey zarātošt esfantmān*
ke ahrman be-dark-ē por-gomān[96]
Höre, o Zarātošt Esfantmān,
daß Ahrman einen Verstand voll Zweifel <hat>.

66 *gažandē dadī dād bas zešt kām*
we-rā zermiyā[97] *kas be-xwānand nām*
Er schuf ein stechendes Tier von großer Giftigkeit,
man nennt es Zermiyā.

---

[95] ǧḫh.

[96] 2 Silben fehlen.

[97] Text zyrmy'. Vgl. V 13.6 (s.a. V 13.7): *daēum. yim. zairimiiaŋurəm. nąma. … yim. maŝiiaka. auui. dužuuacaŋhō. zairimiiākəm. nąma. aojaite.* „den Daēuua *Zairimiiaŋura* mit Namen, den die schlechtredenden(?) Menschen *Zairimiiāka* nennen". AiW 1682 versteht *zairimiiaŋura-* als Komposition aus *zairimiia-* + **aŋura-* „des Glieder (oder Zehen) in einem festen Gehäus stecken" (vgl. EWA I, S. 49, II, S. 807). Die Bildung *zairimiiāka-* ist nach AiW 1682 eine Abkürzung aus Obigem mit einem Kosesuffix.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000339

67 *konūn nām-e ān dad bowad kāk-pošt (lāk?)*
ze goftār-e man hīc ma-nmāy pošt
Nun heißt das Tier <auch> *kāk-pošt*,
wende Dich nicht von meiner Rede ab!

68 *be-gāh-ē ušīhan*[98] *damad ū cenān*
hamē dām-e yazdān be-larzand az ān
Atmet es denn zur Ušahin-Zeit,
erzittern alle Gottesgeschöpfe davor.

69 *ham amšāsfandān ašūān-e dīn*
belarzand az āwāz-e ān dad cenīn
Auch die Amšāsfands <und> die Gerechten der Religion
erzittern vor dem Klang jenes Tieres sehr.

70 *co ahrēman-ō ǧomle dīwān-o dad*
doroǧhā be-gītī ke hastand bad
Denn Ahrēman und alle Dīws und die wilden Tiere (= Ungeziefer?),
alle Doroǧ, die in der Welt Schlechtes bewirken,

71 *ze āwāz šādmānī konand*
wa-z-ū dām-e mā-rā rasad bas gazand
freuen sich über den Klang,
und von ihm kommt großer Schaden zu meinen („unseren“) guten Tieren.

72 *har ānkas yekī ū košad dar ǧahān*
ze pādāš-e kerfē barad hamcenān
Tötet man eines davon in der Welt,
erlangt man in hohem Maß die Belohnung des Verdienstes.

73 *meneš-ō gowešn-ō konešn-ē dorost*
patet kard-o ū-rā be-košt az naxost
Übt einer rechtes Denken, Sagen, Tun,
das Patet, und tötete <das Ungeziefer> auf der Stelle,

74 *bowad sī tanāfūr kerfē bi-yāb*
be-mīnū bi-yāband mozd-ō ṣawāb
sind es 30 Tanāfūr Verdienst; erlange <sie>,
<denn> im Paradies erlangt man <dafür> Lohn und Vergeltung!

75 *gonah nīst kard-ō tanāfūr seh*
be-gū mardomān-rā to az rāh-e beh
Es (das Verdienst) vernichtete die Sünde und 3 Tanāfūr,
verkünde den Menschen den rechten Weg!

[98] = pahl. *ušahin* (aw. *ušahina-*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000340

76 *be-qatl-ē xarāstar be-kūšad cenīn*
rawān-šān rawad dar behešt-ē barīn
Strebt man nach dem Töten des Reptils derart,
geht die Seele <dereinst> ein ins himmlische Paradies.

77 *har ānkas ke bar dīn-e yazdān bowad*
be-bāyad hamīšē xarāstar[99] *košad*
Jeder, der der Religion der Yazdān zugehört,
muß stets Reptilien töten.

78 *xarāstar ke gerya(n)d az ū ahreman*
be-rū-yē ǧahān pāk kon tan be-tan
<Von den> Reptilien – über sie weint Ahreman -
reinige die Welt Stück für Stück!

79 *ke tā mozd yābī ze parwardegār*
rawān-at be-mīnū šawad rastegār
Damit du Lohn erlangst von Gott,
wird deine Seele für das Paradies gerettet.

80 *har ān-kū padīroft-aš īn gofte-rā*
behešt-ē barīn-aš bowad ǧāygāh
Jeder, der dieses Wort akzeptiert(e),
dem ist ein Platz im himmlischen Paradies <gewiß>.

81 *be-dān ey zarātošt az dād-o dīn*
be-gū īn soxanhā be-mardom yaqīn
Wisse, o Zarātošt, aus dem weltlichen und religiösen Gesetz
lehre diese Rede den Menschen mit Überzeugung,

82 *ke bāšand bar dīn*[100] *bī-gomān*
har ānce ān be-goftam konad hamcenān
auf daß sie in der Religion ohne Zweifel werden,
<auf daß sie> alles, was ich sagte, <dann> genauso tun!

83 *dar-ē šaṣt-o yek ānke ǧ<ū>ǧē ma-koš*
be-ǧā'ī agar bīni-y-ey pāk hoš
Im 61. Kapitel <des ṢD heißt> es: „Töte nicht den Igel,
wenn Du ihn irgendwo siehst, o Reiner!

84 *be-gīr-ō be-bar sūy-e dašt-aš rawān*
be-hel kū rawad ǧāneb-ē xānemān
Faß und trag ihn in die Steppe geschwind,
sorge, daß er in seine Umgebung zurückkehrt!

[99] Das Wort fügt sich nicht ins Metrum.
[100] 1 lange Silbe fehlt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000341

85 *co kardī cenīn kerfe yābī basī*
agar tō konī beh +ke[101] *dīgar kasī*
Wenn Du es so machst, erlangst Du viel Verdienst,
wenn Du es so tust, ist es besser, als <wenn es> ein anderer <tut>.

86 *azī-rā ke ğ<ū>ğē ke dar gār-e mūr*
be-mīzad be-mīrad hezārān be-zūr
Denn wenn der Igel in die Ameisenlöcher
pißt, sterben tausende <Ameisen> sofort.

87 *hamī mār-rā nīz ū mī-kešad*
košad ba'd z-ān har ṭaraf mī-kešad
Er reizt die Schlange,
dann tötet er sie und schleppt sie hinfort.“

Die Struktur der Texte MU 29, MU I 256.4ff. und 257.9ff ist im wesentlichen identisch. Sie beginnen mit einer Szenerie in der jenseitigen Welt bzw. beim Übergang zu dieser, es folgt das Erscheinen des Hundes „Goldohr“ am Ort der Brücke und schließlich ein Verweis auf das religiöse Gesetz zum Schutz der Hunde. Die Anfangsszenerie kann jedoch inhaltlich differieren. In MU 29 finden wir den die Dämonen schlagenden Gott Mehr, in MU I 256–257 eine Bewachung des Urmenschen, in MU I 257–259 den Übergang der Seele in die jenseitige Welt. MU I 257–259 ähnelt dem in den awestischen und vedischen Texten bezeugten Höllenbild, überträgt es jedoch in den Kontext der Jenseitsreise.

Literatur

Anklesaria, B.T. 1949: *Pahlavi Vendidād. (Zand-ī Jvīṯ-Dēv-Dāṯ). Transliteration and Translation in English*. Bombay 1949.

Bartholomae, Ch. 1904: *Altiranisches Wörterbuch*. Straßburg [Repr. Berlin 1961].

Boyce, M. 1969: „Mithra's Part in Zoroastrianism.“ In: BSOAS 32, S. 10–34.

Cantera, A. 2004: *Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta*. Wiesbaden (Iranica 7).

Cereti, C.G. 2001: *La Letteratura Pahlavi. Introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli studi e alla tradizione manoscritta*. Milano.

Darmesteter, J. 1892–1893: *Le Zend-Avesta. Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique*. 3 vol. Paris.

Dhabhar, E.B.N. 1909: *Ṣaddar Naṣr and Ṣaddar Bundehesh*. Bombay.

— 1932: *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others. Their version with introduction and notes*. Bombay.

— 1963: *Translation of Zand-i Khūrtak Avistāk*. Bombay.

[101] *na*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000342

Durkin-Meisterernst, D. 2004: *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*. Turnhout.

Geldner, K.F. 1951: *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt*. 3 Bd. Cambridge, Mass..

Gershevitch, I.: *The Avestan Hymn to Mithra. With an Introduction, Translation and Commentary*. Cambridge 1959 [Reprint Cambridge 1967].

Grassmann, H.: *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig 1873.

Haug, M./E.W. West 1872: *The Book of Arda Viraf*. Bombay/London [Reprint Amsterdam 1971].

Hintze, A. 1994: *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar*. Wiesbaden.

— 2000: *‚Lohn' im Indoiranischen. Eine semantische Studie des Rigveda und Avesta*. Wiesbaden.

Hübschmann, H. 1895: *Persische Studien*. Strassburg.

Jamaspasa, K.J. 1902: *Arda Viraf Nameh. The Original Pahlavi Text with Persian version of Zartosht Behrain in verse, edited by Kaikhusru J. Jamasp Asa*. Bombay.

Justi, F. 1895: *Iranisches Namenbuch*. Marburg [Reprint Hildesheim 1963].

Kellens, J. 1974: *Les Noms-Racines de l'Avesta*. Wiesbaden.

— 1974: *Le verbe avestique*. Wiesbaden 1984.

Klingenschmitt, G. 1968: *Farhang-i ōīm. Edition und Kommentar*. Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen-Nürnberg.

— 1969: „Die Pahlavī-Version des Avesta." In: *XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg. Vorträge, Teil 3*. Hrsg. von W. Voigt. Wiesbaden 1969 (ZDMG Supplementband I), S. 993–997.

König, G. 2008: *Die Erzählung von Ṭahmuraṣ und Ğamšid. Edition des neupersischen Textes in Pahlavi-Schrift (MU 29) nebst zweier Parallelfassungen*. Wiesbaden (Iranica 15).

Mayrhofer, M. 1992/1996/2001: *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. 3 Bde. Heidelberg.

Modi, J.J. 1937: *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*. Bombay.

Nyberg, H.S. 1964/1974: *A Manual of Pahlavi*. I: *Texts, Alphabets, Index, Paradigms, Notes and an Introduction*. II: *Ideograms, Glossary, Abbreviations, Index, Grammatical Survey, Corrigenda to Part I*. Wiesbaden.

Tavadia, J.C. 1930: *Šāyast-nē-šayast, a Pahlavi text on religious customs*. Hamburg.

Unvala, E.M.R. 1922: *Dārāb Hormazyār's Rivāyat. With an introduction by J.J. Modi*. Vol. 1–2. Bombay.

Unvala, J.M. 1940: *Collection of Colophons of Manuscripts bearing on Zoroastrianism in some Libraries of Europe*. Bombay.

West, E.W. 1871: *The Book of the Mainyo-i-Khard or the Spirit of Wisdom. The Pazand and Sanskrit Texts, as Arranged in the Fifteenth Century by Neriosengh Dhaval. Edited in Roman Charakters from Various Manuscripts, with an English Translation, an Introduction, Notes, A Glossary of the Pazand Text, with Sanskrit, Persian and Pahlavi Equivalents, and a Sketch of Pazand Grammar*. Stuttgart/London [Reprint: Amsterdam 1979].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000343

— 1885: *Pahlavi Texts Part III: Dīnā-ī Maīnög-ī Khirad, Sikand-Gümānīk Vigār, Sad Dar*. Oxford.
— 1892: *Pahlavi Texts Part IV: Contents of the Nasks*. Oxford.
— 1896–1904: „Pahlavi Literature.“ In: GrIrPh II.II.III, S. 75–129.
Wolff, F. 1910: *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen. Übersetzt auf der Grundlage von Christian Bartholomae's altiranischem Wörterbuch*. Strassburg [Reprint Berlin 1960].
— 1935: *Glossar zu Firdousis Schahname*. Leipzig [Reprint Hildesheim 1965].

Abkürzungen

Ā	*Āfrīnagān*
AiW	*Altiranisches Wörterbuch* (s. Bartholomae 1904)
aw.	awestisch
AWN	*Ardā Wīrāz Nāmag*
DD	*Dādestān ī Dēnīg*
Dk	*Dēnkard*
DPS	Dastur Peshotan Sanjana
EWA	*Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen* (s. Mayrhofer)
FP	*Frahang ī Pahlawīg*
GrBd	*Greater Bundahišn*
GrIrPh	*Grundriss der Iranischen Philologie.* Hrsg. von W. Geiger und E. Kuhn, 2 Bde., Strassburg 1896–1904.
IndBd	*Indian Bundahišn* (Justi)
Jmp	Dastur Hoshang Jamasp
mmp	manichäisch-mittelpersisch
mp.	mittelpersisch
MU I,II	s. Unvala 1922
MX	*Mēnōg ī Xrad*
np.	neupersisch
PRDD	*Pahlawī Riwāyat Dādestān ī Dēnīg*
PÜ	Pahlawi-Übersetzung
PV	*Pahlawi-Vīdēvdād*
RV	Rig-Veda
ŠN	*Šāhnāme*
Šnš	*Šāyest-nē-Šāyest*
ṢDN	*Ṣad dar Naṣr*
V	*Vīdēvdād*
VN	*Vaēϑa-Nask*
WZ	*Wizīdagīhā ī Zādspram*
Yt	*Yašt*
Y	*Yasna*
ZA	Le Zend-Avesta (s. Darmesteter 1892–1893)
ZFJ	Zand ī Fragard ī Juddēwdād

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000344

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000345

On the Interpretation of Bhagavad Gītā I–VI

Some observations on the occasion of a new translation of the Gītā

By Henk W. Bodewitz, Utrecht

The book under review* is interesting but also rather puzzling, since its aims, targets or expected types of readers are rather diffuse. On the one hand outsiders, i.e. non-Indologists, seem to represent its destination, on the other hand the offered material and the extensive list of literature can hardly serve someone without any knowledge of scholarly, Indological publications. Beginning and more advanced students of Indology or of Comparative Religious Studies may obtain the greatest profits of consulting it. The general reader interested in such a publication has to be situated in Germany, as will be shown below.

This publication starts (without an introduction) with a German translation of the Gītā (pp. 9–124), which is followed by a "Kommentar" (pp. 125–413) consisting of a general commentary on the Gītā (pp. 125–292) and a "Stellenkommentar" on the translation (pp. 293–413).

The general commentary treats various, divergent points which may be interesting for various types of readers. It first deals with the meaning, position, date, historical background, religious and philosophical context of the text, with the role of Kṛṣṇa, the issue of the Gītā and its basic concepts. Then (pp. 177–287) the "Wirkungsgeschichte" in India (pp. 177–247) (ranging from Śaṅkara and Rāmānuja to Blavatsky and Aurobindo) and in Europe (pp. 247–287) is treated. The latter treatment concerns translators and the influence of translations, almost exclusively limited to Germans and Germany and with special attention for older translators and scholars like Garbe, Otto, Herder, the Schlegels and von Humboldt.[1]

* Michael von Brück: *Bhagavad Gītā. Der Gesang des Erhabenen*. Frankfurt a. M./ Leipzig: Verlag der Weltreligionen 2007. 457 pp. ISBN 978-3-358-70002-9. € 30,–.

[1] On pp. 252–253 the author observes: "Für Herder und die Frühromantik bot die *Gītā* eine Folie, sich dem 'platten Rationalismus' der Aufklärung zu widersetzen (...). Indien galt als das ursprüngliche Paradies (...). Diese Einstellung zu Indien (...) prägt die Rezeption indischer Kultur in Deutschland bis weit ins 20. Jahrhundert hinein, teilweise bis heute. Das ist der Rahmen, in dem auch die Bhagavad Gītā gelesen, interpretiert und kommentiert wurde." As a sober Indologist from Holland I am still grateful for the Indomania of the Germans which lasted almost two centuries, but I am aware that other

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000346

The book is concluded with a glossary (pp. 414–429) for complete outsiders and a list of literature (pp. 430–451) for insiders which makes me feel humble and almost illiterate in the field of the Gītā though I have published some articles on the interpretation of this text.[2]

Its general commentary, which serves as some sort of introduction, is interesting but not very controversial or innovating. Therefore I will concentrate on the translation and the "Stellenkommentar" and look for original or debatable interpretations of this text which is the most translated after the Bible. This treatment will be restricted to the more or less coherent first six chapters. Since ch. 1 sketches the context of the Gītā and the chapters 2–5 have been extensively discussed in my previous publications on the Gītā[3], special attention will be given here to ch. 6.

The preceding chapters 2–5 deal with the views of the Gītā on life on earth which on the one side should prepare the human beings for release (*mokṣa*), on the other need not imply the giving up of one's tasks in the world. This compromise causes some problems, which the text tries to solve by reinterpreting technical terms. It implies the use of more than one meaning of these terms.

The author is fully aware of some controversial aims of the text in his general commentary. See pp. 160–163. On the mentioned terminological problems his views have to be found in the "Stellenkommentar" (pp. 293–413). The title of each chapter which we find in the translation, is a Sanskrit compound ending in *-yoga* which was later added by Indian tradition, preceded by its German translation. For a characterisation of the real contents of each chapter one has to consult the beginnings of the commentaries on each chapter.

---

readers would be interested in the more general reception of the Gītā and Indian culture outside Germany.

[2] See BODEWITZ: "Notes on the second book of the Gītā." In: H.W. BODEWITZ/MINORU HARA (eds.): *Gedenkschrift J.W. de Jong*. Tokyo 2004, pp. 15–26; "Notes on the Third Book of the Bhagavadgītā." In: L. GÖHLER (ed.): *Festschrift Klaus Mylius*. Wiesbaden 2005, p. 39–47; "Notes on the fourth book of the Gītā." In: E. CIURTIN (ed.): *Mélanges offerts à Arion Rosu*. Bucarest/Paris 2004 (*Studia Asiatica* IV–V), pp. 631–642; "Notes on the Fifth Book of the GĪTĀ." In: B. MUKHOPADHYAYA/D. BHATTACHARYA (eds.): *Sukumari Bhattacharji Fel. Vol.* Kolkata 2004, pp. 469–477. These publications (some of which are suffering from many misprints) were not consulted by VON BRÜCK, whom I cannot blame for this, since I did not consult the earlier version of his translation and commentary of the Gītā of 1993, which seems to have been published in a German version of BEDE GRIFFITHS: *River of Compassion. A Christian Commentary on the Bhagavad Gita*. Warwick 1987, republished in München 1993 under the title *Bhagavad Gita. Mit einem spirituellen Kommentar*. Aus dem Sanskrit übersetzt, eingeleitet und erläutert von MICHAEL VON BRÜCK (both publications not available in The Netherlands).

[3] See n. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000347

Here we are already confronted with the first terminological problem. The term *yoga* with which the Indian titles end, evidently does not refer to Yoga denoting a particular method for reaching release, as appears from the title of the first chapter *Arjunaviṣādayoga*, in which *yoga* is not translated by VON BRÜCK, whereas in the titles of all the remaining 17 chapters "Yoga" is retained in his German translation. However, on p. 293 of his commentary he observes on the first chapter and on Arjuna's role: "Er spannt sich an, verspannt sich und bündelt alle Aufmerksamkeit auf die existentielle Frage nach dem rechten Tun. Das ist es, was dieses Kapitel zu einem 'Yoga' macht."

What is the meaning of this *yoga*? Has it to be derived from a root *yuj* meaning "sich anspannen", "sich verspannen", "Aufmerksamkeit bündeln"? And how should we interpret this *yoga* then at the end of the compound *arjunaviṣādayoga*?

Ch. 2 is called *sāṁkhyayoga* (translated with "Yoga der Erkenntnis") and this compound has caused various interpretations in the past. All the colophons of the chapters have a compound ending in *-yoga* which cannot be interpreted as a *dvandva*, whereas in this chapter *yoga* and *sāṁkhya* are treated.[4] Therefore some translators interpret the compound of the title as 'the *yoga* of *sāṁkhya*', but give as their own title of ch. 2 something like '*sāṁkhya* and *yoga*'. On p. 300 the author rightly rejects the association of these two terms with the philosophical systems and chooses the translations "Theorie" and "Praxis".[5] On the other hand he takes *yoga* as "Anjochung" (namely "des Willens, Denkens, Fühlens und Handelns"). In my view *yoga*

[4] See 2, 39, where *sāṁkhya* and *yoga* are mentioned as two different entities.

[5] "Ich ... übersetze deshalb mit 'Theorie' und 'Praxis', ohne auch diese Begriffe streng fassen zu können." This translation was already given by S. RADHAKRISHNAN: *The Bhagavadgītā.* London 1948, who was followed by R.C. ZAEHNER: *The Bhagavad-Gītā.* Oxford 1969, p. 139, in a note on 2, 39. However, in 2, 39 the two terms occur in the locative (*eṣā te 'bhihitā sāṁkhye buddhir, yoge tv imāṁ śṛṇu* ...) and ZAEHNER rather carelessly translates as if the theory (*sāṁkhya*) now would be used in the practice ("This wisdom has [now] been revealed to you in theory; listen now how it should be practised"), but the pronoun *imām* refers back to *buddhi* and not to *sāṁkhya*. For my translation "Herewith the way of thinking with regard to the theory has been told. Now listen to the way of thinking with regard to the praxis." see the reference in n. 2. The division of this chapter at 2, 39 does not consist of theory (*sāṁkhya*) and its being put into practice, because in the preceding verses the practice based on the theory (namely not abstaining from fighting since the *ātman* cannot be killed) had already been extensively treated. After 2, 39 a new item is introduced and this is announced with ... *yoge tv imāṁ [buddhim] śṛṇu/ buddhyā yukto yayā pārtha karmabandhaṁ prahāsyasi //*. From the discussion on fighting or not fighting ending with the conclusion that killing a body is not killing its *ātman* the attention now shifts to ideas on release from *karman* by a form of *yoga* which is interpreted as exertion (*yoga*) or activity (*karman*) carried out with a particular mentality (*buddhi*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000348

often means effort or exertion in this chapter and then refers to being (or in the Gītā: remaining) active in the world. Compare the compound *yogakṣema* in which *yoga* likewise denotes a life of activity. As such it does not denote a special method, but becomes a method (*karmayoga* or *karmamārga*) when this activity is restricted to being carried out without any selfinterest. So the non-technical meaning of *yoga* is based on the verb *yuj* meaning 'to exert oneself'[6] rather than 'to yoke'. For the equation of *yoga* and *karman* see also BhG. 2, 50: *yogaḥ karmasu kauśalam*.

The title of the colophon suggests that *sāṁkhya* (i.e. theory) would form the subject of ch. 2, but actually this chapter rather deals with *yoga* seen as *karmayoga* according to the ideas on *karmamārga* of the Gītā. The theory is only treated in 2, 11–30, whereas 2, 39ff. deal with practice.

On p. 302 VON BRÜCK makes some unconvincing remarks on the contents of ch. 2 and the meanings of *buddhi* and of *buddhiyoga* (in verse 49):

> Im zweiten Kapitel der Gītā werden die Begriffe *vijñāna* (V. 46), *prajñā* (V. 11) und *buddhi* (V. 44) vermutlich synonym gebraucht. Allerdings ist nicht klar, ob *buddhiyoga* (V. 49) nicht noch eine eigene Yoga-Tradition anspricht (...). *Buddhiyoga* ist jedenfalls mehr als *karmayoga*, also der Weg des rechten und pflichtgemäßen Handelns (V. 49) (...) *Karmayoga* wäre dann ein niedriger motiviertes Handeln (...), *buddhiyoga* hingegen die auf geistiger Tiefenerfahrung (*prajñā, jñāna*) beruhende Handlung ohne Absicht des Gewinns (...) Dann wäre *buddhiyoga* identisch mit *jñānayoga*, angewandt auf das Feld der Praxis ...

In his commentary on 2, 49, however, the author observes on *buddhiyoga* translated with "Yoga der Einsicht": "*Buddhiyoga* ist ... nicht ein dritter Weg neben Erkenntnis (*jñāna*) und Handeln (*karma*), sondern einsichtvolles Handeln", which is more convincing but does not agree with his translation and introductory remarks quoted above.

I doubt whether in 2, 49 (*dūreṇa hy avaraṁ karma buddhiyogād ...*) the term *karman* would denote the *karmayoga* in comparison with the *buddhiyoga* (both seen as systems or *mārga*'s). In one of my earlier publications on the Gītā (see n. 2) I wrote on 2, 49:

> In my view *yoga* at the end of this compound simply means 'the use of' or 'the application of.' It neither refers to the technical term *yoga* nor to its Gītā variant 'effort, practice'. Here the opposition is between simple *karma* and the application of *buddhi* in one's activity. This *buddhi* is the mental attitude of the Gītā which should be employed in performing the acts.

[6] In the Dutch language the verb 'inspannen' may be used for yoking or harnessing (with as object animals) as well as for exerting oneself (in the reflexive). Perhaps the translator had the same interpretation in mind on p. 193 (quoted above) where "sich anspannen, sich verspannen" was rather oddly associated with *yoga* in the colophon title of ch. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000349

The *buddhi* in the compound *buddhiyoga* is not "zunächst die intellektuell klare und intuitive Tiefenschau" assumed by the author (who equates it with *jñāna*) but 'the way of thinking', as I have tried to show in my note on 2, 39 (see n. 2) *eṣā te 'bhihitā sāṁkhye buddhir yoge tv imāṁ śṛṇu* (a place which clearly shows that *buddhi* and *sāṁkhya* cannot be equated and *buddhi* definitely appears to be not a separate method), where I translated : "Herewith the way of thinking with regard to the theory has been told. Now listen to the way of thinking with regard to the praxis." See also my extensive note on 2, 41, where again it appears that the *buddhi* is "a particular mentality, mental approach or way of thinking (or even planning) rather than ... wisdom".

The terminological problems of the two discussed terms *yoga* and *buddhi* occur together in 2, 53, where it is said that if someone's *buddhi* is steadfast with regard to *samādhi*, he will obtain *yoga*. The author translates "Sobald deine Vernunft unbeirrt in tiefer Versenkung bewegungslos verharrt, wirst du die Bewusstseinseinung erlangen."

This does not convince me. The *buddhi* is not a "Vernunft" and I cannot imagine how such a "Vernunft" could stay motionless in a *samādhi* taken as the technical term which supposes a short period of unconsciousness, whereas in this context (in verse 50) *yoga* is defined as *karmasu kauśalam*. And certainly not in a verse in which this *buddhi* is implicitly compared with the *buddhi* of the unsuccessful specialists of the Veda in verse 44, where it is said that a *vyavasāyātmikā buddhiḥ samādhau na vidhīyate* and the locative *samādhau* can only be interpreted as "with regard to" and *buddhi* obviously refers to a particular mental effort or approach. See my translation of 2, 44 "a way of thinking of which the nature is resolute is not brought about with regard to *samādhi*" (where the author renders with "wird auf Entschlusskraft beruhende Vernunfteinsicht in der Versenkung nicht gewährt").

On *yoga* in 2, 53 I have observed: "The exact interpretation of *yoga* is difficult in this verse. It seems that this well-known concept ... is described as the concentration or thinking on one target (*mokṣa*)." Here VON BRÜCK renders *yoga* with "Bewusstseinseinung" without explaining this interpretation. There are, however, more verses in this chapter in which *yoga* and the participle *yukta* occur apart from 2, 39 discussed above. In 2, 39 the author translates the second half *buddhyā yukto yayā ... karmabandhaṁ prahāsyasi* with "Durch solcher Vernunfteinsicht geeint ... wirst du die Bindung durch Taten überwinden". In my note I have observed: "There may be some sort of wordplay of *yoga* and *yukta*, but in a construction with an instrumental *yukta* primarily means 'provided with'." This means that *yukta* here cannot mean "geeint".

In 2, 50 and 2, 51 *yukta* occurs at the end of the compound *buddhi-yukta* and again the translator renders *yukta* with "geeint", but here the first

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000350

member of the compound is not interpreted as an instrumental but as a locative: "Wer in der Vernunft geeint ist" and "die in der Vernunft geeinten". Several translators have given various renderings of this verse. Since in the second half of 2, 50 twice the noun *yoga* is found and even occurs together with the verb *yuj (tasmād yogāya yujyasva yogaḥ karmasu kauśalam)* we may assume that all the derivations from the root *yuj* in this context refer to the Gītā kind of Yoga which implies on the one hand exertion ('to exert oneself': the medium *yujyasva*!) and activity in the world and on the other a mental form of Yoga rather than purely physical Yoga exercises. Therefore I prefer to take the compound *buddhiyukta* in both verses as referring to persons who are 'mentally concentrated' in the work or exertion (*yoga*) they undertake and that we have to do with "definitions or rather redefinitions of the technical term *yoga* according to the Gītā 's view of life" (see my note on 2, 50).

The participle *yukta* also occurs in 2, 61 *tāni sarvāṇi saṁyamya yukta āsīta matparaḥ*, where several translators (including VON BRÜCK) have literally taken the verb *ās* as 'to sit down' and thereby have created the impression that one should sit down in a Yoga position without doing any activities. However, the verb *ās* here seems to express a continuous action together with the gerund *saṁyamya*.[7] One should continuously bring all these (senses) under control, which does not imply that one should sit down and stop all activities. See 2, 48 *yogasthaḥ kuru karmāṇi*. The participle *yukta*, translated by the author with "mit geeintem Bewusstsein" and apparently equated with *buddhiyukta* in 2, 50 ("Wer in der Vernunft geeint ist"), does not refer to a particular "Einung" (unification? unification with what?), but to a concentration. The person concerned should concentrate himself (the reflexive passive of *yuj*) in his thought or mentality by controlling his senses. This concentration indeed is a form of unification of the attention and therefore in this verse Kṛṣṇa states that the concentration should be only directed to himself (*matpara*). Here there is no reference to actual Yoga practices, let alone to an already realized unification with Kṛṣṇa.

A negation of the participle *yukta* is associated with the absence of *buddhi* in 2, 66, where the author translates *nāsti buddhir ayuktasya na cāyuktasya bhāvanā na cābhāvayataḥ śāntir* ... with "Wer nicht geeint im Bewusstsein ist, hat keine Vernunft. Wer nicht geeint im Bewusstsein ist, hat keine Geistentfaltung. Und wer keine Geistentfaltung hat, kennt keinen Frie-

[7] See J.S. SPEIJER: *Sanskrit Syntax*. Leiden 1886, p. 298. S. RADHAKRISHNAN 1948, p. 125 correctly takes *ās* as an auxiliary verb, but in a construction with the participle *yukta*, which is likewise possible (see SPEIJER 1886, p. 295). See also 3, 6 *karmendriyāṇi saṁyamya ya āste manasā smaran indriyārthān* ..., where *āste* should be taken with *smaran* to denote a continuation and the author again takes *ās* literally as "sitzen".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000351

den." This verse does not only show an association but also a sequence. For a *buddhi* one needs a form of *yoga*, whereas in 2, 53 one can only attain *yoga* (and become *yukta*) after having the correct *buddhi*. So much is clear that *yoga* is not a final station in ch. 2 and that *buddhi* is not "Vernunft"[8] but thinking. Obviously a particular way of thinking (*buddhi*) and being concentrated (*yukta*) should go hand in hand and the presence of concentration (being *yukta*) is required for developing the thinking into a *bhāvanā* (a "Vorstellungskraft"[9] rather than "Geistentfaltung"), a way of thinking which is focused on a particular idea or concept and required for reaching peace and its final stage in the form of liberation or union with the highest principle or the highest deity. The *yoga* supposed to be present in the *yukta* thus is far from the final stage and is only its prerequisite. It is not a particular technique.

Ch. 3 is called *karmayoga* and treats the *yoga* (method or discipline or way of life or path) of *karman*, i.e. of the concept of *yoga* already mentioned in the second chapter. This activity (*karman*) is dissociated from its results, likewise called *karman*.[10]

In this chapter the term *yoga* without the meaning Yoga is found in 3, 3, where Kṛṣṇa explains that in the preceding chapter two concepts had been associated with two kinds of persons: *jñānayogena sāṁkhyānāṁ karmayogena yoginām,* which the author translates with "durch Yoga der Erkenntnis bei den Theoretikern, durch Yoga des Handelns bei den Praktikern". In 2005 (see n. 2) I have shown that in the compounds *jñānayogena* and *karmayogena* the term *yoga* does not mean Yoga, but that *-yogena* ifc. only underlines the function of the instrumental case. In 3, 7 again the compound *karmayoga* is found, now in the accusative: *yas … ārabhate … karmendriyaiḥ karmayogam asaktaḥ …* and here the author translates "Wer … ohne Anhaften mit den tat-orientierten Kräften den Yoga des Handelns übt …" I doubt whether the activity undertaken here should be called a Yoga in the technical sense. See 3, 19, where in a comparable turn of phrase *karma* instead of *karmayogam* occurs*: asakto hy ācaran karma*, translated with "… wenn er nicht-anhaftend handelt …" So I suppose that in 3, 7 *karmayoga* only denotes 'the

[8] R.C. Zaehner 1969, p. 155 even assumes in his translation that the text would state "The man who is not integrated has no soul", which is clear nonsense.

[9] See K. Mylius: *Die Bhagavadgītā.* Leipzig 1980, p. 32.

[10] On p. 316 the author seems to interpret the term *naiṣkarmyam* as an adjective qualifying *karma* ("Handeln im Nicht-Handeln"), but in his glossary he translates it with "Nicht-Handeln". The term denotes the being without *karman* (i.e. without the results of one's activity) as appears from the prefix *niṣ/naiṣ*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000352

performance of actions', the more so since *ārabh* means 'to undertake' and does not refer to a single start of a Yoga or path.

Not only ambiguous terms like *yoga* (left untranslated by the author) have various meanings in this text. We may also take *ātman* into account in ch. 3. See e.g. 3, 6, where *vimūḍhātmā* is translated with "der ist ganz und gar verblendet", whereas I (see n. 2) take *ātman* as the reflexive pronoun and render the compound as "fooling oneself". In 3, 27 *ahaṁkāra* is added to the compound and the reflexive meaning of *ātman* seems to be missing: *ahaṁkāravimūḍhātmā kartā 'ham iti manyate* "wer vom Ich-Gefühl verwirrt ist, meint: 'Ich bin der Täter'." Most translators take *ahaṁkāra* with the function of an instrumental and either leave *ātman* untranslated or render it with 'self' or 'soul'. However, the person who has the wrong opinion (*manyate*) fools himself with the belief of an *ahaṁkāra* who would be the actor instead of the *guṇa's* and his soul or *ātman* cannot be fooled by his *ahaṁkāra*. He is fooling himself about the role of the *ahaṁkāra*.

The term *ātman* occurring in 3, 17 (*yas tv ātmaratir eva syād ātmatṛptaś ca mānavaḥ ātmany eva ca saṁtuṣṭas* ...) is interpreted by VON B. as "das Selbst". However, this verse deals with the opposite of the preceding verses in which the ritual duties are treated. Here one has no obligations towards anyone else, not even to the gods, and therefore *ātman* does not mean 'the Ātman, the Self' but 'oneself'. Moreover, as observed by me in my commentary (see n. 2), there are "purely erotic connotations" in the terminology of this verse and its parallels, which even are sexual. For sex with the Self there is no room in this metaphor.

Just as in the preceding chapter 3 the term *yoga* of the second chapter is explained as *karman*, in ch. 4 *sāṁkhya* of ch. 2 is explained as *jñāna*. However, the *jñānayoga* does not form the subject of the whole chapter and only starts at verse 33 (or at best at verse 23). The author's introduction to his commentary on ch. 4 (pp. 322–325) therefore hardly deals with *jñāna*. This chapter also treats the sacrifice and here again a wordplay on the several meanings of a term, i.c. *karman*, plays a role. The Gītā reacts against the renouncers who give up every activity (*karman*), as it would produce results (*karman*) which bind a human being to this world by rebirth. The Gītā advises to continue activity in general by giving up its results (*karmanyāsa*) or even by depositing them with Kṛṣṇa in the third chapter (3, 30). In ch. 4 renouncing activity (*karman*) is interpreted as renouncing the real activity of the ritual (likewise called *karman*) by substituting it by symbolic sacrifices, *ātmayajña's*; cf. the opposition between actual sacrifices and the *ātman* in 3, 17 (discussed above). This is not sufficiently explained by the author on p. 325 ("Die Verse

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000353

ab V. 24 sind ein Hymnus auf das Opfer").[11] See my observations on the fourth chapter (o.c., p. 632; see n. 2):

> The *karman=yajña* of Vedism is replaced by Brahman-*karman*, the symbolic sacrifice in which the Ātman rather than the deities is the destination of the offering. In such Ātma-yajñas the oblation often is not concrete. In some cases *jñāna* replaces the concrete oblation.

Here the symbolic activity (*karman*) does not strive for wealth on earth or a continuation of life in heaven, but concerns the identity of *ātman* and *brahman* or even of *ātman* and Kṛṣṇa, which can be achieved by 'sacrificing' or surrendering oneself to the highest principle or God in a sacrifice of *jñāna* (which does not simply mean knowledge but has gnostic aspects).

The discussion on *karman* and its double meaning (activity and Karma) plays a role in 4, 16–18. In the opening of 4, 16 (*kiṁ karma kim akarmeti kavayo 'py atra mohitāḥ*) the double question introduced with *iti* has been misinterpreted by most translators (including VON B.) as a problem of definition; see my remarks on the fourth ch. (o.c., see n. 2, p. 635):

> The adverb *atra* denotes the single point about which these people are in hesitation and the twofold *kim* introduces a disjunctive question in which twice *kim* is used instead of *kim ... kiṁ vā* (...) Probably the verb form *astu* should be added in this elliptical construction.

So we should not translate "Was ist Handeln? Was ist Nicht-Handeln?" in 4, 17. Again most translators (including VON B.) misinterpret 4, 17, which treats "a problem of terminology ... as some sort of digression" (see my note), and in which the meanings of *karma*, *akarma* and *vikarma* are discussed. The term *vikarman* is translated by VON B. (in agreement with several other translations) with "das schlechte Handeln", which is possible but does not suit the context, which deals with the problem of the two meanings of *karman* (activity and its results). See 4, 18 *karmaṇy akarma yaḥ paśyed akarmaṇi ca karma yaḥ,* where *karman* means activity as well as its results and *akarman* the absence of activity as well as of its results and the absence of the one need not produce the absence of the other. There is no reason to assume that *vikarman* in 4, 17 would denote a criminal activity as in most contexts. Here it occurs in some sort of explanation of *a-karman*, a compound in which *a-* may denote the absence as well as the opposite of the negated element (cf. *a-mitra* meaning 'enemy'). So *a-karman* can mean

[11] It is true that he admits: "Allerdings lässt die *Gītā* keinen Zweifel daran, dass das Erkenntnis-Opfer (*jñānayajña*) dem Opfer von Gegenständen (*dravyamaya yajña*) vorzuziehen ist (V. 33)", but there is a real opposition between the two which is not based on the material but on the aims. See 4, 12, where it is said that those who desire results of their sacrifices on earth offer to the gods and thereby produce *karman*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000354

'non-*karman*, nonactivity' as well as 'the being free from *karman*' (a meaning also expressible by *vi-karman*). The moral issues do not play a role in this wordplay.

Ch. 5 is called *karmasaṁnyāsayoga*, which VON BRÜCK (p. 330) translates with "Yoga der Entsagung im Handeln", whereas S. RADHAKRISHNAN (1948) prefers "the discipline of the renunciation of Karma". Indeed, the term *yoga* here as usual denotes a particular method or approach, but the chapter "does not teach actual Saṁnyāsa, let alone renunciation of all activity, but the getting rid of the results or effects of one's actions which are also called *karma*"[12].

Now the problem is that VON BRÜCK does not translate Sanskrit terms like *yoga* which in the Gītā may denote completely divergent concepts. In the title *yoga* denotes a particular method or discipline, in the text itself *yoga* represents the opposite of renouncement (*saṁnyāsa*) and means exertion or activity. The translation "Yoga der Entsagung im Handeln" looks more ingenious than convincing. The compound *karmasaṁnyāsa* can only be interpreted as the renouncement of *karman*. However, the text takes *karman* as the result of actions and tries to defend the Gītā method (*yoga*) of continuing activity but getting rid of its effects (i.e. the *karmayoga* or *karmamārga*).

RADHAKRISHNAN, who correctly translated the title of the chapter as found in the colophon, gives the following title to the chapter as based on its contents: "True Renunciation" with the subtitle "Sāṁkhya and Yoga lead to the same goal", which refers to V, 4. In this textplace VON BRÜCK again does not translate these two Sanskrit terms. In his note (p. 334) he observes: "Man kann Sāṁkhya und Yoga hier sowohl im Sinne der philosophischen Systeme als auch allgemein im Sinn von 'Erkenntnis und Yoga-Praxis' verstehen." This does not convince. The "Yoga-Praxis" in fact is the path of *karman* as prescribed by the Gītā. So *yoga* means *karman*. The term *sāṁkhya* refers to the *jñāna* treated in ch. 4.

So ch. 2 deals with the *sāṁkhya* (= *jñānamārga*) and *yoga* (= *karmamārga*), ch. 3 with *karmamārga*, ch. 4 with *jñānamārga* and ch. 5 returns to the *karmamārga* of the Gītā.

Now I will proceed with a detailed treatment of ch. 6. Just as in my earlier articles on BhG. 2–5 (see n. 2) I will (in this case incidentally) refer to translations of SENART, RADHAKRISHNAN, ZAEHNER, MYLIUS and VAN BUITENEN.[13]

[12] For my observation on BhG. 5 see n. 2.

[13] É. SENART: *La Bhagavadgītā*. Paris 1922; S. RADHAKRISHNAN 1948; R.C. ZAEHNER 1969; K. MYLIUS 1980; J.A.B. VAN BUITENEN: *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*. Chicago 1981.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000355

The traditional title of this chapter in its colophon is 'the *yoga* of *dhyāna*', which may be translated with "the discipline or method of concentration or meditation". Some sort of adaptation of real *yoga* practice is assumed to be the subject of this chapter and RADHAKRISHNAN (see n. 15) calls it 'The true Yoga'. In the approach of the Gītā this discipline does not involve an early retreat from the world. According to VON BRÜCK (p. 337), however, a third *mārga* "neben dem begierdefreien Handeln und der unbedingten Hingabe an Gott" is treated here in the form of "geistige Versenkung". As shown above the Gītā has some repetitions in its ch. 2–5, where *yoga*, *sāṁkhya* and *saṁnyāsa* are symbolically or metaphorically used. We cannot say that these four chapters only represent the Gītā paths of *karmayoga* or *karmamārga* and *bhaktimārga* and that a third path is introduced in ch. 6. The path of *karma* (i.e. of activity or of *yoga* in the sense of exertion) is the opposite of renouncement, but is interpreted as a symbolic *saṁnyāsa*. The path of *jñāna* is the renouncement of ritual (= *karma*) in which worship of gods is substituted by knowledge of God (= Brahman) as being identical with the *ātman*, which may be realized by *bhakti*. The "Yoga der Versenkung" is not a new, third path, but a reinterpretation of the Sanskrit term *yoga*, which here is not taken as exertion, i.e. the continuation of doing *karman* without producing *karman* (as would appear from verse 1), but as unification with the highest Being without yogic exercises. The term *dhyāna* taken as "geistige Versenkung" by the author is missing in the text of the chapter and is only found in its colophon. Terms like *yoga* and *yogin* frequently occur in this chapter. In the following commentary we shall see how these words, which are not translated by VON BRÜCK, have to be interpreted.

1. *anāśritaḥ karmaphalaṁ kāryaṁ karma karoti yaḥ / sa saṁnyāsī ca yogī ca na niragnir na cākriyaḥ //*

The adjective *akriya* does not mean here "wer ... die Riten vernachlässigt" but "who does not carry out any activity", as ZAEHNER and MYLIUS (see n. 13) rightly interpret it. The Gītā is not primarily interested in the ritual, but accepts it as one of the activities required in life in the world. Moreover VON BRÜCK's interpretation would make *akriya* rather redundant after *niragni*.

2. *yaṁ saṁnyāsam iti prāhur yogaṁ tam viddhi pāṇḍava / na hy asaṁnyastasaṁkalpo yogī bhavati kaścana //*

The translation "Was man Entsagung nennt, ist Yoga" might create the impression that the text would identify *saṁnyāsa* and *yoga*, both to be taken as the well-known technical terms; see also p. 338 of the commentary. The

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000356

problem of this translation is that *yoga* is left untranslated. ZAEHNER ("spiritual exercice") and MYLIUS ("Hingabe") likewise seem to equate two technical terms, whereas VAN BUITENEN ("discipline") is rather vague, but may agree with RADHAKRISHNAN's "disciplined activity". Indeed, *yoga* here denotes exertion or activity, which is one of the well-known types of paradoxes used by the Gītā: giving up activity (*saṁnyāsa*) is continuation of activity (but giving up its goals or aims (*saṁkalpa*).

3. *ārurukṣor muner yogaṁ karma kāraṇam ucyate / yogārūḍhasya tasyaiva śamaḥ kāraṇam ucyate //*

This verse confronts us with two problems: the meaning of *yoga* (first left untranslated by the author, but taken as "Yoga-Weg" in the compound) and of *kāraṇa* (rendered with "angemessene/geeignete Methode"). Apparently two successive stages are assumed here and both would represent one *mārga*. On p. 338, however, the author identifies the first stage with *karmayoga* or *karmamārga* and in the second stage there would be "keine Aktivität vonnöten, ja, eine solche wäre der Versenkung abträglich, weil dann eine gezielte Absicht die Geistesruhe stören würde". This interpretation points to an opposition of two ways rather than to two stages of one and the same way. The author also assumes that in the first of the two "der Wille noch eine Rolle spielt". In my view, however, the *karmamārga* of the Gītā prescribes action without *saṁkalpa*. Moreover, I doubt (with RADHAKRISHNAN) whether *śama* forms an opposition with *karman* in the sense that it means the abandoning of all actions.

The opposition is between two *kāraṇa*'s associated with two stages of the same path. The translation "Methode" is rather free and more or less represents a tautology with "Wege". MYLIUS renders *kāraṇa* with "Element" (an even more free translation which is nondescript) and other scholars like RADHAKRISHNAN, VAN BUITENEN and ZAEHNER take it as "means". This interpretation supposes a goal to be reached with a particular means. This goal could only be *yoga*. For someone who wants to reach or to climb to *yoga* the *karman* would be the means. Having reached *yoga* (*yogārūḍha*), however, there can be no means for reaching *yoga* and therefore 'means' is not a suitable translation, if *yoga* would be the goal. MYLIUS takes *yoga* here as "Vereinigung (mit der Weltseele)" (based on a wrong etymology of the term) and thereby arrives at a certain goal which one wants to obtain, but has some problems with the interpretation of *kāraṇa*, since the basic principle for reaching this *yoga* would be *karman* (the first stage).

Indeed, *yoga* here refers to a particular *mārga* and the two *kāraṇa's* are associated with two stages of this path. The second stage is a final stage

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000357

to some extent, but it does not yet represent the *mokṣa*. The compound *yogārūḍha* is explained in the next verse as denoting someone who has renounced the attachment to the objects of the senses and to aims to be reached in life. This does not imply any practising of technical *yoga* exercises. The participle *ārūḍha* in the compound with *yoga* does not mean that one has reached an absolute, final goal, but that one has reached a particular phase of the *yoga* seen as a particular *mārga*. As appears from verse 4 this *mārga* is nothing else than the *karmamārga* of the Gītā which in the preceding books was called a *yoga* and whose follower was called *yogin* in the first verse of this chapter. He who wants to start this *yoga* or to enter upon (one of the meanings of the verb *ā-ruh*) this path, may retain his activities and rituals (*karma*) and need not be someone who retires from this world, but after his decision to enter this path his way of life is characterized by *śama* (even while continuing his activities). So the two *kāraṇa*'s (methods or means for reaching a goal which lies beyond *yoga* itself) do not form an opposition or two different, successive stages, but the second is something which is added to the first and this results in *karman* with *śama*.

5. *uddhared ātmanātmānaṁ nātmānam avasādayet / ātmaiva hy ātmano bandhur ātmaiva ripur ātmanaḥ //*

The use of the term *ātman*[14] with various case-endings has caused troubles for some translators. In the first half of the verse the accusative has been correctly taken as the reflexive pronoun by VON BRÜCK ("Man muss sich selbst ... emporheben"), RADHAKRISHNAN and VAN BUITENEN, whereas ZAEHNER interprets it as "(the) self" and MYLIUS as "das Selbst". In a reflexive construction the instrumental *ātmanā* only emphasizes the reflexive meaning. See SPEIJER 1886, paragraph 264, n. 2: "lays stress on the fact that the subject is acting by himself." Therefore its translation by RADHAKRISHNAN and VAN BUITENEN ("by himself") is superfluous. Here VON BRÜCK (who in his note on p. 340 observes that *ātman* denotes "das Reflexivum und den transzendenten Wesenskern des Menschen. Wechselndes Wortspiel beider macht den Reiz des Verses aus".) translates: "Man muss sich selbst durch das Selbst emporheben", which would imply that the action requires some role of the Ātman and would speak against the syntactic analysis of SPEIJER.

In the second half of this verse RADHAKRISHNAN translates the nominative with "the Self" and the genitive with "the self"; i.e. he makes a distinction between the Ātman (in the nom.) and 'oneself' (in the gen.). Like RADHAKRISHNAN, ZAEHNER distinguishes two selves. The nominative, however, in his note is "the [carnal] self" and the genitive "the [spiritual]

[14] See also the problems of interpreting this term in 3, 6; 3, 17 and 3, 27 noticed above.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000358

self [-in-itself]", which is the opposite interpretation compared with that of RADHAKRISHNAN, but in my view preferable, because the activity belongs to oneself as the friend or enemy of one's Ātman and not to the Ātman. It is also possible to take both the nom. and the gen. as the same in some sort of reflexive construction in which *ātman* means 'oneself'. See VAN BUITENEN: "for oneself alone is one's friend ..." The translation of VON BRÜCK does not make a choice and on the one hand renders "Denn das Selbst allein kann einem selbst Freund sein" (cf. RADHAKRISHNAN), on the other "und man selbst allein kann sich selbst Feind sein" (cf. VAN BUITENEN). For the latter interpretation see SPEIJER 1886, paragraph 264, especially 264c referring to *Pañc.* III, 174 *yaḥ karoti naraḥ pāpaṁ na tasyātmā dhruvam priyaḥ* "who does evil, certainly does not love himself", which also agrees as to its contents. So I prefer the reflexive construction here.

6. *bandhur ātmātmanas tasya yenātmaivātmanā jitaḥ / anātmanas tu śatrutve vartetātmaiva śatruvat //*

The first half of this verse is comparable with the preceding verse. The reflexive construction *yenātmaivātmanā jitaḥ* has been wrongly translated by VON BRÜCK ("Wer sich selbst durch das Selbst überwunden hat") and others, but should be translated with "who has conquered or subdued himself"; see SENART: "celui qui s'est vaincu lui-même". In the second half of this verse *anātman* has been correctly interpreted by VON BRÜCK ("Wer sich aber nicht selbst überwunden hat ") and others as *anātmavant*[15], since *anātman* forms the opposite of the *jitātman,* which is described in the first half of this verse and explicitly denoted as such in the following verse. However, this indicates that the reflexive constructions in this and in the preceding verse should be interpreted as purely reflexive ones in which not two different *ātman*'s should be assumed and the instrumental *ātmanā* has its usual (reflexive) function.

7. *jitātmanaḥ praśāntasya paramātmā samāhitaḥ / śītoṣṇasukhaduḥkheṣu tathā mānāpamānayoḥ //*

Here the cosmic Ātman (*paramātman*) seems to be explicitly mentioned for the first time in this text. Then the subject of this sentence is *paramātmā*, but some translators start from different readings or misinterpret the syntax of the verse. VON BRÜCK translates "Wer sich selbst überwunden und befriedet hat, ist im Höchsten Selbst gesammelt", which is rather strange from the syntactical point of view, since *paramātmā* is the subject. The same may be observed about the translation of MYLIUS ("Mit dem, der sich selbst be-

[15] However, MYLIUS takes it literally as "Nichtselbst" and ZAEHNER as "bereft of self".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000359

zwang ..., ist der höchste Geist vereint"), in which moreover the rendering "vereint" of *samāhitaḥ* does not convince.

SENART seems to take *ātmā* as the subject ("celui-là demeure parfaitement recueilli"), to separate *param* from it and to take this as an adverb with *samāhitaḥ*. It is true that the term *paramātman* is rather confusing in this context, since it introduces without any explanation the concept of the incorporation of the Highest Self in a person and describes it as belonging (in a genitive construction) to someone who has subdued himself. However, the assumption of an adverb which is separated from the adjective *samāhita* by the noun *ātman* is doubtful. Perhaps the best solution would be to take *param* as *ataḥ param* ("then, thereupon", i.e. after one has subdued oneself) or as "moreover" (adding a new argument after the first half of verse 6). The *ātman* of someone who has subdued himself or his *ātman* becomes concentrated in the oppositions mentioned in the second half of verse 7 which might disturb it.

VON BRÜCK's "... im Höchsten Selbst gesammelt" seems to be based on the reading *paramātmāsamāhitaḥ*, which is untenable, as in such a compound the term *ātman* cannot occur in its nominative *ātmā* and requires the stem form *ātma*.

8. *jñānavijñānatṛptātmā kūṭastho vijitendriyaḥ / yukta ity ucyate yogī samaloṣṭāśmakāñcanaḥ //*

The text gives an etymological qualification of the *yogin*, who may be described as *yukta* if some conditions have been fulfilled. Just as in the preceding verse he should be indifferent to opposite items (i.e. he should be *samāhita*, which just like *yukta* in the present verse means 'concentrated, not disturbed by positive or negative things').

VON BRÜCK (like SENART and MYLIUS) does not render *ātman* in the first compound ending in *-tṛptātmā*, whereas RADHAKRISHNAN ("whose soul is satisfied with ...") and ZAEHNER ("With self content in ...") try to localise the *tṛpti*. I assume that *ātman* expresses the reflexive in this compound which does not express pleasure or satisfaction produced by *jñāna* and *vijñāna*, but indicates that the *yogin* is someone who is fed up with it and now is only concentrated on one goal.

The adjective *kūṭastha* does not simply mean "wenn er den Gipfel erklommen ... hat", but denotes someone who metaphorically stands on the top of a mountain and looks down upon all oppositions and activities.[16] He is isolated. This is also expressed by *samāhita* and *yukta*.

[16] Cf. ŚB. 2, 3, 3, 10–11, where one looks down upon day and night, as one may look down on the revolving chariot-wheels. Eternity and immortality are above change and development.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000360

The etymology of *yukta ity ucyate yogī* has been variously interpreted. VON BRÜCK follows ZAEHNER ("integrated") in his translation of *yukta* ("vollkommen integriert") and observes in his commentary: "wörtlich 'angejocht' ", which does not explain much. MYLIUS does not start from an etymology and translates "als (mit der Weltseele) vereint wird der Strebende bezeichnet". We may compare the German "angespannt" which on the one hand refers to yoked horses, but on the other hand can also be used in the turn of phrase "angespannte Arbeit".[17] In this verse the exertion is a form of concentration.[18]

9. *suhṛnmitrāryudāsīnamadhyasthadveṣyabandhuṣu / sādhuṣv api ca pāpeṣu samabuddhir viśiṣyate //*

In the verses 5–6 the friend and the enemy are not external persons but oneself; in the verses 7–8 pleasant and unpleasant things are to be overlooked and regarded as equal. In the present verse the equality of friends and enemies (terms partly belonging to the sphere of kingship; see Kauṭilya, *Arthaśāstra* 6, 2)[19] is treated. The fact that these technical terms from the sphere of statemanship are used, indicates that the text of this chapter does not exclusively deal with lifelong ascetics, *yogins*, *saṁnyāsins*, etc., even if these terms may be metaphorically used here. The *yogin* of this and of the preceding verse does not practise Yoga exercises.

10. *yogī yuñjīta satatam ātmānaṁ rahasi sthitaḥ / ekākī yatacittātmā nirāśīr aparigrahaḥ //*

VAN BUITENEN observes that "the *karmayogin* now shades into the solitary yogin of the technical Yoga". This "technical Yoga" then would be the final stage after the *karmayoga* rather than a temporary interruption, since *aparigraha* and *satatam* indicate a permanent situation.

In *yuñjīta … ātmānam* the last word should be taken with SENART, ZAEHNER and VAN BUITENEN as the reflexive pronoun. RADHAKRISHNAN translates "Let the yogin try … to concentrate his mind (on the Supreme Self)", whereas MYLIUS takes *ātman* as the self and *yuj* as 'to train' ("Der Vereinigung (mit der Gottheit) Erstrebende soll sein Selbst … üben"). The transla-

[17] See n. 6.

[18] Cf. the term *śrama* which not only denotes physical exertion, but may also refer to the Yogic preparation of a sacrificer for his ritual; see BODEWITZ: "The special meanings of *śrama* and other derivations of the root *śram* in the Veda." In: IIJ 50 (2008), pp. 145–160.

[19] VON BRÜCK misunderstands some of these terms and does not take *mitra* as the ally and combines the middle king and the neutral king (see *Arthaś.* 6, 2, 21–22) in his "Neutralen".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000361

tion of VON BRÜCK seems to take the middle form *yuñjīta* as the reflexive and *ātmānam* as the object of the self-concentration ("soll sich ... auf das Selbst zentrieren"), which looks more interesting than grammatically possible.[20]

In the second half of the verse *ātman* again occurs, now in the compound *yatacittātmā*. SENART ("l'esprit dompté") does not translate *ātman* and RADHAKRISHNAN ("selfcontrolled") does not take into account *citta*, whereas other translators like ZAEHNER and MYLIUS make the restraint refer to mind or thought and "self" and "Selbst". VON BRÜCK follows them and renders with "zügele Bewusstsein und sich selbst". If now *ātman* would denote here the reflexive pronoun, one may ask what is the difference between 'oneself' and 'one's mind or thought'. Śaṅkara interprets *ātman* here as body. In spite of some doubts (expressed e.g. by ZAEHNER) we have to accept this interpretation.[21] Subduing oneself is restraining the fulfilment of the bodily desires.

12. ... / *upaviśyāsane yuñjyād yogam ātmaviśuddhaye //*

Here the verb *yuj* is found in a construction with a cognate accusative. VON BRÜCK's 'translation' "praktiziere Yoga" is preferable to more explicit renderings like those of MYLIUS ("übe er Meditation") and ZAEHNER ("... let him ... concentrate on spiritual exercise"), since the Yoga described here is not pure meditation and the construction requires an interpretation like 'to exercise exercises' or 'to exert oneself in exertions'. The concentration denotes exercises in the sphere of Hatha Yoga according to VON BRÜCK and of Dhyāna Yoga according to RADHAKRISHNAN in their commentaries.

The purification (*śuddhi*) concerns 'oneself' (VON BRÜCK: "Selbstreinigung") rather than 'the self' (ZAEHNER; MYLIUS) or "the soul" (RADHAKRISHNAN). See BhG. 5, 11 where the Karma Yoga of the Gītā (*saṅgaṁ tyaktvā*) is said to produce a similar purification (*ātmaśuddhaye*) and the context (5, 7 *viśuddhātmā vijitātmā* and 5, 10 *saṅgaṁ tyaktvā karoti yaḥ lipyate na sa pāpena*) indicates that the word *ātman* means 'oneself' here.

14. ... *yukta āsīta matparaḥ //*

The *yuktaḥ*, who is the subject of the actions expressed by *yuj* in verses 10 and 12, has been variously translated: "concentré" (SENART), "harmonized" (RADHAKRISHNAN), "integrated" (ZAEHNER), "gesammelt" (MYLIUS) and "vollkommen geeint" (VON BRÜCK). I prefer SENART's interpretation, because the activity

[20] Note that in verse 15 the active of *yuñj* occurs with the accusative *ātmānam*.

[21] See the compound *yatacittendriyānala*, in which the opposition is between what one thinks and what one feels with the body. The Yogin should not only restrain himself in sexual life, but also restrain his ideas on women.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000362

in verses 10 and 12 is (self-) concentration. The verb *ās* is taken literally as denoting the sitting position (cf. *upaviśyāsane* in verse 12) by VON BRÜCK and the other, mentioned translators, but like (*brahmacārivrate*) *sthitaḥ* in the present verse the verb may denote continuity rather than a specific sitting position,[22] the more so since no one would expect here the opposite of *brahmacārivrata* (i.e. sex) in a sitting Yogic position. In this verse and the following the sphere of Yogic exercises of the preceding verses has already been left.

15. *yuñjann evaṁ sadātmānaṁ yogī niyatamānasaḥ / śāntiṁ nirvāṇaparamāṁ matsaṁsthām adhigacchati //*

Here the reflexive function of *ātmānam* (cf. verse 10) becomes evident and the translators more or less agree on this point (though their interpretations of *yuj* may vary). MYLIUS translates with "So übend immerdar sein Selbst" and VON BRÜCK with "Ein Yogi, der immerzu sich selbst so eint. " It is unclear what "sich einen" should mean here, since uniting oneself supposes someone or something with whom or with which one unites oneself.[23] SENART's "qui toujours s'exerce de la sorte" is preferable from the etymological point of view, but the exertion expressed by *yuj* in practice concerns concentration which excludes the external influences.

The *śānti* reached in this way is called *nirvāṇaparamā*, an adjective which has been freely rendered as a noun by some translators and interpreted as the highest Nirvāṇa (see SENART, RADHAKRISHNAN, VON BRÜCK). MYLIUS translates the adjective with "der im Nirvāṇa als Höchstem besteht" and ZAEHNER with "which has Nirvāna as its end". The relation with the Buddhist concept of Nirvāṇa is problematic. According to ZAEHNER the peace denoted by the term *śānti* would be "not the final goal but only a stage on the way 'which has Nirvāna as its end'; and Nirvāna (that is Brahman too), we are now told, itself subsists in the personal God". This is doubtful, since *matsaṁsthām* is an adjective qualifying *śāntim* and therefore could not refer to the adjective *nirvāṇaparamām*. According to BhG. 4, 39 the reached *śānti* is not an intermediate stage but itself called the highest (*parāṁ śāntim acireṇādhigacchati*). On the other hand there are indeed indications that the *śānti* is reached on earth by Yoga and is followed by a Brahmanic Nirvāṇa after death. See BhG. 2, 71 (*sa śāntim adhigacchati*) and 72 (*eṣā brāhmī sthitiḥ … sthitvāsyām antakāle 'pi brahmanirvānam ṛcchati*).

[22] See also my n. 7 (above) on BhG. 2, 61

[23] On this verse and the preceding one VON BRÜCK does not comment as far as *yuñjann … ātmānam* and *yuktaḥ* are concerned. However, in a note on verse 8, in which *yukta* has been translated with "vollkommen integriert", he interprets *yukta* as "angejocht" and explains this as "indem alle physischen und geistigen Kräfte vollkommen geeint sind", a form of yoking which raises some questions.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000363

According to VAN BUITENEN the adjective *nirvāṇaparamā* would mean "beyond *nirvāṇa*" and he observes "because it is not pure extinction but a positive union of the persisting *ātman* with the personal God". Probably he interprets the compound as *nirvāṇāt paramā* ("superior to Nirvāṇa"). However, the mentioned parallel BhG. 2, 72 speaks against this interpretation.

If one does not take (with the dictionary of MONIER-WILLIAMS) *matsaṁsthām* as a noun meaning "union with me", but like *nirvāṇaparamām* as an adjective qualifying *śāntim*, then the meaning of *-saṁstha* ifc. is still debatable. The translations of SENART, RADHAKRISHNAN, ZAEHNER, MYLIUS and VON BRÜCK take it as 'staying in', but it is not clear how the obtained *śānti* can be explained as abiding in Kṛṣṇa. The *Petrograd Dictionary* of BÖHTLINGK and ROTH s.v. *saṁstha*, c: "*beruhend auf, abhängig von*; am Ende eines comp." mentions i.a. *śāntiṁ matsaṁsthām*, an interpretation which at least is possible.

One may also interpret *saṁsthā* as 'completion, culmination, termination' and then the *śānti* ends in the Nirvāṇa as well as in Kṛṣṇa ("having its end in me"). This looks better, since the *śānti* has already been obtained on earth by Yoga and continues after death in Nirvāṇa and Kṛṣṇa. So the two adjectives ending in *paramā* and in *saṁsthā* both refer to the final situation of the *śānti* already reached on earth and VON BRÜCK's translation "gelangt zum Frieden, dem höchsten Nirvāṇa, das mir innewohnt" has to be rejected.

17. *yuktāhāravihārasya yuktaceṣṭasya karmasu / yuktasvapnāvabodhasya yogo bhavati duḥkhahā //*

After the treatment of the technical Yoga in verses 10–13 the Gītā returns to a moderate form of Yoga, in which the verbal adjective *yukta* now refers to moderation in daily behaviour. It means that *yukta* here has a meaning different from that in the preceding verses. It indicates that a particular behaviour is yoked, i.e. submitted to the yoke, in the sense that it is controlled or moderated. So the participle *yukta* should be rather uniformly translated and the noun *yoga* has a special meaning ('control, moderation') here in the favourite, etymological wordplay of the Gītā used to give room to the man in the world. This was understood by RADHAKRISHNAN (but not by MYLIUS, who translates *yoga* with "Meditation") and to some extent by VON BRÜCK, who translates *yukta* with "diszipliniert" and "mäßig" in the compounds with *āhāra* and *svapna*, but with "geeint" in the compound with *ceṣṭa*,[24] and leaves *yoga* untranslated. As usual ZAEHNER does not choose and translates *yoga* with "way of integration", "spiritual exercise" and "practice-of-the-mean", but *yukta* is consistently rendered with "who knows-the-mean in ..."

[24] The dictionary of MONIER-WILLIAMS translates *yukta* with "moderate" in the other compounds but with "properly" in the compound with *ceṣṭa*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000364

In the next verse (18) the man who behaves himself in this way is defined as *yukta* and now the translators (SENART: "a atteint le yoga"; RADHAKRISHNAN: "harmonized (in yoga)"; ZAEHNER: "integrated"; MYLIUS: "(mit der Weltseele) vereinigt"; VON BRÜCK: "geeint") take *yukta* as the technical term denoting the Yogin without any further concern about the etymology of verse 17. The *yogin* of the Gītā is characterized by moderation in life and self-control (he is *yukta*).

19. *yathā dīpo nivātastho neṅgate sopamā smṛtā / yogino yatacittasya yuñjato yogam ātmanaḥ //*

The word *upamā* does not express a metaphor but a pure comparison and *nivāta* does not imply any far-fetched hint at *nirvāṇa* as VAN BUITENEN assumes, because it is the person practising some form of Yoga on earth who is described. The candle flame does not move, because there is no wind outside, whereas the Yogin has made himself immune against any external influence. Immobility and not being disturbed by influences from outside form the agreement.

Here we have again a problem with *yuj* and *ātman*. Cf. verses 10 (*yuñjīta ... ātmānam*) and 15 (*yuñjann ... ātmānam*) on the one hand and verse 12 (*yuñjyād yogam*) on the other. One may assume that *yuj* + *yogam* simply means *yuj* and that the genitive *ātmanas* depending on *yogam* is the same as the accusative *ātmānam* with *yuj* and that the word *ātman* denotes 'oneself'. The subject of the reflexive construction is the *yukta*, i.e. the one who controls himself, as appears from the preceding verses. He makes a control of himself, i.e. he controls himself (in his behaviour).

VON BRÜCK translates "der sich im Yoga des Selbst eint" (cf. his rendering of *yuñjann ... ātmānam* in verse 15 "der sich selbst so eint", where, however *ātman* is taken as the reflexive pronoun). See further SENART ("parvient à se concentrer en soi"), RADHAKRISHNAN ("who practises union with the Self (or discipline of himself)", ZAEHNER ("who practise integration of the self") and MYLIUS ("der ... sich der Meditation über das Selbst hingibt"). It is clear that the interpretation of both *yuj yogam* and of *ātmanas* varies. I follow RADHAKRISHNAN's second option.

20–23. *yatroparamate cittam...sukham vetti yatra ... yaṁ labdhvā ...yasmin sthito ... taṁ vidyād ... yogasaṁjñitam / sa niścayena yoktavyo yogo 'nirviṇṇacetasā //*

Quite exceptionally four verses together form one sentence here. ZAEHNER and VON BRÜCK have misinterpreted the total construction of these four verses. ZAEHNER starts a main clause in 21, 22 and 23. I doubt whether we

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000365

have only to do here with a free translation. The same may be concluded about VON BRÜCK's rendering of these verses.

The main clause is found in verse 23 (*taṁ vidyād* ...) and the relative clauses are introduced by *yatra* ... *yatra* ... (20), *(vetti) yatra* ... (21) and by *yam*... *yasmin* ... (22). With one exception (RADHAKRISHNAN) all the mentioned translators (including VON BRÜCK) misinterpret *yatra* as an adverb ("quand", "when", "wenn"). RADHAKRISHNAN's "in which" is the correct rendering of *yatra* representing *yasmin*, the relative pronoun to be taken with *taṁ yogasaṁjñitam* in verse 23. Perhaps the translation of MYLIUS ("wo") stands for "worin" and is acceptable.

20. *yatra caivātmanātmānaṁ paśyann ātmani tuṣyati //*

For the reflexive construction with *ātmanā* and *ātmānam* see the note on verse 5. In verse 5 VON BRÜCK translates with "sich selbst durch das Selbst" but here with "das Selbst durch das Selbst" and in his commentary on *ātmani tuṣyati* ("im Selbst zufrieden") he observes: "Die Seligkeit des meditativen Zustandes besteht darin, dass Subjekt, Objekt und der Prozess des 'Schauens' volllkommen eins sind", which does not convince. He also refers to BĀU. 4, 4, 23 as a possible example for BhG. 6, 20. However, in the Upaniṣad one reads *ātmany evātmānaṁ paśyati sarvam ātmānam,* where the translators agree in taking the locative and the accusative of *ātman* as two different entities and interpret the one as the Self and the other as oneself.

SENART translates "découvrant par soi-même l'âtman (l'âme), l'homme trouve sa satisfaction en soi". For the satisfaction *ātmani* see BhG. 3, 17, where the Yogic aspect plays no role and the locative *ātmani* and the other case forms of *ātman* probably refer to 'oneself'.[25]

21. *sukham ātyantikaṁ yat tad buddhigrāhyam atīndriyam / vetti yatra na caivāyaṁ sthitaś calati tattvataḥ //*

As observed above, *yatra* refers to *yoga* "in which one knows that which is the highest delight" and introduces a second relative clause "in which firmly standing (*sthitas*) one does not stumble". The mentioned translators including VON BRÜCK take *tattvatas* as an ablative with *na calati*. See e.g. ZAEHNER: "... moving not an inch from the reality [he sees]"; MYLIUS: "... und

[25] In 3, 17 we do not only find *ātmani ... saṁtuṣṭas*, but also the compounds *ātmarati* and *ātmatṛpta*, which show that one does not need someone or something outside one self for pleasure, even described in the terminology of sexual pleasure. See ZAEHNER's note on this place with a reference to ChU. 7, 25, 2, which he translates as follows: "The man who sees and thinks and understands in this way ... has pleasure in the self, plays with the self, copulates with the self, and has joy with the self."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000366

nicht von der Wahrheit weicht"; VON BRÜCK: "und sich nicht von der wahren Wirklichkeit entfernt" However, *calati* is the opposite of *sthitas* and with a negation expresses the same as *sthitas*. This appears from the following verse ... *yasmin sthito na duḥkhena ... vicālyate,* where *yasmin* replaces *yatra* and the passive of the causative *vicālayati* clearly indicates that the subject cannot be made to become disturbed. The correct interpretation of *tattvatas* is found with VAN BUITENEN who takes this as an adverb and translates with "truly".

25. *ātmasaṁsthaṁ manaḥ kṛtvā na kiṁcid api cintayet //*

In the compound *ātmasaṁsthaṁ* the first member is interpreted as the self or the Self by the translators. See RADHAKRISHNAN ("having fixed the mind on the Self"), ZAEHNER ("he must make the mind ... subsist in the self"), MYLIUS ("den Geist gerichtet auf das Selbst") and VON BRÜCK ("Das Denken ... im Selbst fixiert"). However, the thinking should no longer be directed to the world outside oneself, as appears from the context, and therefore I prefer to interpret *ātma-* ibc. as "oneself" and *-saṁstha* ifc. as "restrained in". See also SENART: "[Il faut] ... s'enfermant en soi, [ne plus penser]". The activity of thinking performed by the *manas* is made to stop by restraining or stopping *manas* inside oneself. For this meaning of *saṁstha* ifc. see my note on *matsaṁstha* in verse 15.

26. *yato yato ni niścarati manaś ... tatas tato niyamyaitad ātmany eva vaśaṁ nayet //*

The repeated adverbs *yatas* and *tatas* have caused some problems of interpretation. RADHAKRISHNAN ("Whatsoever makes the ... mind wander away let him restrain and bring it back to the control of the Self alone") takes *yatas* as indicating the cause of the wandering of the *manas*, does not translate *tatas* and gives a free rendering of *ātmany eva vaśaṁ nayet*. It is clear, however, that *manas* regarded as thinking or thought leaves the person concerned towards a target outside himself and should be subdued and made to return in himself. See the preceding verse.

ZAEHNER takes *yatas ... tatas* correctly as "wherever ... from there", but regards "[the soul]" as the subject. MYLIUS ("Wo immer ... da überall") does not take into account the movement expressed by *tatas* and has been followed in this respect by VON BRÜCK ("Wo immer ... da"), who, however, confusingly adds "von dort".

The end of this verse (*ātmany eva vaśaṁ nayet*) expresses two actions at the same time: "to bring home in oneself (*ātmani*) (after the wandering outside oneself)" and "to bring (back) into one's power (*vaśaṁ nī*)". RADHA-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000367

KRISHNAN ("bring it back to the control of the Self") and ZAEHNER ("will bring it back and subject it to the self") do not clearly interpret the case-form *ātmani*. MYLIUS translates "soll man ihn zügeln und allein auf das Selbst richten", where the exact interpretation of the construction remains obscure. The rendering of VON BRÜCK ("bringe man es von dort zurück, damit es zur Beherrschung im Selbst gelangt") is explained as follows in his notes: "Die häufige Übersetzung 'unter den Willen des Selbst' ist deshalb nicht glücklich, weil der *ātman* natürlich jenseits des Wollens ist." The problem is rather that *ātmani* does not mean 'in the *ātman*', but 'in oneself'. Just as in the preceding verse we should follow SENART: "il faut ... le ramener en soi à la soumission".

28. *yuñjann evaṁ sadātmānaṁ yogī ... /*

This turn of phrase has parallels in 10 (*yogī yuñjīta satatam ātmānam*) and 15 (*yuñjann evaṁ sadātmānaṁ yogī*). Some translators are consistent in their rendering, whatever may be its value. See MYLIUS ("sein/das Selbst üben/übend"), ZAEHNER ("integrate/integrating [him]self") and SENART ("se gouverne (lui-même) / s'exercise"). This consistency is missing with VON BRÜCK ("soll sich ... auf das Selbst konzentrieren / der... sich selbst so eint / der sich ... so im Yoga übt"), but in this verse the reflexive interpretation is correct at least. The meaning ("to concentrate oneself") refers to exclusion from external influences in this context.

29. *sarvabhūtastham ātmānaṁ sarvabhūtāni cātmani / īkṣate yogayuktātmā sarvatra samadarśanaḥ //*

The unity of all beings is based on the identity of all the *ātmans* and their identity with the cosmic Ātman. This need not imply that in this verse *ātmānam* and *ātmani* should be interpreted as the self, as has been done by all the discussed translators with the exception of VAN BUITENEN who prefers the rendering "himself".

For the meaning of this verse VON BRÜCK refers to ChU. 3, 14, 3–4 occurring in a Upaniṣad which is dated by him too early in the 8th century BC. A real parallel or example for this verse is found in ĪśU. 6 (see ZAEHNER's note).

ZAEHNER translates *ātmani* in the present verse as well as in the mentioned parallel with "in the self" but in another parallel, BhG. 4, 35, he translates ... *bhūtāny aśeṣena drakṣyasy ātmany atho mayi* with "... you will behold [all] beings in [your]self – everyone of them – and then in Me". All the translations of the parallel KaṭhU. 5, 13 interpret *ātmastham* in *tam ātmastham ye 'nupaśyanti dhīrās* as 'standing in oneself' or 'standing in the body', as far as

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000368

I know. There is no reason to assume that all the beings are within the self. They are in oneself because all the *ātmans* are identical. See also Manu 12, 91 translated by PATRICK OLIVELLE, "... when he sees equally himself in all beings and all beings in himself."[26]

The final words *sarvatra samadarśanaḥ* have been vaguely interpreted by SENART ("qui reconnait l'identité de tout"), RADHAKRISHNAN ("everywhere he sees the same"), ZAEHNER ("the same in everything he sees"), MYLIUS ("und überall alles als gleich ansieht") and VON BRÜCK ("und allzeit alles als gleich betrachtet"). The adverb *sarvatra* does not mean "in everything" or "everywhere" let alone "allzeit", but means *sarveṣu* (sc. *bhūteṣu*) and *sama-* refers to the *ātman* which in every being is identical.

30. *yo māṁ paśyati sarvatra sarvaṁ ca mayi paśyati /...*

Here again *sarvatra* occurs, but now not only the identity of all beings on account of the presence in them of an identical *ātman* is expressed, but the identity of this *ātman* with the cosmic Ātman (= Kṛṣṇa) is emphasized. The adverb *sarvatra* and the noun *sarvam* have been translated with "en tout" and "tout", "everywhere" and "all", "everywhere" and "the All", "überall" and "alles", "in allen Dingen" and "alles" by the authors mentioned in my note on the preceding verse. Again I assume that *sarvatra* represents the locative of the pronoun *sarva*, probably in the singular: "in everybody". Cf. *sarvabhūtastham* in 29 and *sarvabhūtasthitam* in 31, where *sarvabhūta-* represents *sarva-* and *-sthita* the suffix *–tra*. The noun *sarvam* stands for *sarvabhūtam* ("everybody").

31. *sarvabhūtasthitaṁ yo māṁ bhajaty ekatvam āsthitaḥ / sarvathā vartamāno'pi sa yogī mayi vartate //*

The adverb *sarvathā* here does not primarily denote how one behaves but refers to the place where the subject is living, i.e. to the localisation of the *ātman* in a living being, as was correctly understood by SENART ("où qu'il se meuve"), MYLIUS ("wo er auch sich bewegt") and VON BRÜCK ("wohin auch immer er geht").

32. *ātmaupamyena sarvatra samaṁ paśyati yo 'rjuna / sukhaṁ vā yadi vā duḥkhaṁ sa yogī paramo mataḥ //*

In a comparison this verse refers back to the end of 29 and supports my interpretation in which the *ātman* was regarded as the same in everybody. Just as the *ātman* every experience of this *ātman* has no differentiation, since

[26] PATRICK OLIVELLE: *The Law Code of Manu*. Oxford/New York 2004.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000369

pleasure and pain are based on individual and personal feelings which are excluded if the *ātmans* are identical. Almost all the discussed translations are correct with the exception of ZAEHNER ("who sees the same [Brahman] everywhere"). In this verse *sarvatra* indeed means "everywhere", but *samam* does not as in verse 29 denote the identical *ātman* but the identical experience (rather than Brahman). RADHAKRISHNAN follows the native commentaries in his note. Their humanitarian interpretation was rightly rejected by ZAEHNER in his notes. One does not share the same *sukham* and *duḥkham* with other people, but regards these two entities as equal. Indifference is the attitude of the *yogin* as appears from the next verse

33. *yo 'yaṁ yogas tvayā proktaḥ sāmyena*[27]*... /*

where *samatvam* produces *sāmyam*. SENART gives an excellent interpretation of this transition in a note on verse 33. VON BRÜCK mentions the interpretations of Śaṅkara and Rāmānuja of verse 32 without any criticism.

34. *cañcalaṁ hi manaḥ ... pramāthi ... / tasyāhaṁ nigrahaṁ manye vayor iva suduṣkaram //*

The *manas* is compared with the wind and therefore the translation of its qualification *pramāthi* by MYLIUS and VON BRÜCK ("aufgewühlt") has to be rejected, since the wind is not the victim of the action expressed by *pramath* but its producer. The wind drags away. See BODEWITZ: *Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1–65*. Leiden 1973, p. 43, n. 7. Probably the *manas*, which elsewhere is said to control the senses which draw away the thoughts of man[28], here acts as the leader of these senses. It is true that in BhG. 2, 60 these senses, called *pramāthin*[29], even draw away *manas* itself, but in the present verse the *manas* seems to draw away the thoughts and to leave (together with them) the body in verse 26 (where it is likewise called *cañcalam*).

37. *ayatiḥ ... / aprāpya yogasaṁsiddhiṁ kāṁ gatiṁ kṛṣṇa gacchati //*

The accusative *gatim* taken as the cognate accusative or the internal object by RADHAKRISHNAN, ZAEHNER and MYLIUS should with SENART, VAN

[27] For this instrumental (misinterpreted by MYLIUS as "mitsamt", but correctly translated by the others) see L. RENOU: *Grammaire Sanscrite*. Paris 1961, paragraph 219 c on "l'instr. prédicatif dans les définitions et équivalences, 'en tant que, en qualité de'", where some examples are mentioned.

[28] See the *Petrograd Dict.* s.v. *pramāthin*.

[29] Here VON BRÜCK translates the adjective with "bohrend" and appears to derive it from the root *manth* instead of *math*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000370

BUITENEN and VON BRÜCK be interpreted as the destination, as also appears from the next verse.

38. *kaccin nobhayavibhraṣṭaś chinnābhram iva naśyati /*

The introductory words *kaccid na* of this question, which imply a negative answer[30] ("I expect it is not so that ...", "surely, it cannot be true that ...") have not been correctly understood by the translators.

The problem of this verse is the question to what *ubhaya* refers. According to RADHAKRISHNAN and VON BRÜCK this and yonder world would be meant. ZAEHNER makes this refer to "renunciation and *yoga* ('practice')", i.e. to the methods used or the way of life. In his note VAN BUITENEN observes: "failing both in gainful acting and in reaching *brahman*", which partly seems to concern the method, partly the goal. The other translators do not explain their translations.

In Kṛṣṇa's answer in verse

40. *pārtha naiveha nāmutra vināśas tasya vidyate /*

the adverbs *iha* and *amutra* at first sight seem to confirm the interpretation of *ubhaya* given by RADHAKRISHNAN and VON BRÜCK. However, these adverbs refer to *vināśas* (cf. *naśyati* in verse 38) and to the situation after death, when one may continue life in heaven for a limited period and be reborn on earth, whereas *ubhaya* is found in a compound with *vibhraṣṭa*. For this compound compare verse

41. *prāpya puṇyakṛtāṁ lokān uṣitvā śāśvatīḥ samāḥ / ... yogabhraṣṭo 'bhijāyate //*

where *yogabhraṣṭa* denotes someone who has failed in his approach of Yoga. So *ubhaya* indeed refers to two methods. Now the question remains what is the other item included in *ubhaya*.

As observed above the question introduced by *kaccid na* supposes that Kṛṣṇa will not answer with an affirmation but with a negation, as is also the case. Indeed Kṛṣṇa states that one need not be totally perished, but he also explains why. The second chance for avoiding total annihilation is secured by merits producing a second life in heaven followed by a rebirth on earth (which gives chances for a new attempt to obtain release in Kṛṣṇa). This continuation of life after the failure in Yoga can only be obtained by merits,

[30] See J.S. SPEIJER 1886, p. 324 (paragraph 413) who equates this with the Latin questions introduced by *num*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000371

which means that *ubhaya* concerns both Yoga and a meritorious life. Arjuna, who had already admitted a possible failure in Yoga in verse

37. … *yogāc calitamānasaḥ / aprāpya yogasaṁsiddhiṁ kāṁ gatiṁ kṛṣṇa gacchati //*

now asks in verse 38: "It is not so, I hope, that one fails in both ways of life (or in both methods) and then becomes totally lost". This means that a second failure besides Yoga is not necessary. The first quarter of verse 37 explicitly leaves open a possibility of getting a second chance by qualifying the failing Yogin as *śraddhayopeto*.[31] Such a man is not simply someone who has faith, as the translators assume, but someone who is willing to produce merits, especially by sacrificing.[32] The merits obtained by *śraddhā* are mostly called *sukṛtam*, *puṇyam* or *kalyāṇam*. It is striking that two of these terms are used by Kṛṣṇa in his answer. In verse 40 he states *na hi kalyāṇakṛt kaścid durgatiṁ tāta gacchati* and in verse 41 the *yogabhraṣṭo* (who, however, is the *śraddhayopeta* of the question in verse 37) is said to have reached the worlds of the producers of merits (*prāpya puṇyakṛtāṁ lokān*).

Returning to verse 38 I translate the first half (*kaccin nobhayavibhraṣṭaś chinnābhram iva naśyati*) as follows: "It is not true, I hope, that such a man (i.e. someone who has failed in Yoga but has obtained merits by *śraddhā*) will turn out to have failed on both fronts and eventually become lost[33] like a cloud which has been rent (and does not exist anymore)."

44. *pūrvābhyāsena tenaiva hriyate hy avaśo 'pi saḥ / jijñāsur api yogasya śabdabrahmātivartate //*

This verse just like the preceding two deals with the reborn whose former success with Yoga on earth distinguishes them from the meritorious people treated in verse 41. The king will be reborn as a prince. The situation of the still not liberated Yogin is different, since people are not (as hereditary Yogins) born as children of Yogins. Still they retain just like the reborn kings their starting-point in this case based on their 'yogic merits' obtained in their former life.

[31] Von Brück rightly draws attention to the second chance of the *śraddhopeta*.

[32] On *śraddhā* meaning the wish to sacrifice see Bodewitz: *Kauṣītaki Upaniṣad*. Groningen 2002, p. 80, n. 271.

[33] The verb *naś* here does not refer to death, as von Brück seems to assume in his elaborate note with references to "Sterbeprozess" and "Todeszeitpunkt" and the observation on a Yogin who "durch Askese … an den Rand des Todes kommt, stirbt und sowohl das irdische Leben nicht verlängern kann als auch das jenseitige nicht erreicht" (*ubhayavibhraṣṭa*). That *naś* means loss (rather than death) as the opposite of liberation also appears from 6, 30 *yo māṁ paśyati sarvatra … tasyāhaṁ na praṇaśyāmi sa ca me na praṇaśyati.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000372

Now one may ask how further progress on the way to liberation can be realized. Verse 43 ends with *yatate ca tato bhūyaḥ saṁsiddhau,* but verse 44 is rather unclear about the nature of the effort to which *yatate* refers. Especially two terms in which a will seems to play a role (*avaśo* and the desiderative *jijñāsur*) and which both are followed by the particle *api*, have caused some problems. E.g. MYLIUS translates them with "auch ohne es zu wollen" and "zu erkennen sucht" (and just like SENART, VAN BUITENEN and VON BRÜCK leaves the second *api* untranslated). For a similar translation see VON BRÜCK ("auch ohne dass dies sein Willen fordert " and "zu erkennen wünscht"). In my view *avaśa* here does not denote the absence of will but the lack of power to resist. The same concentration or usual practice (*abhyāsa*) which in his former life had drawn him now still could not be resisted, because in the *karman* doctrine this is hereditary (just like royalty). Therefore such a reborn Yogin need not start anew from the beginning but even (*api*) the wish to practise or continue Yoga is enough to start the progress.

45. *prayatnād yatamānas tu yogī saṁśuddhakilbiṣaḥ /*

Here the particle *tu* expresses the difference between the *jijñāsu* of the preceding and the *prayatnād yatamāna* of the present verse. This was not understood by ZAEHNER in his translation "But cleansed of taint ..." The *prayatnād yatamānas* of this verse is the same about whom is said in verse 43 *yatate ca tato bhūyaḥ*, in which *bhūyas* should not be taken as 'anew' as was done by RADHAKRISHNAN ("again"), ZAEHNER ("once again"), and VON BRÜCK ("wiederum"). The comparative *bhūyas* should be construed with *tatas* taken as an ablative, as was done by SENART and MYLIUS.

46. *tapasvibhyo 'dhiko yogī jñānibhyo 'pi mato 'dhikaḥ / karmibhyaś cādhiko yogī ...*

In this enumeration of people who are regarded as inferior to those who practise Yoga the *karmin'* s have been variously interpreted. SENART, RADHAKRISHNAN and VON BRÜCK regard them as the ritualists, VAN BUITENEN as "the workers who merely act" and MYLIUS as "die (nicht selbstlos) Tätigen". In my view ZAEHNER is right in taking them as the men of works described in the third chapter of the Gītā and in criticizing other translators who "unnecessarily confine 'works' to sacrificial works". It is clear that in the sixth chapter the real Yogins are considered to be higher than the Karmayogins, though they are rather representative for the Gītā. Actually this text tries to combine both ideals of life by regarding the one group as a preparation for the other.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000373

47. *yoginām api sarveṣām … bhajate yo mām̐ sa me yuktatamo mataḥ //*

It is surprising that this chapter which is called *dhyānayoga* and in which this real Yoga is described as the highest method in the preceding verse, now ends with a glorification of the Bhaktiyoga, but it is true that the next chapter opens with *bhaktiyoga*, though its title in the colophon again is different. VON BRÜCK may be right in interpreting the several forms of Yoga not as involved in a competition about the highest position, but as a succession ending in a climax: "Am Anfang steht das Handeln (*karman*), dann die Erkenntnis (*jñāna* oder *buddhi*) und die Meditation (*buddhi* oder *dhyāna*), die einander bedingen – nun wird diese aber noch überboten durch *bhakti*, die Hingabe an Gott." On the other hand this *bhakti* was already mentioned before, in 4, 10 and 6, 30–31, and *bhakti* need not be practised exclusively in the final phase.

Having discussed ch. 2–5 and compared VON BRÜCK's translation and interpretation of ch. 6 with those of some others we may arrive at a judgement of his philological treatment of the Gītā. In comparison with the discussed other translations his interpretation is reasonably reliable, though it does not represent an impressive improvement. Most of my criticism concerns the treatment of terms like *yoga, buddhi, karman, ātman* etc., in which the occurrence of more than one meaning and the use of wordplay and metaphors of the Gītā has not been (enough) understood. Since these terms are essential for understanding the approach of the Gītā, sometimes the interpretation of the theses of the Gītā by VON BRÜCK does not completely convince. Still my final judgement of this publication is not negative. It has its merits, though I can understand that after intensive treatment by numerous predecessors of this very frequently translated and interpreted text some specialists would have hoped for more improvements and new views.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000374

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000375

Bemerkungen zum *Ho-hsi i-yü*

Von Herbert Franke, Gauting

Eine kurze Mitteilung über das chinesische Ho-hsi-Vokabular von 1372 habe ich vor längerer Zeit veröffentlicht (Franke 2004). Es konnte nachgewiesen werden, daß in der Mingzeit es in der Hauptstadt Behörden für Dolmetscher der Ho-hsi-Sprache gab. Bekanntlich war seit der Yüanzeit Ho-hsi die Bezeichnung für das frühere Tangutenreich Hsi-hsia. In dem bilinguen Vokabular von 1372 wird als Selbstbezeichnung von Ho-hsi die chinesische Umschrift T'ang-wu geboten, also der Name Tangut.

Darauf, daß das Ho-hsi eine Mischsprache war, wurde bereits 2004 hingewiesen. Inzwischen haben chinesische Gelehrte ausführlich über das Glossar gehandelt und zeigen können, daß ein großer Teil des Wortbestandes Persisch bzw. Arabo-persisch ist. Der Text des Glossars ist von Ch'en 1982 publiziert worden, leider unter Verwendung der modernen Kurzzeichen. Das altaische Wortmaterial hat Ch'en 1982 kompetent und vollständig untersucht (türkisch bzw. mongolisch).

Was die Zugehörigkeit einer Einzelsprache zu einer Sprachfamilie angeht, sind wichtige Indizien die kleinen Zahlen und die Verwandtschaftsbezeichnungen. In beiden Fällen ist nämlich die Möglichkeit von kulturellen Entlehnungen gering. Wir wollen im folgenden die Formen des Ho-hsi mit denen des Tangutischen nach Sofronov 1968 vergleichen.

Zahlen	Ho-hsi	Tangutisch
1	*lei*	*leu*
2	*nieh*	*nie*
3	*so*	*so*
4	*te*	*ldie*
5	*mo*	*ngu*
6	*ch'ih*	*tshieu*
7	*sha-nei*	*siwa*
8	*a-erh*	*.ia*
9	*ko*	*ngie*
10	*wa*	*ghia*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000376

Familie	Ho-hsi	Tangutisch
Vater	*wa*	*via*
Mutter	*mieh*	*mi*
Sohn	*p'an*	?
Tochter	*su*	*ndzie*

Die hier gegebenen Übersichten zeigen, daß bei den Zahlen das Ho-hsi und das Tangutische übereinstimmen – mit Ausnahme der Zahl 5. Ich vermute, daß die Ho-hsi-Form fehlerhaft ist. Bei den Familienbezeichnungen ist das Wort für Tochter problematisch. Es gibt im Tangutischen vier Wörter für Tochter. Drei davon haben die Anlaute b-, b- und n-. Das vierte ist *ndzie*. Es ist unklar, ob die Form im Ho-hsi korrekt ist oder nicht.

Die persischen Lehnworte im Ho-hsi sind teilweise behandelt worden bei NIEH 2002, S. 26. Es geht dabei meist um Tiernamen. „Kamel" ist *uštur*, „Wiesel" ist Ho-hsi *la-su*, persisch *ras*. „Bär" ist persisch *khirs*, und „Esel" *khar*.

Zu klären bleibt noch, wo Ho-hsi geographisch zu suchen ist. Es muß sich um eine Region handeln, in der Sprachen des islamischen Kulturkreises bekannt waren. Nach FRANKE 1988 (S. 107) trifft dies zu für Ho-chou, was dem heutigen Lan-chou in der Provinz Kansu entspricht. Es war Sitz der Apanage eines Enkels von Kubilai.

Literatur

CH'EN NAI-HSIANG 1982: „Ho-hsi i-yü chung ti a-erh t'ai yü-yen hsi-fen." In: *Chung-kuo yü-yen hsüeh-pao* 1, S. 233–249.

FRANKE, H. 1988: „Mittelmongolische Glossen in einer arabischen astronomischen Handschrift von 1366." In: *Oriens* 31, S. 96–118.

— 2004: „Tangutisch und die Sprache von Ho-hsi." In: ZDMG 154, S. 167–172.

HUANG CHEN-HUA 1993: „Ch'ing-ch'ao Ming-tai Ho-hsi i-yü shih-shih." In: *Hsin-chiang wen-wu* 4, S. 92–95.

NIEH HUNG-YIN 2002: „Ho-hsi i-yü t'an-hsi." In: *Ning-hsia ta-hsüeh-pao* 24, S. 24–27.

SOFRONOV, M.V. 1968: *Grammatika tangutskogo jazyka*. Vol. 2. Moskau.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000377

Das Verhältnis von Wissen und Handeln in den Handlungstheorien Zhu Xis, Wang Yangmings und Yan Yuans

Von Thomas Tabery, München

Konfuzianer aller Zeiten waren sich darin einig, dass der Mensch von Natur aus über die Anlage zur Moral, über die Möglichkeit zur Einsicht in das moralisch Richtige verfügt und damit über die Voraussetzung zu einem ethischen Leben. Diese menschliche Möglichkeit zur Moral wurde als Verpflichtung begriffen, sie in praktischem Handeln auch zu verwirklichen. „Handeln" (*xing* 行) ist nach konfuzianischem Verständnis zuallererst ein ethischer Begriff, bezeichnet es doch die konkrete Umsetzung moralischer Normativität. Dementsprechend zielen konfuzianische Handlungstheorien auf den Erwerb moralischer Handlungskompetenz: Moralerziehung zum Zweck der aktiven Gestaltung sozio-politischer Ordnung nach ethischen Maßgaben stand von Anfang an im Zentrum des konfuzianischen Projekts.

Das konfuzianische Denken vor der Song-Zeit war vor allem mit Fragen der Ethik, des Rituals und der Staatsführung befasst. Erkenntnistheoretische Fragen spielten noch keine Rolle. Dies änderte sich ab der Song-Zeit unter dem Einfluss des Buddhismus. „Der Buddhismus mit seiner stark erkenntnistheoretischen und ontologisch-metaphysischen Ausrichtung besaß alle Voraussetzungen, um fehlende oder nur teilweise ausgebildete philosophische Bereiche auszufüllen und zu entwickeln," so Wolfgang Bauer.[1] Aller antibuddhistischen Rhetorik zum Trotz übernahm der Song-zeitliche Konfuzianismus – in der westlichen Sinologie allgemein als Neokonfuzianismus bezeichnet – diverse inhaltliche Positionen und Kultivierungspraktiken aus dem Buddhismus, was sich unter anderem in den erkenntnistheoretischen Diskussionen, in der Implementierung dualistischer Strukturen in konfuzianisches Denken oder in der zunehmenden Praktizierung meditativer Übungen widerspiegelte.

In den äußerst komplexen Gedankengebäuden neokonfuzianischer Philosophen zeigte sich ein bedeutender Rationalisierungsschub, der unter anderem darin zum Ausdruck kam, dass die Frage nach dem Verhältnis von

[1] Bauer 2001, S. 159.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000378

Wissen (*zhi* 知) und Handeln (*xing*) ins Zentrum philosophischer Anstrengungen rückte. Gegenstand des Nachdenkens wurden Fragen, wie: Auf welche Weise ist ein klares moralisches Wissen zu erlangen? Wie folgt aus einem solchen Wissen ein entsprechendes Handeln? Braucht moralisches Handeln überhaupt ein explizites Wissen um Richtig und Falsch? Und welche Rolle spielt hierbei der menschliche Wille? Die unterschiedlichen Antworten auf diese Fragen begründeten unterschiedliche Modelle moralischer Kultivierung.

Wie unterschiedlich diese Fragen beantwortet wurden, zeigt ein Vergleich der Handlungstheorien Zhu Xis 朱熹 (1130–1200), Wang Yangmings 王陽明 (1472–1529) und Yan Yuans 顏元 (1635–1704). Zhu Xis philosophische Systematik war dasjenige neokonfuzianische Lehrgebäude, das staatlich sanktioniert und prüfungsrelevant war und dadurch größte Verbreitung fand. Es stellte für viele Jahrhunderte die inhaltliche und terminologische Grundlage des philosophischen Diskurses dar. Wang Yangmings Kultivierungsmodell, das in der Ming-Zeit einflussreich wurde, stellte ein Gegenmodell zu demjenigen Zhu Xis dar. Yan Yuan wiederum entwickelte mit seiner praxiologischen Handlungstheorie ein radikales Gegenmodell sowohl zum Modell Zhu Xis als auch zu dem Wang Yangmings.[2] Da Yan Yuans Denken in der westlichen Sinologie bisher nur wenig Beachtung gefunden hat, nimmt die Darstellung seines Handlungsmodells vergleichsweise breiten Raum ein.[3]

Im Mittelpunkt der erkenntnistheoretischen Diskussionen des Neokonfuzianismus stand seit Zhu Xis Auslegung des *Daxue* 大學 (*Das Große Lernen*) der Terminus *gewu* 格物 bzw. die Formel *gewu zhi*$_2$*zhi* 格物致知.[4] *Ge* 格 ist ein Verb, das in der Zeichenverbindung *gewu* als Prädikat mit dem

[2] Im Gegensatz zu Zhu Xi und Wang Yangming hatte Yan Yuan zu seinen Lebzeiten und in den Jahrzehnten nach seinem Tod keinen nennenswerten Einfluss auf die chinesische Geisteswelt. Doch am Ende des 19. Jahrhunderts kam es zu seiner Wiederentdeckung und zu Beginn des 20. Jahrhunderts sogar zu einer regelrechten Begeisterung für sein Denken in China. Rezipiert wurden seine Ideen unter anderem von so prominenten und einflussreichen Intellektuellen und Politikern wie Liang Qichao, Hu Shi und Mao Zedong. Zu Yans Rezeption siehe KE 1999, S. 209ff. und YANG 1997, S. 210ff.

[3] MANSFIELD FREEMAN legte 1972 unter dem Titel *Yen Yüan: Preservation of Learning. With an Introduction on His Life and Thought* eine Übersetzung von Yan Yuans *Cunxue bian* 存學編 (*Manifestation [wahren] Lernens*) vor. Die davon abgesehen bisher einzige Monographie in westlicher Sprache ist *A New Interpretation of Yen Yüan (1635–1704) and Early Ch'ing Confucianism in North China* von YANG JUI-SUNG aus dem Jahre 1997.

[4] Das *Daxue*, ursprünglich ein Kapitel des *Liji* 禮記 (*Ritualaufzeichnungen*), stellte für Zhu Xi die wichtigste Schrift des Konfuzianismus dar, die er mehrfach bearbeitete und kommentierte. Das Ergebnis seiner Arbeit ist vor allem im *Daxue zhangju* 大學章句 („*Das Große Lernen*" *nach Kapiteln und Sätzen*), im *Daxue huowen* 大學或問 (*Verschiedene Erörterungen zu „Das Große Lernen"*) und im *Zhuzi yulei* 朱子語類 (*Thematisch geordnete Aussprüche des Zhu Xi*), juan 14–18 zu sehen. Zur Textgeschichte des *Daxue* siehe MORITZ 2003, S. 55ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000379

Objekt *wu* 物 („Dinge", „Gegenstände") fungiert. *Zhi*$_2$ 致 bedeutet „erreichen", „hingelangen", *zhi* 知 bedeutet „Wissen"; *zhi*$_2$*zhi* kann also mit „Wissen gewinnen" oder „sein Wissen vollenden" wiedergegeben werden. Die philosophische Auseinandersetzung entspann sich um die Frage, wie *ge* zu verstehen ist.

Vor Zhu Xi hatte *gewu* keine besondere philosophische Bedeutung besessen.[5] Erst mit Zhu Xi wurde *gewu* zu einem Schlüsselbegriff neokonfuzianischen Philosophierens.[6] Zhu Xi interpretierte *ge* im Sinne von „erreichen", „auf den Grund gehen" (*zhi*$_3$ 至). Die beiden *Daxue*-Zeilen *zhi*$_2$*zhi zai gewu, wuge erhou zhizhi*$_3$ 致知在格物, 物格而后知至, die den locus classicus zu *gewu* und *zhi*$_2$*zhi* darstellen, sind bei Zhu Xi also so zu verstehen: „Das Gewinnen von Wissen – es besteht darin, dass man den Dingen auf den Grund geht. Den Dingen auf den Grund gehen – daraus folgt Wissen."[7]

„Den Dingen auf den Grund gehen" bedeutete für Zhu Xi, durch die empirische Mannigfaltigkeit der Welt hindurchzuschauen und zum einheitlichen Grund der Dinge, zur Einheit in ihrer Vielheit, zur normativen Identität *li* 理 aller Phänomene zu gelangen. In Kapitel 5 seines *Daxue zhangju* 大學章句 (*„Das Große Lernen" nach Kapiteln und Sätzen*) schreibt Zhu Xi: „Wenn wir Wissen (*zhi* 知) gewinnen wollen, dann müssen wir das innere Prinzip (*li* 理) der Dinge, mit denen wir in Kontakt kommen, voll erfassen (*qiong* 窮)."[8] „Wissen" meint hier das Begreifen der Identität der menschlichen Natur mit dem Wesen aller Dinge. Erkenntnisgegenstand ist die normative Einheit von Mensch und Welt, nicht eine wie auch immer zu begreifende objektive Wirklichkeit. Es geht Zhu Xi nur bedingt darum, die Dinge zu untersuchen, wie sie sich empirisch darstellen – dies würde einen naturwissenschaftlichen Zugang, eine Suche nach wissenschaftlich-theoretischer Gewissheit bedeuten; es geht ihm letzten Endes um moralische Gewissheit: Das situationsadäquate Nachaußenbringen der dem Menschen immanenten Norm, das heißt das richtige Einordnen des Einzelnen in den Gesamtzusammenhang der Dinge, verlangt, in jeder Handlungs- und Entscheidungssituation die konkreten Umstände zu berücksichtigen. Moralpraxis verlangt also empirisches Wissen, das in Moralwissen eingeht. „Wenn die konfuzianische Wissensordnung durch den Vorrang des Moral-Wissens

[5] Der Han-zeitliche Kommentator Zheng Xuan 鄭玄 (127–200) hatte *ge* mit „kommen" erklärt (vgl. *Liji zhushu*, juan 60, in: *Siku quanshu* [nachfolgend abgekürzt SKQS], Bd. 116, S. 475b). Hat man ein tiefes Wissen um das Gute, folgen bzw. „kommen" die „guten Dinge", ist das Böse die innere Norm, folgen die schlechten. Dieses frühe Textverständnis bot eine einfache Erklärung dieser Passage, die keiner näheren Erörterung bedurfte.

[6] Siehe Zhao 1998 und Fang 1995, Bd. 2, S. 857ff.

[7] Übersetzung in Anlehnung an Moritz 2003, S. 8.

[8] *Sishu zhangju jizhu*, S. 6. Übersetzung in Anlehnung an Moritz 2003, S. 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000380

gegenüber dem Welt-Wissen gekennzeichnet ist, so muss doch ergänzt werden, dass nach den Maßstäben dieser Wissensordnung Welt-Wissen zum Bestandteil von Moral-Wissen wird. Dieses Moral-Wissen wiederum bleibt die entscheidende qualitative Bestimmtheit von Wissen überhaupt," so RALF MORITZ.[9]

„Den Dingen auf den Grund gehen" ist für Zhu Xi der Ausgangspunkt des im *Daxue* verkündeten achtstufigen Programms zur Ordnung der Welt. Die auf das Erlangen moralischen Wissens folgenden Stufen im Kultivierungsprozess sind für ihn *chengyi* 誠意, das „Authentisch-Machen (*cheng* 誠) der Intentionen / des Willens (*yi* 意)[10]", und *zhengxin* 正心, das „Korrekt-Machen (*zheng* 正) des Geistes / des Bewusstseins (*xin* 心)[11]": Aus einem durch *gewu* gewonnenen Wissen resultiert, dass die Intentionen des Menschen authentisch werden – d.h., dass sie die angeborene moralische Natur ausdrücken – und der Mensch über ein klares Bewusstsein von Richtig und Falsch verfügt.

Bei Zhu Xi hatte Bewusstsein (*xin* 心) die Funktion einer vermittelnden Instanz zwischen Strukturprinzip (*li* 理) und Vitalsubstrat (*qi* 氣)[12] und wurde, wie auch die Natur des Menschen (*xing*$_2$ 性), dualistisch gefasst: Das universelle Normprinzip (*li* 理 bzw. *tianli* 天理) wird in der Moralnatur des Menschen (*tianming zhi xing*$_2$ 天命之性) als „vollkommenes moralisches Bewusstsein" (*daoxin* 道心) manifest. Davon unterschied Zhu Xi ein „menschliches Bewusstsein" (*renxin* 人心), das über das Vitalsubstrat an die phänomenale Welt gebunden dem partikularisierenden Einfluss der

[9] MORITZ 2000, S. 116.

[10] *Yi*, hier mit „Intention" oder „Wille" wiedergegeben, umfasst alle psychischen Aktivitäten, die eine wache Beteiligung des Bewusstseins einschließen: Vorstellungen, Absichten, Willensakte usw.

[11] *Xin* („Herz", „Geist", „Geist-Herz") bezeichnet das Herz als Körperorgan und gleichzeitig den Sinn, den man sich dort angesiedelt vorstellt. *Xin*, das als philosophischer Begriff bei Mengzi prominent wurde, galt als Dirigent aller menschlichen Aktivität: Es wurde als normierende, wertende, Denken und Handeln kontrollierende Instanz, als Quelle allen bewussten und moralischen Tuns verstanden und wird hier mit „Geist" oder „(moralisches) Bewusstsein" wiedergegeben.

[12] Die Grundbedeutung von *qi*, einem der ältesten und inhaltsreichsten Begriffe der chinesischen Kultur, kann mit „Atem", „Fluidum" oder „alldurchdringendem Lebensprinzip" umrissen werden. *Qi* bezeichnet bei Zhu Xi das stoffliche-materielle Substrat des Universums, aus dem alle Dinge und Wesen sind und das in unterschiedlichem Reinheitsgrad existiert. Es ist das selbst Unbestimmte aber Bestimmbare, das zu Formende, im Sinne von Materie oder Material, gleichzeitig aber auch das aus sich heraus Form suchende, dynamische Element der Kosmogenese und somit im Sinne von Energie oder Lebenskraft zu verstehen (siehe LEIBOLD 2001, S. 15f., ZENG 2001, S. 298 und ZHANG 1990, S. 153ff.). Hier wird *qi* mit „Vitalsubstrat" wiedergegeben: Das Kompostionsglied „Vital-" verweist auf den dynamisch-lebensenergetischen Aspekt von *qi*, Substrat auf den Formbestimmungen aufnehmenden Charakter von *qi*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000381

verschiedenen Einzelphänomene ausgesetzt ist. Durch Reaktion auf die Außenwelt über das Vitalsubstrat läuft das „menschliche Bewusstsein" Gefahr, sich an die Außenwelt zu verlieren, Begierden und Wünschen nachzugeben und so dem „vollkommenen moralischen Bewusstsein" entgegenzuwirken. Für Zhu Xi bedeutete, sich moralisch zu qualifizieren, *renxin* möglichst mit *daoxin* zur Deckung zu bringen, das heißt „sein Bewusstsein korrekt zu machen" (*zhengxin*).[13]

Wie bereits angedeutet, verstand Zhu Xi unter *ge* („auf den Grund gehen") kein Ergründen an sich. Vielmehr werden das mittels *gewu* erworbene Wissen, wie auch Intentionalität und Bewusstsein, die aus einem derartigen Wissen folgen, als wesentliche Bedingungen für rechtes Handeln betrachtet, ist ein solches Wissen für Zhu Xi letztlich doch Wissen um die Unausweichlichkeit rechten Tuns, aus dem der Impuls zu rechtem Handeln unmittelbar folgt.[14] Insofern sieht Zhu Xi Moral-Wissen als Voraussetzung für moralisches Handeln, als den ersten und entscheidenden Schritt auf dem Weg zu einer allgemeinen Kultivierung, zu einer harmonischen Ordnung des Weltganzen.

Für „das Ergründen der Dinge" (*gewu*) als der Methode zur Gewinnung von Wissen beschreibt Zhu Xi kein verbindliches praktisches Verfahren, sondern er gibt lediglich Hinweise auf die zu studierenden Inhalte und auf geeignete, vor allem meditative Praktiken. *Ge*, das „Ergründen", konnte Verschiedenes zum Gegenstand haben: Dinge des Alltags, den Menschen, die klassischen Schriften usw. In der Praxis der *lixue* 理學 („Schule des Strukturprinzips") wurde das Ergründen der Dinge auf eher abstrakte Weise vorgenommen, und zwar in erster Linie durch das Studium der klassischen Schriften und ihrer Kommentare.[15] Dies erklärt sich damit, dass sie nach konfuzianischer Überzeugung ein Idealbild der Wirklichkeit lieferten und somit eine Beschäftigung mit der Wirklichkeit jenseits der Texte überflüssig machten. Zhu Xi hob die konfuzianischen Klassiker als die wichtigste Kategorie der „Dinge" besonders hervor. In ihnen sah er die ewig gültige Botschaft der Übereinstimmung von individuellem menschlichem Sollen und der integrativen Regel allen Seins rein enthalten. „Den Dingen auf den Grund gehen" heißt für Zhu Xi in erster Linie, den Sinn der Klassiker zu erfassen und ihm eine der konkreten Lebenssituation gemäße Bedeutung zu

[13] Vgl. *Zhuzi yulei*, Bd. 1, S. 56ff. und Bd. 5, S. 1977ff. Siehe hierzu Cheng 1997, S. 481f. und Zhang 2001, S. 369ff.

[14] Nicht nur bei Zhu Xi, sondern im Neokonfuzianismus insgesamt zielten Erkenntnisfragen bzw. erkenntnistheoretische Überlegungen nicht auf intersubjektiv gültige und experimentell überprüfbare Aussagen über die Welt, auf „naturwissenschaftliche Wahrheiten", sondern darauf, Wege zur Einsicht in das normativ Richtige als Voraussetzung für moralisches Handeln zu finden.

[15] Vgl. Yü 1986, S. 233ff. und Ivanhoe 1993, S. 59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000382

geben. Wie sich Zhu Xi den Weg von einem vorwiegend durch Textstudium gewonnenen Wissen hin zu einem Handeln gemäß diesem Wissen vorstellte, verdeutlicht folgende Passage aus seinem *Zhongyong huowen* 中庸或問 (*Verschiedene Erörterungen zum „Einhalten der Mitte"*):

> After one has studied extensively, he can have the principles of all things before him. He can therefore examine them and compare them to get the right questions to ask. Then, as he asks accurately, his teachers and friends will wholeheartedly engage in give-and-take with him, thus stimulating him, and he will begin to think. As he thinks carefully, his thoughts will be refined and free from impurities. Thus he achieves something for himself. He can now sift what he has achieved. As he sifts clearly, he can make decisions without making a mistake. He can therefore be free from doubts and put his thoughts into action. As he practices earnestly, all he has achieved from studying, asking, thinking, and sifting will become concrete demonstrations and will no longer remain empty words.[16]

Der Kultivierungsprozess, der Weg zu praktischem moralischem Handeln, ist bei Zhu Xi ein intellektueller, er bestand im Wesentlichen aus Textstudium, Belehrung und reflektierender Verstandestätigkeit. Anders gesagt hatte für ihn moralisches Handeln zur Voraussetzung: ein reflektiertes und explizites Moral-Wissen, ein hohes Maß an Bewusstheit um das moralisch Gebotene und authentische Intentionalität. Daraus resultierte eine Kultivierungspraxis, die auf intellektuelle Übungen und geistig-spirituelle Askese konzentriert war.

Auch Mitte der Ming-Zeit war die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Handeln ein zentraler Gegenstand des neokonfuzianischen Diskurses. Es war Wang Yangming, der neben Zhu Xi die einflussreichste Position formulieren sollte. Schon Zhu Xis Zeitgenosse Lu Jiuyuan 陸九淵 (1139–1193) hatte die Eignung von Zhu Xis exzessiven Klassikerstudien als Mittel zur moralischen Kultivierung in Zweifel gezogen und gefordert, stärker auf das angeborene moralische Bewusstsein des Menschen zu vertrauen.[17] Im Gegensatz zu Zhu Xi war es Wang Yangming im Anschluss an Lu Jiuyuan um die grundsätzliche Identität von menschlichem Bewusstsein bzw. Geist (*xin*) und Strukturprinzip (*li*) zu tun – im Diktum „Bewusstsein ist Strukturprinzip" (*xin ji li* 心即理)[18] pointiert zum Ausdruck gebracht. Wangs Denken sah das Strukturprinzip nicht als etwas auch außerhalb, sondern nur *im* menschlichen Geist Existierendes an. Entscheidend ist dabei Folgendes:

---

16 SKQS, Bd. 197, S. 249. Übersetzung nach CHAN 1967, S. 69.

17 Vgl. DE BARY 1991, S. 58.

18 Vgl. *Sibu congkan* (nachfolgend abgekürzt SBCK): *Wang Wencheng gong quanshu*, I, S. 56. Siehe auch CHAN 1963, S. 7. Zu Lu Jiuyuan siehe *Xiangshan ji*, *Yu Li Zai*, Kap. 3, in: SKQS, Bd. 1156, S. 270.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000383

> Der Mensch muss danach streben, mit seinem *xin* zur Erleuchtung hinsichtlich seiner Rolle im Weltzusammenhang zu gelangen. Um das Ist-*xin* des Menschen logisch-konzeptionell vom Soll-*xin* zu unterscheiden, greift Wang Yangming auf den Begriff des *liangzhi* 良知 (das angeborene und damit ursprüngliche moralische Wissen) bei Mengzi zurück: In seinem *xin* gewinnt der Mensch die Erleuchtung des *liangzhi*, indem sich dieses *xin* mit *ren* 仁 [Mitmenschlichkeit] füllt.[19]

Um sich seines – bereits vollkommen im *xin* („Bewusstsein", „Geist") enthaltenen – moralischen Wissens zu vergewissern, ist der Mensch für Wang Yangming im Gegensatz zu Zhu Xi nicht auf eine äußere Quelle angewiesen. Das eigene Bewusstsein stellt die einzige Quelle der Moral dar.[20] Entscheidend war für Wang Yangming deshalb, in sich selbst hineinhorchend „zur Klarheit des ursprünglichen Bewusstseins" (*faming benxin* 發明本心) zu gelangen und so in sich das normative Prinzip *li* zu entdecken, die Einsicht in das identische Wesen aller Dinge zu erlangen und die eigenen Intentionen (d. h. die Bewegungen des Bewusstseins) aufrichtig werden (d. h. dem Bewusstsein entsprechen) zu lassen. Die herausragende Bedeutung von Meditation (*jingzuo* 靜坐) und Selbstprüfung (*xingcha* 省察) mit dem Ziel einer Reinigung des Bewusstseins von allem Begehren leitet sich aus diesen Gedanken ab.

Dass ein natürliches, tief eingesenktes Wissen um Gut und Böse (*liangzhi*) bereits vollständig im menschlichen Geist enthalten ist, bedeutete für Wang Yangming, dass sich dieses, sofern unverstellt, im menschlichen Handeln zeigt. Wangs Rede von der „Einheit des Wissens und Handelns" (*zhixing heyi* 知行合一) bringt diesen Gedanken formelhaft zum Ausdruck.[21] Aus der Versenkung in sich selbst heraus folgt rechtes Tun. Wang Yangmings Theorie setzte ein klares Bewusstsein vom Guten mit dem Tun des Guten gleich. In diesem Kontext erhielt *gewu* bei Wang Yangming eine andere Bedeutung als bei Zhu Xi: *Ge* bedeutete für Wang Yangming „berichtigen", „korrekt machen" (*zheng*); *gewu* meinte nicht mehr ein *Ergründen* von *wu* („Dinge"), sondern das *Korrekt-Machen* von *wu* durch das eigene, dem angeborenen Moralwissen gehorchende Handeln.[22] *Wu* ist bei ihm nicht etwas, das unabhängig von Bewusstsein und Intention gegeben ist, sondern meint gerade bewusstes, ordnungsstiftendes Handeln. Ausgangspunkt der Kultivierung ist bei Wang Yangming nicht ein Untersuchen, ein „Ergründen" äußerer Gegenstände wie bei Zhu Xi, sondern die Konzentration auf das

[19] Moritz; Lee 1998, S. 36.

[20] Vgl. Cheng 1997, S. 504 und Kern 1998, S. 97ff.

[21] Vgl. SBCK: *Wang Wencheng gong quanshu*, I, S. 89f. Siehe auch Chan 1963, S. 93f.

[22] Vgl. SBCK: *Wang Wencheng gong quanshu*, I, S. 75. Siehe auch Chan 1963, S. 55. Siehe hierzu Zhang 2002, S. 514ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000384

eigene Bewusstsein und eine diesem entsprechende Ausrichtung des Willens und Handelns.[23]

Zweihundert Jahre später war es Yan Yuan, der eine Neuinterpretation des Terminus *gewu* bzw. der Formel *gewu zhi$_2$zhi* vornahm und in diesem Zusammenhang das Verhältnis von Wissen und Handeln ganz anders bestimmte. Yan Yuan sah die chinesische Kultur und mit ihr den Konfuzianismus als deren sittlich-ideologisches Fundament in einer tiefen Krise, die mit der Eroberung Chinas durch die Mandschus im Jahre 1644 einen Höhepunkt gefunden hatte. Die Tatsache, dass die Lehre Zhu Xis über Jahrhunderte hinweg das staatlich sanktionierte Lehrgebäude war und augenscheinlich dennoch keinen Beitrag zur Errichtung einer dauerhaften und stabilen sittlichen und politischen Ordnung zu leisten vermochte, rückte sie – und mit ihr die gesamte traditionelle konfuzianische Gelehrsamkeit – ins Visier seiner Kritik. Die Ursache dafür, dass es dem Konfuzianismus trotz seiner breiten institutionellen Verankerung nicht gelang, eine auf konfuzianische Werte sich gründende, homogene und harmonische Epoche zu gestalten, sah Yan Yuan in einem verfehlten Modell persönlicher und gesamtgesellschaftlicher Kultivierung.

Yan Yuans Interpretation der Formel *gewu zhi$_2$zhi* unterschied sich signifikant sowohl von der Zhu Xis als auch von der Wang Yangmings. Yan schreibt in seinem *Sishu zhengwu* 四書正誤 (*Korrekturen zu den [Kommentaren der] Vier Bücher*):

> Li Zhixiu[24] fragte, was *gewu zhi$_2$zhi* bedeutet. Ich antwortete: „Wissen [an sich] hat keine Substanz (*ti* 體). [Erst] mittels konkreter Gegenstände (*wu*) erhält es Substanz. Es verhält sich damit wie mit der [Sehkraft des] Auges, die [ebenfalls] keine Substanz hat und eine solche erst durch [die Wahrnehmung von] Form und Farbe erhält. Obwohl das menschliche Auge also über Sehkraft verfügt, sind, damit diese zur Anwendung (*yong* 用) kommt, visuelle Eindrücke [wörtlich: die Wahrnehmung von Dunkel und Hell] nötig. Und auch wenn das menschliche Bewusstsein noch so rege ist, hat es, wenn es sich nicht mit verschiedenen [konkreten] Dingen beschäftigt, nichts, worauf es sich richten kann.
>
> Diejenigen, die heute darüber sprechen, „Wissen zu gewinnen" (*zhi$_2$zhi*), meinen damit nichts anderes als das Lesen von Schriften (*dushu* 讀書), gelehrte Diskussionen (*jiangwen* 講問) und Reflexion (*sibian* 思辨), ohne zu begreifen, dass Wissen so nicht zu gewinnen ist.
>
> Wenn man beispielsweise wissen will, was Ritualität (*li$_2$* 禮) bedeutet, ist es egal, wie oft man die Ritenbücher liest, wie oft man [über Ritualität] diskutiert oder wie oft man darüber nachsinnt – all dies zählt nicht als Wissen [um Ritualität]. Man muss sich einfach hingekniet und verbeugt haben, mit anderen

[23] Vgl. CHENG 1997, S. 504.

[24] Schüler des Yan Yuan. Vgl. CHEN 2004, S. 60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000385

Umgang gepflegt, den Opferkelch aus Yade entgegengenommen und Seide [als Geschenk oder Opfer] dargebracht haben; wenn man dies einmal am eigenen Leib erfahren hat[25], dann weiß man, was Ritualität ist. Nur auf diese Weise erlangt man [wahres] Wissen um Ritualität.

Wenn man beispielsweise wissen will, was Musik[26] ist, ist es egal, wie oft man Musiknoten liest, wie oft man [über Musik] diskutiert oder wie oft man darüber nachsinnt – durch all dies vermag man es nicht zu wissen. Man muss einfach [auf einem Instrument] gespielt, gesungen oder getanzt haben; wenn man dies einmal am eigenen Leib erfahren hat, dann weiß man, was Musik ist. Nur auf diese Weise gelangt man zu [wahrem] Wissen um Musik.

Dies nennt man *wuge erhou zhizhi*$_3$ 物格而后知至 („sich an den Gegenständen mühen – daraus folgt Wissen"). Ich bin davon überzeugt, dass sich *wu* („Gegenstände") auf *sanwu* 三物 („Drei Gegenstände")[27] bezieht und dass *ge* die Bedeutung „mit eigenen Händen mit wilden Tieren ringen" (*shou ge meng shou* 手格猛手) oder „mit eigenen Händen niederringen und töten" (*shou ge sha zhi* 手格殺之) hat. In diesen beiden Bedeutungen wird *ge* in den Geschichtsbüchern der Han-Zeit verwendet.[28] (...) Deshalb sage ich: „Sich mit eigenen Händen an den Gegenständen mühen – daraus folgt Wissen."[29]

Und an anderer Stelle heißt es:

Ge in *gewu* wurde von Wang Yangming und seinen Anhängern mit *zheng* („richtigstellen"), von Zhu Xi und seinen Anhängern mit *zhi*$_3$ („erreichen", „auf den Grund gehen") und von den Han-zeitlichen Gelehrten mit *lai* 來 („kommen") erläutert.[30] Wie es scheint, waren sie sich alle nicht sicher [über die Bedeutung von *ge*].

Wer nicht auf das Handeln der Weisen sieht, wie will der in der Lage sein, ihre Worte zu beurteilen; wer die Worte der Weisen nicht versteht, wie will der in der Lage sein, ihr Handeln zu beurteilen. Sieht man sich jedoch an, worauf

[25] Wörtlich: „... wenn man dies nicht mit eigenen Händen gemacht hat."

[26] Die konfuzianische Ethik schreibt der Musik eine mäßigende und harmonisierende Wirkung zu. Ähnlich wie Ritualität galt auch Musik als repräsentative und ideale Institution des Altertums.

[27] Zu den „Drei Gegenständen" siehe weiter unten.

[28] Yan bezieht sich mit seiner Interpretation auf das *Shiji* 史記 und das *Hou Hanshu* 後漢書. Die zuerst genannte Textstelle stammt aus dem Kapitel *Yin ben ji* 殷本級 (*Ursprüngliche Aufzeichnungen der Yin*) des *Shiji*, wo es heißt, Zhou 紂, der letzte Herrscher der Yin- oder Shang-Dynastie sei so stark gewesen, „dass er wilde Tiere mit seinen eigenen Händen niederringen konnte" (*Shiji*, Bd. 1, S. 105). Die zweite Stelle stammt aus dem Kapitel *Liu Penzi zhuan* 劉盆子傳 (*Biographie des Liu Penzi*) des *Hou Hanshu*, wo es heißt, „sie alle konnten niederringen und töten" (*Hou Hanshu* Bd. 2, S. 482). Vgl. Zhao 1979, S. 63. Zheng Xuan, Zhu Xi und Wang Yangming hatten sich mit ihren Interpretationen auf andere frühe Schriften berufen, wie das *Erya* 爾雅 oder das Buch *Mengzi* 孟子. Zu unterschiedlichen Verwendungsweisen von *ge* in den alten Schriften und darauf Bezug nehmenden unterschiedlichen späteren Interpretationen siehe Zhang 2002, S. 459f.

[29] *Yan Yuan ji* (nachfolgend abgekürzt YYJ), S. 159.

[30] Die Rede ist hier vor allem von Zheng Xuan. Siehe oben Fußnote 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000386

> die Weisen ihre Anstrengungen richteten, lässt sich die Bedeutung von *gewu* bestimmen. Ich erkläre *ge* entsprechend den Geschichtsbüchern im Sinne von „mit eigenen Händen mit wilden Tieren ringen" (*shou ge meng shou*) oder von „mit eigenen Händen niederringen und töten" (*shou ge sha zhi*), also im Sinne von „zupacken", „schlagen" oder „mit den eigenen Händen tun". Dies entspricht der Lehre der „Sechs Techniken" (*liuyi* 六藝)[31] des Konfuzius.[32]

Für Yan Yuan verfügt der Mensch nicht von Geburt an über *vollkommenes* Wissen, wie Wang Yangming postuliert hatte, sondern nur über das *Vermögen*, zu einem solchen zu gelangen. Während Wang Yangming auf Mengzis 孟子 (ca. 380–289 v. Chr.) *liangzhi*-Gedanken („ursprüngliches Wissen") abhob, stand im Zentrum von Yans Philosophie der ebenfalls auf Mengzi zurückgehende Terminus *liangneng* 良能 („ursprüngliches Vermögen").[33] Das angeborene Wissen um Richtig und Falsch ist für Yan, wie schon für Mengzi, lediglich der Keim, nicht jedoch eine hinreichende Bedingung für moralisches Handeln. Wie alle menschlichen Fähigkeiten – geistig-kognitive, körperliche oder moralische – bedarf auch das keimhaft angelegte moralische Urteilsvermögen der gegenständlichen Welt, um sich zu einer über ein angeborenes intuitives Wissen um Richtig und Falsch hinausgehenden moralischen Gewissheit und zu einem handlungsleitenden Wissen zu entwickeln, so Yan.[34] Erst wenn es an konkreten Gegenständen zur Anwendung kommt (*yong* 用), wird es substantiell (*ti* 體), wird es also in seinen Wirkungen sichtbar.

Entsprechend verhalte es sich mit dem Bewusstsein (*xin*): Sich in sich selbst zu versenken, um seinen Geist zu vollständiger Ruhe bzw. sein Bewusstsein zu vollständiger Leere zu bringen, in der Hoffnung, dadurch zu tiefer Erkenntnis, zu einem richtigen Abbild der Welt und dem Wesen der Dinge zu gelangen, vergleichbar den klaren Spiegelungen der Dinge auf einer unbewegten Wasseroberfläche, sei ein aussichtsloses Unterfangen, so Yan. Auf diese Weise entstünden lediglich Trugbilder. Diese Erfahrung habe er selbst gemacht, als er sich in jungen Jahren intensiv der Meditation gewidmet hatte.[35] Denn so wie alles im Universum ununterbrochen in Bewegung sei, gehöre es auch zu den Merkmalen des menschlichen Bewusstseins, sich nie in vollkommener Ruhe zu befinden, sondern immer auf etwas gerichtet zu sein – und seien es die Perlen einer Gebetskette, die ein Buddhist ständig

---

[31] Zu den „Sechs Techniken" siehe weiter unten.
[32] YYJ S. 491.
[33] Vgl. u.a. YYJ S. 27f.
[34] Yans anthropologische Positionen sind ausführlich in seiner Schrift *Cunxing bian* 存性編 (*Manifestation der menschlichen Natur*) dargelegt.
[35] Vgl. YYJ S. 692 und 129.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000387

durch seine Finger gleiten lässt.[36] Bewusstsein (*xin*) ist für Yan immer Bewusstsein *von etwas*. Bewusstsein muss sich auf etwas richten, damit man überhaupt von Bewusstsein sprechen kann.[37]

Nicht nur das angeborene Wissen oder das menschliche Bewusstsein, sondern der Mensch in seiner leiblichen Ganzheit bedarf seiner konkret erfahrbaren Außenwelt, ist auf konkrete Gegenstände und Situationen, auf Möglichkeiten zur Anwendung seiner Fähigkeiten angewiesen, um vom Möglichkeits- zum Wirklichkeits- und Kulturwesen werden zu können:

> [Erst] wenn das Bewusstsein (*xin*) auf konkrete Angelegenheiten gerichtet ist, wird es manifest (*cun* 存). [Erst] wenn der Leib (*shen* 身) mit konkreten Angelegenheiten befasst ist, wird er kultiviert (*xiu* 修). Bis hin zur Ordnung der Familie, zur Regierung des Reiches und zur [Schaffung bzw. Sicherung von] Frieden in der Welt – dies alles sind konkrete Angelegenheiten; ohne [Ausrichtung auf diese] konkreten Angelegenheiten sind [alle Anstrengungen zur] Überlieferung der rechten Lehre (*daotong* 道統) und zur Regierung [des Reiches] wertlos.[38]

„Ohne [Ausrichtung auf] konkrete Angelegenheiten mit geschlossenen Augen meditieren, damit dann in konkreten Situationen Wissen und Handeln in Einklang sind"[39] – dieser Position Wang Yangmings stand Yans Ansatz diametral gegenüber.[40] Wang habe die Bedeutung praktischen Handelns (*xing*) als notwendige Bedingung einer Vervollkommnung des Wissens, einer moralischen Vervollkommnung insgesamt, verkannt, so Yan. In der Wang'schen Behauptung, in einem klaren Bewusstsein des angeborenen Wissens sei ein diesem Wissen entsprechendes Handeln inbegriffen, sah Yan letztlich einen logischen Vorrang eines – wie auch immer gearteten – Wissens vor dem Handeln und damit eine Vernachlässigung moralischer Praxis. Dieser Vorrang hat nach Ansicht Yans in der Praxisferne und der Realitätsabgewandtheit, durch die die Kultivierungsanstrengungen vieler der Anhänger Wangs gekennzeichnet waren, sichtbaren Ausdruck gefunden.[41]

Für Yan Yuan war klar, dass sämtliche dem Menschen angeborenen Fähigkeiten der Erfahrung bedürfen, um sich richtig ausprägen zu können. Zhu Xis Klassikerstudien, seine Anstrengungen, etwas aus den Klassikern zu „erfahren" – im doppelten Wortsinn von „erfahren" –, reichten dafür nicht

---

[36] Vgl. YYJ S. 646.

[37] Unter buddhistischem Einfluss habe man *jing* 敬 („Achtsamkeit") fälschlicherweise im Sinne von *jing*$_2$ 靜 („Ruhe", „Andacht") verstanden, so Yan in YYJ S. 91.

[38] YYJ S. 631.

[39] YYJ S. 44.

[40] Unter anderem in YYJ S. 794 wird die *liangzhi*-Theorie Wang Yangmings von Yan Yuan deshalb auch explizit als „Irrlehre" (*yiduan* 異端) bezeichnet.

[41] Vgl. YYJ S. 85.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000388

aus. Wie im Falle Wang Yangmings führt Yan auch gegen Zhu Xi die realen Verhältnisse ins Feld: Zhu Xis Modell sei durch die Wirklichkeit widerlegt worden. Alle Beamten-Gelehrten der Ming hätten die klassischen Schriften studiert. Nicht ein geordnetes Weltganzes war jedoch die Folge, sondern der Untergang des Reiches. Ein durch Zhu Xis Methode erworbenes Wissen hatte sich als faktisch wirkungslos erwiesen, misst sich das Ergebnis der Kultivierung doch an der Fähigkeit, zur Ordnung der Welt beizutragen.[42] Bei WOLFGANG BAUER ist zu lesen:

> Die allmähliche Anhäufung von Wissen, die letztlich zur Vollendung der Person und zum Frieden in der Welt führen sollte, war am Ende doch nur die Anhäufung von Buchwissen, das von der Wirklichkeit – entgegen dem, was Zhu Xi anfangs vielleicht gemeint haben mochte – eher wegführte, als dass es sie dem Geiste tatsächlich erschloss.[43]

Genau dies kritisierte auch Yan Yuan. Wie das Kultivierungsprogramm Wang Yangmings zeichnete sich für Yan auch das Zhu Xis durch eine zu große Praxisferne und einen mangelnden Wirklichkeitsbezug aus – mit fatalen Folgen: Das bloße Reden über sittliche Maximen und die Vernachlässigung ihrer Anwendung in der Wirklichkeit habe zu einer Aushöhlung eben dieser Maximen geführt. Yan Yuan bemüht in diesem Zusammenhang den Topos aller Ethiken, wonach nicht das Reden, sondern das Handeln beziehungsweise die Übereinstimmung von Reden und Handeln entscheidend ist. Mit Verweis auf eine prominente Stelle aus dem *Lunyu* 論語 (*Gespräche*), die vom „Richtigstellen der Bezeichnungen" (*zhengming* 正名)[44] handelt, schreibt Yan über die philosophischen Diskussionen der Song-Zeit:

> In der Vielfalt der Situationen [das ethische Ideal] nicht zu verwirklichen, führte dazu, dass die Bezeichnungen nicht mehr stimmten. (...) In späteren Zeiten gab es nur noch Bezeichnungen ohne realen Gehalt.[45]

Die Hinwendung zur Wirklichkeit *shi* 實 zielte auch bei Yan darauf ab, das sittliche Ideal des Konfuzianismus mit der Wirklichkeit zur Deckung zu bringen, also eine Übereinstimmung von ethischen Begriffen (*ming* 名) und realen Verhältnissen (*shi* 實) herzustellen, damit es sich bei ersteren nicht nur um leere, gegenstandslose Ausdrücke handelt.[46]

Yan kritisiert, dass bei Zhu Xi die Wirklichkeit der Texte zwischen den Menschen und dessen unmittelbar erfahrbare Lebenswirklichkeit getreten war. Yans Auffassung nach ist der Mensch für eine erfolgreiche sittliche

[42] Vgl. YYJ S. 82.
[43] BAUER 2001, S. 272.
[44] Vgl. *Lunyu* 13.3 (*Lunyu yinde*, S. 25).
[45] YYJ S. 301.
[46] Zur langen Geschichte des Begriffspaares *ming* / *shi* siehe FANG 1995, Bd. 3, S. 719ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000389

Kultivierung jedoch über die Wirklichkeit der Texte, über eine „Texterfahrung" im Zhu Xi'schen Sinne hinaus auf eine Erfahrung seiner Selbst in der konkreten Auseinandersetzung mit den „Dingen" (*wu*) angewiesen: *Wu* sind bei Yan deshalb nicht die klassischen Schriften, auch nicht beliebige empirische Gegenstände, sondern die *sanwu* 三物, die „Drei Gegenstände", von denen im *Zhouli* 周禮 (*Riten der Zhou*) die Rede ist; *ge* erklärt er im Sinne von „ringen", „sich abmühen", so dass bei ihm *gewu* also „Sich-Mühen an den [Drei] Gegenständen [sittlicher Kultivierung]" bedeutet. Bei den „Drei Gegenständen", die im Zentrum von Yan Yuans Kultivierungsprogramm stehen, handelt es sich um die sogenannten „Sechs Techniken / Kunstfertigkeiten" (*liuyi* 六藝), „Sechs Tugenden" (*liude* 六德) und „Sechs richtigen Verhaltensweisen" (*liuxing* 六行).[47] Den ersten und damit wichtigsten Schritt im Prozess der Kultivierung stellt für Yan dabei das Erlernen bestimmter Techniken (*yi* 藝)[48] dar, von denen wiederum einer die Rolle einer Grundtechnik zukommt: der Ritualisierung li_2 禮. Sie ist für ihn das kultivierungsleitende Prinzip schlechthin. Durch eine Ritualisierung des Verhaltens, durch eine Habitualisierung bestimmter Verhaltensweisen sollen bestimmte Ziele – die Aneignung konkreter ethischer Haltungen (*liude*) und Verhaltensweisen (*liuxing*) – erreicht werden.[49]

Kultivierung bedeutet für Yan also im Wesentlichen, um die Beherrschung verschiedener Techniken (*yi*) und um eine den Sechs Tugenden (*liude*) und Sechs Verhaltensweisen (*liuxing*) gemäße Haltung zu ringen. *Gewu* wird bei Yan nicht wie bei Zhu Xi erkenntnistheoretisch im Sinne einer komplexen geistig-intellektuellen Erkenntnismethode, als textbasiertes Verfahren, den identischen Ordnungsimpuls *li* in allen Phänomenen zu erkennen, interpretiert, sondern praxiologisch im Sinne seines Erziehungsprogramms: Ohne permanente, mühevolle, ganzheitliche Kultivierungsarbeit, ohne „Anstrengung" (*gong* 功), „Anwendung" (*yong* 用), „Praxis" bzw. „Einüben" (*xi* 習) und „Handeln" (*xing* 行) kann Kultivierung Yans Auffassung nach nicht gelingen und vollendetes Wissen um das Richtige nicht erreicht werden. Mit Blick auf Zhu Xi schreibt Yan:

---

[47] Vgl. *Sibu beiyao*: *Zhouli* S. 72 (*Zhouli*, juan 9, *Diguan*, *Dasitu*). Im Einzelnen handelt es sich bei den Sechs Techniken um li_2 禮 (Ritualität), *yue* 樂 (Musik), *she* 射 (Bogenschießen), *yu* 御 (Wagenlenken), *shu* 書 (Schreibkunst) und shu_2 數 (Rechenkunst), bei den Sechs Tugenden um zhi_4 智 (Einsicht), *ren* 仁 (Mitmenschlichkeit), *sheng* 聖 (Weisheit), *yi* 義 (Angemessenheit), *zhong* 忠 (Treue) und *he* 和 (Harmonie) und schließlich bei den Sechs richtigen Verhaltensweisen um *xiao* 孝 (pietätvolle Fügsamkeit), *you* 友 (Freundschaft), *mu* 睦 (Güte), *yin* 姻 (eheliche Verbundenheit), ren_2 任 (Verantwortungsgefühl) und *xu* 恤 (Mitgefühl).

[48] „Technik" wird hier (in Anlehnung an griechisch *techne*) im Sinne eines Könnens, einer Kunstfertigkeit verstanden.

[49] Vgl. u.a. YYJ S. 194 und 564.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000390

> Was durch konkretes Handeln nicht erreicht wird, kann auch Wissen nicht erreichen.[50]

Doch Yan wirft nicht nur Zhu Xi, sondern den konfuzianischen Kultivierungsbemühungen seit der Han-Zeit insgesamt eine zu starke Reflexionslastigkeit und eine Verkennung der Rolle von Praxis im Prozess sittlicher Kultivierung vor, wie folgende Stellen belegen:

> Den Gelehrten der Han und der Song war es nur darum gegangen, [den Weg zur Vervollkommnung (*dao* 道)] zu erklären (*jie* 解)[51] und zu verstehen ($xing_3$ 惺); und in der Unterweisung der Menschen war es ihnen [ebenfalls] nur darum gegangen, [den Weg] zu erklären, [damit er] verstanden werde. Deshalb konzentrierten sie ihr ganzes Leben lang ihre geistigen Kräfte auf das Kommentieren und Kompilieren [von Schriften]. Den Weisen hingegen war es darum gegangen, dass die Menschen [den Weg zur Vervollkommnung] praktisch befolgen (*xixing* 習行), nicht darum, [ihn] zu erklären, [damit er] verstanden werde.
>
> Konzentrieren sich die Menschen der Welt darauf, [den Weg] praktisch zu befolgen (*xixing*) und nicht darauf, [ihn] zu erklären und zu verstehen, liegt der Weg zu allgemeiner Vervollkommnung (*dao*) im Hellen. Konzentrieren sich die Menschen der Welt [jedoch] darauf, [ihn] zu erklären und zu verstehen, und nicht darauf, [ihn] praktisch zu befolgen, liegt er im Dunkeln.
>
> Als auf der Welt der Weg zu allgemeiner Vervollkommnung noch im Hellen lag, verstand (shi_2 識) und wusste (*zhi* 知) das Volk des Yao und Shun nichts von ihm, und die dreitausend Anhänger des Konfuzius vernahmen nichts von der Natur des Menschen ($xing_2$ 性) oder dem Weg zu allgemeiner Vervollkommnung. Heute, wo der Weg zu allgemeiner Vervollkommnung im Dunkeln liegt, diskutiert alle Welt [über ihn] und jeder [meint ihn zu] verstehen.[52]

> Erkennen (*jue* 覺) und Reflektieren (*si* 思) ist nachrangig gegenüber dem Lernen (*xue* 學), Lernen aber braucht Praxis (*xi* 習).[53]

Yan Yuans Erziehungsmodell fußt nicht auf analytischem Denken (*jie* 解), reflektierender Verstandesaktivität ($xing_3$ 惺, *si* 思) oder expliziter Wissensvermittlung in Form von schriftlicher oder mündlicher Belehrung (*dushu* 讀書, *jiangshuo* 講說), sondern auf den pädagogischen Verfahren des Lernens am Modell, des Nachahmens von Vorbildhaftem, des Trainierens konkreter

[50] YYJ S. 86. ANNE CHENG stellt mit Blick auf Yan Yuan wie auch auf eine Reihe anderer Denker jener Zeit folgende Frage: „L'insistance quasi obsessionnelle avec laquelle le discours de penseurs des Qing revient sur l'unité de l'étude et de l'action ne serait-elle pas un signe de leur impuissance, de l'impossibilité où ils se trouvent d'être à la fois érudits et hommes d'action?" (CHENG 1997, S. 557).

[51] *Jie* bedeutet „erklären", „zerlegen" und meint ein analytisch-zergliederndes Erklären komplexer Sachverhalte.

[52] YYJ S. 199.

[53] YYJ S. 726.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000391

Verhaltensmuster (*li*$_2$ 禮) und Kulturtechniken (*yi* 藝) durch regelmäßige, schematische Wiederholung. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass diese Verfahren nicht nur bei Yan zentral sind, sondern durchaus typisch für konfuzianisches Lernen als solches. Die ausgeprägte Reflexionslastigkeit, die Yan dem Neokonfuzianismus Zhu Xis und Wang Yangmings unterstellte, veranlasste ihn jedoch dazu, sie besonders hervorzuheben und zu elaborieren.

Die Begriffe „Praxis" (*xi*), „Handeln" (*xing*) und „Wissen" (*zhi*) sind für Yan Yuan zentral: Praxis (*xi*) bedeutet bei Yan nicht eine praktische Beschäftigung mit der phänomenalen Welt im Sinne eines ergebnisoffenen Untersuchens beliebiger empirischer Objekte. Praxis wird nicht von einem durch geistige Prozesse gebildeten Wissen dominiert. Dies wäre ein Verständnis von Praxis im Sinne einer theoriegeleiteten, reflektierten Praxis. Vielmehr muss *xi* bei Yan im Sinne einer primären Praxis, das heißt einer unreflektierten, vortheoretischen, mimetisch-nachvollziehenden Praxis verstanden werden. Für sie ist ein Funktionieren im Vorgegebenen, ein möglichst genauer Nachvollzug und ein möglichst perfektes Nachahmen fester Schemata des Verhaltens und kultureller Techniken, die immer schon angewandt werden, das heißt die durch die Tradition legitimiert und kulturell bewährt sind, entscheidend. *Xi* bezeichnet das unreflektierte Einüben in die Praxis der Normerfüllung und bewegt sich damit im Feld des Habituell-Normalen, der unreflektiert hingenommenen Normen. Es stellt den Bereich des gewohnheitsmäßigen, unhinterfragten, selbstverständlichen Kennens und Könnens dar. Auf dieser Ebene sind explizierbares, theoretisches Wissen über diese Praxis, eine Reflexion auf diese Praxis oder die Praxis begleitende Erklärungen oder Begründungen nicht nötig. Ein Funktionieren im Vorgegebenen ist Begründung für Richtigkeit genug – Erörterung und Reflexion würden Unmittelbarkeit und Selbstgewissheit nur zerstören und Zweifel und Unentschlossenheit fördern. *Xi* liegt jeder Scheidung in Theorie und Praxis voraus, bezeichnet somit eine Vorgängigkeitsstruktur und kann als Prozess des Zur-Gewohnheit-Werdens verstanden werden.[54] Es kommt darauf an, sich „mit eigenen Händen" mit den Kultivierungsgegenständen auseinanderzusetzen, wie Yan schreibt. Im *xi*-Prozess kommt es zu einer Internalisierung, einer Einverleibung einfacher Bewegungsabläufe oder komplexerer Verhaltensschemata.

[54] Dieses Praxisverständnis schließt eine Einordnung Yan Yuans als Pragmatisten, wie sie beispielsweise von Carsun Chang (Chang 1962, Bd. 2, S. 293ff.) oder von Wolfgang Bauer (Bauer 1989, S. 348) vorgenommen wird, aus. Denn *xi* dient bei Yan weder als Beurteilungskriterium für bestimmte theoretische Positionen, noch kennt sein Ansatz eine Ergebnisoffenheit der Praxis und des Handelns. Praxis und Handeln sind vielmehr auf genau bestimmte Ziele festgelegt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000392

Yan bedient sich verschiedener Vergleiche, um dies zu veranschaulichen: Beispielsweise müsse ein junger Vogel immer wieder mit den Flügeln schlagen und unzählige Flugübungen machen, bevor er das Fliegen tatsächlich beherrsche.[55] Ein anderes Beispiel ist das Erlernen eines Musikinstruments. Nicht durch intellektuelle Anstrengung, nicht dadurch, dass man Noten lesen lernt, den Tonumfang und andere Merkmale eines Instruments kennt oder erklärt bekommt, wie ein Instrument gespielt wird, sondern nur durch ständiges Üben und Wiederholen verinnerliche man Abfolgen bestimmter Griffe und anderer Bewegungen und gelange so zu einer virtuosen Könnerschaft eines Instruments. Yan überträgt dies auf den sittlichen Erziehungsprozess: Auch hier gelangt man nur durch *xi* zu einem sicheren und meisterlichen Spiel auf der Klaviatur sittlicher Normen, zu ihrer routinierten Anwendung in der Situationenvielfalt des Lebens.[56]

Eng an *xi* gebunden und inhaltlich nur schwer davon zu differenzieren ist *xing* („Handeln") bei Yan: Zeichenkombinationen wie *xixing* (als Prozessbegriff mit „praktisches Einüben und konkreter Handlungsvollzug", als Gegenstandsbegriff mit „gewohnheitsmäßiges Handeln" wiederzugeben) oder *xi er xing zhi* 習而行之 („etwas einüben und entsprechend handeln") sind in seinen Texten häufig zu finden.[57] Die Bindung an *xi* betont das Mimetisch-Nachvollziehende und Routinehafte von *xing*; durch *xi* bilden sich Handlungsroutinen aus. Nachahmung und permanentes Trainieren von Mustern befähigt zu deren sicherem, routiniertem Nachvollzug. *Xing* meint den tatsächlichen Vollzug tradierter sittlicher Muster, die Anwendung der eingeübten Muster in konkreten Situationen. *Xing* bezeichnet also ein regelgeleitetes Vollzugshandeln, ein durch internalisierte Muster gelenktes Handeln, einen routinierten, gewohnheitsmäßigen Vollzug sittlicher Muster. Eigenes Handeln soll zum Abbild vorbildhaften Verhaltens werden. *Xing* ist gutes Handeln, insofern es funktional und erfolgreich, das heißt den jeweiligen Situationen angemessen ist.

Diesem engen Praxis- und Handlungsbegriff entspricht Yan Yuans enger Wissensbegriff (*zhi*)[58]: *Zhi* ist bei Yan kein „Wissen, warum", sondern ein „Wissen, wie" oder ein „Wissen, dass". Es ist als „Funktionswissen" zu verstehen, als Wissen um den richtigen – das heißt nach Maßgabe des Kultivierungsziels erfolgreichen – Gebrauch des Körpers, das durch primäre Praxis *xi* erworben wird. Das bedeutet: Der Erwerb eines solchen Wissens geht konkretem Handeln und praktischer Kultivierungs- bzw. Ritualisierungsarbeit nicht voraus, sondern vollzieht sich gerade dadurch. Neben der *natürlichen*

[55] Vgl. YYJ S. 174 und 178.
[56] Vgl. u.a. YYJ S. 78f.
[57] Vgl. u.a. YYJ S. 42, 50, 72, 157 und 174.
[58] Zu Yans Wissensbegriff siehe auch CHOW 1994, S. 64.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000393

Voraussetzung, das heißt neben dem angeborenen Vermögen des Menschen, überhaupt Wissen erwerben zu können, stellen *xi* und *xing* für Yan Yuan die *praktischen* Bedingungen für den Erwerb von Wissen *zhi* dar und nicht umgekehrt. In diesem Sinne lässt sich bei Yan ein Vorrang des Handelns vor dem Wissen konstatieren. Für sittliches Handeln ist kein theoretisches, metastufiges Wissen vonnöten. Natürlich muss auch um Bewegungsabläufe, Körpertechniken, Verhaltensmuster usw. „gewusst" werden, doch dieses Wissen wird nicht in einem komplexen geistigen Erkenntnisprozess erworben, sondern resultiert aus beschriebener Praxis *xi*, aus Habitualisierung und Ritualisierung.

Yans Auffassung nach hat der Mensch nur das wahrhaft „begriffen", was er bis in die letzte Faser seines Körpers geworden ist: Wahres Wissen hat der Mensch am Ende nicht von etwas, was er mit dem Verstand erfasst hat, sondern nur von etwas, was das eigene Sein verändert hat. Das Erkenntnisinteresse ist auf Transformation, nicht auf Information gerichtet. Es zielt – typisch konfuzianisch – nicht auf eine Akkumulation von Welt-Wissen, nicht auf die Entwicklung eines rationalen Verfahrens zur intersubjektiven Überprüfung von Aussagen über die Welt, sondern auf eine innere moralische Veredelung und eine damit einhergehende Ausdehnung des Wirkungsradius des angeborenen Erkenntnis- und Moralvermögens in die Welt hinein.

Zhu Xi hatte beklagt, dass es um die Erziehung insgesamt schlecht stehe, so Yan.[59] Doch anstatt seine Anstrengungen auf das Vermitteln von Grundfertigkeiten zu konzentrieren, habe er sich gleich den späteren Stufen der Kultivierung zugewandt. Erziehung habe für ihn idealerweise mit dem Erwerb der richtigen inneren Haltung mittels Textstudium begonnen.[60] Yan Yuan fragt rhetorisch: „Vernichtet man, wenn man die ersten Stufen der Kultivierung vernachlässigt, nicht auch jede höhere Kultiviertheit?"[61] Für Yan war es deshalb unabdingbar, Zhu Xis Erziehungsmodell vom Kopf auf die Füße zu stellen.

Selbsttechnische (Primär-)Praxis, sittliches Vollzugshandeln und Funktionswissen stehen für Yan Yuan am Beginn jeglicher Kultivierung, stellen gleichsam die erste Stufe des Kultivierungsprozesses dar. Diese erste Stufe sei für jeden Menschen zu erreichen.[62] Sehr viel schwieriger zu erreichen

[59] Vgl. YYJ S. 97. Yan bezieht sich hier auf eine Bemerkung Zhu Xis aus *Xingli daquan* 43.2 A (SKQS, Bd. 711, S. 19).

[60] Dies belegte Yans Ansicht nach eindrücklich eine von Zhu Xi zusammengestellte Fibel zum Unterrichten von Kindern, das *Xiaoxue* 小學 (*Das kleine Lernen*), eine Anthologie ausgewählter Passagen aus den klassischen Schriften. Zum *Xiaoxue* siehe KELLEHER 1989, S. 219ff.

[61] YYJ S. 98.

[62] Grundsätzlich sei es jedem Menschen möglich, die Sechs Techniken zu erlernen, so Yan in YYJ S. 54. Die Unterschiedlichkeit der Menschen wirke sich nur dahingehend aus,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000394

seien die darauf Folgenden. Mehrmals zitiert Yan in diesem Zusammenhang *Lunyu* 8.9, wo es heißt: „Das Volk kann dazu gebracht werden, [*dao*] zu folgen, nicht aber dazu, [*dao*] zu verstehen".[63] Auf der Ebene der Reflexion auf die sittliche Praxis, der Explikation des eigenen Tuns oder des bewussten, willentlichen Befolgens der Moralprinzipien bewegen sich die Vortrefflichen (*xian* 賢) und Weisen (*sheng* 聖). Auf dieser (Meta-)Ebene ist das Wissen von anderer Qualität. Aus reinem Funktions- und Musterwissen wird reflektiertes Moralwissen, das dazu qualifiziert, die Menschen zu einem sittlichen Leben anzuleiten: Ein Weiser zeichne sich dadurch aus, dass bei ihm eigene Kultiviertheit und die Anleitung anderer eine Einheit bilden, so Yan.[64]

Sittliche Anleitung, das heißt die Weitergabe normativer Muster, vollzieht sich für Yan idealerweise über den mimetischen Prozess des Vor- und Nachmachens, denn reiner und unmittelbarer als durch Wort und Schrift werden bewährte Gewohnheiten und normative Muster durch vorbildhaftes Verhalten weitergegeben, so die Überzeugung Yans – das mustergültige Verhalten der Vortrefflichen ist Abbild des sittlichen Idealbilds und Vorbild zur Nachahmung für alle. Richtige Anleitung und beispielhaftes Verhalten seien also für die Erziehung des Volkes von entscheidender Bedeutung, nicht eine Belehrung, die auf Einsicht der Belehrten setzt und darauf hofft, aus dieser Einsicht möge entsprechendes Handeln resultieren.[65] Dass Yan öffentliche akademische Diskussionen (*jiangxue* 講學) ablehnte, ist daher wenig überraschend.[66] Chow Kai-wing merkt hierzu an:

> The attack (...) on public lecturing first by Chen Que, Yan Yuan and Li Gong and later by the Hanxue scholars indicates both the gentry's disappointment with the didactic method of popular mobilization and the growth of distrust toward the common people.[67]

Tatsächlich lassen sich Yans Ausführungen in Zusammenhang mit oben zitierter *Lunyu*-Passage (*Lunyu* 8.9) nicht anders verstehen, als dass es für

dass manche dafür länger brauchen als andere oder dass manche es nicht schaffen, alle sechs, sondern nur ein oder zwei Techniken zu erlernen.

[63] *Lunyu yinde*, S. 14. Yan zitiert diese Passage unter anderem in YYJ S. 39 und 60f.

[64] Vgl. YYJ S. 39.

[65] Auch Konfuzius habe erst auf einer fortgeschrittenen Stufe der Kultiviertheit und auch nur mit den Begabtesten unter seinen Schülern diskutiert und Fragen theoretisch erörtert. Belehrung und gelehrte Diskussionen hätten für ihn keine elementaren Erziehungsmethoden dargestellt. Vgl. YYJ S. 41, 66 und 75. Auch wenn das Werk *Gespräche* (*Lunyu*) heißt, gehe es darin in Wirklichkeit um Fragen des richtigen Handelns, so Yan in YYJ S. 238. Diese und ähnliche Ausführungen Yans zum Erziehungsmodell des Konfuzius dienten dazu, Yans eigenes Modell argumentativ zu stützen, bewegen sich letztlich aber im Feld der Spekulation.

[66] Vgl. YYJ S. 40.

[67] CHOW 1994, S. 225.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000395

einen Teil der Menschen unmöglich sei, einen hohen Grad an Kultiviertheit zu erreichen. An anderer Stelle hingegen schreibt Yan ausdrücklich, jeder Mensch könne zu einem Weisen werden und eben dies ist auch eine zentrale Aussage seines anthropologischen Modells. Dieser Widerspruch wird von Yan nicht aufgelöst.[68] Dies mag damit zu tun haben, dass Yans Hauptaugenmerk nicht auf den Endpunkt der Kultivierung, sondern auf die ersten Schritte gerichtet war, ganz im Sinne des Konfuzius-Diktums „Unten anfangen zu lernen und zu Hohem vordringen" (*xia xue er shang da* 下學而上達), das Yan in diesem Zusammenhang mehrfach anführt.[69]

Die Ebene primärer Praxis stellt für Yan Yuan nicht nur die erste, sondern zugleich die entscheidende Kultivierungsstufe dar. Sie reicht seiner Überzeugung nach dafür aus, ein sittliches Verhalten jedes Einzelnen und damit das ursprüngliche und vorrangige konfuzianische Kultivierungsziel eines geordneten und stabilen Gemeinwesens zu erreichen. Jeder Einzelne ist hierfür notwendig – ergibt doch nur ein sittlich-integratives Verhalten aller Menschen in summa Ordnung – und dazu auch in der Lage. Hierfür nicht notwendig ist jedoch, so die These Yans, ein hohes Maß an ethischer Reflexion eines jeden Einzelnen. Dies hält der Anthropologe Yan Yuan zwar für prinzipiell möglich, der Kulturkritiker Yan Yuan erachtet es jedoch als schwierig zu erreichen, für den Konfuzianer Yan Yuan ist es letztlich nicht entscheidend: Denn ob die konkrete soziale Wirklichkeit entsprechend dem konfuzianischen Sittlichkeitsideal gestaltet ist oder nicht, hängt davon ab, dass jeder Einzelne in seiner jeweiligen unmittelbaren Lebenswirklichkeit den normativen Mustern entsprechend handelt beziehungsweise zu einem solchen Handeln angeleitet wird, nicht jedoch davon, dass er über ein explizites Wissen über diese Muster verfügt.

Schluss

Die Verschiedenartigkeit neokonfuzianischer Handlungstheorien liegt wesentlich in der unterschiedlichen Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Handeln begründet. Die spezifischen Antworten, die die Lehren Zhu Xis, Wang Yangmings und Yan Yuans auf diese Frage geben, legen Zeugnis von der großen Bandbreite neokonfuzianischen Philosophierens ab.

Zhu Xis Kultivierungsmodell zielt auf ein reflektiertes, auf explizitem Wissen gründendes Moralhandeln ab. Moral-Wissen stellt hier eine Bedingung für moralisches Handeln dar. Wang Yangmings Modell hingegen ist

[68] Dieser Widerspruch ist schon im *Lunyu* angelegt und wird auch dort nicht aufgelöst.
[69] Unter anderem in YYJ S. 39, 44 und 72.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000396

auf ein willentliches, authentisches Zum-Ausdruck-Bringen des vollkommen im Menschen angelegten Wissens um das Gute gerichtet. Gelingt dies, entspricht menschliches Handeln dem angeborenen Moralwissen – beide bilden eine Einheit.

Yan Yuans Handlungstheorie stellt ein Gegenmodell zu den Erziehungs- und Handlungsmodellen Zhu Xis und Wang Yangmings dar: Genauso wenig wie höherstufiges Wissen, Reflexion und Explikation notwendige Bedingungen für ein gutes Handeln im Sinne eines erfolgreichen Vollzugshandelns sind, sind es für Yan bewusste Willensakte. Aus Yan Yuans Sicht haben Zhu Xi wie auch Wang Yangming die Rolle von Bewusstsein und Willen im Prozess der Kultivierung überbewertet. Yan vertraut im Hinblick auf das Handeln eher auf Gewohnheit und Ritualisiertheit als auf Bewusstsein und Wille als Kontrollinstanzen.

Yan Yuan entwirft ein Handlungsmodell, in dem nicht ein absichtliches und bewusstes, sondern ein gewohnheitsmäßiges, routiniertes Handeln die elementare Handlungsform darstellt. Der eigene gewohnheitsmäßige Handlungsvollzug kann sich bewusst gemacht werden, das eigene routinierte, unreflektierte Handeln kann reflektiert werden mit der möglichen Folge eines zukünftig bewussten und absichtlichen Handelns. Bewusstsein und Wille spielen in seinem Modell eine nachgeordnete Rolle. Ein klares Bewusstsein des Guten und ein Wollen desselben bilden darin den Endpunkt, nicht den Ausgangspunkt. So kann Kultivierung bei Yan als ein gradueller Prozess der Bewusstwerdung moralischer Maximen beschrieben werden.

Die geistige Hinwendung zum Konkret-Wirklichen fand im 17. Jahrhundert auf verschiedene Weise geistigen Ausdruck – das praxiologisch fundierte Kultivierungsmodell Yan Yuans ist ein Beispiel dafür. Es stellt eine Abstoßungsreaktion gegenüber der konfuzianischen Denkart der vorangegangenen Jahrhunderte und einen neuen Anlauf zur Ausrichtung des konfuzianischen Projekts auf weltformendes Handeln dar, das Yan in historischer Perspektive als gescheitert betrachtete. Letztlich wird in Yan Yuans Handlungstheorie ein Grundzug des Denkens seiner Zeit sichtbar: ein Beginnen beim Einfachen, nicht beim Komplexen, eine Konzentration auf das Wesentliche, Unmittelbare, Konkrete.

Literatur

DE BARY, W.TH. 1991: *Learning for One's Self. Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought.* New York.

BAUER, W. 1989: *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas.* München.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000397

— 2001: *Geschichte der chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus.* München.

Chan, Wing-tsit (Hrsg.) 1963: *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-Ming.* New York.

— 1967: *Reflections on Things at Hand. The Neo-Confucian Anthology compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien.* New York.

Chang, Carsun (Zhang Junmai 張君勱) 1957/1962: *The Development of Neo-Confucian Thought.* New York.

Chen Shanbang 陳山榜 2004: *Yan Yuan ping zhuan* 顏元評傳. Beijing.

Cheng, A. 1997: *Histoire de la pensée chinoise.* Paris.

Chow Kai-wing 1994: *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse.* Stanford.

Fang Litian 方立天 1995: *Zhongguo gudai zhexue wenti fazhanshi* 中國古代哲學問題發展史. Taibei.

Freeman, M. 1972: *Yen Yüan: Preservation of Learning. With an Introduction on His Life and Thought.* Los Angeles.

Hou Hanshu 後漢書 („Geschichte der Späteren Han") von Fan Ye 范曄. Beijing 1993.

Ivanhoe, Ph.J. 1993: *Confucian Moral Self Cultivation.* New York.

Ke Yan 1999: *Scholars and Communication Networks: Social and Intellectual Change in 17th-Century North China.* Ann Arbor.

Kelleher, M.Th. 1989: „Back to Basics: Chu Hsi's Elementary Learning (*Hsiao-hsüeh*)." In: W.Th. de Bary/J.W. Chaffee (Hrsg.): *Neo-Confucian Education. The Formative Stage.* Berkeley, S. 219–251.

Kern, I. 1998: „Die Diskussion des Verhältnisses zwischen ‚ursprünglichem Wissen' (*liangzhi*) und empirischem Wissen (*jianwen zhi zhi*) durch Wang Yangming und seine Schüler." In: R. Moritz/Lee Ming-huei 1998, S. 97–110.

Leibold, M. 2001: *Die handhabbare Welt: Der pragmatische Konfuzianismus Wang Tingxiangs (1474–1544).* Heidelberg.

Lunyu yinde 論語引得 („‚Gespräche' mit Konkordanz"). *Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series (HYISIS) Suppl. 16: A Concordance to the Analects of Confucius.* Taibei 1966.

Moritz, R.: *Das Große Lernen (Daxue).* Stuttgart 2003.

– : „Konfuzianische Wissensordnung und Weltgesellschaft. Vom ‚Ergründen der Dinge' im alten und neuen China." In: *Dialektik* 2 (2000), S. 107–128.

Moritz, R./Lee Ming-huei (Hrsg.): *Der Konfuzianismus: Ursprünge – Entwicklungen – Perspektiven.* Leipzig 1998.

Shiji 史記 („Aufzeichnungen der Historiker") von Sima Qian 司馬遷. Beijing 1964.

Sishu zhangju jizhu 四書章句集注 („Gesammelte Kommentare zu den Abschnitten und Sätzen der Vier Bücher") von Zhu Xi 朱喜. Beijing 2003.

Yan Yuan ji 顏元集 („Gesammelte Werke des Yan Yuan"). Beijing 1987.

Yang Jui-sung 1997: *A New Interpretation of Yen Yüan (1635–1704) and Early Ch'ing Confucianism in North China.* Ann Arbor.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000398

YÜ YING-SHI 1986: „Morality and Knowledge in Chu Hsi's Philosophical System." In: WING-TSIT CHAN (Hrsg.): *Chu Hsi and Neo-Confucianism.* Honolulu, S. 228–254.

ZENG ZHENYU 曾振宇 2001: *Zhongguo qilun zhexue yanjiu* 中國氣論哲學研究. Jinan.

ZHANG DAINIAN 2002: *Key Concepts in Chinese Philosophy.* Translated and edited by EDMUND RYDEN. New Haven/London.

ZHANG LIWEN 張立文 2002: *Song Ming lixue yanjiu* 宋明理學研究. Beijing.

— 1990: *Zhongguo zhexue fanchou jingcui congshu: Qi* 中國哲學範疇精粹叢書：氣. Beijing.

— 2001: *Zhu Xi sixiang yanjiu* 朱喜思想研究. Beijing.

ZHAO FENG 趙峰 1998: „Lun Zhu Xi de gewu zhizhi zhi zhi" 論朱喜的格物致知之旨. In: *Kongzi yanjiu* 4, S. 74–82.

ZHAO ZONGZHENG 趙宗正 1979: „Lun Yan Yuan de renshilun" 論顏元的認識論. In: *Zhexue yanjiu* 8, S. 62–67.

Zhuzi yulei 朱子語類 („Thematisch geordnete Aussprüche des Zhu Xi"). Kompiliert von LI JINGDE 黎靖德. Beijing 2004.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000399

Replik

J. C. Eade: „Computers vs Tables, Billard vs Golzio: Two New Date-Lists of the Inscriptions of Kamboja." In: ZDMG 158 (2008), S. 73–105.

Bereits in der Überschrift zu seinem Besprechungsartikel von *Chronologie der Inschriften Kambojas* hat J. C. Eade mit der Formulierung „Computers vs Tables, Billard vs Golzio" einen Gegensatz postuliert zwischen den Berechnungen anhand von Computern und denen von Roger Billard einerseits sowie meinen Berechnungen andererseits. Dies könnte zu der Meinung Anlaß geben, es bestünden hier völlig unvereinbare Gegensätze und als sei der Computer auf jeden Fall den Tabellen überlegen. In erster Linie kommt es jedoch – und darin stimme ich mit Eade überein – auf das richtige Verständnis des Textes eines Datums an, bevor man Berechnungen anstellt. Deshalb scheint es sinnvoll, die Erwiderung Punkt für Punkt vorzunehmen[1], wobei ich durchaus anerkenne, daß Eade in einigen Punkten zu Recht Kritik übt.

1) Eade, S. 74: Die erste angesprochene Frage, ob es in Kambodscha Jahre gab, die mit dem Monat Kārttika begannen, hatte ich selbst in *Chronologie* (S. 132) als einzige plausible Möglichkeit in Erwägung gezogen. Die Bemerkung, daß ein solches Jahr niemals in Südostasien benutzt wurde, kann in dieser Form nur bis zum Nachweis des Gegenteils gültig sein und muß dann in „in der Regel nicht benutzt wurde" abgeschwächt werden. Eade hat dem in seiner tabellarischen Gegenüberstellung (S. 87) seine Berechnungen (oder vielmehr die von Billard) entgegengehalten, doch auch bei Benutzung der von ihm bevorzugten Computerprogramme zur Umrechnung von Daten (z. B. Yano) kommt man bei Annahme eines mit dem Monat Caitra (oder Vaiśākha) beginnenden Jahres nicht auf die von ihm angegebenen Umrechnungen „Dienstag, 20. Mai 1007" und „Donnerstag, 22. Mai 1007" für die Daten „Dienstag, *śudi 3 929*" bzw. „Donnerstag, *śudi 5 Jyaiṣṭha 929*", sondern vielmehr auf „Donnerstag, 22. Mai 1007" und „Samstag, 24. Mai 1007". Selbst wenn man sich auf die vorgeschlagene Lösung eines „bürgerlichen Tages" (civil day) statt der hier eindeutig angegebenen Tithis (eine *tithi* ist der Zeitraum von einem Mondaufgang zum nächsten) einläßt (siehe dazu weiter unten), läßt sich eine Diskrepanz von zwei Tagen schwerlich erklären. Hier hätte schon ein Blick in allgemeine Kalendarien genügt, um zu zeigen, daß die von ihm angegebenen Wochentage nicht zutreffen. Von daher rühren die von mir vorgeschlagenen Lösungen, bei denen eine Übereinstimmung mit den angegebenen Wochentagen tatsächlich besteht.

2) Eade, S. 75–76: Der nächste Punkt betrifft Eades Zweifel an der Bedeutung meiner Übersetzung von *śakāpde … mādhavādau* als "Śakajahr …, das mit dem (Monat) Mādhava beginnt". Seine Überlegungen werden durch eine von ihm nicht berücksichtigte Angabe in Bezug auf den Aszendenten hinfällig. Es wird nämlich gesagt, daß sich der

[1] Gleich zu Beginn seiner Ausführungen heißt es, daß die Frage, ob meine Berechnungen vertrauenswürdig seien, häufig mit einem deutlichen „Nein" beantwortet werden müsse („to which regrettably the answer is often a resounding ‚No', both in general and in detail").

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000400

Aszendent bei Sonnenaufgang (*prāc*) im Scorpio befand (... *kiṭe prāglagnabhūte* ...), was nur im Monat Mārgaśira der Fall ist. EADEs Deutung dieses Wortes als reine Bezeichnung der Himmelsrichtung („Osten") macht im gesamten Kontext überhaupt keinen Sinn. Prinzipiell kann man natürlich in jedem der zwölf Monate des Jahres einen Tag finden, in dem das Nakṣatra (hier: Kṛttikā) und der Aszendent zusammenfallen, aber außer im Monat Mārgaśira nie – wie angegeben – bei Sonnenaufgang. Eine ähnliche Formulierung in Bezug auf den Jahresanfang im Monat Mādhava findet sich in der von EADE nicht berücksichtigten Inschrift K. 842 aus Bantāy Sŕei (hier: ... *mādhavādye* ...; siehe *Inscriptions du Cambodge* I, S. 151), wo zwar aufgrund der gemachten Angaben der Monat Mādhava zutrifft, keineswegs aber sein Beginn, was nach EADEs Deutung ja der Fall sein müßte, sondern ein späterer Tag. Als Kronzeugen dafür kann ich außerdem BILLARD anführen, der zu demselben Ergebnis wie ich gekommen ist (22. April 967),[2] was der 10. hellen Tithi des Monats Mādhava (= Vaiśākha) entspricht, die man schwerlich noch dem Monatsanfang zuordnen kann. Außerdem läßt sich die hier gewählte Formulierung mit *-ādi* als Endglied eines vorher genannten Monats im Sinn von „[Jahr], das mit [Monat] X beginnt" so oft belegen, daß auch in dieser Hinsicht kein Zweifel aufkommen sollte. Allerdings ist EADE zuzustimmen, daß das Jahr in Kambodscha normalerweise mit dem Monat Caitra beginnt, wobei in den beiden Daten der Hinweis auf den Beginn des Jahres im Monat Vaiśākha in der Tat als Ausnahmefall zu werten ist.

Nur kurz sei auf die Inschrift K. 260 eingegangen, wo EADE nicht gesehen hat, daß es sich bei meiner Angabe „Mittwoch, 10. Dezember 921" (der 10. Dezember ist ein Montag) um einen Flüchtigkeitsfehler handelt. Dasselbe Datum hatte ich in den Inschriften K. 269–271 richtig als „Mittwoch, 12. Dezember" (S. 59) errechnet.

3) EADE, S. 77: Ein Beispiel für ein solares Datum glaubt EADE im Falle der Inschrift K. 869 (die bei ihm weiterhin als K. 842 bezeichnet wird; siehe aber die Benennung in *Inscriptions du Cambodge* VIII, S. 208–209) anführen zu können, wofür auch das im Text vorkommende Wort *bhānumāsa*, „solarer Monat", spricht. Seine Ausführungen und seine endgültige Position zu diesem Datum sind allerdings alles andere als klar, da er zum einen attestiert, daß meine Berechnungen nach dem im Text angegebenen lunaren Monat (Āṣāḍha) sowohl bei der Tithi als auch beim Wochentag zutreffen, er dann aber ein solares Datum nennt, bei dem weder Wochentag noch Nakṣatra übereinstimmen. Vollends verwirrend wirkt dann ein Blick in die von ihm aufgestellte Tabelle unter der Spalte „BILLARD" (S. 85), wo er das von mir errechnete Datum und ein Alternativdatum „Freitag, 3. Juli 968, Nakṣatra Uttaraphālgunī", jedoch unter dem Monatsnamen Śrāvaṇa, nennt (es folgen hier auch keine weiteren Erklärungen). Es trifft zwar zu, daß sich der Mond bei Sonnenaufgang des von mir errechneten Datums „Freitag, 5. Juni 968" noch im Nakṣatra Pūrvaphālgunī befindet, aber noch im Laufe des Vormittags desselben Tages in das angegebene Mondhaus eintritt.

4) EADE, S. 78–80: Ein nicht zu bestreitender Fehler in der Inschrift K. 374 (siehe auch Tabelle, S. 89), wo ich *vyar* statt richtig als „2" als „10" wiedergegeben hatte, veranlaßt EADE zu einem Exkurs über „True Reckoning" und „Mean Reckoning", so als ob dies angesichts meiner falschen Prämisse noch von irgendeiner Relevanz sei. Vielmehr ist der Berechnung von BILLARD (25. März 1042) zuzustimmen.

5) EADE, S. 80–81: Unter Punkt „7. *Tithi vs. Civil Day*" wird eine angebliche Diskrepanz zwischen der Angabe einer Tithi und dem bürgerlichen Tag (d. h. einem Sonnentag)

[2] CLAUDE JACQUES/SUZANNE HELD: *Angkor.* Übersetzung aus dem Französischen von LYDIA KIEVEN. München 1897 [²2006], S. 89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000401

postuliert, die so nicht zutrifft, weil bei Datumsangaben in dem verwendeten lunisolaren System bei den hier angeführten Spezialfällen eine Kombination von Tithi und Sonnentag genannt wird (a: zwei Tithis enden an einem Sonnentag [*kṣayatithi*]; b: eine Tithi erstreckt sich über drei Sonnentage: *adhikatithi*). Dies wird in dem Aufsatz von JACOBI mit den von mir benutzten Tabellen auch in aller Klarheit dargelegt.[3] Das von EADE dazu angeführte Beispiel der Inschrift K. 317 wurde von mir auch entsprechend berücksichtigt. Ich hatte zwar eben diese Inschrift übersehen, aber genau dasselbe Datum wurde von mir in zwei anderen, wortgleichen Inschriften (K. 713A, K. 310) bearbeitet (S. 39–41) und das Phänomen der wiederholten (*adhika*) Tithi deutlich benannt. Umso mehr erscheint es befremdlich, daß dies von EADE ignoriert wurde.

6) EADE, S. 82–97: EADE stellt in Tabellenform die Berechnungen von BILLARD[4] den meinigen gegenüber, die nicht in jedem Fall voneinander abweichen. Einige Abweichungen wurden bereits oben besprochen, andere lediglich kommentarlos aufgelistet. Innerhalb dieser Kontroverse ist die von mir generell angenommene Datierung nach Vaiśākhādi-Jahren doch eher die Ausnahme, so daß EADE grundsätzlich (bis auf die bereits behandelten Fälle) zuzustimmen ist, daß das Jahr mit dem Monat Caitra beginnt. Nach meiner Argumentation wäre der Caitra der letzte Monat des Jahres, wodurch ich dann in vielen Fällen von einem laufenden Jahr ausgegangen bin, was aber bei der Umrechnung in ein europäisches Äquivalent zum gleichen Ergebnis führte wie bei der Annahme eines abgelaufenen Caitrādi-Jahres. Ich habe selbst die letztere Möglichkeit in einigen Fällen nicht ausgeschlossen (siehe z. B. K. 354 in *Chronologie*, S. 150). Umgekehrt beharrt EADE darauf, daß immer (auch wenn im Text das Gegenteil steht) von einem Caitrādi-Jahr auszugehen sei: daher seine vehemente Ablehnung der Bedeutung von *mādhavādi* als „[Jahr], beginnend mit dem Mādhava [Vaiśākha]" (siehe oben). Obwohl das Caitrādi-Jahr viel häufiger vorkommt, lassen sich auch eindeutige Gegenbeispiele finden. In der Inschrift K. 105 (siehe *Chronologie*, S. 106) wird das defektive Datum „Montag, 11. dunkler Caitra des Śakajahres 8–4" genannt. Die einzig sinnvolle Ergänzung der Zehnerzahl ergibt sich durch das Einfügen einer „3", also 8[3]4. Sämtliche anderen Möglichkeiten scheiden sowohl bei Annahme eines Vaiśākhādi- als auch eines Caitrādi-Jahres aus. Im Fall von „834" führt aber ein Caitrādi-Jahr zu keinem richtigen Ergebnis: das Äquivalent ist „Montag, der 13. April 913". Dieses Datum ist EADE keiner Erwähnung wert. So findet sich auch beim Datum von K. 618 (EADE, S. 89) nur BILLARDS Eintrag „données inconciliables", ohne daß auf meine nachvollziehbare Lösung eingegangen wird, die nicht nur eine unter vielen möglichen ist, sondern aufgrund der bis auf die defektive Jahreszahl sehr präzisen Angaben („Jahr des Tigers, Vollmond des Caitra, donnerstags") nur eine Möglichkeit zuläßt.

---

[3] HERMANN JACOBI: „The Computation of Hindu Dates in Inscriptions, &c." In: *Epigraphia Indica* I. Calcutta 1892, S. 403–460, auf S. 405: „13. It sometimes happened (on an average once in $63^{10/11}$ *tithis*) that two *tithis* end in one civil day; in that case the *tithi* which falls within the civil day is considered as expunged (*kshaya*), and the day is named (or numbered) after the first *tithi* ending in it, the name (or number) of the second being omitted in the numbering of the civil day; *e.g.* if *tithi* 5 and 6 end in one day, that day is called the 5th, and the following day the 7th. On the contrary, if a *tithi* begins on one day, runs over the following, and ends on the next again, the day on which no *tithi* ends takes the same number as the preceding day, which is thus repeated (*adhika* or *dvitīya*); *e.g.* if the 4th *tithi* ends on one day, and the 5th on the day next but one, the three days are numbered respectively 4, *adhika* or *dvitīya* 4, and 5."

[4] Komplett veröffentlicht als „Dates des inscriptions du pay khmer par Roger Billard. Document augmenté par J. C. Eade." In: BEFEO 93 (2006) [2008], S. 395–428.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000402

Dabei gestehe ich gerne zu, daß anstelle meiner Interpretation der Jahreszahl als „[9]5[9]" das Caitrādi-Jahr [9]6[0] vorzuziehen ist, was FINOTS Lesung[5] als „961?" näherkäme.

Allerdings glaubt EADE (S. 92) das nachangkorische Datum der Inschrift IMA 29 richtigstellen zu müssen, wo er mir die Jahreszahl „1569" unterstellt, während ich von einem Vaiśākhādi-Jahr 1568 ausgegangen bin und mit den sonstigen Angaben „1. dunkler Caitra, freitags" auf „Freitag, den 19. April 1647" komme, während BILLARD in der Tabelle als Äquivalent „Fri: 30 mars 1646" angibt, bei Ansetzung eines Caitrādi-Jahres der 1. dunkle Caitra aber „Sonntag, 1. April 1646" entspräche. Als problematisch könnte sich in diesem Zusammenhang die Angabe „Jahr des Hundes" erweisen, das sich nach dem chinesischen Kalender (an den man sich in dieser Beziehung in Kambodscha angelehnt hat) vom 15. Februar 1646 bis zum 4. Februar 1647 erstreckt. Hier darf aber von einer Angleichung an das Śakajahr ausgegangen werden. Umgekehrt ist BILLARDS Berechnung von IMA 28 (EADE, S. 92) zutreffend (Caitrādi-Jahr), und prinzipiell ist auch sein Ergebnis von IMA 30 als „Dienstag, 24. Oktober 1684" (EADE, S. 92) meinen Überlegungen vorzuziehen, doch sollte hier nicht die Angabe des Monats von Kārttika in Aśvayuja verändert werden, sondern vielmehr die Anwendung der Lokalzeit in Betracht gezogen werden, nach der es dann zwei Monate mit dem Namen Kārttika in Kambodscha gab. Das gleiche trifft für das folgende Datum in IMA 31 (EADE, S. 93) zu (richtig: Dienstag, 1. November 1684 statt meiner Berechnung). Weiterhin wurde das Datum von IMA 33 von mir nicht richtig als Caitrādi-Jahr erkannt. Bei IMA 37 hingegen trifft die recht willkürlich vorgenommene Veränderung von BILLARD nicht zu.

Zu einigen Daten auf den Seiten 82–84 ist folgendes zu sagen: Bei der Berechnung des Datums von K. 762 ist BILLARD (EADE, S. 82) zuzustimmen, ebenso bei der des Datums von K. 231 (EADE, S. 84), wo meine Berechnungen eklatante Fehler enthalten. Die Lösung der Datumsproblematik von K. 132 erweist sich als schwieriger, als dies die Darstellung von EADE (S. 83) nahelegen möchte. Denn wenn man die von BILLARD vorgeschlagene Deutung anwendet, dann fällt die 12. dunkle Tithi des Monats Mārgaśira nicht auf den 12. Dezember 692, sondern auf den 10. Dezember, und das Nakṣatra ist auch keinesfalls (wie hier postuliert) Jyeṣṭhā, sondern Anurādhā. Zudem wird die ganze Überlegung hinfällig, weil die 12. dunkle Tithi des in diesem Fall angenommenen Monats auf den solaren 20. Pauṣa fällt, dessen Zodiakalzeichen aber der Sagittarius und nicht mehr die Libra ist. Übrigens ist hier von einem „abgelaufenen Jahr" (... *gate*) die Rede, was eigentlich darauf hindeutet, daß man die Benutzung von laufenden Jahren nicht grundsätzlich in Frage gestellt hat.

So gut wie überhaupt keine Übereinstimmungen gibt es bei der kurzen Tabelle 2: („GOLZIO Years Current", S. 94–95), denn offensichtlich ging BILLARD davon aus, daß in Kambodscha keine „laufenden Jahre" benutzt wurden. Von den 15 angeführten Beispielen sind einige widerlegbar. Wendet man das Computerprogramm von YANO bei K. 341 an, so ergibt sich bei einem abgelaufenen Jahr „Sonntag, 16. April 674" (BILLARD: Mon: 17 avril 674). Noch eindeutiger läßt sich eine Fehlinterpretation von BILLARD bei einem Datum der Inschrift K. 256 belegen. BILLARD hatte die Datumsangaben „*779 śuciśaśidine candragrahaṇa*" unübersetzt gelassen, womit hier eine bestimmte Information einfach ignoriert wurde. Die Bedeutung ist folgende: „[Śaka-Jahr] 779, an einem hellen (*śuci*) Montag (*śaśidine*), bei einer Mondfinsternis". BILLARD kam bei seiner Umrechnung (Freitag, 11. Juni 857) nicht auf einen Montag, aber es sei zugestanden, daß am Samstag, dem 12. Juni 857, ebenfalls eine Mondfinsternis stattfand. Bei dem von mir errechneten Datum (Montag,

[5] LOUIS FINOT: „Les inscriptions de Sek Ta Tuy." In: BEFEO XXVIII (1928), S. 56–58; siehe auch SAVEROS POU: *Nouvelles inscriptions* II & III. Paris 2001, S. 224–229.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000403

22. Juni 856) treffen aber sowohl der Wochentag wie auch die Mondfinsternis zu, was man schon in einem so alten Werk wie dem *Canon der Finsternisse* von Theodor Ritter von Oppolzer (Wien 1887, S. 356) nachlesen kann. Zu K. 957 ist zu bemerken, daß bei beiden Ansätzen der Wochentag nicht zutrifft. Bei K. 872 unterstützt zwar Yanos Computerprogramm den Ansatz von Billard, doch die Berechnungen nach den Tafeln von Jacobi widerlegen diesen (bezeichnenderweise wurde bei Billard auch „[civil]" hinzugefügt). Bei K. 231(2) war meine Berechnung falsch. Bei K. 693 hat Billard den Monatsnamen verändert, um sein Ergebnis zu rechtfertigen. Einer fehlerhaften Berechnung sind wiederum meine Angaben zu den Daten von K. 219 anzulasten. Das Datum der Inschrift K. 1011 (Nr. 3) von Phnoṃ Kbal Spān wurde von Billard nicht in seiner Tabelle, wohl aber in der Publikation der Inschrift[6] umgerechnet, wo das vorgegebene Datum „Dienstag, 14. dunkler Phālguna des Śakajahres 980" lautete, was Billard in „Dienstag, den 16. März 1059" umrechnete, der aber bereits dem 15. dunklen Phālguna entspricht. Nur bei Einsetzung eines laufenden Jahres kommt man auf das übereinstimmende Ergebnis „Dienstag, 24. Februar 1058". Auch bei zwei weiteren Daten (K. 254 und K. 966) hat sich Billard aufgrund seiner Ablehnung der Möglichkeit von laufenden Jahren einer Lösung beraubt.

Weiterhin ist die Tabelle 3 („Golzio Year Number Change", S. 95–97) problematisch. Sie soll wohl meine Veränderungen von Jahreszahlen, die ich immer ausreichend begründet habe, als zumindest fragwürdig darstellen. Dabei ist aber zu berücksichtigen, daß in einigen Fällen Änderungen (gegenüber den Publikationen von Cœdès) von Billard selbst vorgenommen wurden. So veränderte er in K. 238 die Jahreszahl von 879 in 871 und kam damit auch zu einem richtigen Ergebnis bei Tithi und Wochentag, jedoch nicht bei der Angabe des Nakṣatra, was in der Tat nur schwer lösbar ist. Bei den folgenden vier Daten (Eade, S. 95) hat Billard Änderungen entweder bei der Jahreszahl und/oder der Tithi vorgenommen oder schlichtweg bei der Umrechnung fehlerhaft gearbeitet, was man auch unschwer durch Anwendung des Computerumrechnungssystems von Yano nachvollziehen kann. Die Zehnerzahlen der Jahresangaben in den Daten der Inschrift K. 158 wurden in der Tat von mir geändert, weil es offensichtlich häufig Schwierigkeiten bei der Unterscheidung der Ziffern „2" und „3" gab[7], während Billard im ersten Falle (K. 158/1) willkürlich die als Wort ausgeschriebene Zahl der Tithi (*mvāy* = 1) in „2" und im zweiten Fall (K. 158/2) den Monatsnamen änderte, also Angaben, die nicht so leicht uminterpretierbar sind. Als ein letztes Beispiel sei Inschrift K. 989 (siehe Eade, S. 96) angeführt, wo Billard für „Mittwoch, den 11. hellen Vaiśākha des Jahres 929" als Äquivalent zwar Mittwoch, den 30. April 1007 angibt, das Computerumrechnungssystem von Yano (mit dem ich übereinstimme) aber „Donnerstag, den 1. Mai 1007", weshalb Billard auch noch zusätzlich zur Rettung seiner Berechnungen „civil" hinzugefügt hat, eine Methode, die angewandt wird, um eine Datierung in das Prokrustesbett der eigenen Systematik einzufügen. Bei den weiteren Beispielen ist es denn auch besonders auffällig, daß Billard eher dazu neigt, die in Worten ausgeschriebenen Datumsangaben zu verändern, während meine Veränderungen sich hauptsächlich auf in Ziffern geschriebene Jahreszahlen beziehen. In einigen Fällen wirkt die Handhabung noch willkürlicher, wenn man zusätzlich das Computerumrechnungsprogramm von Yano hinzuzieht, etwa bei

[6] Claude Jacques: „Études d'épigraphie cambodgienne XI: Les inscriptions du Phnoṃ Kbal Spān (K. 1011, 1012, 1015 et 1016)." In: BEFEO LXXXVI (1999), S. 357–374, auf S. 359–360.

[7] Siehe dazu Golzio: „Rivalen um Angkor: Jayavīravarman und sein Gegner Sūryavarman I." In: ZDMG 156 (2006), S. 117–129.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000404

der Inschrift K. 342E/2 (EADE, S. 96), wo die als Wort angegebene Tithi (*ekādaśī* = 11) in „10" verändert wird, bei YANO aber dennoch nicht als Wochentag „Donnerstag", sondern „Freitag" ausgeworfen wird, während bei meiner Änderung der in Ziffern ausgedrückten Jahreszahl bei Zugrundelegung der „11. dunklen Tithi" (nicht der 12., wie EADE unterstellt) es zu einem akzeptablen Ergebnis kommt.

Zu den komplexen Daten, die gesondert diskutiert wurden, gehört das der Sdǒk Kăk Thoṃ (K. 235), wo ich in der Tat durch eine falsche Interpretation von *kanyārddha* als „halb in der Virgo" stehend (nämlich der Mond) statt richtig „in einer Hälfte der Virgo" zu Ergebnissen gekommen bin, die EADE zu Recht als „acrobatic" bezeichnet hat. Dies ist zudem ein gutes Beispiel dafür, daß man wegen einer vermeintlichen neuen Spur früher vorgenommene Berechnungen über Bord wirft.

Zusammenfassend ist zu konstatieren, daß es sich bei dem Beitrag von EADE wohl eher um eine „Mängelliste" als um eine Besprechung meiner Arbeit handelt, wobei die Berichtigung tatsächlicher Fehler ein wertvoller Beitrag ist. Eine grundsätzliche Überlegenheit von Computerprogrammsystemen wird durch den vorliegenden Beitrag nicht nachgewiesen, allenfalls, daß man mit diesen schneller zu einem Ergebnis kommt. Dies trifft jedoch bei komplexen Daten, bei denen man nicht einfach Angaben in die vorgegebene Datenmaske eingeben kann, nicht zu, denn hier bedarf es weitergehender Überlegungen. Denn wenn weder Tithi noch Monat angegeben sind, dafür aber andere astronomische Daten, kommt man mit Hilfe des Computers nicht zu einem schnellen Ergebnis, erst recht nicht, wenn sich anstelle der Jahreszahl eine Lacuna befindet. Dies war zum Beispiel bei der Inschrift K. 582 aus Tûol Tramuṅ (*Chronologie*, S. 16–17) der Fall, wo die fehlende Jahreszahl aufgrund der Angaben der Planetenpositionen (insbesondere von Saturn und Jupiter) restituiert und verifiziert werden konnte (hier vermisse ich eine Bewertung durch EADE).

KARL HEINZ GOLZIO, Bonn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000405

Bücherbesprechungen

PAOLA DARDANO: *Die hethitischen Tontafelkataloge aus Ḫattuša (CTH 276–282).* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006. XVIII, 396 S. (Studien zu den Boğazköy-Texten 47.) ISBN 978-3-447-05244-3. € 98,–.

Einen gewissen Einblick in die Bibliotheken der hethitischen Hauptstadt Ḫattuša gewährt die Textgruppe der ‚Tontafelkataloge' (CTH 276–282). Die Erstbearbeitung des seinerzeit bekannten Materiales hatte E. LAROCHE 1971 in seinem *Catalogue des textes hittites* (CTH) auf S. 153–193 vorgelegt. Eine Bearbeitung sämtlicher zugehöriger Texte durch H. OTTEN,[1] kam auf Grund wesentlicher Neufunde wie der Bronzetafel, deren Edition und Bearbeitung Vorrang hatte, nicht zu Stande, wohl aber legten H. OTTEN und C. RÜSTER im Jahre 2000 Autographien des einschlägigen Materiales in KBo 31 unter den Nummern 1–30 vor. Die Bearbeitung der Texte war derweil (1998/1999), einer Anregung von E. NEU folgend, von P. DARDANO übernommen worden, woraus nun der anzuzeigende Band hervorgegangen ist.

Auf eine Einleitung (S. 1–17), die das Material strukturiert, folgt auf S. 19–272 die eigentliche reichlich kommentierte Textbearbeitung. Den Abschluß bilden ein Glossar aller Wortformen (S. 273–368), das Literaturverzeichnis (S. 369–388), sowie die Indices der herangezogenen Text(stell)e(n) und besprochenen Wortformen (S. 389–396).

Als wichtigstes Ergebnis (S. 13) ergab sich der Verfasserin dabei, daß „die Tafelkataloge also mehr als Kataloge Textlisten" seien, „die den Bestand, den Konservierungszustand oder einfach die Verfügbarkeit von Sektoren der Tafelsammlungen feststellen sollen." Insgesamt (S. 5) enthalten die ‚Tontafelkataloge' „etwa 650" Einträge, „davon … 430 ausreichend gut erhalten, um Inhalt und Textart zu erkennen". Davon lassen sich gegenwärtig nur gut 80 Nummern mit CTH-Nummern identifizieren. Das mag wenig scheinen, doch stellt es gegenüber der Erstbearbeitung durch E. LAROCHE, die gut 30 Entsprechungen feststellen konnte, schon einen beachtlichen Gewinn dar. In Rechnung zu stellen ist natürlich grundsätzlich, daß Texteinleitungen oder Kolophone vieler Tafeln abgebrochen oder irreparabel beschädigt sind. Bei der weiteren Forschung an den Texten mag sich also durchaus noch das eine oder andere Weiterführende ergeben.

Die Textumschriften und Übersetzungen sind akkurat. Der Kommentar, der neben Bemerkungen zu einzelnen Wörtern oder Phrasen bemüht ist, die Texteinträge der ‚Tafelkataloge' über Kolophone und/oder Texteinleitungen sowie Tafeletiketten nachzuweisen, ist sehr ausführlich gehalten. Besonders hervorhebenswert ist die sorgfältige Redaktion. Typographische Fehler sind praktisch nicht zu finden.

Einige beiläufige Kleinigkeiten (in Auswahl):

S. 22, Vs. I 19: Statt *ma-a*]-*an* lies *ma*]-⌜*a-an*⌝. Zu beklagen ist, daß infinitesimale Zeichenreste öfters bei der Umschrift nicht berücksichtigt sind, vgl. z.B. auch S. 24 in

[1] Vgl. seinen Beitrag „Archive und Bibliotheken in Ḫattuša." In: K.R. VEENHOF (Hrsg.): *Cuneiform Archives and Libraries. Papers Read at the 30e Rencontre Assyriologique Internationale Leiden, 4–8 July 1983.* Istanbul/Leiden 1986, S. 184–190.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000406

II 4', wo [I] *ŠI-IP-TU*$_4$ zu ⌜I⌝ *ŠI-IP-TU*$_4$ zu korrigieren wäre, oder S. 60 Vs. III 13, korrekt [EG]I[R-z]*i* statt [EGIR-z]*i* und passim.

S. 26, Rs. IV 11: Sinnloses *ú-e-mi-en* ist zu *ú-e-mi<-ia-u>-en* zu emendieren.

S. 28, Rs. IV 26: Statt LÚ.MEŠ*pu-ra-ap-ši-iš* lies °-*ra-ap-ši-uš*. Der Paragraphenstrich hinter Rs. IV 29 ist zu tilgen, da der Ansatz des unteren Randes vorliegt.

S. 33, Z. 5: Der Bedeutungsansatz „domestic, of the house(hold)" für *damnaššara-* ist überholt, siehe M. Popko: „Weitere Textfragmente zu CTH 447." In: D. Groddek/S. Rössle (Hrsg.): *šarnikzel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894–10.01.1986)*, Dresden 2004 (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 10), S. 525.

S. 33, Z. 21: Als Literatur zu CTH 443 wäre vor allem die Neubearbeitung von A.S. Kassian anzuführen: *Two Middle Hittite Rituals Mentioning* ^{f}*Ziplantawija, Sister of the Hittite King* ^{m}*Tuthalija II/I*. Moscow 2000.

S. 34, Vs. I 25: Trägt man der Tatsache Rechnung, daß die Tafel das letzte Zeichen eines Wortes am Zeilenende nicht ausrückt, hinter AN aber ein großer Freiraum vorliegt, hat die Ergänzung *tar-kum<-mi->ia-an*[-*zi* sehr wenig für sich. Vielmehr dürfte alternativ diskutiertes partizipiales *tar-kum<-mi->ia-an* vorliegen. Entsprechend irritierend ist auch die Tatsache, daß Lücken an Zeilenenden, in denen nach der Disposition der Beschriftung der jeweiligen Tafel definitiv nichts gestanden haben kann – vgl. hier in Vs. I 20 – nicht durch [ ] markiert sind, sondern [ ] steht, was ja Textverlust impliziert. Hier wäre eine genauere Notation sinnvoller gewesen, wie gar nicht oft genug betont werden kann, daß der Text an sich *nur ein Teil* der Tafel, Text aber *nicht gleich* Tafel ist, da die Disposition der Beschriftung, wie generelle Ausrückung oder deren konsequentes Fehlen, zur Beurteilung der Vollständigkeit des Textes essentiell und bei der Umschrift in Rechnung zu stellen ist. Daß dies allerdings allzuoft nicht berücksichtigt wird, ist ein allgemeines Problem im Umgang mit hethitischen Tafelfragmenten.

S. 37: Eine Kommentierung zu Rs. IV 20 „Gesänge der Leute von Ištanua" fehlt (vgl. aber S. 28ff. zu Vs. I 1.2).

S. 48, r.Kol. 5': Mit „I" ist hier der Buchstabe „i" gemeint, nicht das römische Zahlzeichen „I".

S. 56, Vs. II 3': x[dürfte EGI[R(-) zu lesen sein.

S. 66, Vs. 13': Befremdlich, doch ganz in hethitologischer Tradition stehend, ist die Ergänzung *Ú-NU-UT-ma* als Status rectus. Die Graphie *Ú-NU*-UT steht einerseits für den Status constructus des Singulars, wo natürlich *Ú-NU-UT* zu umschreiben ist, andererseits aber für den Nom. Pl. des Status rectus, wo korrekt *Ú-NU-TÚ*, auch *Ú-NU-TÚ*$^{HI.A}$, (neben *Ú-NU-TE* im Obl. Pl.) zu umschreiben ist (so in Boğazköy im Gebrauch der heth. Schreiber als Akkadogramm gegen den korrekten akkadischen Sprachgebrauch (*unâtu*); für nicht der akkadischen Grammatik entsprechende Plurale vgl. z.B. auch übliches *QA-TE*^{MEŠ} statt korrektem *qātāte*), oder aber für den Akk. Sg. des Status rectus, wo *Ú-NU-TAM* die korrekte Umschrift darstellt. Die Nichtbeachtung dieser Unterscheidung hat dann leider zu der Tradition geführt, *Ú-NU-UT* unreflektiert als Status rectus, selbst des Nominativs Singular, auch bei modernen Ergänzungen gegen die Grammatik zu gebrauchen.

S. 91, KBo 31.22 lk. 2': statt -*u*]*š-an-zi* lies (-)*d*]*a-an-zi*.

S. 112, Z. 9: Die unveröffentlichte Diss. ist inzwischen erschienen: D. Bawanypeck: *Die Rituale der Auguren*. Heidelberg 2005 (Texte der Hethiter 25).

S. 114, Z. 12: KUB 60.17 Vs. 6–7 ist nach Dupl. KUB 7.1 + KBo 3.8 herzustellen, vgl. D. Groddek: *Hethitische Texte in Transkription KUB 60*. Dresden 2006 (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 20), S. 14–15.

S. 122, Z. 24ff.: In der langen Literaturliste zu (KUŠ)*kurša-* fehlt vor allem H.G. Güterbock, „Hittite *kursa* ‚Hunting Bag'." In: A. Leonard/B.B. Williams (Hrsg.): *Essays*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000407

in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor. Chicago 1989 (Studies in Ancient Oriental Civilization 47), S. 113–123.

S. 124, Z. 42: Die Autographie KBo 53.210 (1668/u) macht wegen der Länge der Lücke und einem geringfügigen Zeichenrest eine Ergänzung zu [EZEN$_4$]^{MEŠ} – wenn so, dann [EZEN]$_4$ $^{!MEŠ}$ – zu Beginn in Vs. 4' unwahrscheinlich.

S. 125, Z. 2: 17/v, jetzt KBo 50.276b, wäre nunmehr nach dem Anschluß der Edition zu ergänzen.

S. 130, Vs. II 22': Statt der Unform *i-da-a-lu-mu-un* wäre *i-da-a-lu<-mu>-un* zu umschreiben.

S. 140, Z. 18: Statt SÍSKUR lies SISKUR.

S. 168, Z. 5f.: Zu berücksichtigen wäre auch ^{GIŠ}GU.ZA GÍD.DA.[1]

S. 189, Rs. 7: Lies ⌜É⌝^{M}[^{EŠ}.DINGIR^{MEŠ} an Stelle von É[.DINGIR^{MEŠ}.

S. 201 Die Angabe „+" (sc. KBo 53.123) bei Bo 3568 verträgt sich nicht mit dem ausgeschriebenen Text. Korrekt muß es heißen (9') ⌜*ma-a-an*⌝ LUGAL-*uš* / (10') KI.⌜LAM-*ni*⌝ III-*ŠU e-ša* / (11') ⌜*QA*⌝-*TI* (fehlerhaft auch bei F. Fuscagni: *Hethitische unveröffentlichte Texte aus den Jahren 1906–1912 in der Sekundärliteratur*. Wiesbaden 2007 [HethitologiePortalMainz://Materialien 6], S. 45), siehe bereits D. Groddek: *Eine althethitische Tafel des KI.LAM-Festes*. München 2004 (International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction, Supplements 1), S. 28 Anm. 40.

S. 205, Z. 30/31: KUB 28.98 „Rs. III" → „Vs. III".

S. 207, Z. 35f.: Die Umschrift von IBoT 4.16 ist nach den Anschlußstücken KUB 56.59 + KUB 54.65 zu ergänzen, s. jetzt D. Groddek: *Hethitische Texte in Transkription IBoT 4*. Wiesbaden 2007 (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 23), S. 13–14.

S. 219, Z. 16: Das referierte Verständnis von *tepu pedan* als „in geringem Ausmaß" ist keineswegs eindeutig gesichert, siehe vielmehr H.G. Güterbock/H.A. Hoffner: *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume P*. Chicago 1994–1997, S. 339–340.

S. 221, Z. 12: Die maßgebliche Literatur zu I^{NU-TUM} ist E. Neu: „Zum Kollektivum im Hethitischen." In: O. Carruba (Hrsg.): *Per una grammatica ittita*. Pavia 1992 (Studia Mediterranea 7), S. 197–212, die Bezeichnung als „Plural zum Zahlwort ‚eins' in Boğazköy-Texten" ist sinnwidrig.

S. 266, Z. 4': Für sinnloses *ke-e-ma-i̯a* aus 1613/u (+) Vs. I 3 ist nach der inzwischen erfolgten Edition in Autographie KBo 53.225 vielmehr *ke-e-ez<-zi>-i̯a* zu lesen.

S. 273: Die Analyse von *na-an-za-an* in Anm. 1 als „Mit Pronomen *-an* doppelt gesetzt neben *-z*" ist überholt. Einer Untersuchung durch E. Neu zu Folge, die dieser leider nicht mehr hat ausarbeiten und veröffentlichen können, ist *-za-an* = *-z(a)-šan*, zu *ḫalzešša-* mit *-šan* vgl. z.B. KUB 24.8 III 14.

S. 279: *armaḫḫuu̯azza* (I.b Rs. III 21' statt Vs. II 21') enthält nicht *-a/-i̯a*, was **armaḫḫuu̯azzii̯a* lauten müßte.

S. 286: Die Genusangabe zu *ḫukmai-* „c./n." ist ungenau. Das Wort hat Genus commune, daneben begegnet ein Kollektivplural, vgl. S. Rössle: *Sprachvergleichende Untersuchungen zu den hethitischen* āi*-Stämmen. Ein Beitrag zur hethitischen Sprachgeschichte*. Diss. Augsburg 2002, p. 111.

S. 291: *karuiliia=ma=ššan* ist im Index als Nom.-Akk. Pl. n. etikettiert, in der Bearbeitung (S. 108/109) aber (korrekt) als Lok. Sg. verstanden.

---

[1] C. Rüster/E. Neu: *Hethitisches Zeichenlexikon. Inventar und Interpretation der Keilschriftzeichen aus den Boğazköy-Texten*. Wiesbaden 1989, Nr. 304.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000408

S. 293: [*ku*]-⌜*e*⌝-*ez-ka*$_4$ gehört nicht zu *kui-*, sondern zu *kuiški*. Warum hier (durchaus sinnvoll) KA$_4$ (partiell wird auch GA$_5$ verwendet) umschrieben ist, ansonsten aber zumeist QA gelesen wird, e.g. S. 308 *pu-uq-qa-nu-ma-aš* und *passim*, ist nicht einsichtig.

S. 296: Bei *mammalzikanta* fehlt die Angabe *-ške-*Ableitung.

Es wäre der Verfasserin gegenüber unfair, die Besprechung mit diesen wenigen Quisquilien enden zu lassen, wobei zudem noch zu bedenken wäre, daß das 2006 erschienene Buch nach dem Vorwort im November 2004 datiert ist, so daß bei der aktuellen Literatur einiges nicht mehr berücksichtigt werden konnte. Betont sei daher abschließend, daß P. Dardano mit dem vorliegenden Bande eine hervorragende Bearbeitung der ‚Tontafelkataloge' der Bibliotheken der hethit. Hauptstadt Ḫattuša vorgelegt hat, für die ihr der Dank der Mitforscher gewiß ist.

Detlev Groddek, Essen

K. Lawson Younger, Jr. (Hrsg.): *Ugarit at Seventy-Five*. Winona Lake: Eisenbrauns 2007. XII, 183 S. ISBN 978-1-57506-143-6. $ 32,50.

Der Band enthält die Vorträge einer vom 18.–20. Februar 2005 gehaltenen Tagung anlässlich des 75. Jubiläums der ersten Entdeckungen am inzwischen berühmten Rās Šamra. Die insgesamt acht Aufsätze, die eine große thematische Bandbreite umfassen, bieten einen Einblick in die laufende Forschung der Ugaritistik.

Es ist kaum verwunderlich, daß die Verbindung mit der biblischen Welt des öfteren in den Vordergrund rückt. M.S. Smith („Recent Study of Israelite Religion in Light of the Ugaritic Texts"; S. 1–25) eröffnet den Band und seinen Aufsatz mit einer Auseinandersetzung mit den ideologischen Grundlagen, die viele bisherige komparatistische Studien zu Ugarit und der Bibel geprägt haben. Gerade die zu starke Vereinfachung in der Analyse der Entlehnungsströme führe oft zu Problemen, während die Vermengung mit weiteren Traditionen – z.B. der mesopotamischen, deren narrative Gattungsformen maßgeblich zur Gestalt der Königsbücher beigetragen haben – unberücksichtigt bleibt. Als Fallstudien werden drei Bereiche der israelitischen Religion gewählt, die die ugaritischen Quellen zu erhellen vermögen.

Ebenso sucht P. Bordreuil („Ugarit and the Bible"; S. 89–99) zur Lösung lexikalischer Probleme des Althebräischen durch den Vergleich mit verwandten Lemmata in drei Texten aus Ugarit beizutragen: Die biblischen Rephaim werden wieder zu den *rp'm* von KTU^2 1.161, bibl.-hebr. *pārōket* zu akkad. *pariktu* und bibl.-hebr. *karkōb* zu ugar. *krkbm /karkubbūma/* gestellt.[1] Letzteres ist im bisher unpublizierten Wirtschaftstext RS 94.2401 belegt.

D. Pardee („Preliminary Presentation of a New Ugaritic Song to ʿAṯtartu"; S. 27–39) beginnt die eher philologischen Beiträge mit der Vorstellung eines noch unveröffentlichten keilalphabetischen Hymnus an die Göttin ʿAṯtartu (RIH 98/02).[2] Die wenigen Zeilen, die aus Anfang und Ende zitiert und diskutiert werden, deuten auf eine bisher völlig unbekannte, aber reich entwickelte Bildersprache der Göttin als Raubkatze.

W.T. Pitard („Just How Many Monsters Did Anat Fight"; S. 75–88) beschränkt seine Untersuchung auf wenige Zeilen des Baʿal-Zyklus, KTU^2 1.3 iii 38–47, die eine Aufzählung von neun Bezeichnungen ehemals besiegter Gegner der Göttin ʿAnat enthalten.

---

[1] Ausführlicher P. Bordreuil: *„pārōket* et *kappōret:* à propos du saint des saints en Canaan et en Judée." In P. Butterlin et al.: *Les espaces syro-mésopotamiens*. Brussels 2006 (Subartu 17), S. 161–168.

[2] Der Text wurde bereits in der Sekundärliteratur erwähnt, z.B. M.S. Smith: *The Rituals and Myths of the Goodly Gods.* Atlanta 2006, S. 59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000409

Indem einige der Namen als Epitheta bzw. Namensvarianten identifiziert werden, wird die Anzahl der Genannten auf drei bis sechs Gegner reduziert.

N. Wyatt („The Religious Role of the King of Ugarit"; S. 41–74) baut auf eigene frühere Untersuchungen zu verschiedenen Einzelthemen auf und untersucht die Stellung des Königs im Kontext der ugaritischen Religion. Politische Aspekte des ugaritischen Königtums werden in den Mythen um Baʿal, ʿAnat und ʿAṯtar wie auch in den Ritualtexten gesucht. Der Verf. kann zwar eindeutig eine enge Verbindung zwischen König und Kult beweisen, jedoch nicht die irdische Verehrung des lebenden Königs selbst.

Die Archäologie ist lediglich durch einen kurzen Aufsatz von Y. Calvet („Ugarit: The Kingdom and the City"; S. 101–111) vertreten. Die Lage der Stadt innerhalb der Umgebung wird geschildert und eine knappe Geschichte der Ausgrabungen dargelegt. Die Ankündigung des Vorhabens der syrisch-französischen Mission, im südlichen Bereich des Tells sowie in der Südwestecke Grabungen fortzuführen, kann sicherlich begrüßt werden.

Anschließend folgen zwei Beiträge zu Themen, denen die Ugaritistik bestenfalls als Hintergrund dienen kann. R.S. Hess („Arrowheads from Iron Age I"; S. 113–129) stellt eine Gruppe von beschrifteten Pfeilspitzen aus dem kanaanäischen Raum der frühen Eisenzeit zusammen. Insgesamt 55 einzelne Namen auf 47 Objekten werden zusammengestellt und besprochen.

Zuletzt sucht K. Lawson Younger, Jr. („The Late Bronze Age/Iron Age Transition and the Origins of the Arameans"; S. 131–174) den Forschungsstand zum Ursprung der Aramäer zusammenzufassen. Dabei ist seine Untersuchung auf eine, mit Vorbehalt angenommen, Identifizierung der Aramäer mit den Aḫlamû der früheren Texte angewiesen.[1] Eine regionale Differenzierung der Belege – obwohl das Gebiet Babyloniens ausgeklammert wird – ergibt das Bild einer Entstehung der aramäischen Völker im zentral- und südsyrischen Raume als Ergebnis des Zusammenbruchs der Königreiche der Spätbronzezeit. Als Anhang werden manche relevante Inschriften in Übersetzung geboten.

Der Band schließt mit einem Verzeichnis der zitierten Autoren, Bibelstellen und sonstigen antiken Texten.[2]

---

[1] Der Aufsatz von F.M. Fales: „The Djezireh in Neo-Assyrian Sources", in: M. al-Maqdissi et al. (Hrsg.): *The Syrian Jezira* (Damaskus 2002), S. 181–199, wurde übersehen. Vgl. auch jetzt, mit unterschiedlichen Schwerpunkten, F.M. Fales: „Arameans and Chaldeans: environment and society", in: G. Leick (Hrsg.): *The Babylonian World* (London 2007), S. 288–298; M. Herles: „Zur geographischen Einordnung der *aḫlamû* – eine Bestandsaufnahme", in: AoF 34 (2007), S. 319–341.

[2] Es fehlt ein Verzeichnis der besprochenen Lemmata. Die m.E. wichtigsten: bibl.-hebr. *ghr* (gewöhnl. „sich beugen") wird mit ugarit. *ghr* und arab. *ǧahura* (mit [sekundärer!] Bedeutung „be loud [of voice]") verglichen (S. 12–13); das hebr. Wort habe deutlich eine „oral dimension". Der neue Hymnus ergibt auch neue Lexeme im Ugaritischen: das Verbum *rṯ'* (unklarer Bedeutung; S. 29); ugar. Verbum *ṣpq*, verglichen mit arab. *ṣafaqa/yaṣfiqu* „to strike something so as to make a sound" (S. 35–36); das ugar. Subst. *gr* „Welpe" (gemeinsemit. Wurzel); ugar. Verbum *ḫṯr* (S. 37; dazu unten); Ugar. *ḏmr* habe die Grundbedeutung „to make vocal music, rather than to make instrumental music" (S. 32), da mit akkusativischem Komplement *qāla* gebildet. Ugar. *ḫll* habe ein „implication of pollution that can inhere in the term" (S. 57). Ugar. *rpum* (mehrere Diskussionen: S. 18–19, S. 63–66, S. 89–94, jeweils mit bibl.-hebr. *rəpā'īm* verglichen), *mlkm* (S. 63–66) und *inš ilm* (S. 63–66) dienen zur Bezeichnung der verstorbenen Könige, nach N. Wyatt „certainly permanent members of the pantheon". Ugar. *tnn*(*t'n*), syllab.-ugar. *tu-un-na-nu* zu hebr. *tannin* als mythologisches Schlangenwesen in Verbindung mit der Gottheit Yamm/Nahar (S. 79–84).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000410

Anschließend möchte ich doch wenige Quisquilien bemerken, die bei der Lektüre des Bandes aufgefallen sind. Obwohl es sicherlich sinnlos ist, ausführliche Bemerkungen zu einem noch unpublizierten Text zu liefern, kann für die Bildersprache der Göttin ʿAṯtartu als Löwin zumindest schon auf eine weitere mesopotamische Parallele verwiesen werden. Nicht nur ist *labbatu* (gemäß *CAD* L 23) als Epitheton der Göttin Ištar bezeugt, sonder auch das maskuline *labbu* wie auch *nimru* „Panther".[1] In diesem Kontext erinnert die Erwähnung von Köcher und Bogen (S. 35, Z. 30ʿ: *uṯptwqš⌜t⌝*) an die Gestalt der Ištar von Arbela, die auf einer Stele aus dem 8. Jh. auf einem Löwen schreitend und mit diesen Waffen behangen dargestellt, in einer Inschrift des späteren Königs Assurbanipal auch so beschrieben wird.[2]

Ferner wird das Vorkommen von Köcher und Bogen von M.S. Smith (S. 14) und von D. Pardee (S. 35) als Hinweis auf einen Jagdcharakter der Göttin gedeutet. Tatsächlich ist die Verbindung von ʿAṯtartu und der Jagd in einigen ugaritischen Texten nicht zu leugnen; dies hat ja M.S. Smith selbst überzeugend dargelegt.[3] Doch das reine Vorkommen des Bogens genügt nicht als Beweis, diese Gestalt auch in dem Hymnus zu sehen. Es muß nicht auf die kriegerische Gestalt der ähnlich dargestellten Ištar verwiesen werden, denn in Ugarit selbst ist der Bogen auch Kriegswaffe.[4] Es ist der vollständigen Veröffentlichung überlassen, diese Theorie weiter zu untermauern.

Insgesamt ist es den Verf. gelungen, einen Band zusammenzustellen, der ein weites Publikum ansprechen dürfte. Nach 75 Jahren hat der kleine syrische Tell der Orientalistik noch viel zu bieten.

Christian W. Hess, Leipzig

Bibl.-hebr. *pārōket* „separating curtain" zu akkad. *pariktu* (S. 94–96); bibl.-hebr. *karkōb* zu ugar. *krkbm /karkubbūma/* „wheeled objects as frames for holding movable braziers" (S. 96–98). Dabei ist der Brauch, arabische Etymologien vorzuschlagen ohne weiteren Verweis auf Literatur oder Lexika, als besonders mißlich zu empfinden. Als Beispiel sei auf die vorgeschlagene Etymologie zum neuen ugar. *ḫṯr* verwiesen. Eine entsprechende arabische Wurzel mit der Bedeutung „to be thick and hard" ist dem Rez. nicht bekannt. Gemeint ist wohl die Wurzel *ḫṯr*, welche nach E.W. Lane: *Arabic-English Lexicon* (London 1865; 2., photomech. Nachdruck New Delhi 2003), S. 704b, eher die Bedeutung „dick sein/werden" im Sinne von „gerinnen", von Flüssigkeiten gebraucht, innehat. Ist vielleicht an syr. *ḫṭirā* „superbus, glorians" zu denken? Die von C. Brockelman: *Lexicon Syriacum* (Editio secunda: Halle 1928), S. 265, vorgeschlagene Etymologie (arab. *ḫṭr*) überzeugt nicht.

[1] Vgl. die Sammlung von K. Tallqvist: *Akkadische Götterepitheta.* Helsinki 1938 (Studia Orientalia 7), S. 337–338.

[2] Zur Inschrift siehe R. Borger: *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals* (Wiesbaden 1996), S. 99ff. (Übersetzung S. 225, B §34 V 46 Schluss–76), zuletzt zitiert in A. Zgoll: *Traum und Welterleben* (Münster 2006), S. 208 (Traum Ass[urbanipal] 2). Die Darstellung ist in U. Seidl: *Reallexikon der Assyriologie* 5 (1976–1980), Abb. 3 vor S. 87, abgebildet.

[3] Das von M.S. Smith auf S. 13–18 aus verschiedenen benachbarten Kulturräumen gesammelte Material überzeugt jedoch nicht von dem rituellen oder religiösen Charakter der Jagd in Kanaan: Diese scheint mir weder für das antike Israel noch für Mesopotamien nachweisbar zu sein. Eine bessere Parallele finden sich in den zuletzt von A. Sima: „Die Jagd im antiken Südarabien," in: WO 31 (2000/2001), S. 84–109, zusammengestellten Texten aus Südarabien, in welchen tatsächlich bisweilen von einer *ṣyd / ʿṯtr / wkrwm*, „Jagd des (Gottes) ʿAṯtar und (der Gottheit) *Krwm*" die Rede ist. Wie A. Sima sicherlich richtig gesehen hat, ist auch dort nicht jede Jagd oder jedes Jagdtier als Hinweis auf die religiös motivierte Jagd zu deuten.

[4] So wahrscheinlich doch zu deuten in KTU² 4.624, 2–3 und KTU² 4.169, 1; vgl. J.-P. Vita in HdO 1/39 (1999), 4949, zum Bogen im ugaritischen Heer.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000411

Rami Arav (Hrsg.): *Cities Through the Looking Glass. Essays on the history and archaeology of biblical urbanism.* Winona Lake: Eisenbrauns 2008. IX, 134 S. ISBN 978-1-57506-142-9. $ 34,50.

Das vorliegende Bändchen vereinigt sieben verschiedene Aufsätze, die auf Vorträge zurückgehen, die 2003 im Rahmen einer Konferenz an der University of Nebraska in Omaha zum Thema „Urbanism in the Biblical World" gehalten worden sind. Ziel der Tagung und des Tagungsbandes ist es, das Konzept von „Stadt" in biblischen Zeiten zu untersuchen „in an effort to understand how people in ancient times observed this phenomenon" (S. 1). Dabei wird „Stadt" konventionell als Siedlung mit größerer Bevölkerungsanzahl, Stadtmauer, Tempel, Verwaltungsgebäuden und entsprechend differenzierten Berufen, die zu einem beträchtlichen Teil nicht an der Nahrungsmittelbeschaffung und -herstellung beteiligt waren, definiert (S. 5).[1] Methodisch stellt der Herausgeber das Buch in die Nähe zu soziohistorisch-archäologischen Ansätzen (S. 7), wobei es ihm darum geht, „ancient textual attitudes toward urbanism and urban environments reconstructed from archaeological investigations" zu konfrontieren, um herauszufinden, „what was perceived to be wrong with cities in the ancient world" (S. 9).

Die Aufsätze im einzelnen: N. Roddy, „Landscape of Shadows: The image of city in the Hebrew Bible" (S. 11–21), stellt fest, dass das Alte Testament insgesamt Städten gegenüber eine negative Haltung einnimmt. Diese Sicht scheint seines Erachtens maßgeblich begründet durch die Propheten und Priester der Exilszeit, die im Rückblick auf das zerstörte Jerusalem eine Antwort auf die Frage suchten, warum dies geschehen sei. Im Bemühen, eine Begründung für das eingetroffene Unheil zu finden, sei im Exil (unter Heranziehung früherer Traditionen) eine „narrative world" (S. 12) geschaffen worden, in der sämtliche menschliche Institutionen, darunter auch Städte, in literarischen Pro- und Retrojektionen massiver Kritik unterzogen wurden, da sie versagt hatten.

P. A. Williams, „Gospel Cities: Real, imagined, and avoided" (S. 23–37), untersucht die Topographie der Evangelien und kommt zu dem Ergebnis, dass sich die synoptische Tradition mit drei regionalen Gebieten und ihren Städten befasst, unter denen Galiläa den größten Raum einnimmt. Des weiteren geht es um die paganen Städte in der galiläischen Peripherie sowie um Jerusalem, das das urbane Zentrum Judäas und der neutestamentlichen Literaturen ist. Städte gelten den Evangelien als gefährliche Plätze, in denen sich königliche Macht manifestiert, sodass sie Jesus anscheinend gemieden (so Tiberias und Sepphoris) oder nur in ihrer Nähe agiert (so in der Peripherie von Galiläa) hat. Dies war im Fall von Jerusalem nicht möglich, das von Jesus betreten werden musste. Städte werden in der weiteren neutestamentlichen Literatur (s. insbesondere Paulusbriefe und Apostelgeschichte) zu den Orten, an denen sich christliche Aktivitäten konzentrieren und die die apokalyptische Imagination maßgeblich inspirieren.

L. Greenspoon, „Text and the City" (S. 39–52), beschäftigt sich mit der Septuaginta, die in einem urbanen Kontext und für denselben entstanden ist, was der Verfasser an Übersetzungsbeispielen (z. B. „Haus" [LXX] statt „Zelt" [masoretischer Text]) aufzeigt.

L. W. Grams, „The City and the Philosopher in Ancient Greece" (S. 53–64), kann in Bezug auf Sokrates und dessen Schüler eine ungeteilt positive Sicht der hellenistischen *Polis* bzw. Athens feststellen. Allenfalls unter den Kynikern und frühen Stoikern gab es hier Modifikationen, da sie dem Konzept des Stadtbürgers das des Weltbürgers (Kosmopoliten) entgegensetzten.

[1] Siehe dazu A. Berlejung: „Stadt." In: Dies./C. Frevel (Hrsg.): *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament.* Darmstadt 2006, S. 377–379, hier 377.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000412

J. T. Greene, „Urbanism in Galilee: A study of Kinneret, Hazor, Dan, and Tzer in the Iron Age" (S. 65–81), ist ein Übersichtsartikel, der die im Titel genannten Ortslagen kurz vorstellt und zu dem Ergebnis kommt, dass diese an einer wichtigen Handels- und Feldzugsroute lagen und daher von Tiglath-Pilesar III. bei seinem Feldzug 732 v. Chr. erobert wurden.

Die letzten beiden Artikel sind als Fallstudien ausgewiesen, die sich mit Jerusalem und Bethsaida beschäftigen.

R. Arav, „The Fortified City of Bethsaida: The case of an Iron Age capital city" (S. 83–115) ist ein Beitrag, der im langjährigen archäologischen Engagement des Verfassers in Bethsaida gründet. Der Ort wird als im 10. Jh. v. Chr. gegründete und planvoll angelegte Hauptstadt für das Königreich von Geschur vorgestellt, deren Stadttor (zerstört 732 v. Chr. durch Tiglath-Pilesar III.) das derzeit größte (und am besten erhaltene) ist, das bislang in der südlichen Levante ausgegraben wurde. Die Befestigungsanlagen seien derart eindrücklich gewesen, dass der Verf. es für einleuchtend hält, „that the nonegalitarian appearance of the city created discomfort among the population that could be transformed into discontent, bitterness, and resentment. Therefore, it is no wonder that dissonant echoes of these sentiments are reflected in the Bible" (S. 112). Festungsstädte wie Bethsaida seien ein „omnipresent symbol of excessive power" (S. 113) gewesen, die ihre Umgebung eingeschüchtert haben.

D. Bahat, „Jerusalem between the Hasmoneans and Herod the Great" (S. 117–128) zeigt die Unterschiede auf, die in der Bausubstanz von Jerusalem in der Hasmonäischen Zeit (2. Jh. v. Chr. bis 40 v. Chr.) gegenüber der Herodianischen Zeit (40 v. Chr. bis 70 n. Chr.) bestanden haben. Methodisch geht er dabei so vor, dass er die literarischen Beschreibungen aus Josephus (beschreibt seines Erachtens den Tempelberg im Herodianischen Jerusalem) und der Mischnah (beschreibt seines Erachtens den Tempelberg zu Hasmonäischer Zeit) mit den archäologischen Ergebnissen der letzten Jahrzehnte korreliert. Auch an der Zitadelle seien zwei Hasmonäische und eine Herodianische Bauphase auszumachen. Dabei zeigt sich, dass erst die Herodianischen Bauten aus Jerusalem eine florierende und expandierende hellenistisch-römischen Großstadt machten.

Indizes der zitierten Autoren, Bibelstellen und anderer antiker Quellen erleichtern die Benutzung des Bandes. Eine Gesamtbibliographie oder auch nur Bibliographien am Ende der Einzelartikel sucht man (Ausnahmen: Greene, Arav) leider vergeblich.

Die einzelnen Aufsätze, die – wie an den oben genannten Kurzzusammenfassungen ersichtlich – recht allgemeiner und summarischer Natur sind,[1] stehen relativ unverbunden nebeneinander, und das in der Einleitung formulierte Anliegen des Herausgebers kommt an sich nur in seinem eigenen Beitrag zum Tragen. Dieser ist im Wesentlichen eine gut lesbare und fundierte Zusammenfassung seiner früheren Studien zur Ausgrabung von Bethsaida (s. die Titel von R. Arav im Literaturverzeichnis S. 113).

Allerdings ist das Grundanliegen, herauszufinden, „what was perceived to be wrong with cities in the ancient world" (S. 9) m. E. eine Fragestellung, die bereits präjudiziert, dass die Bewohner früherer Zeiten überhaupt irgendein Problem mit Städten hatten, was noch zu beweisen wäre. Die Ausgangsfrage ist deutlich von dem biblischen Konstrukt geprägt, dass Städte von außen und als Machtsymbole zu sehen sowie (mit Ausnahme von Jerusalem) negativ zu bewerten seien (so sehr summarisch der Beitrag von N. Roddy).

[1] Differenziertere Einzeluntersuchungen bieten z. B. L. L. Grabbe/R. D. Haak (Hrsg.): *„Every City Shall Be Forsaken". Urbanism and prophecy in Ancient Israel and the Near East.* Sheffield 2001 (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series 330); G. Wilhelm (Hrsg.): *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch, 1. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 9.–10. Mai 1996 in Halle/Saale.* Saarbrücken 1997 (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000413

Doch ist dem entgegen zu halten, dass die ausschließlich negative Sicht auf Städte, die hier dem Alten Testament zugeschrieben wird, nicht wirklich der komplexen alttestamentlichen Darstellungs- und Bewertungsweise entspricht. Diese ist durchaus differenzierter, da das Alte Testament zu Städten eine durchaus ambivalente Stellung einnimmt, wenn z.B. auch deren Schutzfunktion für Menschen anerkannt werden kann. Verschiedentlich wird (auch im Alten Testament) deutlich, dass Städte von ihren Bewohnern sehr hoch geschätzt und als Ort der Sicherheit und Bewahrung wahrgenommen worden sind, in die man sich bei Sonnenuntergang zurückzog, um den Gefahren des Landes/der Steppe nicht schutzlos ausgesetzt zu sein (z.B. Ps 107:4.7). Letztendlich zeigen sich so manche atl. Bibelstellen, die für eine Grundsatzkritik an Städten angeführt werden bei genauerem Hinsehen als Kritik an den Stadtbewohnern (s. Gen 19; Ri 19), denen die (in der Stadt [!] ansässige, s. Spr 1:21) Weisheit(sliteratur) eine Ethik des Städters zugunsten seiner Stadt entgegenzuhalten weiß (Spr 11:11)!

Das Diktum von der „nonegalitarian appearance" (S. 112) von Festungsstädten lässt m.E. das implizite Axiom von R. Arav durchscheinen, dass das Alte „Israel" eine egalitäre Gesellschaft gewesen sei, die Machtsymbolen königlich-städtischer Art von Grund auf misstrauisch bzw. ablehnend gegenübergestanden hätte. Dies aber sind Voraussetzungen, die inzwischen aufgrund neuerer Landnahmemodelle wie auch aufgrund exegetischer Detailuntersuchungen, die u.a. königsfeindliche Passagen in der dtn-dtr Literatur des Alten Testaments als textgeschichtlich späte Interpolationen herausgearbeitet haben, nicht mehr zu halten sind.[1] Der Versuch, literarische Pro- und Retrojektionen aus alttestamentlichen Schriften der vielleicht frühestens babylonischen, wahrscheinlicher persisch-hellenistischen Zeit mit dem eisenzeitlichen archäologisch bezeugten levantinischen Urbanismus zusammenzubringen und das Ganze mit emotionalen Kategorien wie „discontent, bitterness, and resentment" (S. 112) (gegen Städte) zu versehen, erscheint sachlich wie methodisch als Anachronismus mit psychologisierenden Tendenzen.

Angelika Berlejung, Leipzig

Irvine L. Finkel/Mark J. Geller (Hrsg.): *Disease in Babylonia*. Leiden/Boston: Brill 2007. viii, 226 S. (Cuneiform Monographs 36.) ISBN 978-90-04-12401-1. € 95,–.

Der vorliegende Sammelband enthält einen Großteil der Vorträge der Konferenz „Concepts of Disease in Ancient Babylonia" am Wellcome Institute in London vom 9. bis 10. Dezember 1996. Die durchwegs von anerkannten Spezialisten dieses Teilgebietes verfaßten Artikel reichen von eher philologischen Untersuchungen über Fieberkrankheiten, Malaria und „Sun-heat" (M. Stol), Krampfanfällen im Kindesalter anhand der 29. Tafel der Serie SA.GIG (J.V. Kinnier Wilson), Schlaganfall und Gesichtslähmung (J.V. Kinnier Wilson und E.H. Reynolds) und der verschiedenen Arten der Epilepsie (H. Avalos) über Analysen der mesopotamischen Diagnostik und Therapie in den Beiträgen über das Verhältnis von Beschwörungen und medizinischen Texten in altbabylonischer Zeit am Beispiel der *kurarum*-Krankheit (N. Wasserman), die Unterscheidung der als „Hand des Gottes GN" bezeichneten Krankheitsnamen (N.P. Heessel), der Urheberschaft der Dämonin *Lamaštu* (W. Farber) oder der Ursachen von Impotenz und Verdauungsstörungen

[1] Siehe dazu A. Berlejung: „Geschichte und Religionsgeschichte ‚Israels': Historischer Abriss." In: J.C. Gertz (Hrsg.): *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*. Göttingen ²2007 (UTB 2745), besonders S. 92–94 und 99.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000414

in Sünde und Hexerei (T. Abusch) bis hin zu Vergleichen der diesen zugrunde liegenden Prinzipien und der theoretischen Ansätze mesopotamischer Medizin mit klassischen Vorstellungen im Beitrag von M. Geller über „Phlegm and Breath".

Über den engeren zeitlichen und geographischen Rahmen, der im Titel des Buches umrissen wird, gehen die Beiträge von T. Kwasman über die Klassifikation bestimmter Krankheitsdämonen im Hebräischen und Aramäischen, von J.M. Riddle über Kontrazeptiva in der biblischen und talmudischen Medizin und die vergleichende kulturgeschichtliche Analyse der Wurzeln hethitischer Heilungsrituale von V. Haas hinaus. Den gelungenen Abschluß des Bandes bildet ein kurzer Essay (E. Douek), der zu dem Schluß kommt, daß sich die Wahrnehmung von Krankheiten und des damit verbundenen Leidensdrucks seit den Kulturen des Alten Orients und der Antike über die Distanz in Zeit, Raum und Kultur hinweg nicht wesentlich verändert hat.

Das Buch ist grundsätzlich für alle am Thema „Krankheiten im Alten Orient" Interessierten sehr zu empfehlen, vor allem natürlich für Altorientalisten und Medizinhistoriker. Allerdings ist eine gewisse Vertrautheit mit der Altorientalistik und der Semitistik in Anbetracht der Quellen und der mit ihnen verbundenen, speziellen Problematik bei der Lektüre des Bandes doch sehr empfehlenswert.

Michael Fritz, Freising

Georges Bohas/Mihai Dat: *Une théorie de l'organisation du lexique des langues sémitiques: matrices et étymons*. Lyon: ENS Éditions 2007. 240 S. (Collection Langages.) ISBN 978-2-84788-076-2. € 24,–.

Those of us who have learnt Semitic languages, particularly Arabic, as adults have come to take for granted the analysis of stems into consonantal roots and vocalic patterns. It became so self-evident to me that when I came to teach Arabic/English translation to Arabic native speakers I was surprised, first at the difficulty native speakers found at using dictionaries organised according to roots, and secondly at their inability to identify consonantal roots in various nominal and verbal stems. Research into the morphology of Semitic languages has in recent years come to question the independent morphological status of the consonantal root.[1] Focusing on Arabic and Hebrew, the work under review differs from that of Ussishkin and others insofar as it does not propose the fully vocalised stem as the basis of lexical organisation, but rather sees the lexicon as organised on three levels: matrices, etymons and radicals (MER).[2] It is also more comprehensive as a theory,

[1] E.g. O. Bat-El: „Stem modification and cluster transfer in Modern Hebrew." In: *Natural Language and Linguistic Theory* 12 (1994), pp. 571–596; R.R. Ratcliffe: „Prosodic templates in a word-based morphological analysis of Arabic." In M. Eid/R.R. Ratcliffe (eds.): *Perspectives on Arabic linguistics X*. Amsterdam 1997, pp. 147–171; R.R. Ratcliffe: *The 'broken' plural problem in Arabic and comparative Semitic: Allomorphy and analogy in non-concatenative morphology*. Amsterdam 1998; A.P. Ussishkin: „The inadequacy of the consonantal root: Modern Hebrew and output-output correspondence." In: *Phonology* 16 (1999), pp. 401–442; A.P. Ussishkin: „A fixed prosodic theory of nonconcatenative templatic morphology." In: *Natural Language and Linguistic Theory* 23 (2005), pp. 169–218.

[2] Cf. also G. Bohas: „The organisation of the lexicon in Arabic and other Semitic languages." In S. Boudelaa (ed.): *Perspectives on Arabic linguistics XVI*. Amsterdam/Philadelphia 2006, pp. 1–37; G. Bohas/A.R. Saguer: „Sur un point de vue heuristique

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000415

challenging not only the triliteral organisation of the Semitic lexicon, but also the arbitrariness of the linguistic sign.

The book begins by providing evidence for the inadequacy of the triliteral root. It then develops the MER theory, considering many examples of etymons and matrices and the organisation of their semantic fields in Hebrew and Arabic. The final chapter examines language-specific and language-universal consequences of the MER organisation of the lexicon.

Evidence for the inadequacy of the triliteral root is based on a number of linguistic observations, including:

a) Words with different consonantal roots may share a single meaning – e.g. *ḍaraba, rafaza, ʿaḍaba, habata* 'to strike'.
b) Words sharing the same three consonants – e.g. {ṣ-b-r} – often fail to share a single basic meaning.
c) Experiments conducted with 132 educated native Arabic speaker subjects demonstrated that native speakers are unable to consistently identify the consonantal root (cf. also Bohas 2006). Thus, the triliteral consonantal root does not appear to constitute a psychological reality.

While words with three identical consonants often exhibit semantic incongruities, words with only two shared consonants frequently share a semic nucleus – many words with /b-d/ share the sense of 'to separate, isolate' (*badda* and *wabida*), words with /j-s/ share the sense of 'to spy' (*jassa* and *jāsa*), and words with /b-ṯ/ share the sense of 'to disperse' (*baṯṯa* and *bāṯa*). Similarly many words which share two particular phonetic feature matrices often also share a basic semic nucleus. Thus, words with a [labial] consonant and a [-voiced], [+continuant] consonant describe movement of air, expulsion of air and the consequences of this movement (pleasant or unpleasant smells). Consonants and phonetic feature matrices need not be ordered to share a basic meaning: thus, both *batta* and *tabba* have the sense 'to cut' and 'to be cut' (p. 65). The significance of shared feature matrices, shared consonants and non-ordering is captured here through the proposal that the lexicon in Arabic and other Semitic languages is based on three levels: the matrix, the etymon and the radical.

1. The matrix (μ) is a combination of two unordered matrices of phonetic features linked to a semic nucleus – e.g. {[coronal], [labial]} 'to strike'.
2. The etymon (∈) is a combination of two unordered phonemes which include these phonetic feature matrices and particularises the semic nucleus – e.g. {b, ṯ} 'to strike with a cutting instrument = to cut'.
3. The pronouncable stem is the radical (R), which further extends (or particularises) the semic nucleus. The radical is developed from the etymon by addition of at least one vowel and by addition of consonantal material in one of a number of ways, including:
   i. spreading of the last consonant – e.g. baṯṯa 'to spread, disperse' (∈ {b, ṯ});
   ii. prefixation – e.g. of *s*, as in sabata 'to cut; to shave the head';
   iii. incrementation of a sonorant or guttural – e.g. batara 'to cut the tail of an animal', inbataʿa 'to be separated, isolated', batala 'to cut off, sever', balata 'to cut, cut up';
   iv. reduplication – e.g. bazbaza 'to carry';
   v. intersection of two etymons (e.g. CjCi + CiCk = CjCiCk) – e.g. ġaṭasa 'to plunge s.o. or s.th. in water' from the intersection of ṭassa 'to plunge in water' and ġaṭṭa 'to plunge s.o. in water headfirst').

concernant l'homonymie dans le lexique arabe." In L. Edzard/J. Watson (eds): *Grammar as a window onto Arabic humanism: A collection of articles in honour of Michael G. Carter*. Wiesbaden 2007, pp. 130–154.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000416

The intersection of etymons helps explain one of the most tantalising aspects of Semitic lexicography – namely the notion of *ḍidd* pl. *'aḍdād*, whereby one word has two 'mutually exclusive' meanings. Arab grammarians have argued that a *ḍidd* originally had one meaning only, sometimes indicating that the two opposite meanings were attested in the dialect of two different Arab tribes.[1] The phenomenon can be explained linguistically, however, as the intersection of one etymon which means A with a second etymon which means the opposite of A, as in: *ša'aba* 'to gather together; to disperse' from the intersection of the etymons š' 'to disperse' and 'b 'to gather' (pp. 60–61). The problem of homonyms in Semitic also finds a neat linguistic explanation, this time through the phonetic features of the matrix. In Hebrew, the verb *šâ'ap* has the meanings 1. to breathe, puff; 2. to crush, trample under foot. The guttural is an increment, thus the etymon is ∈ {š, p}. Phonemes comprise a number of phonological features of which one or two may be crucial for a particular matrix. Among their features, the phoneme /š/ has the features [+continuant], [coronal] while /p/ has the features [labial], [consonantal]. A matrix μ with the combined features {[+continuant], [+labial]} has the semic nucleus 'to blow' (hence 'to breathe'), while a matrix with the features {[+coronal], [+labial]} has the semic nucleus 'to beat, hit' (through semantic particularisation 'to crush, trample under foot').

MER theory does not simply claim to falsify the hypothesis that the triliteral root constitutes the basis of the Semitic lexicon, but further challenges the claim of Saussure, and others that the linguistic sign is arbitrary. Many matrices are shown to be mimophonic, such that an analogy exists between the phonic substance of the matrix and its semic nucleus, and thus the linguistic sign is not arbitrary, but has a link with reality. Matrices may either show acoustic, visual or kinetic analogy with the semic nucleus. An example of acoustic analogy is exhibited by μ {[labial, -nasal], [-voiced, +cont]}, which has the semic nucleus of movement of air because the speaker necessarily blows in pronouncing words entailing this matrix. An example of visual analogy would presumably be exhibited by a matrix entailing [labial] with the semic nucleus of closure or silence. An example of kinetic analogy is exhibited by μ {[labial, -sonorant], [dorsal]}, which has the semic nucleus of the curve (∩) due to the convex shape of the tongue during articulation of the dorsal consonant. If mimophony plays a role in one language family it is likely to play a role in other language families, and indeed the matrix μ {[labial], [dorsal]} is shown in many unrelated languages to have the basic sense of the curve in its various manifestations.

This is an extremely tantalising theory. It is easy to think of words in various languages which contain the phonetic matrices {[labial], [dorsal]} and share the semic nucleus of the curve – words which convey the shape of the *curve*, as in English *cup*, *buckle*, *cap*, *gob*, *cave*, *cove*, *crab* and German *Korb* 'basket'; words which convey the sense of curving movement, as in English *buck*, *curb*, *cover*, *carve*, Arabic *kabaša* 'to grasp with the hand', *bakkala* 'to fold, cross the arms'; and words which convey the sense of consequences of a curving movement, as in Arabic *kabā* 'to empty a vessel', *kabba* 'to overturn'. However, there are many counterexamples, as in Arabic *bakā* 'to cry', *bakara* 'to set off early in the morning', *bakkala* 'to censure, blame', *baqiya* 'to remain'. The theory appears to be positivistic, by which I mean it is claimed to be true because (positive) examples are attested. If falsifiability is taken to be a criterion of scientificity, this is not a scientific theory. No attempt is made to identify potential counterexamples. More generally, we are not told what type of data would in principal constitute counterexamples.

[1] L. Bettini: „Didd." In: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Vol 1. Leiden 2006, pp. 626–629.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000417

The authors also overstate the novelty of the proposal of the non-arbitrariness of the sign: 'la balle n'est plus dans le camp de celui qui récuse le postulat saussurien de l'arbitraire du signe, mais dans le camp de celui qui l'accepte' (p. 119, cf. p. 135). SAUSSURE did, of course, famously declare that 'the entire linguistic system is founded upon the irrational principle that the sign is arbitrary'.[1] However he also acknowledged that '[n]ot all signs are absolutely arbitrary. In some cases, there are factors which allow us to recognize different degrees of arbitrariness, although never to discard the notion entirely. The sign may be motivated to a certain degree.'[2] Indeed, one of the central thrusts of post-Saussurean semiotics in the twentieth century has been the investigation of ways in which the sign may not be arbitrary.

The fact that educated native Arabic speakers are not able to analyse words in terms of their roots does, of course, mean that they do not make conscious use of the root. There is, however, a standard distinction in generative linguistics between procedural and declarative knowledge – i.e. between knowledge of how to do something and explicit knowledge of what that thing is. The experiments conducted by RAZOUK demonstrate that native Arabic speakers lack declarative knowledge of the root in Arabic, but not that they lack procedural knowledge. There is copious evidence to suggest that native Arabic speakers have good procedural knowledge of the root. For example, they are able to re-morphologise existing Arabic words; thus, in many Arabic dialects the word *'ijāzah* 'holiday' has given rise to the verb *'ajjaz* 'to give/take a holiday', the root being reanalysed as {'-j-z}. Similarly, foreign words taken into Arabic are fairly freely subjected to procedural-knowledge root analysis. English double, for example, has been taken into Sudanese Arabic as *dabul*. From this, Sudanese Arabic has developed the form II verb *dabbal* 'to double, do again'. Such root productivity is not explainable using the kind of model proposed by BOHAS and DAT. This suggests that BOHAS and DAT's proposals should be seen as an adjunct rather than an alternative to the root analysis.

This is a highly ambitious work, which challenges many ideas which have been widely accepted during the twentieth century – including the morpheme as the minimum unit of meaning, the arbitariness of the linguistic sign and the triliteral organisation of the Semitic lexicon. I believe there are a number of conceptual and other weaknesses in the theory, as I have argued in this review. However, the authors raise issues of real interest and provide many novel insights into the relationship between sound and meaning in Semitic and other languages. This carefully argued and innovative work deserves to be widely read, and will, I hope, stimulate further research in this field.

JANET C. E. WATSON, Salford

LUTZ EDZARD/JAN RETSÖ: *Current Issues in the Analysis of Semitic Grammar and Lexicon II, Oslo-Göteborg Cooperation 4th–5th November 2005*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006. 224 S. (AKM LIX.) ISBN 978-3-447-05441-6. € 48,–.

The volume under review is a collection of thirteen papers presented at the second installment of the panel "Current Issues in the Analysis of Semitic Grammar and Lexicon" held at Istanbul in November 2005. The papers are divided into two thematic sections: "Topics in Arabic, Hebrew, Aramaic, and Ethio-Semitic Linguistics" (pp. 9–154), and "Linguistic and Cultural Topics in Connection with Arabic Literature" (pp. 155–225). The first

[1] F. DE SAUSSURE: *Course in general linguistics*. London 1916/1983, p. 131.
[2] SAUSSURE 1983, p. 130.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000418

section includes contributions by Michael G. Carter, Jan Retsö, Werner Arnold, Janet Watson et al., Sven-Olof Dahlgren, Rosmari Lillas-Schuil, Geoffrey Khan, Kjell Magne Yri, and Lutz Edzard, while the second section comprises articles by Pernilla Myrne, Judith Josephson, Gunvor Mejdell, and Tetz Rooke. Since the present reviewer is primarily familiar with topics in Semitic linguistics, this review will focus on articles presented in the first section.

Retsö's "Thoughts about the Diversity of Arabic" (pp. 23–33) further develops the idea previously proposed by the same author that Proto Semitic (PS) and early Arabic were much more linguistically diverse than usually assumed.[1] Some features in which the Arabic from the Arabiyya and Modern dialects differ presumably go back to this PS and early Arabic diversity, rather than to innovations within Arabic itself, as usually proposed. The features under investigation in the current volume are the expression of the passive, the marking of the dual and plural, relative clauses, and case endings. According to Retsö, internal passives – which are the primary means to express the passive in the Arabiyya – are a recent development (p. 24), while the predominant system of expressing the passive voice by derived stems – specifically the *t*- and N-stems – in Modern Arabic dialects reflects a more archaic stage of Semitic. This analysis basically represents the opinio communis in Semitic studies. Retsö differs from traditional reconstructions in his claim that the vernaculars represent an independent system that is not derived from an original variant of Arabic in which vowel Ablaut and derived verbal stems existed side by side as markers of the passive. That means internal passives were not gradually replaced by derived stems, as is usually assumed (p. 25). While it is certainly true that *t*- and N-stems can be reconstructed for PS and that internal passives are not attested in East Semitic and thus seem to be a West Semitic or Central Semitic innovation, in my opinion it is nevertheless not necessary to conclude that a mixed system with both types of passive marking could not reflect the original situation in Arabic from which a simpler system with only one passive marking type developed. Other Semitic languages such as Aramaic and Hebrew reflect a similar development. Aramaic still has productive internal passives in its oldest attested stages, Old Aramaic and Biblical Aramaic. The *t*-stems at this stage of Aramaic are primarily used for reflexives and significantly less often for passives. Subsequently, Aramaic lost internal passives. The loss of internal passives resulted in the extension of the passive meaning to the *t*-stems. This development is already traceable in Biblical Aramaic and is almost fully developed in Syriac, which only preserves internal passives in the passive participles of derived stems. Hebrew uses the N-stem to express the passive of the G-stem, but also preserves a few vestige forms of an original internal G-passive. The attested vestige forms indicate an original mixed system, similar to that found in the Arabic of the Arabiyya that was lost in the course of the history of Hebrew. These examples show that the development traditionally suggested for Arabic, that is, loss of internal passives and subsequent expression of the passive by derived stems, is not unprecedented in Semitic. Consequently, the differences in Arabic do not necessarily go back to two competing systems. The expression of the dual and plural in the nominal morphology is analyzed in a similar way. Both the plural and dual can be marked by *-ay* in the vernaculars, while the Arabic of the Arabiyya never uses the morphemes *-ā/-ay* for the plural (p. 25). Retsö compares the plural forms of vernacular Arabic with plural constructs in Hebrew, which equally attest to the use of *-ay* for both the plural and dual. Again, Retsö concludes that the plural and

[1] J. Retsö: "The Number-Gender-Mood Markers of the Prefix Conjugation in Arabic Dialects. A Preliminary Consideration." In: L. Edzard/J. Retsö (eds.): *Current Issues in the Analysis of Semitic Grammar and Lexicon I*. Wiesbaden 2005, pp. 31–40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000419

dual marker *-ay* in the Arabic vernaculars reflects a more archaic system in which *-ay* was used as both the marker of the dual and plural (p. 26). The reconstruction of an original plural morpheme *-ay* is an interesting problem. This morpheme most likely goes back to an earlier stage of Semitic and could indeed be a case in which vernaculars preserve an older stage of Semitic than the Arabic from the Arabiyya.[1] The investigation of these features, in addition to the construction of relative clauses and the distribution of case endings, leads Retsö to the conclusion that it is doubtful that a unified PS or Arabic complex ever existed (p. 32). While there is no doubt that the situation and the developments within Arabic were more complex than sometimes assumed and that it is unlikely that all modern vernaculars are descendants of just one variant of Arabic, I still have doubts whether it is necessary, or helpful for that matter, to deny the existence of an early more or less uniform Arabic-entity or of PS in general, especially since most of Retsö's features can be accounted for by an original unified system. Thus, although Retsö's contributions are of great importance because they show the historical differences between Classical Arabic and modern vernaculars, sometimes his conclusions regarding early reconstructions seem to make the situation more complex and less solvable than absolutely necessary.

Werner Arnold's article "Arabic Village and City Dialects in the Tel Aviv Area" (pp. 34–39) presents a description of the distribution of several phonological and morphological features that vary in cities and villages in the northern and southern areas surrounding Tel Aviv. An interesting conclusion of his study is that northern city and village dialects differ significantly from each other, while southern village dialects are much closer to southern city dialects, a phenomenon that can in part be explained by migrations from villages to the neighboring cities (p. 38).

Rosmari Lillas-Schuil discusses the definition and existence of hendiadys constructions in Biblical Hebrew (BH) in her article "A Survey of Syntagms in the Hebrew Bible Classified as Hendiadys" (pp. 79–100). According to Lillas-Schuil, no uniform definition of the term "hendiadys" exists, although most definitions encountered vacillate around "one idea expressed by two words" (p. 82) – a concept that matches the basic Greek meaning of the term discussed later (p. 84). Lillas-Schuil investigates the structures that have been labeled hendiadys by other scholars so far, such as the use of synonymous nouns, verbal hendiadys, and syntactical structures of two clauses that express interrelated situations and that are connected by *waw* (pp. 83, 86). In verbal constructions, one verb – usually the first – is considered adverbial according to Lillas-Schuil. Thus, verbal hendiadys might have been an archaic feature to form adverbial constructions. This assumption is presumably strengthened by the fact that BH only had few adverbs (pp. 88–90). While it is true that many of these verbal constructions can be translated by adverbs in English and other European languages, one should carefully investigate if they really express the same underlying notion in the language of origin. It would have been interesting to see in which contexts a verbal hendiadys is preferred over the use of adverbs

[1] For the suggestion that the plural marking morpheme **-ay* in Hebrew and Akkadian, in the latter it is most likely reflected by the Assyrian masculine oblique plural *-ē*, see e.g. F.M. Cross: "Some Problems in Old Hebrew Orthography with Special Attention to the Third Person Masculine Singular Suffix on Plural Nouns [-âw]." In: F.M. Cross (ed.): *Leaves from an Epigrapher's Notebook – Collected Papers in Hebrew and West Semitic Paleography and Epigraphy*. Winona Lake 2003, pp. 351–356. For a more detailed bibliography and discussion see also R. Hasselbach: "External Plural Markers in Semitic – A new Assessment." In: C.L. Miller (ed.): *Studies in Semitic and Afroasiatic linguistics presented to Gene B. Gragg*. Chicago 2007 (Studies in Ancient Oriental Civilization 60).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000420

in order to determine whether or not the two constructions differed semantically. Lillas-Schuil's claim that BH only had few genuine adverbs and thus employed alternative constructions simply to fill the gap is rather problematic in my opinion and requires further and more detailed investigation. In addition, Lillas-Schuil suggests that "hendiadys" should be considered a purely rhetorical device. Since BH presumably uses what has been labeled verbal hendiadys as grammatical – not rhetorical – device to form adverbs, this kind of verbal construction does not fit her understanding of the term (p. 100). As mentioned before, the notion that verbal constructions traditionally labeled "hendiadys" in BH are purely grammatical devices to form adverbs is problematic and it is, thus, difficult for me to follow her general conclusion. Nevertheless, Lillas-Schuil nicely shows the problems of defining and identifying hendiadys constructions and illuminates the fact that scholars of BH have often used the term too broadly.

Geoffrey Khan's "Remarks on Compound Verbal Forms in North Eastern Neo-Aramaic" (pp. 101–115) is an interesting study of differences between North Eastern Neo-Aramaic (NENA) dialects spoken by Christian and Jewish communities in northern Iraq, northwest Iran and south-eastern Turkey. The features discussed in this article primarily concern the use of copulas for predicates without verbs and compound verbal constructions, in particular the infinitive plus copula and the *qṭila* plus copula construction (p. 101). The construction of infinitive plus copula, which is primarily attested in northern NENA, is used for progressive action and parallels constructions in surrounding languages such as Turkish and Eastern Armenian, from which it is most likely borrowed into the northern dialects (p. 104). The *qṭila* plus copula construction is widely attested across NENA and basically took over the functions of the perfect. It most likely arose by influence from Kurdish and Iranian languages (p. 108). Khan offers a very nice and detailed description of the variants of this construction found in the individual dialects (pp. 108–111). The *qṭila* plus copula construction is to be distinguished from the genuine Aramaic construction used for the past tense that is based on the passive participle *qṭil* plus *l-* that is likewise attested in all NENA dialects. Khan interprets the latter as reflecting an original ergative construction, "(He) was killed by me" which equals "I killed him" (p. 111). Khan's detailed description of the aforementioned constructions in NENA contributes significantly to our understanding of verbal systems in Semitic in general.

Kjell Magne Yri discusses the formation and identification of postpositions in his contribution "Decategorialization of Nouns as Postpositions in Sidaamú 'afó and Amharic" (pp. 116–131). "Decategorialization" is defined as the extent to which a lexical source of a new grammatical morpheme that is the result of grammaticalization ceases to exist independently (p. 116). This definition is the basis for the analysis of a set of 65 postpositions in Amharic that were previously suggested by Wolf Leslau. Yri argues that most of the alleged postpositions derived from nouns retain noun-like characteristics, such as the ability to function as the head of nominal word groups in possessive constructions and the preservation of their nominal meaning (pp. 125, 130). That is, many of Leslau's "postpositions" are still productive as nouns and are thus best described as nominal. In order to identify postpositions, one should look for clear signs of grammaticalization, such as phonological reduction and semantic shifts (p. 130). When looked at from this perspective, it becomes clear that many alleged "postpositions" are only at the beginning of their grammaticalization process. Yri's analysis is a very nice and useful contribution to the description and analysis of grammaticalization processes in Ethiopian Semitic that can easily be applied to other grammatical features and Semitic languages. It clarifies the development from verbs and nouns into grammatical elements, the individual stages of such processes, and the means of how to identify a fully grammaticalized

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000421

morpheme vs. an element that is not yet fully grammaticalized. Such distinctions are important for the description of a language and help to avoid confusions about the status of certain morphemes, words and particles.

Lutz Edzard's "Some Aspects of Compound Formations in Modern Semitic" (pp. 132–154) discusses different types of compounding such as blends, annexations and affixation, and shows how such constructions are treated grammatically, that is how they form plurals or are marked as definite. In Akkadian, for example, the construction *bīt ilim* 'temple', lit. 'house of (the) god', is pluralized as *bīt ilī*, lit. 'house of (the) gods', and not as *bītū ilī* 'houses of the gods' (p. 138). In Modern Hebrew, some nominal constructions such as *bet-séfer* 'school', lit. 'house of book', are not marked as definite as expected for these types of construction, that is *bet ha-séfer*, but as *ha-bet-séfer* (p. 139). In both the Akkadian and the Modern Hebrew example, the two nouns in the construction are clearly treated as a single word and inflected accordingly. The formation of plurals, and the marking of definiteness in those languages that make a definite vs. indefinite distinction, can thus serve as indicators for the status of a specific construction, that is, whether or not it is perceived as a compound. Edzard's investigation further shows that compounds are more frequent in Semitic languages than usually assumed and become increasingly important in modern Semitic languages (p. 150).

Rebecca Hasselbach, Chicago

Hezy Mutzafi: *The Jewish Neo-Aramaic Dialect of Koy Sanjaq (Iraqi Kurdistan)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2004. xviii, 260 S. (Semitica Viva 32.) ISBN 978-3-447-04915-3. € 58,–.

This volume is a description of a Neo-Aramaic dialect that is now on the verge of extinction. Until the middle of the twentieth century it was the vernacular language of a thriving Jewish community in the town of Koy Sanjaq in Northern Iraq, but now is spoken only by a small and ever dwindling number of elderly people who moved to Israel in 1951. Until the exodus of all Jews from Iraq in the 1950s, numerous dialects of Aramaic were spoken by numerous Jewish communities in the North of the country. These communities were located in the area where Kurdish is the predominant language of the Muslim population, i.e., broadly speaking, to the North of a diagonal line drawn on a map across the country between Mosul and Kirkuk. Christian communities in this region still speak a variety of dialects of Aramaic to this day, though the number of Christian Aramaic speakers has severely diminished in the last few decades. Moreover, the dialects spoken by the Jews were different from those of the Christians. Even where Jews and Christians resided together in the same town, they spoke completely different dialects. This applied to the town of Koy Sanjaq, where there is a small Christian community. The Aramaic dialects of the region, therefore, constitute a remarkably diverse group, which is known as North Eastern Neo-Aramaic (NENA). The majority of the dialects of this group are today endangered. This applies to all the Jewish dialects.

Given this background, the volume under review, which is a superb description of one of the endangered Jewish dialects, is particularly welcome. Mutzafi has located some of the best surviving speakers of the dialect and, on the basis of extensive fieldwork, has produced a description of the grammatical structure of the dialect, which is both remarkably comprehensive and clear in its presentation.

In the introductory chapter, the position of the dialect within the NENA group is examined. For this Mutzafi draws on his wide knowledge of other dialects. He demonstrates

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000422

the existence of a sub-group of Jewish NENA dialects that comprise those that were spoken to the east of the Great Zab river, including that of the Jewish community of Koy Sanjaq. This group exhibits various distinctive features, such as the shift of the interdental consonants *$\underline{d}$ and *$\underline{t}$ to /l/, e.g. *ʿ$e\underline{d}\bar{a}$ > *ʾela* 'festival', *š$\bar{a}\underline{t}\bar{a}$* > *šāla* 'fever'. The chapter on phonology is a very detailed account of the complex sound system in the dialect. Despite this complexity, Mutzafi has devised an economical phonemic transcription system. The creation of a satisfactory type of transcription is always one of the most difficult tasks for Neo-Aramaic dialectologists. With great perception and a keen ear he has detected numerous interesting phonetic processes, including the neutralization of emphasis in the environment of pharyngal consonants, e.g. *ṭəmʿa* > *təmʿa* 'taste', and the lengthening of short vowels before sonorants and sibilants, e.g. *ʾārba* 'four', *ʾīšta* 'six'.

The ensuing chapters describe the morphology, with sections devoted to pronouns, verbs, nouns, adjectives, numerals and particles. As is the case with most NENA dialects, the verbal system of Koy Sanjaq exhibits numerous interesting features. There are, for example, some traces of an intransitive perfect that is conjugated with a non-ergative set of inflections, e.g. *zil* 'He has gone', *zilex* 'We have gone'. This is the only form of conjugation with intransitive past verbs in the Jewish dialect of Sulemaniyya lying to the East whereas in the Jewish dialect of the Arbil region lying to the West only the ergative type of inflection with prepositional suffixes is used with past verbs, e.g. *zil-li*, *zil-lan*. In Jewish Koy Sanjaq, both types of conjugation occur with past verbs, but they have different functions. The *zil* type of conjugation is, however, in the process of being replaced by a compound verbal construction *qṭila* + copula, which is used with both transitive and intransitive verbs. This compound construction exhibits an interesting structural difference according to whether it expresses what Mutzafi terms a 'stative perfect' or a 'dynamic perfect'. The dynamic perfect is more 'verb-like' in meaning and, accordingly, the compound verbal construction loses some of its nominal properties, in that the *qṭila* base is not inflected with the plural nominal inflection when the subject is plural, e.g. *dmixe-wex* 'we are asleep' (stative perfect) but *qṭila-wex* 'we have killed' (dynamic perfect).

The morphology section is followed by samples of texts, which constitute only a small proportion of the large text corpus that Mutzafi has collected in his research. These texts include an oral translation of Genesis chapter 1.

The volume closes with a glossary of all the words that occur in the grammar and texts. Unlike most published grammars of NENA, this glossary contains etymologies of all words. Mutzafi has been aided in establishing many of these etymologies by his wide knowledge of other NENA dialects and indeed copious references are made to other dialects in the notes to each lemma.

This is a model grammar of a Neo-Aramaic dialect, which makes an invaluable contribution to the field.

Geoffrey Khan, Cambridge

Martine Haak/Rudolf de Jong/Kees Versteegh (Hrsg.): *Approaches to Arabic Dialects. A Collection of Articles presented to Manfred Woidich on the Occasion of his Sixtieth Birthday.* Leiden: E.J. Brill 2004. XIV, 399 S. (Studies in Semitic Languages and Linguistics 38.) ISBN 978-90-04-13206-1. € 141,–/$ 210,–.

Die hier vorgelegte Festschrift für Manfred Woidich vereint 22 Aufsätze zur arabischen Dialektologie, wobei ein Aufsatz kulturwissenschaftlich ausgerichtet ist und ein weiterer einzelner Aufsatz dem Thema des (angeblichen) „Orientalismus" in der arabistischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000423

Sprachwissenschaft (mit Bezug auf die Dialektologie) gilt. Insgesamt sind die Beiträge formal und inhaltlich so kohärent, daß einer nach Autoren geordneten alphabetischen Reihenfolge, wie sie die Herausgeber vorgenommen haben, nichts im Wege stand. In ihrer wissenschaftlichen Ausrichtung lassen sich die Beiträge jedoch *grosso modo* in mehrere Gruppen einteilen (fließende Übergänge bestehen natürlich), die auch die Grundlage für diese Besprechung bilden.

Drei Beiträge sind historisch ausgerichtet, bzw. fußen auf älteren Dialektaufzeichnungen. Dominique Caubet präsentiert eine Minigrammatik der Nomaden- und Seßhaftendialekte aus der Gegend von Fezzān, gestützt auf umfangreiches Material von William und Philippe Marçais, an dessen posthumer Edition sie auch beteiligt war. Harry Stroomer geht der Frage nach, ob es im marokkanischen Dialekt von Meknès geschlechtsspezifischen Lautwandel gegeben hat, wobei seine Grundlage in Aix-en-Provence befindliches Archivmaterial des Berberologen Arsène Roux ist. Elisabeth Zack untersucht das in St. Petersburg befindliche Manuskript *Daf' al-'iṣr 'an kalām 'ahl Miṣr*, in etwa „die Entfernung der Last von der Sprache der Ägypter", von Yūsuf al-Maġribī (gest. 1611), in dem erstmals dialektale Elemente in einer nicht-normativen Weise behandelt werden (ganz im Gegensatz etwa zur normativ orientierten *laḥn al-'āmma*-Literatur).

Einige Beiträge behandeln übergeordnete Fragen zum Thema der Diglossie/Polyglossie im arabischen Raum (auch in historischer Perspektive) oder untersuchen ein grammatisches Phänomen kontrastiv in der Hochsprache und in den Dialekten. Catherine Miller faßt neuere Beobachtungen zu arabischen Stadtdialekten zusammen, wobei ihr Augenmerk *koiné*-Phänomenen einerseits und lokalen Tendenzen der Beduinisierung anderseits gilt. Auch das Thema der „communal dialects" wird von ihr mit in die Diskussion einbezogen. Kees Versteegh nimmt seine These der „Pidginisierung und Kreolisierung" im (alt-)arabischen Sprachraum wieder auf, wobei er neuere Literatur und Rezensionen seines einschlägigen Buchs von 1984 berücksichtigt. Judith Rosenhouse bietet eine kontrastive Analyse zur Distribution und Funktion des *maṣdar* im Hocharabischen und in einer Reihe von arabischen Dialekten.

Eine weitere Gruppe von Beiträgen ist einzelnen grammatikalischen Themen aus einer arabistischen Vogelperspektive gewidmet. Stephan Procházka gibt eine genaue Bestandsaufnahme der morphologisch nicht-markierten femininen Nomina in den arabischen Dialekten. Jan Retsö untersucht Typen von Relativsätzen in den arabischen Dialekten, wobei der Typ des Relativsatzes, der distributionell in der Position des *nomen rectum* steht (vgl. *yawma qutila* „an dem Tag, an dem er getötet wurde") im Zentrum seines Interesses steht. Catherine Taine-Cheikh untersucht die Grammatikalisierung (bzw. Desemantisierung) verschiedener Nomina und Fragepartikeln wie *ḫāl*, *miṯl*, *šaba(h)*, *šarwa*, *zayy*, *šoġol*, *kīf* und *qadd* in den arabischen Dialekten hin zu einer bloßen Präposition „wie". Enam al-Wer beleuchtet die „common wisdom" zur Entwicklung der /ḍ/ vs. /ẓ/ Opposition im Rahmen eines „variationistischen" Ansatzes.

Eine Reihe von Artikeln stellt konzise Darstellungen einzelner arabischer Dialekte dar. Farida Abu Haidar stellt den iraqischen *qəltu*-Dialekt der Stadt Rabī'a in der Provinz Mosul vor. Werner Arnold behandelt die arabischen Dialekte von Jaffa und Umgebung, die er im Rahmen eines großangelegten Projekts der German Israeli Foundation näher erforscht. Otto Jastrow beschreibt die „communal dialects" (jüdisch, christlich und muslimisch) der Stadt Mosul und gibt dabei ein Textbeispiel für die Variante der Christen. In ähnlicher Weise verfährt Peter Behnstedt, der eine mit Understatement „Vorbericht" genannte Beschreibung einiger Dialekte in der marokkanischen Provinz ər-Rašīdīya liefert. Rudolf de Jong schließt an mit einer detaillierten Analyse einiger Beduinendialekte im südlichen Sinai.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000424

Schließlich kreist eine Reihe von Aufsätzen um spezifische Themen in einzelnen Dialekten. Jordi Aguadé untersucht in komparatistischer Perspektive den Verbmodifikator *lā-* (3. Person) in nordmarokkanischen Dialekten und bietet innerarabische und außerarabische (berberische) Etymologisierungsversuche. Clive Holes untersucht verschiedene Typen vierradikaliger Verben in den Dialekten der östlichen arabischen Halbinsel. Jonathan Owens spricht das nicht leicht faßbare Thema der „Ideophone" an (das sind eine Art phonologisch markierte adverbielle Modifikatoren), wie sie im nigerianischen Arabisch zu beobachten sind. Heikki Palva beschäftigt sich, quasi in Reverenz zum Thema der Doktorarbeit des Jubilars, mit den Negationselementen im Dialekt der jordanischen Stadt es-Salṭ. Martine Vanhove präsentiert eine Analyse der multifunktionalen Partikel *ta* in der jemenitischen Bergregion Yafiʿ. Dabei geht es um Funktionen dieser Partikel als Demonstrativpronomen, Kopula und Fokalisator bzw. „präsentatives" Element.

Der eher kulturwissenschaftlich ausgerichtete Aufsatz von Bruce Ingham untersucht mündliche Reminiszenzen im Beduinenmilieu zum Thema der (weitgehend zurückgegangenen) Stammeskriege auf der arabischen Halbinsel, wobei wichtige einschlägige Terminologie herausgearbeitet wird.

Zur thematischen Abrundung der Festschrift bietet der Aufsatz von Abderrahim Youssi neben einigen Statistiken zu dialektologischen Studien auch Gedanken zu den wirklichen oder vermeintlichen Motiven, die „westliche" Forscher bei ihren Studien begleiteten und begleiten. Die gelegentlich auf arabischer Seite geäußerte Befürchtung, dialektologische Studien könnten von einer partikularisierenden *divide-et-impera*-Wissenschaftspolitik geleitet sein, ist dabei sicher unbegründet.

Die Mitarbeiter dieser Festschrift, die größtenteils dem *who-is-who* der arabischen Dialektologie zuzurechnen sind, haben alle zu einem im Gesamtkonzept schlüssigen und im Detail informativen Band beigetragen. Nützlich sind auch der Index der bearbeiteten (und vergleichend miteinbezogenen) arabischen Dialekte sowie der Index der in den einzelnen Fußnoten und Literaturverzeichnissen aufgeführten Fachkollegen. Den Herausgebern Haak, de Jong und Versteegh ist somit ein Band gelungen, der nicht nur ein schönes Geschenk für den Jubilar Manfred Woidich ist, sondern auch ein bleibendes wissenschaftliches Referenzwerk, das die vorhandenen wissenschaftlichen Hilfsmittel zur arabischen Dialektologie in willkommener Weise ergänzt.

Lutz Edzard, Oslo

Helene Kammensjö: *Discourse Connectives in Arabic Lecturing Monologue*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis 2005. 219 S. (Orientalia et Africana Gothoburgensia 19.) ISBN 91-7346-541-0. Skr 120,–.

Mastering the use of connectives to produce a cohesive and coherent text that sounds as if it were the product of a native speaker is one of the most difficult aspects of learning a foreign language. It was appreciation of this difficulty in her own learning of Arabic, and recognition that native speakers of Arabic make distinctive errors in the use of connectives in written English that first drew the author to study the use of connectives in formal spoken Arabic. The aim of this work is to develop a model for the study of connectives in Arabic and test it against a corpus of Formal Spoken Arabic. The author takes as her sample of formal spoken Arabic ten hours of lecturing monologue from eight History and Geography lecturers at universities in Jordan, Syria, Lebanon and Sudan. The material was recorded in situ and transcribed by the author during the period 1995–2000. All

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000425

the lecturers had at least four years teaching experience. The analytical model adapted by the author is based on the functional model in HALLIDAY and HASAN (1976) *Cohesion in English* developed to analyse connectives and discourse structure. She also draws on later application of HALLIDAY and HASAN's model by AL-BATAL to connectives in Modern Standard Arabic, on work by JOHNSTONE on orality and repetition in Arabic, and on relevance theory as developed by SPERBER and WILSON and later BLAKEMORE.

The Arabic Lecturing Monologue corpus, so named to indicate its original setting, is segmented into 2,909 utterances – the fundamental unit of discourse – drawn up on the basis of semantic and prosodic, in addition to syntactic, criteria. Connectives, defined here as words or phrases which link utterances in discourse, are classified into five connective classes: 1 continuatives, 2 conjunctions, 3 conjunctive adjuncts, 4 interpersonal adjuncts and 5 connective clauses. To this is added the class 0, which represents absence of any connector. No boundaries between smaller parts than the utterance are taken into account. In HALLIDAY's *Functional Grammar*, relationships between clauses are summed up under two major categories – expansion and projection. Of these, KAMMENSJÖ takes the three types of expansion – elaboration, extension and enhancement – and analyses, in chapter 21, the use of various connectives according to the functional relationship between utterances they link.

The quantifiable analysis of different classes of connectives in terms of their frequency, the possibility of combining with other classes of connectives, and the functional relationship between clauses they connect is presented in chapters 15 and 16. Idiolectal variation is discussed in chapter 19. A particularly interesting aspect of this book is the comparison of the ALM results with two very different corpuses – samples of modern Arabic didactic discourse (MAD) and old Arabic didactic discourse (OAD), each comprising 427 utterance segments. Here we have quantifiable evidence for what Arabists have long believed – that in stark comparison to modern Arabic, medieval Arabic favours a small set of single connectives, primarily conjunctions (here class 2), and in particular *wa-* and *fa-*: these two conjunctions account for 84 % of the total number of inter-utterance slots compared to 39 % in ALM and 55 % in modern written Arabic (illustrated in graph form on p. 152). The use of multiple connectives is most common in ALM and least common in OAD. Similarly lack of connective between utterance segments is most common in ALM, least common in the OAD data.

This is a useful volume which goes some way to explaining the difficulty that non-native speakers have in producing a properly coherent and cohesive text in Arabic, and to explaining the pattern of connective use amongst Arabic speakers when writing English. The comparative study, though based on limited corpuses, suggests a change in the use of connectives across both time and genre. I will certainly recommend this book both to students studying Arabic composition and to students studying discourse analysis within an Arabic–English translation programme. I do, however, have two reservations – first, the different levels of categories and the types and sub-types of connective classes and connective functions are quite bewildering at times, detracting from the book's user-friendliness; secondly, the book should have been proof-read more carefully – the English does not always read well, and, more importantly, appendices A and B have been omitted – leaving the reader without the speaker profiles promised on p. 17. I would also encourage the author to make the oral texts available on the web (subject, of course, to agreement from the speakers); this would significantly enhance the usefulness of the book for teachers of Arabic discourse and Arabic composition.

JANET C. E. WATSON, Salford

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000426

Ibrahim Marazka/Reza Pourjavady/Sabine Schmidtke (Hrsg.): *Samaw'al al-Maghribī's (d. 570/1175) Ifḥām al-yahūd. The Early Recension*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005. 71 S. ISBN 3-447-05284-8. € 38,–.

Der im zwölften Jahrhundert lebende Mathematiker Samaw'al al-Maġribī hatte nach seiner Konversion vom Judentum zum Islam drei Schriften verfasst, in denen er sich mit seiner vorherigen Religion auseinandersetzte: die Polemik *Ifḥām al-yahūd*, die sowohl zum Vorbild für spätere antijüdische Polemiken als auch zur Grundlage für die Schriften jüdischer Apologeten wurde, eine autobiographische Schrift, in der er seinen Übertritt zum Islam rechtfertigt und die er seiner Polemik anhängte, und eine Antwort auf einen anonymen Brief, der Zweifel an der Ehrlichkeit seines Übertrittes zum Islam enthält, die Samaw'al al-Maġribī zu entkräftigen versucht.

Die erste kritische Edition und Übersetzung dieser drei Schriften erfolgte durch Moshe Perlman,[1] der bereits in seiner Einleitung von zwei unterschiedlichen Versionen der Schrift *Ifḥām al-yahūd* ausging, nämlich einer bereits 1163 erstellten Fassung und einer später im Zusammenhang mit seiner Autobiographie überarbeiteten Fassung. Perlman hatte sich dafür entschieden, die jüngere Fassung zusammen mit der Autobiographie und dem Briefwechsel als Grundlage zu nehmen, wobei er die frühere Version nach der ihm zugänglichen Teheraner Handschrift Maǧlis 593 aus dem Jahre 1650, die wohl die Kopie eines Autographen darstellt, in seinem kritischen Apparat berücksichtigte.

Die Edition der früheren Rezension durch Marazka/Pourjavady/Schmidtke ist dem Umstand zu verdanken, dass weitere Handschriften mit dieser Fassung aufgetaucht sind, die ihre Verbreitung und Bedeutung dokumentieren. Die Arbeit ist in drei Teile unterteilt: Den ersten Teil (S. 1–15) bildet die Einleitung, die sehr knapp die Geschichte des Werkes und etwas ausführlicher seine handschriftliche Überlieferung zum Thema hat. Der zweite Teil (S. 17–48) besteht aus der Neuedition von *Ifḥām al-yahūd*, wobei zwei Handschriften (MS Maǧlis 593 und MS Maǧlis 4547) und ein Fragment (MS Dānišgāh 1074) die Textgrundlage bilden und auch der Briefwechsel beigefügt ist. Den Abschluss bildet die Reproduktion der Handschriften Maǧlis 4547 und Dānišgāh 1074 als Faksimiles.

Insgesamt handelt es sich um eine sehr gute und sorgfältige Edition des Textes, die durch die Faksimiles überprüfbar gemacht wird.

Allerdings sind zwei Punkte zu kritisieren: Zum einen hätte man sich in der Einleitung eine ausführlichere Darstellung des Genres der polemischen und apologetischen Literatur in arabischer Sprache und der Bedeutung der Schrift *Ifḥām al-yahūd* gewünscht. Beides wird zwar angesprochen, dennoch vermisst man eine sorgfältigere Einbettung der Schrift in ihren historischen und sozialen Kontext, denn schließlich ist der Text nicht nur von philologischem Interesse.

Zum anderen wäre es durchaus sinnvoll gewesen, dem Text eine Übersetzung beizufügen. Man könnte zwar einwenden, dass sich diese Arbeit vor allem an Leser wendet, die der arabischen Sprache mächtig sind und sie auch ohne Übersetzung mit Gewinn nutzen können, und dass die Edition Perlmans bereits eine sorgfältige Übersetzung der späteren Rezension enthält. Allerdings sind antijüdische Polemiken im islamischen Raum nicht nur ein Thema für Arabisten und Islamwissenschaftler, sondern sprechen auch Gelehrte anderer Disziplinen an, die nicht unbedingt über die entsprechenden Sprachkennt-

[1] Moshe Perlman (Hrsg.): *Samaw'al al-Maghribī: Ifḥām al-Yahūd. Silencing the Jews*. New York 1964 (Proceedings of the American Academy for Jewish Research 32). Die Edition bildet zusammen mit weiteren Manuskripten die Grundlage für Muḥammad ʿAbd Allāh as-Sarqāwī (Hrsg.): *Samaw'al al-Maġribī: Ifḥām al-Yahūd wa-qiṣṣat Islām as-Samaw'al wa-ru'yahu an-nabī*. Kairo 1406/1986.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000427

nisse verfügen. Auch ihnen sollte man diese Literatur erschließen. Und was die Übersetzung PERLMANS angeht, so wäre es doch sinnvoll, durch eine Übersetzung der früheren Rezension die Unterschiede zwischen beiden Fassungen deutlich hervorzuheben.

Trotz dieser Einwände bleibt festzuhalten, dass die Editoren mit ihrer Edition der früheren Rezension von *Ifḥām al-yahūd* eine wertvolle Ergänzung zur Arbeit PERLMANS und damit einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der polemischen Literatur im Islam geleistet haben.

CARSTEN SCHLIWSKI, Köln

GEERT JAN VAN GELDER: *Close Relationships. Incest and Inbreeding in Classical Arabic Literature.* London/New York: I.B. Tauris 2005. VIII, 278 S. (The Library of Middle East History 9.) ISBN 1 85043 855 2. £ 45,–.

"Compared with the very rich harvest of incest-related stories offered by western literature, especially if we include the Greek myths, Arabic literature is remarkably poor" (p. 128 and see also pp. 1 and 182–185). This is one of the main arguments of the fascinating book under review. And indeed, if we just think of the role Oedipus plays in classical drama from Sophocles through Seneca and then in early modern and modern European culture (CORNEILLE, VOLTAIRE, VON HOFMANNSTHAL, GIDE and COCTEAU being the most remarkable examples of authors attracted by his tragic story), not to mention his salience in modern western psychology, it looks, on the face of it, quite difficult to find parallels in Arabic culture.

Yet, *Close Relationships* is an exceptionally rich harvest of a painstaking research into the themes of incest and inbreeding in Arabo-Islamic contexts, impressive also for the large scale of primary and secondary sources it is based on (see Bibliography, pp. 237–267). By his very choice of themes, the author joins forces with those historians who wish "to reconstruct the entire environment, the total life situation, that prevailed in past epochs", including "the cultural climate – ideas, ideologies, beliefs, myths and values – that circumscribed human life".[1] More specifically, it is an important addition to the steadily growing list of research works on sexuality in the world of Islam[2] to which it brings its own original approach.

Inspired in a way by the *histoire nouvelle* it is, at the same time, a model philological work (see, for instance, the text analysis on pp. 62–63, 81–99, 152, 154, 158–159, 163, 164–165 and 167) in the spirit of Western Orientalism at its best, namely, if to use S.D. GOITEIN's definition, in its purely humanistic aspects: Orientalists "study the classical writings of China, India, Islam and others ... in order to find in those classical writings the human experience which might enrich and improve us. A humanist studies a foreign civilization in order to expand his own humanity."[3] Without totally dismissing EDWARD

[1] DAVID HERLIHY: *The Black Death and the Transformation of the West.* Ed. by S.K. COHN Jr. Cambridge, Mass./London 1997, p. 18.

[2] Some of the most well-known are books written (or edited) by SALAH AL-DIN AL-MUNAJJID (1958), G.H. BOUSQUET (1966), ABDELWAHAB BOUHDIBA (1975), BASIM MUSALLAM (1983), A. SCHMITT/J. SOFER (1992), A. SCHMITT (1995), S.O. MURRAY/W. ROSCOE (1997) and Z. MAGHEN (2005).

[3] S.D. GOITEIN: "The Humanistic Aspects of Oriental Studies." In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), p. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000428

SAID (see p. 237, the short introduction to the Bibliography) it is an attitude to which the author himself subscribes (p. 181).

Inbreeding and incest are presented as "very different things", the former being "above all a biological concept," the latter – a cultural one (p. 1). However, when dealing with human societies – in which the universal or near-universal taboo of incest is sometimes extended beyond members of the nuclear family to include specific relatives or categories of kin – the two terms are frequently interchangeable and this is the case also in *Close Relationships.*

The seemingly modest definition of the book's aims, namely, to bring together pre-modern Arabic material dealing with ideas – but not necessarily practices – of incest and inbreeding, is in itself a great challenge, particularly if we take into account the taboo against speaking about incest, not only against committing it. To achieve this aim VAN GELDER includes in his survey, side by side with poetry and *belles letters,* a wide range of learned texts – the Qur'an, Qur'an exegesis, law, historiography and religious polemics. Indeed, Chapter Four, dedicated as a whole to "Incest in Legend and Literature", is the largest in the book, but literary materials serve also to illustrate the discussion of the theme in other chapters, shedding light on more popular relevant conceptions which the theoretical writings hardly reflect.

With all his caution vis-à-vis grand theories and broad hypotheses, VAN GELDER's assumptions concerning the roots of the differences between the European attitudes towards incest and those of the Arabs (pp. 181–185) are thought provoking and will no doubt form a salient contribution to the comparative study of sexual ethics that has already proved so useful in defining differences (as well as similarities) between cultures.[1] Another important general observation VAN GELDER makes concerns the gap between social reality and its reflection in literature (p. 185). The distinction between the taboo of practicing incest and that of speaking of it and its significance for our work as historians is particularly relevant here.

The book is thematically divided into four chapters with literary genres occasionally serving as a criterion for their inner subdivision. In the centre of Chapter One – "Stunted Nobility" – stands "the awareness [among Arabs] of the conflict between cultural and biological considerations connected with marrying close relatives", that is to say, inbreeding (p. 6). Here VAN GELDER shows that Arabs, even prior to the advent of Islam, were not at all ignorant of the physical, mental and moral effects of endogamous marriages on the offspring born as a result, even though they could certainly not offer a biological explanation for it (pp. 11–14). Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, the outstanding religious thinker of the eleventh-twelfth century AD, is one of the few in the pre-modern Muslim world to point out a possible connection between the weakened sexual desire involved in relations between relatives, who, in most cases grow up in close proximity to each other, and the condition of their children.[2] Al-Ghazali's observation, as well as later interpretations and additions, brings us close to EDWARD WESTERMARCK's theory about physical proximity as the root of incest avoidance (p. 22).

Chapter Two, "Magian Marriages", tells, through the prism of the incest taboo, a story of inter-cultural relationships between Islam, on the one hand, and its rival neighbor, the Zoroastrian-Persian culture, on the other. The fact that Muslim writers ignored well documented information on incestuous practices, for instance, in the Greaco-Roman society

[1] See, for instance, B. F. MUSALLAM: *Sex and Society in Islam.* Cambridge 1983, pp. 10–13.

[2] See, in addition to the passage in *Ihya' 'ulum al-din,* referred to by VAN GELDER, al-Ghazali's *al-Wasit fi al-madhhab,* al-Ghuriya: Dar al-salam, 1997, p. 28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000429

of Egypt, but, even without solid historical evidence, proved ready to ascribe such practices to the Zoroastrians shows how sexual ethics, in this case the very definition of and attitudes towards incest, were used by one culture as a means to differentiate itself from another. VAN GELDER shows, moreover that Muslims occasionally used this criterion also in their polemics against Jews (pp. 62–66) and even against members of Islamic heterodox sects (pp. 75–77).

Chapter Three, "Islamic Incest Regulations", is constructed around the formulation, in verses 19, 22–23 of sura 4, of the Qur'anic prohibitions of marriage, presented here from the male's point of view (Cf. *Leviticus,* 18/6–19), and its later interpretations in Qur'an exegesis and legal writings. Each forbidden degree – stepmothers, mothers, daughters, aunts, nieces, milk-relationship, mothers-in-law, stepdaughters and daughters-in-law as well as two sisters are discussed separately in detail (pp. 81–102). Here, again, the author compares the Islamic system with non-Islamic ones, including pre-Islamic Arab concepts (pp. 78–80, 93), so that the novelty and uniqueness of Islam, at least as Muslims themselves saw it, clearly comes to the fore: the prohibition on marriage with the former wife of one's father as well as marriage of one man with two sisters and the introduction of a totally new category among the forbidden degrees, that of milk-relationship (a man, according to the Qur'an, is not allowed to marry his wet-nurse and those females whom she nursed). The origin of this latter prohibition particularly has been a subject of lively debate among researchers. However, since, certain Islamic interpretations claim, the Qur'anic prohibition includes not only those who, being suckled together grow up closely together in the crucial first years and therefore develop mutual sexual aversion at a later age (p. 94), but also children who, for instance, accidentally sucked just one single drop of another woman's milk or who are treated in their own homes by a non-maternal nurse, I do not think WESTERMARCK's theory (see above) can offer a clue, as suggested by VAN GELDER.

This highly instructive chapter raises other, sometimes unexpected, legal issues, for instance, those of incest committed unknowingly with foundlings (pp. 102–103) and the attitude towards incestuous practices of non-Muslim communities under Muslim rule (pp. 109–112). Punitive measures are another criterion distinguishing one ethico-legal system from another. It is interesting to learn "[t]hat [in Islamic law] the penalties for *zina* [fornication] do not make any clear distinction between incestuous and non-incestuous fornication although ... incest is sometimes treated as a special case" and that "[t]he legal handbooks, while demonstrating a great eagerness to deal with punishments for fornication in general, do not give much special attention to incest when they discuss penal law" (pp. 103–104). Here, the comparison with Jewish law and the differences in this regard between Sunnites and Shi'ites are illuminating.

Chapter Four, as already mentioned above, deals with the connections between law, legend and literature, and has us follow the journey of the incest motif made through various literary genres, from the Arabic stories of the Old and New Testament through Tales of the Prophets, poetic lampoons, Relief After Distress, and The Thousand and One Nights to interpretations of dreams. Here the reader has ample opportunity to enjoy, together with his elegant translations of whole stories, VAN GELDER's brilliant literary analysis.

Belying its "thick" text, *Close Relationships* is a highly pleasant book to read, not only for its obvious academic merits but also thanks to the author's courage to deal so openly with subjects that have always been part of human life yet that he himself and many of his readers, I imagine, would hardly dare to discuss loudly around the table, whether High or regular (see for instance, p. 135).

AVNER GILADI, Haifa

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000430

Sebastian Günther (Hrsg.): *Ideas, Images, and Methods of Portrayal. Insights into Classical Arabic Literature and Islam.* Leiden/Boston: Brill 2005. xxxiii, 468 S. (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 58.) ISBN 978-90-04-14325-8.

The book under review is a collection of sixteen studies on Classical Arabic literature, "Classical" in this context referring to the period between the sixth and the thirteenth centuries (though some of the articles slightly overstep the upper limit), and "literature" to what in German would be *Schrifttum*, comprising a wider scale of works than *belles lettres*.

The book is a typical collection of articles on loosely connected topics, though the Introduction does claim a tighter coherence. What is, perhaps, the clearest common denominator in the collection does not refer to the articles but to their authors, who have received their PhDs mainly in the 1990s and thus represent a younger generation of scholars. And, of course, the high quality of the articles is another common feature, but otherwise the collection cannot rightly claim a cohesion stronger than that implied in the rather general subtitle of the book.

Arabic literature is the main focus, but Syriac and Persian literatures are also discussed in some articles. The articles may be grouped in various ways but one possible grouping could be the following. Several of the articles use biographical material systematically culled from biographical dictionaries and other sources. To this group belong the articles by Monique Bernards ("Medieval Muslim Scholarship and Social Network Analysis: A Study of the Basra/Kufa Dichotomy in Arabic Grammar", pp. 129–140), John Nawas ("The Contribution of the Mawālī to the Six Sunnite Canonical Ḥadīth Collections", pp. 141–151), and Camilla Adang ("The Spread of Ẓāhirism in Post-Caliphal al-Andalus: The Evidence from the Biographical Dictionaries", pp. 297–346).

Two articles deal with Christian literature, those by Ute Pietruschka ("Classical Heritage and New Literary Forms: Literary Activities of Christians during the Umayyad Period", pp. 17–39) and Sandra Toenies Keating ("Refuting the Charge of Taḥrīf: Abū Rā'iṭa (d. ca. 835) and his "First Risāla on the Holy Trinity", pp. 41–57).

Two articles concentrate on women in literature, those by Aisha Geissinger ("Portrayal of the Ḥajj as a Context for Women's Exegesis: Textual Evidence in al-Bukhārī's (d. 870) 'al-Ṣaḥīḥ' ", pp. 153–179) and Verena Klemm ("Image Formation of an Islamic Legend: Fāṭima, the Daughter of the Prophet Muḥammad", pp. 181–208, which is an enlarged version of her German article in *Der Islam* 79 (2002), pp. 47–86).

Two articles deal with Arabic prose *belles lettres* and one with both poetry and prose, by Stephan Dähne ("A Hitherto Insufficiently Studied Use of the Quran in Political Speeches from the Early Period of Islam", pp. 1–16), Adrian Gully ("The Sword and the Pen in the Pre-Modern Arabic Heritage: A Literary Representation of an Important Historical Relationship", pp. 403–430) and Beatrice Gruendler ("Meeting the Patron: An Akhbār Type and its Implications for Muḥdath Poetry"). One might add to this group Sebastian Günther's "The 9th Century Muslim Scholars Ibn Saḥnūn and al-Jāḥiẓ on Pedagogy and Didactics", pp. 89–128.

The remaining five articles may be loosely grouped as dealing with history, philosophy and religion: Steven C. Judd ("Narratives and Character Development: Al-Ṭabarī and al-Balādhurī on Late Umayyad History", pp. 209–226), Heather Keaney ("The First Islamic Revolt in Mamlūk Collective Memory: Ibn Bakr's (d. 1340) Portrayal of the Third Caliph ʿUthmān", pp. 375–402), Alexei A. Khismatulin (" 'The Alchemy of Happiness': Al-Ghazālī's Kīmiyā and the Origins of the Khwājagān-Naqshbandiyya Principles", pp. 227–271), Frank Griffel ("Taqlīd of the Philosophers: Al-Ghazālī's Initial Accusation in his Tahāfut", pp. 273–296) and Andrew J. Lane ("Working within

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000431

Structure: Al-Zamakhsharī (d. 1144): A Late Mu'tazilite Quran Commentator at Work", pp. 347–374).

As the list shows, there is considerable variation in the themes. Basically, all articles represent good, old-fashioned scholarship in the philological tradition, despite attempts at claiming a more theory-oriented or methodological approach (cf. especially Tarif Khalidi's short "Foreword", pp. ix–xi). This source-oriented approach does in fact work well with these themes and the questions the authors ask of their material, and I cannot quite share Khalidi's enthusiasm for modern methodology – incidentally, his own works also belong to the philological tradition, which I count as a merit.

Most authors have read their sources with a keen eye and show themselves to be well informed about the scholarly work done in their respective fields. The wide range of themes discussed in this book will make it valuable for a wide audience of Arabists. What may also be applauded is the fact that the authors have been given enough space to pursue their studies: several of the papers come close to fifty pages, which means that the authors can make their point and cite sufficient evidence for their readings. In comparison to, e.g., the usual proceedings of symposia this is a major asset.

The indices (Proper Names; Geographical Names and Toponyms; Titles of Books and Other Texts; Quranic References; Topics and Keywords; pp. 433–468) are extensive, though they could perhaps have been a bit more rationalized. When first perusing the book, I was struck by finding "Florida" in the index of Geographical Names. I could not help first checking this reference, only to discover that the author had mentioned in a footnote that parts of her paper had originally been presented in a conference in Florida.

All in all, the book has been carefully edited and all articles are relevant contributions in their respective fields. In the "Preface" (p. xiv), the editor expresses his wish that the contributions would "stimulate thought and further the appreciation and understanding of the complexity and distinctiveness of Arabic-Islamic culture and civilization". It is a pleasure to say that they do.

Jaakko Hämeen-Anttila, Helsinki

Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern: Qiṣaṣ al-anbiyā' oder 'Arā'is al-maǧālis von Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm aṯ-Ṯa'labī. Übersetzt und kommentiert von Heribert Busse. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006. xiii, 594 S. (Diskurse der Arabistik 9.) ISBN 978-3-447-05266-5. € 148,–.

The Prophet Muḥammad's audience was a heir to a rich heritage of monotheistic and local, Arabian, traditions that supposedly coexisted with rampant idol worship. The foreign origin of the non-Arabian traditions has always been obvious, but since they entered Islamic culture in its infancy, the internal struggle against them has been futile.

The *qiṣaṣ al-anbiyā'* or "stories of the prophets" were recounted by *quṣṣāṣ* or popular preachers; they are also referred to as story-tellers, but the former term is more felicitous. Some of the preachers became state officials: from the outset the authorities realized the potential of popular preaching in spreading their message and in fighting hostile propaganda. The following is a telling example of such propaganda: what does the donkey say when it brays? "May God curse the *'aššār*", or customs officer.[1] The zoological observation originated with circles of pious scholars opposed to the age-old practice of levying customs dues.

[1] Cf. Busse, p. 524: "die Einnehmer des Zehnt"; Brinner, p. 692: "the tax farmer".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000432

Official blessing was granted to the preaching of Tamīm ad-Dārī, a Christian from Palestine who converted to Islam at the time of Muḥammad. Tamīm represents one of the conduits through which these "stories of the prophets" poured into Islamic culture. There were of course many other conduits in early Islam, when the flood gates were still wide open for biblical and Arabian stories about prophets and saints. Such stories travelled easily: Tamīm ad-Dārī had trade links with Mecca before Islam. Popular preachers of his kind traversed the roads of Arabia for centuries before the advent of Islam, sometimes carrying beside their spiritual merchandize a material one as well.

In addition to the official, salaried, preachers who operated in the mosques, many more popular preachers performed on street corners and relied on the generosity of their audience. Only a small portion of the materials used by the preachers found its way to the literature. Many of the extant materials can be found in Qur'ān exegesis, and it is no accident that Ṯaʿlabī also compiled a Qur'ān commentary. The association between *qiṣaṣ al-anbiyāʾ* and exegesis is a very old one: the Qur'ān commentator Muḥammad b. Kaʿb al-Quraẓī (d. ca. 120/738) was also a *qāṣṣ*, or popular preacher whose stock-in-trade was these *qiṣaṣ*.

Surprisingly, even the famous traditionist Ibn Šihāb az-Zuhrī was an authority on the *qiṣaṣ*. His admiring disciple Layṯ b. Saʿd mentioned among Zuhrī's fields of expertise Qur'ān and *sunna*, but also *al-anbiyāʾ wa-ahl al-kitāb* i.e. "stories of the Prophets and the People of the Book" (the two topics were obviously linked to each other), *targīb*, or traditions aiming at "arousing one's desire" (to obtain a place in Paradise),[1] and finally *al-ʿarab wa-l-ansāb*, or "the bedouin and genealogies", in other words, tribal lore.[2]

Busse was aware of the appearance, several years before his translation, of the English translation of Ṯaʿlabī's book by W. M. Brinner.[3] But naturally Busse's translation targets those who prefer to read the book in German.

The following is a *Stichprobe* based on several passages from two sections chosen randomly; a comparison with Brinner's translation was added because it was found helpful.

What is the claim to fame of Shealthiel son of Zerubbabel? Ṯaʿlabī has: *huwa awwal mani ittaḫaḏa ṭ-ṭ.f.y.š.l.* Busse (p. 438) has: "er war der erste der Tefillin benutzte". But Brinner (p. 583) who calls him Sansabīl son of Razyāyīl (!) has: "the first man to use *ṭifšīl*". *Tafšīl* is an Arabized form of the Hebrew word *tabšīl*, or a cooked dish. The claim that "Šaltīl" was the first who prepared a *tafšīl* goes back to aš-Šarqī and can be found in Ṭabarī's *Tārīḫ*.[4]

Who were the people whom God punished by giving Nebuchadnezzar power over them? Ṯaʿlabī has: *ahl qaryat ʿ.r.ba.* Busse (pp. 438–439) has: "die Bewohner von Quraiya im Land der Araber". He goes on to identify the place: "Bedeutender Ort in der Provinz Yamāma im Nordarabien". Brinner (p. 583) has: "the people of an Arab town". But the story describes a raid on all the Arabs, not just the inhabitants of a specific town: God ordered Nebuchadnezzar to attack the Arabs whose houses (i.e. tents) had no locks nor

[1] Commonly associated with the complementing topic of *tarhīb*, or traditions arousing fear from Hell.

[2] Ibn ʿAsākir: *Taʾrīḫ madīnat dimašq*. Damascus 1415/1995–1419/1998, LV, p. 342.

[3] *ʿArāʾis al-maǧālis fī qiṣaṣ al-anbiyāʾ, or, "Lives of the prophets" as recounted by Abū Isḥāq Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Thaʿlabī.* Translated and annotated by William M. Brinner. Leiden 2002.

[4] I, 671. Regarding Ḥaḍūr in the Yemen (Busse, p. 438n), read Zabīd instead of Zubayd. The Šuʿayb in question is not the famous Šuʿayb but the Yemenite Šuʿayb b. Ḏī Mahdam b. Ḥaḍūr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000433

doors. Indeed, later in the story we are told that in his raid he reached the Ḥiǧāz and defeated the Arabs at Ḏāt ʿIrq (northeast of Mecca). In the phrase *ahl qaryat ʿ.r.ba* the word *qarya* is superfluous. The error probably occurred in the following manner: first the place name ʿ.r.ba had been duplicated through a scribe's error, then the first of the two ʿ.r.bas was "corrected" by another scribe who wanted to differentiate between the two identical words. Indeed Ṭabarī has that God gave Nebuchadnezzar power over *ahl ʿ.r.ba*. The place name ʿ.r.ba should be read: ʿArba, i.e. *Ǧazīrat al-ʿarab*, or the Arabian peninsula.[1]

Where had Nebuchadnezzar incarcerated the unfortunate Arab merchants he captured in his land before he raided Arabia? Ṯaʿlabī has: *fa-banā lahum dayran ʿalā naǧaf wa-ḥaṣṣanahu*. Busse (p. 439) has: "... erbaute ihnen ein Dorf auf einem Hügel und befestigte es". Brinner (p. 584) has: "... built a cloister for them on a hill and fortified it". But Ṭabarī has a more trustworthy text: *fa-banā lahum ḥayran ʿalā n-Naǧaf wa-ḥaṣṣanahu*, "he built for them an enclosure on (the elevation of) an-Naǧaf and fortified it". That an-Naǧaf in southwestern Iraq is meant here is confirmed by a report from another source that provides a popular etymology of the name of the nearby town al-Ḥīra: Nebuchadnezzar "established" al-Ḥīra (*ḥayyara l-ḥīra*) when he settled Arab captives there. They remained (*taḥayyarū*) there and it was called al-Ḥīra.[2]

The story of the pious man who tested the people's devotion in building the Temple is concluded in Busse's translation (p. 390) as follows: "Ich habe euch doch nur auf die Probe gestellt. Baut nun mit Eifer Bait al-Maqdis!" Ṯaʿlabī has: *wa-lākinnī kuntu aḫtabirukum, fa-ǧ.ddū fī binā' bayti l-maqdis*. That the correct reading is *fa-ǧaddū* rather than *fa-ǧiddū* is confirmed by what follows regarding the hard work of David and the choice people among the Children of Israel: *wa-kāna Dāwūd yanqulu l-ḥiǧāra ʿalā ẓahrihi wa-kaḏālika aḫyār banī Isrā'īl*. Brinner (pp. 515–516) correctly reads here *fa-ǧaddū*: "I have been testing you, and you have passed the test. So they went back to toiling away at the building of the Temple. ... He [David] himself carried stones on his back, and the best men of the Children of Israel did likewise."

Solomon rebuked Ṣaḫr the *ʿifrīt*, saying *mā raḍīta bi-tamarrudika ʿalayya wa-tarki l-maǧī' ilā ṭāʿatī ḥattā ṣirta tasḫaru mina n-nās*? Busse (p. 390) has: "Welches Gefallen hast du daran, gegen mich widerspenstig zu sein und mir den Gehorsam zu verweigern, indem du dich über Leute lustig machst?" Brinner (p. 517) translates correctly: "Were your rebellion against me and your failure to render obedience to me not enough for you, that you also had to scoff at people?"

Consoling David for not having the Temple built by him but by his son Solomon, God said to the former: *wa-aqḍī itmāmahu ʿalā yadayhi wa-yakūnu ṣītuhu wa-ḏikruhu wa-aǧruhu laka bāqiyan*. Busse (p. 390) has: "... und verpflichte ihn, Bait al-Maqdis zu vollenden. Sein Ansehen, sein Ruhm und sein Lohn werden unvergänglich sein." Brinner's translation (p. 516) is somewhat obscure: "... and I decree that the Temple will be completed by his hand, his good fame, his reputation, and his reward will be yours forever"; but the fame, reputation and reward are the Temple's, not Solomon's.

The above comments may well be impressionistic, but they demonstrate what is known to everyone engaged in the study of classical Arabic texts: they are often in bad shape. An annotated edition of Ṯaʿlabī's treatise that is still a *desideratum* would have rendered the

[1] M.J. Kister: "A work of Ibn al-Kalbī on the Arab peninsula." In: BSOAS 33 (1970), pp. 590–591.

[2] As-Suhaylī: *ar-Rawḍ al-unuf*. Ed. Ṭāhā ʿAbd ar-Rā'ūf Saʿd. Cairo 1391/1971, I, p. 31. See also A. Oppenheimer, in collaboration with B. Isaac and M. Lecker: *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*. Wiesbaden 1983, pp. 447–449.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000434

translator's task much easier. One thing is certain: Busse's painstaking translation and annotation of these difficult texts have put a charming collection of stories at the disposal of German readers in a most appealing garb. It will no doubt draw them nearer to the wide common ground shared by the monotheistic religions.[1]

Michael Lecker, Jerusalem

Ulrich Marzolph (Hrsg.): *The Arabian Nights Reader.* Detroit: Wayne State University Press 2006. XVI, 373 S. ISBN 978-0-8143-3259-7. $ 29,95.

Das 300jährige Jubiläum der ersten Ausgabe von *1001 Nacht* in Europa – die Publikation *Les Mille et Une Nuits* des französischen Orientalisten Antoine Galland erschien ab dem Jahr 1704 – wurde weltweit mit Tagungen, Ausstellungen und vor allem auch Publikationen gefeiert, mit u. a. der von Ulrich Marzolph und Richard van Leeuwen herausgegebenen zweibändigen *Arabian Nights Encyclopedia* und dem von Hasan El-Shamy erarbeiteten *Motif Index*. Dazu gehört auch der hier anzuzeigende *Reader*, von Marzolph herausgegeben, der sich durch organisatorische und publikatorische Tätigkeit wie kaum ein anderer um dieses Stück arabischer Volksliteratur verdient gemacht hat, was auch Hasan El-Shamy auf dem rückwärtigen Deckel des broschierten Buchs anmerkt. Dort finden sich noch zwei weitere verkaufsfördernde Kurz-Kritiken und eine „Standortangabe" des Herausgebers, sowie eine Liste der im Buch mit Aufsätzen vertretenen Autoren.

Das Buch bietet nach einer knapp zehnseitigen Einführung des Herausgebers 16 Aufsätze aus rund der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von 14 Autoren, die hier zunächst aufgelistet seien: 1. Muhsin Jassim Ali: „The Growth of Scholarly Interest in the *Arabian Nights*" (1980). – 2. Nabia Abbott: „A Ninth-Century Fragment of the ‚Thousand Nights': New Light on the Early History of the *Arabian Nights*" (1949). – 3. Solomon D. Goitein: „The Oldest Documentary Evidence for the Title *Alf Laila wa-Laila*" (1958). – 4. Heinz Grotzfeld: „Neglected Conclusions of the *Arabian Nights*: Gleanings in Forgotten and Overlooked Recensions" (1985). – 5. Heinz Grotzfeld: „The Age of the Galland Manuscript of the *Nights*: Numismatic Evidence for Dating a Manuscript?" (1996–1997) – 6. Muhsin Mahdi: „The Sources of Galland's *Nuits*" (1993). – 7. Gustave E. von Grunebaum: „Greek Form Elements in the *Arabian Nights*" (1942). – 8. Peter Heath: „Romance as Genre in *The Thousand and One Nights*" (1987–1988). – 9. Tzvetan Todorov: „Narrative-Men" (1977). – 10. Roger Allen: „An Analysis of the ‚Tale of the Three Apples' from The Thousand and One Nights" (1984). – 11. Jamel Eddine Bencheikh: „Historical and Mythical Baghdad in the Tale of ʿAlī b. Bakkār and Shams al-Nahār, or the Resurgence of the Imaginary" (1997). – 12. Michael Cooperson: The Monstrous Births of ‚Aladdin'" (1994). – 13. Andras Hamori: „An Allegory from the *Arabian Nights*: The City of Brass" (1974). – 14. Muhsin Mahdi: „From History to Fiction: The Tale Told by the King's Steward" (1984). – 15. Peter D. Molan: „Sinbad the Sailor: A Commentary on the Ethics of Violence" (1987). – 16. Fedwa Malti-Douglas: „Shahrazād Feminist" (1997). – Ein fast neunseitiger allgemeiner Index rundet die Aufsatzsammlung ab.

Wie Marzolph in seiner Einführung (S. VIII) selbst zusammenfaßt, sind hier ein einleitender Artikel über die Rezeption von *1001 Nacht* in der Forschung ab dem 19. Jahrhundert (Nr. 1), fünf Aufsätze über die Geschichte der Sammlung (Nr. 2–6), drei allgemeine Überblicke (Nr. 7–9), sechs Studien zu einzelnen Erzählungen (Nr. 10–15) und

[1] See also H. Busse: *Islam, Judaism and Christianity: Theological and Historical Affiliations*. Princeton 1998. The German original appeared in Darmstadt in 1988.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000435

ein Aufsatz über das Echo der *Nächte* in der modernen arabischen Literatur (Nr. 16) vereint – eine rechte Mischung also aus den bislang in der *1001 Nacht*-Forschung hauptsächlich berücksichtigten Themen.

Nun besteht gar nicht die Möglichkeit, einen – vielleicht als fehlend betrachteten – Aufsatz anzumahnen – schließlich nimmt der Herausgeber in seinem Vorwort möglichen Kritikern gleich selbst den Wind aus den Segeln, indem er die Problematik anspricht, die eine Auswahl aus einer doch sehr großen Fülle von Artikeln mit sich bringt. Hinzu kommt die stark einschränkende Vorgabe des amerikanischen Verlags, die darin bestand, nur englischsprachige Artikel aufzunehmen. So kann sich MARZOLPH die berechtigte Bemerkung nicht verkneifen (S. XV oben), daß ein künftiger englischsprachiger Wissenschaftler wenigstens auch der „‚old world' languages" Deutsch und Französisch mächtig sein müsse, um auf diesem Gebiet Forschung mit Anspruch betreiben zu können. Doch auch in der Alten Welt wird der optisch perfekt aufgemachte *Reader* nicht nur im Unterricht bei Lehrenden und Studierenden Aufmerksamkeit finden, sondern auch bei denen, die sich schwertäten, die originalen Vorlagen der hier nachgedruckten Artikel zu besorgen. Die Tatsache, daß durch einen *Reader* dieser Art bestimmte Aufsätze zukünftig mehr beachtet und zitiert werden, als solche, die nicht aufgenommen wurden, ist dem Herausgeber nicht anzulasten.

Von besonderer Wichtigkeit – und dabei eventuelle die Auswahl der enthaltenen Aufsätze Kritisierende besänftigend – ist die Ankündigung des Herausgebers (S. XV), daß in Zukunft eine ständig aktualisierte Bibliographie neuerer Aufsätze zu *1001 Nacht* auf seiner Homepage bei der *Enzyklopädie des Märchens* zu finden sein wird.

KATHRIN MÜLLER, München

ULRICH MARZOLPH (Hrsg.): *The Arabian Nights in Transnational Perspective*. Detroit: Wayne State University Press 2007. XVI, 362 S. (Series in Fairy Tale Studies.) ISBN 978-0-8143-3287. $ 31,95.

Als ANTOINE GALLAND im Jahre 1704 seine französische Übersetzung von 1001 Nacht (im Folgenden 1001 N.) veröffentlichte, wurde das Werk vom europäischen Lesepublikum mit großer Begeisterung aufgenommen und übt auch heute noch ungebrochen eine starke Faszination auf Arabisten, Komparatisten und Folkloreforscher aus, die in einer in den vergangenen zehn Jahren erschienenen, stattlichen Anzahl von Monographien und Sammelbänden, insbesondere Kongreßakten, ihren Niederschlag findet.[1] Zur letzten Gruppe gehört auch das anzuzeigende Werk, dessen 19 Abhandlungen anläßlich eines Kongresses im September 2004 in Wolfenbüttel entstanden und bereits in den Zeitschriften *Marvels & Tales* 18/2 (2004) und *Fabula* 45/3–4 (2004) abgedruckt wurden.

Dank der Initiative MARZOLPHS sind die Beiträge, die sonst nur den *folklore fellows* präsent gewesen wären, nun in einem Band vereint, dem MARZOLPH ein Vorwort vorangestellt hat, in dem er den Inhalt der Studien knapp erläutert. Diese sind 5 Themenbereichen zugeordnet: In „I.: GALLAND's translation and its ‚Continuation'" beschreibt A. CHRAÏBI die Geschichte von Ali Baba und deren verschiedene Versionen. S. LARZUL untersucht speziell diejenigen Geschichten, die GALLAND von seinem syrischen Informanten Ḥannā Diyāb mündlich übermittelt wurden. J. SADAN zeigt auf, daß die jüngst von ihm in der Pariser Hs. 3651 entdeckte Geschichte *Ḥamīda/Ḥumaida al-kaslān* die

[1] Vgl. U. MARZOLPH: „Arabian Nights." In: EI³ 1 (2007), S. 137–145 mit der aktuellsten Bibliographie.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000436

Quelle für Jacques Cazotte († 1792) war, nach der er die Geschichte *Xaïloun* für seine *Continuation* der 1001 N. verfaßte.

In „II.: Texts and contexts of the Arabian Nights" behandelt H. Grotzfeld die verschiedenen Methoden und Vorgehensweisen von Schreibern, Kompilatoren und europäischen Übersetzern, um die durch den Titel der Sammlung geforderte Zahl von Nächten auch zu erreichen. G.J. van Gelder zeigt zu dem zweimal in 1001 N. vorkommenden Typ „Ein Mann und eine Sklavin lieben einander. Als der Mann verarmt, muß er das Mädchen verkaufen, erhält es jedoch von derem neuen Herrn zurück, als er sieht, wie unzertrennbar die beiden sind" viele Parallelen in der Adabliteratur auf. H. El-Shamy untersucht Muster der Interaktion zwischen Geschwistern und R. Irwin widmet sich dem *political thought* in 1001 N. – In „III.: Framing as form and meaning" vergleicht S. Naithani die Rahmengeschichte mit der des indischen *Pañcatantra* und L. Haring liefert hierfür Beispiele aus Madagaskar, Mauritius und anderen Inseln im Indischen Ozean.

In „IV.: Translation, adaptation, and reception" zeigen C. Bacchilega und N. Arista, wie einige der Geschichten im 19. Jh. für die Zeitung *Kuokoa* ins Hawaianische übertragen und umgestaltet wurden. T. Geider und H.A. Birkalan-Gedik stellen die Rezeption im Suaheli-Sprachgebiet Ostafrikas bzw. im türkischen Sprachraum dar. U. Marzolph zeigt Verbindungen zwischen 1001 N. und der iranischen Kultur auf. D. Haase veranschaulicht den starken Einfluß von 1001 N. auf die Buchproduktion in Deutschland von 1880 bis 1935 und den frühen deutschen Film der 20er Jahre mit Regisseuren wie Fritz Lang, Ernst Lubitsch usw. S. Enderwitz streicht den transnationalen Charakter der 1001 N. heraus, exemplarisch dargestellt an der facettenreichen Figur der Šahrazād, die einen persischen Namen hat, nach indischer Art Geschichten in arabischer Sprache erzählt und zugleich die Rolle der Heldin und Erzählerin vereint.

In „V.: The *Arabian Nights* in international tradition" wird ihr Einfluß auf die Oralliteratur beschrieben, z.B. auf die Siziliens von F.M. Corrao, auf die Griechenlands von M. Papachristophorou, auf die Afghanistans von M.A. Mills und auf die der Belutschen von S. Badalkhan. Eine kurze Präsentation der Autoren und allgemeine Indizes beschließen dieses schöne Buch, dessen Beiträge durchwegs qualitativ hochwertig sind und deren Lektüre, selbst wenn man dem Thema ferner steht, nicht nur informativ, sondern auch unterhaltsam und nie langweilig ist. Ohne die anderen Artikel abzuwerten sei es Rez. jedoch verstattet, als Arabist die beiden Beiträge von Sadan und van Gelder hervorzuheben, die ihn aufgrund der Methodik und des Kenntnisreichtums ihrer Verfasser besonders beeindruckt haben.

Reinhard Weipert, München

Agnes Imhof: *Religiöser Wandel und die Genese des Islam. Das Menschenbild altarabischer Panegyriker im 7. Jahrhundert.* Würzburg: Ergon Verlag 2004. VII, 336 S. (Christentum und Islam. Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen 2.) ISBN 978-3-89913-346-2. € 44,–.

Wie bereits aus dem Titel deutlich wird, behandelt das zu besprechende Buch, eine von Rotraud Wielandt und Renate Jacobi betreute Bamberger Dissertation, zwei Fragestellungen: einerseits den mit der Verkündigung und Durchsetzung des Islam verbundenen *religiösen Wandel* und andererseits das *Menschenbild*, wie es sich in ausgewählten Lobgedichten einiger *muḫaḍramūn* zeigt. Dies scheinen auf den ersten Blick zwei unterschiedliche Fragestellungen zu sein, doch ist dem nicht so, wie sich im Buch zeigt. Denn die Verf. untersucht nicht das Menschenbild einiger Panegyriker schlechthin, sondern

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000437

sie geht vielmehr der Frage nach, ob und inwieweit der mit der Durchsetzung des Islam und der Anerkennung Muḥammads als dessen Prophet verbundene religiöse Wandel im Menschenbild ausgewählter Panegyriker Muḥammads faßbar wird, wobei es sowohl um das allgemeine Menschenbild dieser Panegyriker, wie auch um ihr spezifisches Bild des Propheten als Gegenstand ihrer Lobgedichte geht.

Zu der Frage, ob und inwieweit eine Veränderung des arabischen Menschenbildes unter dem Einfluß des Islam in der Poesie als der hauptsächlichen Quelle reflektiert wird, ist natürlich vorweg festzustellen, daß es sich um ein sehr umfangreiches und kompliziertes Thema handelt, bei dem man die vorislamische Poesie als Ausgangswert, die Poesie der *muḫaḍramūn* als Zeugnisse des Übergangs und die umayyadische Poesie, vielleicht sogar noch spätere Poesie, als Endwert untersuchen könnte. Im Gegensatz hierzu geht die Verf. so vor, daß sie gewissermaßen individuelle „Momentaufnahmen" des Menschenbildes einzelner Panegyriker Muḥammads liefert, indem sie jeweils ein längeres Lobgedicht oder mehrere kürzere Lobgedichte des betreffenden Dichters *vor* und *nach* seiner Konversion untersucht. Nach ihren eigenen Worten beabsichtigt sie hierbei eine im wesentlichen „religionswissenschaftliche Auseinandersetzung" mit dem Thema „unter insbesondere religionssoziologischen Gesichtspunkten" (S. 5). Voraussetzung hierfür ist die Analyse der je ausgewählten Gedichte, die somit nicht das primäre Ziel der Arbeit ist, sondern jene Fakten ergeben soll, die religionswissenschaftlich ausgewertet werden sollen (S. 5f.).

Um den ihrer Auffassung nach nötigen Hintergrund für ihre Untersuchung zu bieten, gibt die Verf. zunächst im 1. Kapitel (S. 17–57) einen Überblick über die arabische Halbinsel zur Zeit Muḥammads, der von der Geographie über die „politische Situation", die altarabische Gesellschaft und die Beduinen bis zur „religiösen Situation" reicht. Obwohl die Verf. die Fakten ausschließlich aus Sekundärliteratur bezieht und nicht alles Gebotene für den weiteren Verlauf der Untersuchung notwendig ist, hat das Kapitel in Hinblick auf die Behandlung insbesondere der sozialgeschichtlichen, ethnologischen und religionswissenschaftlichen Aspekte seinen Wert.

Die nächsten vier Kapitel (S. 59–258) sind der Untersuchung des Menschenbildes der vier Dichter Labīd, Kaʿb b. Zuhayr, Ḥassān b. Ṯābit und Kaʿb b. Mālik gewidmet. Nach einer Einführung in das Leben und Werk des jeweiligen Dichters übersetzt, interpretiert und analysiert die Verf. jeweils ein Gedicht oder einige Gedichte, die aus der Zeit vor der Konversion des Dichters zum Islam und aus der Zeit danach stammen, worauf hin sie diese miteinander vergleicht und daraus ihre Schlüsse zu etwaigen Veränderungen des Menschenbildes des Dichters unter dem Einfluß seiner Konversion zum Islam zieht. Nicht immer ist freilich die Einordnung der Gedichte so einfach wie bei dem Mantelgedicht Kaʿb b. Zuhayrs, das ja gerade den Zweck hatte, seine Konversion zu dokumentieren und die Verzeihung des Propheten zu erlangen. In einigen Fällen ist der Anlaß des Gedichts nicht überliefert oder die Nachrichten sind zweifelhaft, so daß die Verf. aus dem Tenor des Gedichts selbst schließt, ob es aus der Zeit vor oder nach der Konversion des Dichters zum Islam stamme. Dies gilt etwa für das Lobgedicht Kaʿb b. Zuhayrs auf seinen Vater, für welches die Verf. die Möglichkeit, daß es nach seiner Konversion entstanden sei, nicht ausschließen will. Daß sie es dennoch ausgewählt hat, begründet sie damit, daß es „inhaltlich rein vorislamisch" sei (S. 116). Für die spezifische Fragestellung der Verf. bedeutet freilich die Möglichkeit, daß das Gedicht potentiell erst *nach* der Konversion des Dichters entstanden ist, daß Kaʿb b. Zuhayr sein vorislamisches Menschenbild trotz seiner Konversion beibehalten haben könnte, was wiederum gut zu der Erkenntnis der Verf. passen würde, daß er in seinem Lobgedicht des Propheten keine Verinnerlichung des Islam und der Rolle Muḥammads als Prophet spüren lasse, sondern Muḥammad „im Sinne eines altarabischen Helden" beschreibe (S. 154). Eine gewisse

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000438

Problematik bei der Beschränkung auf ein enges Zeitfenster und eine schmale Materialbasis wird hier erkennbar.

Die Interpretation und Analyse der untersuchten Gedichte sowie ihre Auswertung unter religionswissenschaftlichen und mentalitätsgeschichtlichen (die Verf. erwähnt dieses letztere Wort nach meiner Erinnerung nicht) Aspekten ist nach meinem Eindruck im allgemeinen gut gelungen, wobei die Verf. insbesondere die Beherrschung des religionsgeschichtlichen Instrumentariums beweist. Nicht ganz so souverän scheint mir die Verf. hingegen mit dem philologischen Handwerkszeug umzugehen. Im folgenden greife ich das Mantelgedicht Kaʿb b. Zuhayrs heraus.

Obwohl Kaʿb b. Zuhayrs Mantelgedicht in unterschiedlichen Rezensionen überliefert ist, legt die Verf. den Text einer (mir nicht zugänglichen) rezenten Beiruter Ausgabe des Diwans zugrunde, der mit Vers 3 (Versangabe im folgenden immer gemäß der Zählung der Verf.) einen fraglichen und mit Vers 42 einen apokryphen Vers enthält. Die Übersetzung des Gedichts durch die Verf. (S. 126–129) scheint mir an nicht wenigen Stellen ungenau, schief oder fehlerhaft zu sein, so schon „blind ergeben ihrer Spur" in Vers 1, doch ist es im Rahmen dieser Rezension nicht möglich, darauf im einzelnen einzugehen. Die Verf. erwähnt zwar einleitend (S. 6), daß „[s]ämtliche *Dīwāne* mindestens einmal übersetzt" seien, und so kann es sein, daß sie sich in ihrer Übersetzung der *Burda* an früheren Übersetzungen orientiert hat. Dies habe ich nicht nachgeprüft, da die Verantwortung auch bei einer Übernahme früherer Übersetzungen bei der Verf. bleibt. Zur Überlieferung schreibt die Verf. anschließend: „Die *Burda* wurde kommentiert von Ṯaʿlab b. Durayd, Tibrīzī, b. Hišām und ibn Ḥiǧǧa al-Suyūṭī" (S. 130), wozu sie u.a. auf GAL verweist (S. 131 Fn. 70). Es mutet schon merkwürdig an, daß die Verf. die Philologen Ṯaʿlab und Ibn Durayd, sowie den Dichter und *munšiʾ* Ibn Ḥiǧǧa al-Ḥamawī und den Polyhistor as-Suyūṭī zu jeweils einer Person verschmilzt. Hätte sie, was doch wohl selbstverständlich sein sollte, zu Kaʿb b. Zuhayr nicht nur GAL, sondern auch GAS II S. 229–235 eingesehen (dieses Werk fehlt in der Bibliographie), dann hätte sie auch erfahren, daß die früher Ṯaʿlab zugeschriebene Rezension des Diwans sehr wahrscheinlich von as-Sukkarī stammt. Auch die Interpretation einzelner Verse ist nicht immer ganz gelungen, so, wenn die Verf. Vers 57, in ihrer Übersetzung „Die Durchbohrung [durch Pfeil oder Lanze] trifft sie nicht, außer im oberen Brustbereich" (S. 129), so interpretiert: „Die Waffen anderer können ihnen nichts anhaben, sie treffen nur den gepanzerten Brustbereich" (S. 141). Gemeint ist vielmehr, daß die Gefährten Muḥammads ihren Gegnern nur die Brust darbieten und nicht den Rücken, weshalb sie auch nur in die Brust getroffen werden können, d.h. daß sie im Kampf tapfer sind und niemals die Flucht ergreifen.

An Sekundärliteratur vermißt man insbesondere G. Gabrieli: *al-Burdatān ovvero I due poemi àrabi del mantello in lode di Maometto.* Rom ²1972 und A.A. Akasoy: „Die Kamelbeschreibung bei Kaʿb b. Zuhair: Funktionalität, Ästhetik und Zoologie." In: *Arabic and Middle Eastern Literatures* 5, 2 (2002), S. 139–160.

Wie im ganzen Buch, so begegnen auch im Kaʿb b. Zuhayr-Kapitel nicht wenige Transkriptions- und sonstige Fehler, die hier beispielhaft angeführt seien. Ich bezeichne das Lobgedicht Kaʿb b. Zuhayrs auf seinen Vater (Diwan, ed. T. Kowalski. Krakau 1950, Nr. 4, S. 38–43) mit der Sigle „I" und sein Lobgedicht auf Muḥammad (Nr. 1, S. 3–15) mit der Sigle „II". Die Beiruter Ausgabe, welche die Verf. benutzt hat, liegt mir nicht vor, weswegen ich mich nur zu solchen Stellen äußere, bei denen deutlich ist, daß der Text in beiden Ausgaben derselbe ist.

Im Einzelnen: ʿAbd al-ʿUzza S. 112: lies ʿAbd al-ʿUzzā; Buṣīrī S. 112, 151: lies Būṣīrī; Patronym Zayd von Zayd al-Ḫayl S. 112: lies Yazīd (GAS II S. 223); *Wádī Mubhil* (in einem Vers von Muzarrid b. Ḍirār in Ṭawīl): tilge *Wádī*; „betrübt (*ḥzw*)" S. 113 u.ö. (I 7):

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000439

ḫzw I bedeutet nicht „betrüben", sondern „beschämen"; *Raḥman* S. 113 Fn. 10 (I 1): Lies *Raḥmān* (ed. Kowalski *Duḥmān*); *al-ʿağam* S. 114 (I 9): lies *al-ʿuğm*; *bāḏiḫin ašammin* S. 114 (I 16): lies *bāḏiḫin ašamm*; „weit[herzige: im Sinne von großzügig vgl. *waḍīʿu l-ṣadr/ḍayyiqu l-ṣadr*] Herren" S. 115 (I 22) für *sayyidin mutawassiʿin*: *waḍīʿ aṣ-ṣadr* bedeutet keinesfalls „weitherzig, großzügig"; *anā ʾbnu* S. 118 (I 6): lies *anā bnu*; *lam yuḫza* S. 118 (I 7): lies *fa-lam yuḫza*; *akramahu l-akfāʾ fī kulli maʿšarin karāmin* S. 118 (I 8): lies *wa-akramahū l-akfāʾu fī kulli maʿšarin kirāmin*; *fa-ʾsʾali l-umam* S. 118 (I 8): lies *fa-sʾali l-umam; banū liyya l-mağda fī bāḏiḫi ašamm* S. 121 und ähnlich S. 124 (I 16): lies *banaw lī l-mağda fī bāḏiḫin ašamm*; *ḫašdu* S. 122 (I 21): lies *wa-l-ḫašdu*; *hum* S. 122 (I 21): lies *wa-hum*; *fāʿilu l-ḫayr in hamma aw ʿazam* S. 122 (I 22): lies *fāʿilin li-l-ḫayri in hamma aw ʿazam*; *masāʿiru l-ḥarbi* S. 123 (I 23): lies *masāʿīru ḥarbin* (so S. 125); *fa-mā ẓalama* S. 125 (I 13): lies *fa-mā ẓalam*; *usdu* S. 125 (I 21): lies *al-usdu*; *ḫašd* S. 125 (I 21): lies *wa-l-ḫašd*; *ʾağlū* S. 125 (I 20): lies *ağlaw*; *qabalat* S. 126 Fn. 49: lies *qabilat*; *al-Raḥman* S. 128 (II 35): lies *al-Raḥmān*; *ašadd iḫāfat liyya* S. 129: lies *ašadd iḫāfatan lī*; *ʿaṣaba* S. 129 (II 51): lies *ʿuṣba* (andere Versionen haben *fityа*); *ʾabāṭilu* S. 133 (II 11): lies *ʾabāṭīlu*; *lā yublağuhā* S. 134 (II 14): lies *lā yuballiğuhā*; *ʿawāḏil* S. 135: lies *ʿawāḏil*; *fī ʿaṣabatin/ʿuṣbatin min Qurayš* S. 140 (II 51): Das Versmaß erlaubt nur *fī ʿuṣbatin min Qurayšin*. Ferner: *lam yaḫaz/yuḫaz* S. 317 (I 7): lies *lam yaḫza/yuḫza*; *mawāʿid ʿUrqūb* S. 318, 320 (II 11): lies *mawāʿīd ʿUrqūb*.

Angesichts dieser Nachlässigkeiten, aber auch arabistischen Schwächen fragt man sich unwillkürlich, inwieweit die Interpretationen der Verf. tragfähig und ihre darauf aufgebauten Schlüsse fundiert sind. Die Antwort hierauf ist, auch wenn dies vielleicht überraschend klingen mag, daß diese Schwächen im Rahmen der Fragestellung keine allzu große Bedeutung haben, da sie entweder keine Auswirkung auf die Interpretation der Gedichte haben oder in der Makroanalyse untergehen. Dies bedeutet, daß nach meiner Auffassung die Resultate der Verf. zu dem Menschenbild der untersuchten Dichter und der Frage seiner Veränderung unter dem Einfluß ihrer Konversion zum Islam trotzdem weitgehend ihre Validität behalten. Hinzu kommt, daß die Verf. nicht nur einen scharfen analytischen Verstand besitzt und die Klaviatur der religionswissenschaftlichen Methode und Diktion souverän beherrscht, sondern ihr auch die Gabe der eleganten und fesselnden Darstellung gegeben ist. Allerdings läßt sich die Verf. durch ihre stilistische Begabung allzusehr zu überflüssigen Wiederholungen verführen, z.T. sogar mit wiederholten Nachweisen, so etwa bei dem Zitat der Bemerkung eines Fox-Indianers S. 9 mit Fn. 14 und S. 261 mit Fn. 8, oder wenn sie S. 265 mit Fn. 26 und S. 267 mit Fn. 32 Renate Jacobi im gleichen Sinn und in ganz ähnlicher Formulierung mit drei fast identischen Nachweisen zitiert. Das endlose Wiederholen und Resümieren der Einzelergebnisse und ihrer religionsgeschichtlichen Aspekte macht die Lektüre des Buches trotz des guten Stils auf die Dauer zu einer etwas ermüdenden Angelegenheit. Insgesamt gesehen hätte dem Buch eine straffere Formulierung nicht schaden können.

Doch um nun zu den wesentlichen Resultaten der Verf. zu kommen: Sie zeigt auf Grund ihrer Interpretation der untersuchten Gedichte, daß die betreffenden vier Dichter ihre Konversion zum Islam auf ganz unterschiedliche Weise verarbeitet (bzw. nicht verarbeitet) haben, was in ihrem Menschenbild im allgemeinen bzw. in ihrem Bild des Propheten Muḥammad im speziellen reflektiert wird. Von den vier Dichtern hat allein Kaʿb b. Mālik den Islam verinnerlicht und dessen Weltbild übernommen, was, wie die Verf. ausführt, damit zusammenhängen könnte, daß er aus dem städtischen Milieu Yaṯribs stammte und somit möglicherweise bereits vor seiner Konversion zum Islam mit jüdischen monotheistischen Vorstellungen vertraut gewesen war, so daß die Annahme des Islam für ihn kein so großer Schritt war wie für die drei anderen Dichter. Die beiden beduinischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000440

Dichter Labīd und Kaʿb b. Zuhayr bleiben auch nach ihrer Konversion weitgehend vom altarabischen Wertekanon geprägt. Insbesondere Kaʿb b. Zuhayr preist in seiner *Burda* den Propheten, von der oberflächlichen Nennung des Korans und Gottes abgesehen, wie einen Stammesführer, der seine Macht bedenkenlos für seine Freunde und gegen seine Feinde einsetzt. Ḥassān b. Ṯābit steht etwa in der Mitte zwischen Kaʿb b. Mālik einerseits und Labīd und Kaʿb b. Zuhayr andererseits. Allein Kaʿb b. Mālik hat also das anthropozentrische durch ein theozentrisches Weltbild ersetzt, indem er sich primär auf Gott beruft. Für ihn sind die moralischen Kategorien „gut" und „schlecht", die auf Gott bezogen sind, maßgeblich, während sich die drei anderen Dichter in den untersuchten Gedichten dem traditionellen, auf der Dichotomie von „Ehre" und „Schande" basierenden Weltbild, das sich an der öffentlichen Meinung orientiert, verhaftet zeigen. Übrigens ist hier m. E. eine Einschränkung angebracht: Diese Erkenntnis bezieht sich nur auf die Phänomenologie der untersuchten Poesie und sagt noch nicht notwendig etwas über die innere Verfassung der Dichter aus. Denn selbst wenn ein Dichter wie Labīd oder Kaʿb b. Zuhayr den Islam verinnerlicht hätte, hätte er sich vermutlich nicht anders ausdrücken können, als er es getan hat, weil dies seine spezifische Form des poetischen Sprechens war, die von ihm sogar *erwartet* worden sein dürfte.

Das abschließende 6. Kapitel (S. 259–314), das die vorher erzielten Ergebnisse noch einmal systematisch unter übergeordneten Gesichtspunkten auswertet, steht unter dem Begriff des Gegensatzpaares „Prestige *versus* Charisma", d. h. der Verlagerung der Autorität, die in einer akephalen Gesellschaft auf Prestige beruht, zu einer Autorität, die auf (religiösem) Charisma beruht. Das Bild, das die vier untersuchten Dichter hierbei zeigen, ist, wie die Verf. feststellt, heterogen, während eine Gemeinsamkeit darin bestehe, daß die *Funktion* des Dichters noch unverändert sei; er sei nach wie vor der Hüter des Wertekanons und Träger des kulturellen Gedächtnisses (S. 311 f.), eine Feststellung, die für Kaʿb b. Mālik m. E. möglicherweise nur eingeschränkt gültig ist.

Eine Liste der in den besprochenen Gedichten erwähnten menschlichen Tugenden und Laster, zwei Karten und ein nicht ganz fehlerfreies Literaturverzeichnis (Fehler bei arabischen Titeln; falsche alphabetische Einordnung von Autoren; doppelter Eintrag eines Titels [siehe *sub* Sperl, S.]; Verkürzung einiger Titel) beschließen das Buch. Ein Index der Personennamen, Orte und Begriffe fehlt.

Werner Diem, Köln

Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qur'ān. Volume Four: P–Sh.* Leiden/Boston/Köln: Brill 2004. xxiii, 606 S. ISBN 978-90-04-12355-7. € 265,–.

Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qur'ān. Volume Five: Si–Z.* Leiden/Boston/Köln: Brill 2006. xxiii, 576 S. ISBN 978-90-04-12356-4. € 265,–.

Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qur'ān. Volume Six: Index Volume.* Leiden/Boston/Köln: Brill 2006. ix, 860 S. ISBN 978-90-04-14764-5. € 265,–.

Major projects tend to linger on for decades. A delightful exception to this is the *Encyclopaedia of the Qur'ān* (EQ), which has proceeded with amazing speed since its printing started after eight years of careful planning. The idea of the EQ was first conceived in 1993. The first volume appeared in 2001, the sixth and last is out in 2006. Seeing more than 4,000 pages through the editing process and the press in less than six years is an admirable achievement. Jane Dammen McAuliffe, her associate and assistant editors, the advisory board, the authors of the articles and the publishing house of Brill have done a superb job.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000441

Qur'ānic studies is still a field which has not quite found its place despite centuries of, admittedly slow, progress. The textual problems of the Qur'ān, the lack of early, "pre-ʿUthmānic" manuscripts and the widely differing views of revisionist and more traditional scholars, to mention just some of the problems involved, make Qur'ānic studies a highly complex field. Brill's EQ aims at giving a balanced view of the state of the art. Some of its articles are rather conservative, others more radical. There does not seem to have been a clear editorial policy in this respect, which, in my opinion, is a good solution in the present situation of Qur'ānic studies. In general, the EQ has achieved its aims and meets with expectations.

Not all articles, however, are entirely successful. There are some which merely provide the obvious. Some take up an important subject but fail to discuss it exhaustively, like "Satanic verses" (IV, pp. 531–536). This article ignores part of the basic scholarship and does not go much deeper than listing the classical attestations, *pro et contra*, of the story, thus remaining squarely within the traditional Muslim point of view.

Others go too far in the other direction. One of the main disappointments in the last two text volumes is James A. Bellamy's article "Textual criticism of the Qur'ān" (V, pp. 237–252). Almost the whole of this long article is dedicated to listing the rather improbable emendations by Bellamy himself with little recognition of any differing opinions, as if his wild textual emendations were commonly accepted. A student, or a scholar in another field, may well be mistaken by the authority of the EQ to take this as representing the state of the art and the *communis opinio* of Qur'ānic scholars. An article in an encyclopaedia should aim at giving the reader commonly accepted facts. If the author has pet ideas of his own, these should be clearly flagged as controversial. The thought occurs that the general editor of the EQ should sometimes have been more strict with her authors, even though this would evidently have resulted in delays. This laxity is in this case all the more deplorable as it concerns an extremely important article which should have been written with great care.

Disappointing articles, however, are exceptions in the EQ rather than the rule. Most of the articles do, in fact, represent the present state of knowledge, and, in general, the reader can rely on the articles to present up-to-date information that is commonly accepted, if not otherwise indicated. However, there remain some minor problems. The most serious of these is that information is sometimes difficult to find. If one wishes to learn what goes on in Qur'ānic studies, it is unlikely one would start searching under P ("Post-Enlightenment Academic Study of the Qur'ān", IV, pp. 187–208, by Marco Schöller – incidentally, the article concludes with an interesting chapter on "Prospects of further research", which is worth reading). Likewise, the earlier history of Qur'ānic studies in the West will be found in the article "Pre-1800 Preoccupations of Qur'ānic Studies" by Hartmut Bobzin. After reading this article, however, one is left bewildered as to how the story continues as there is no cross-reference to Schöller's article. No guess, however wild, will guide the user to search for this information under P, so the only way to find the interesting articles is to leaf through the whole encyclopaedia – all 4,000 pages!

There are also some, though not many, inconsistencies between the lemmata and their contents. Thus, e.g., the article "Parody of the Qur'ān" (IV, pp. 22–24) mainly discusses *muʿāraḍat al-Qur'ān*, which in some cases does exemplify parody but more often should be counted under imitation, which is also the article's main focus. The author of the article (Issa J. Boullata) has obviously understood his commission to be to write about *muʿāraḍat al-Qur'ān*. Although the benefits of using English lemmata are obvious, in cases such as this an Arabic lemma would have been less ambiguous. But it is only fair to add that using Arabic lemmata would have created problems of its own, the most serious of which would have been the exclusion of non-Arabists from the readership.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000442

The articles have certain fixed conventions throughout the EQ. This, basically, is a good thing and lends uniformity to the work, though some of these conventions have been observed too rigorously. One of the conventions is that articles should begin with a definition of the word to be discussed. As such, this is a sound principle. Yet, one cannot but be amused when finding definitions such as "Sister. A female who shares a mother and/or a father with a sibling" (V, p. 53a). True, most certainly, but perhaps not a useful or surprising item of information for the reader.

The thorough volume of indices, with its almost 900 pages, is in some cases extremely helpful, though in others less so. The indices' thoroughness is clearly exaggerated, which, presumably, is due to the indices having been created mechanically. I cannot quite see the point of listing all the approximately 375 references to Abraham (*Index*, pp. 41–42) in the five volumes of the EQ. Going through all these references would be equally laborious as reading through the five volumes themselves, as the index does not indicate which attestations are more important, which less, except for the lemma itself, which is marked by bold-face characters. Thus, the index only indicates what is self-evident, the rest being submerged in an ocean of detail.

God, *Islam*, *Muḥammad*, *Muslim* and *Qur'ān* are given only selective references according to *Index*, p. 36, footnote (in fact, though, most of these are only indicated as occurring *passim*). The same should have been done with dozens of other lemmata. E.g., *Index*, pp. 153–157, mainly consists of useless references to *Mecca*, *Meccan(s)* and *Medina* from which one can hardly benefit due to the overabundance of the material and the lack of any indication as to what is central, what relevant, and what practically irrelevant, containing only a passing mention of the word. Also the cross-references in the articles themselves seem to have been created mechanically. When an article contains a word which is the lemma of another article, a cross-reference is almost always given even when it is completely irrelevant, which makes the reading of the articles sometimes cumbersome.

Instead, one misses a separate index for Arabic terms, indicating under which lemma the phenomenon is discussed. There is a section for Arabic words and phrases (*Index*, pp. 229–416) but this merely lists the occurrences of the words, again without any indication as to whether the word is mentioned in passing or discussed *in extenso*. Thus, the lemma *tafsīr*, under f-s-r, (*Index*, pp. 359–360) lists about 180 occurrences of the word but with no indication whatsoever as to where one should look for more substantial information on Qur'ānic commentaries. The two articles dedicated to exegesis ("Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval"; "Exegesis of the Qur'ān: Early Modern and Contemporary", II, pp. 99–142) are given no more prominence in the index than the passing mention of the word *tafsīr* in, e.g., I, p. 371b. One would have welcomed a separate index, arranged according to Arabic terms with their English equivalents used as lemmata in the EQ (e.g., "*muʿāraḍat al-Qur'ān*, see Parody of the Qur'ān, IV, pp. 22–24"), or at least some device, such as the use of bold-face characters, to indicate the most important references. As they now stand, the voluminous indices are useful only when searching for a rare word or term, occurring only a handful of times in the EQ. But then their existence is indeed a blessing.

All these complaints, however, concern minor details. Now that the EQ is completed, one may well say that it gives the reader a wide range of up-to-date information, despite occasional inaccuracies and disappointments. It will remain for decades the standard reference work for Qur'ānic studies and is extremely useful for both scholars and students, not forgetting scholars working in related fields who will profit enormously from an encyclopaedia arranged according to English lemmata.

Hopefully, the completion of EQ signals, or will cause, a renewed interest in Qur'ānic studies among philologists. Although much valuable work has been done during the past

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000443

decades, one has a feeling that much more should have been done. Perhaps the EQ will encourage Qur'ānic studies and provide new impetus to this field. In any case, the general editor and the writers of the individual articles deserve our sincerest thanks for providing the scholarly world with an important tool in Qur'ānic studies.

Jaakko Hämeen-Anttila, Helsinki

Suad Joseph (Hrsg.): *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*. Vol. 1: *Methodologies, Paradigms and Sources*. Leiden/Boston: Brill 2003. ISBN 978-90-04-11380-0. € 239,–/$ 356,–. Vol.: 2 *Family, Law and Politics*. Leiden/Boston: Brill 2005. ISBN 978-90-04-12818-7. € 239,–/$ 356,–. Vol. 3: *Family, Body, Sexuality and Health*. Leiden/Boston: Brill 2005. ISBN 978-90-04-12819-4. € 239,–/$ 356,–.

Die für sechs Bände geplante Enzyklopädie über Frauen in den islamischen Kulturen versteht sich als ein „interdisziplinäres, transhistorisches und globales" Projekt, zu dem um die 1 000 Wissenschaftler beigetragen haben. Es ist ein ambitioniertes Projekt, insofern als die Herausgeberin das Medium einer Enzyklopädie wählten, welches i. A. beansprucht, autoritative Definitionen in den Bereichen des abgehandelten Wissens in klar klassifizierter und geordneter Form zu geben. Ziel der EWIC ist es dagegen, vor allem die Forschung in diesem Gebiet darzustellen, Problemstellungen und Fragen zu skizzieren, die Quellengrundlage auszuleuchten und überhaupt die Zeitgebundenheit der Wissensproduktion sichtbar zu machen. Die Einträge sind nicht alphabetisch nach Stichworten, sondern nach methodischen und thematischen Kriterien geordnet. Die einzelnen Einträge sind von Autoren verfasst, am Ende eines jeden Eintrags ist eine Literaturliste zum abgehandelten Stichpunkt gegeben, am Ende eines jeden Bandes findet sich jeweils ein ausführlicher Index der „keywords".

In einer ausführlichen Einleitung erläutert die Herausgeberin, Suad Joseph, die Entstehungsgeschichte der Enzyklopädie und die ihr zugrunde liegenden Konzepte und Ziele. Bereits der Titel der Enzyklopädie ist insofern Programm, als durch ihn der Fokus der enthaltenen Artikel nicht auf religiöse und normative Texte, sondern auf die Vielheit der islamischen Kulturen gerichtet werden soll. Der Begriff des Islam soll de-essentialisiert, von seinem ausschließlich religiös-normativen Verständnis abgekoppelt werden, was jedoch nicht bedeutet, dass die normativ-religiös-rechtliche Ebene ignoriert würde, sie steht nur nicht im Zentrum. Stattdessen sollten alle Facetten des weiblichen Lebens abgedeckt werden, darunter: Gesellschaft, Wirtschaft, Politik, Religion, Kunst, Volkskultur, Sport, Gesundheit, Wissenschaft, Medizin, Umwelt etc. Ziel ist es nicht einmal mehr, wie so häufig, das Bild der Frauen in *dem* Islam zu zeichnen, sondern die Geschichte und heutige Position von Frauen in vielfältigen gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Kontexten aufzuzeigen, in denen der Islam eine historische Rolle gespielt hat bzw. noch heute spielt.

Die Dekonstruktion des harmonisierenden Frauen-Bildes geschieht nicht nur durch die Vielfalt der Themenschwerpunkte, sondern auch durch eine breite Auswahl der Regionen, in denen der klassischerweise als „islamisch" gehandelte Nahe Osten nicht mehr im Mittelpunkt steht, sondern auch die von der Islamwissenschaft häufig noch als „Randregion" behandelten Gebiete ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden. Die Enzyklopädie bezieht alle Regionen der Welt ein, in denen es eine signifikante muslimische Bevölkerung gibt (auch die USA und Kanada), besonders die südasiatische Welt, die bekanntermaßen zahlenmäßig die meisten Islambekenner aufweist. Das Ziel, den Fokus von den vermeintlich zentralen Regionen wegzulenken, ist sehr lobenswert, führt allerdings dazu, dass

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000444

bei einigen Stichworten (s. u.) der Nahe Osten, d. h. arabischsprachige Bereiche, praktisch völlig herausfällt und Regionen wie Iran, Südostasien, aber auch Kanada und die Vereinigten Staaten – letztere können kaum als spezifisch muslimische Regionen gelten – die regionale Repräsentation dominieren.

Warum, so fragt man, sollte man aber eine Enzyklopädie für Frauenthemen schreiben? Ist es vor dem Forschungsstand, nach dem eine „gegenderte" Wissenschaft immer auch als Vergleichsfolie beide Geschlechter einzubeziehen hat, sinnvoll? Die Antwort der Initiatorinnen des Projektes ist einleuchtend und hängt mit dem Forschungsstand in den mit dem Islam befassten Wissenschaften zusammen: die in der Forschung zur islamischen Welt noch stark vorhandene Verbindung zwischen männlicher Position und Geschichte soll damit aufgebrochen, die noch stark auf die männlichen Rollen ausgerichteten Forschungsthemen damit konterkariert werden.

Auf den ersten Blick erscheint die Benutzung der Enzyklopädie nicht einfach, die Anordnung unübersichtlich. Man konsultiere die Einführung in Band I, um eine erste Orientierung zu erhalten. Danach ist Sektion I (identisch mit Band I) in vier Teile unterteilt, Teil II umfasst Band II–V, Band VI ist eine Gesamtbibliographie. Nach der Einführung in Band I finden sich thematische Einträge, disziplinäre Einträge und eine Bibliographie. Mit der Entscheidung, methodische (Band I) von inhaltlichen Beiträgen (Bände II–V) zu unterscheiden, versprach man sich die kritische Reflexion der Zeit- und Ortgebundenheit der Forschung, und man hoffte, die Forschung zu stimulieren. Ein Blick auf die Liste der thematischen Einträge in Band I zeigt, dass wir es hier mit Artikeln zu tun haben über den „Beginn des Islam" (6.–9. Jh.), mit mehreren Artikeln über die Literaturen in verschiedenen islamischen Gebieten (z. B. andalusische Literatur 9.–15. Jh., islamische biographische Literatur etc.) als Quellen für Informationen über Frauen und mit Artikeln zu Frauen in verschiedenen Teilen der islamischen Welt schwerpunktmäßig vom 18.–20. Jh. von Marokko bis Turkestan, in denen die Forschungsgeschichte aufgearbeitet wird. Als Disziplinen, die zur Frauenforschung beigetragen haben, sind u. a. die Anthropologie, die Rechtswissenschaften, die Philosophie, aber selbstverständlich auch die Islamwissenschaften in eigenen Beiträgen abgedeckt. Diese Artikel diskutieren Methodik und Forschungsstand der einzelnen Disziplinen mit Bezug auf frauenspezifische Themen. Am Ende von Band I findet sich eine ausführliche Bibliographie, die allerdings stark auf den englischsprachigen Raum ausgerichtet ist. Die Forschung in den europäischen Ländern zum Thema spiegelt sich darin ebenso wenig wie die Forschung in den arabischen bzw. islamischen Ländern. Das ist bedauerlich, da die ansonsten die Aufbrechung traditioneller Muster anstrebende Enzyklopädie hier ein in der amerikanischen Forschung übliches Muster perpetuiert, wonach die Forschung aus anderen Ländern, vor allem wenn sie nicht auf Englisch abgefasst wird, nicht zur Kenntnis genommen wird.

Sektion II verteilt sich über die folgenden Bände II–V. Diese Bände sind thematisch angeordnet: Band II ist dem Thema „Familie, Recht und Politik" gewidmet, Band III beschäftigt sich mit „Familie, Körper, Sexualität und Gesundheit"; Band IV (noch nicht erschienen) mit „Wirtschaft, Erziehung, Mobilität und Raum" und Band V (noch nicht erschienen) mit „Praktiken, Interpretationen und Repräsentationen". Sektion II soll den Leser mit der neuen Forschung zu Schlüsselfragen in Bezug auf Frauen und islamische Kultur in Kontakt bringen. Dabei sind für die generellen Themen Überblicksartikel vorgesehen, während die regionalisierten Einträge sich mit der spezifischen Situation in den einzelnen Regionen befassen.

In Band VI folgt der Index, der zu den Indizes in den einzelnen Bänden hinzutritt und diese Indizes alle zusammenfasst (die Bände IV–VI liegen, wie gesagt, noch nicht vor, sondern sind nur in der Einführung angekündigt und ihr Inhalt ist dort skizziert).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000445

In den „inhaltlichen" Bänden II und III sind die übergeordneten Themen weiter durch „keywords" strukturiert. Im Band II zu „Family, Law and Politics" sind dies beispielsweise: „Adoption and Fostering", „Apostasy", „Civil society", „Honour" bis „Youth Culture and Movements" und „Zoroastrian Women"; hier hat eine gewisse Willkür der Auswahl gewaltet. Man findet zusätzliche Stichworte aber in den sehr ausführlichen Indizes und kann deshalb nach den Stichworten in den einzelnen Artikeln suchen.

Jedes „keyword" hat zunächst einen Überblicksartikel und fokussiert dann auf einzelne ausgewählte Regionen. Hier ist eine regionale Vollständigkeit nicht möglich oder auch nur angestrebt worden. Während beispielsweise für „Sexual Abuse: Children" Artikel aus dem Balkan, dem Kaukasus und der Türkei, Iran und Südasien vorliegen, konzentriert sich das „keyword" „Women's Unions and National Organizations" auf Afghanistan, Iran und die Türkei. Dies ist nicht das einzige Beispiel, in dem die ursprünglichen Kernregionen der islamischen Welt, die arabischen Länder, völlig herausgefallen sind. In anderen Artikeln (Beispiel: „Political Social Movements: Feminist") sind sie pauschal unter „Arab states" abgehandelt und verallgemeinern hier wieder Entwicklungen, die doch sehr länder- und regionalspezifisch zu bewerten sind.

Nun ist eine thematische und regionale Vollständigkeit in einem Projekt wie diesem sicher nicht zu erreichen; das Problem einer logischen und überzeugenden Einteilung, die den Enzyklopädie-Charakter wahrt, und das Ziel einer forschungsorientierten Bibliographie verlangten Kompromisse. Es ist deshalb hervorzuheben, dass die Herausgeber Hervorragendes geleistet haben und mit dieser Enzyklopädie erstmals das Wissen über Frauenforschung, in Bezug auf Stand der Forschung ebenso wie in Bezug auf inhaltliche Breite und Aspekte, zusammengetragen haben. Der etwas unübersichtliche Aufbau wird durch die hervorragenden Indizes ausgeglichen. Damit wird dieses umfangreiche Nachschlagewerk sicher schnell den Weg in alle Bibliotheken finden – hoffentlich auch in die Bibliotheken der nicht auf den islamischen Bereich spezialisierten Fächer.

Irene Schneider, Göttingen

Marianne Heimbach-Steins/Rotraud Wielandt/Reinhard Zintl (Hrsg.): *Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften*. Würzburg: Ergon Verlag 2006. 168 S. (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien. 3.) ISBN 978-3-89913-531-2. € 28,–.

Der anzuzeigende Band fasst zehn Beiträge aus zwei wissenschaftlichen Tagungen an der Universität Bamberg zusammen, aus dem Symposium „Homo politicus. Der Mensch als Staatsbürger" (27./28. September 2004) sowie dem Symposium „Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit – eine aktuelle Herausforderung pluraler Gesellschaften" (2. November 2004). Mit diesem Band erhält die bisher unter dem Namen „Christentum und Islam. Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen" geführte Reihe des Bamberger Graduiertenkollegs „Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen im Christentum und Islam" den neuen Titel „Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien", der der erweiterten Ausrichtung auf die drei großen monotheistischen Religionen Rechnung tragen soll. Die Reihe wird nunmehr vom im Jahr 2004 gegründeten Zentrum für Interreligiöse Studien (ZIS) an der Universität Bamberg herausgegeben, dessen Schwerpunkt auf gegenwartsbezogener Forschung liegt.

Der einleitende Artikel von Marianne Heimbach-Steins mit dem Titel „Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit. Politische und religiöse Voraussetzungen des Zusammenlebens in ‚postsäkularer' Gesellschaft – eine Einführung" stellt eine

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000446

Problematik vor, die in der jüngeren Vergangenheit verstärkt an Bedeutung gewonnen hat, nämlich die Renaissance von Religion(en) als Faktor im öffentlichen Raum säkularer Staatswesen und Gesellschaften. Die darauf reflektierende Bezeichnung *postsäkular* wurde 2001 von Jürgen Habermas in die öffentliche Diskussion eingeführt. Herausforderungen ergeben sich vor diesem Hintergrund auf verschiedenen Ebenen, nämlich für den Staat und seine Organe, die diversen Religionsgemeinschaften als kollektiven Akteuren sowie für die Individuen des Gemeinwesens, die dazu angehalten sind, als „Bürger" und „Bekenner" (egal einer religiösen oder nichtreligiösen Weltanschauung) komplexe Identitäten zu entwickeln. Die Beiträge des ersten Teils des Buches mit der Überschrift „Religiöse Pluralität im modernen Staat" behandeln die beiden ersten Ebenen, diejenigen des zweiten Teils mit der Überschrift „‚Homo politicus' und ‚Homo religiosus' – Konkurrierende oder konvergierende Modelle?" die dritte Ebene.

„Teil 1: Religiöse Pluralität im modernen Staat": Der erste Artikel von Wolfgang Thierse, dem ehemaligen Präsidenten des Deutschen Bundestages, greift verschiedene Beispiele auf, anhand derer sich in Deutschland die Zunahme der offenen Artikulation religiöser Überzeugungen und auch Geltungsansprüche manifestierte: Diskussionen über Moscheebauten, das Kopftuch bei Lehrerinnen oder islamischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen, den EU-Beitritt der Türkei. Thierse ruft vor allem dazu auf, die Problematik anzuerkennen und sich den daraus erwachsenden gesellschaftlichen Aufgaben vorurteilsfrei zu stellen, macht aber ebenso deutlich, dass freiheitliche Grundrechte nicht verhandelbar werden dürfen. Dass der Staat und seine Institutionen sich weltanschaulich neutral zu verhalten haben, wird zwar von der deutschen Verfassung klar formuliert, wirft aber in der Praxis in bestimmten Fällen doch Schwierigkeiten auf und kann mit anderen, u.a. religionsbezogenen, Grundrechten kollidieren. Stefan Huster widmet sich dieser Problematik in seinem Beitrag „Die weltanschauliche Neutralität des Staates und die gesellschaftlichen Weltanschauungskonflikte" anhand des Beispiels des Streits um das Kopftuchtragen von Lehrerinnen an öffentlichen Schulen. Das deutsche Grundgesetz unterscheidet sich von explizit laizistisch geprägten Verfassungen dadurch, dass seine Regelungen eine Trennung von Staat und religiös-weltanschaulichen Überzeugungen weitgehend politischen Entscheidungen überlassen und eine Trennung nicht gebieten. Im Falle der Kopftuch-Frage können sowohl für ein Pro als auch für ein Contra plausible Argumente gefunden werden. Im Falle Deutschlands kompliziert sich die Lösung der Frage dadurch, dass angesichts der Landeskompetenz in der Schulpolitik und Schulgesetzgebung die Entscheidung dem Landesgesetzgeber übertragen wird. Ob also die jeweiligen staatlichen Institutionen eher auf Integration oder auf Ausgrenzung religiös-weltanschaulicher Elemente setzen, bleibt jedem Gemeinwesen unter Bezug auf historische Erfahrungen und gesellschaftliche Umstände überlassen. Der Artikel „Muslimische Minderheiten im säkularen Rechtsstaat" von Heiner Bielefeldt befasst sich mit dem Verhältnis des Islams zum säkularen Rechtsstaat. Dass Letzterer die Voraussetzung für eine an der Religionsfreiheit orientierte politische Gestaltung des weltanschaulichen Pluralismus bildet, betont auch Bielefeldt. Für die verschiedenen Religionsgemeinschaften kann dies Chance und Herausforderung zugleich bedeuten. Ihre jeweiligen Wahrheiten bzw. auch Lebensformen dürfen für die Anhänger weiterhin maßgeblich sein, können aber gleichzeitig nicht zum Fundament einer politischen Rechtsordnung und eines Gemeinwesens werden. Wenn jedoch Religionsfreiheit öffentliche und eventuell auch politische Aktivitäten von Religionsgemeinschaften beinhaltet, wird deutlich, dass die Prämisse einer Trennung von Staat und Religion zu kurz greift und Probleme aufwerfen kann. Die muslimischen Stimmen zum säkularen Rechtsstaat sind divers und reichen von einer reinen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000447

Negation und gleichzeitigen Propagierung der *šarīʿa* als Basis staatlicher Ordnung über eine pragmatische Einwilligung – ausgedrückt etwa durch die „Islamische Charta" des Zentralrats der Muslime in Deutschland im Februar 2002 – bis hin zu einer Würdigung, wobei meiner Meinung nach zu bedenken ist, dass auch dabei oftmals auf islamische Quellen rekurriert wird. Den praktischen Erfahrungen mit dem weltanschaulich neutralen Staat aus muslimischer Sicht trägt der vierte Beitrag des muslimischen Theologen Duran Terzi Rechnung. Seine Einschätzung des säkularen Staates fällt positiv aus, wobei er allerdings auch immer wieder auf diese Meinung (angeblich?) stützende Aussagen islamischer Quellen verweist. Der abschließende Artikel des ersten Teils des Buches von Reza Hajatpour mit dem Titel „Religiöser Pluralismus. Theologisch-philosophische Beobachtungen aus der Perspektive des schiitischen Islam" widmet sich zunächst der Debatte über religiöse Pluralität in der Islamischen Republik Iran und plädiert sodann für eine Pluralität religiöser bzw. weltanschaulicher Lebensformen unter der gleichzeitigen Toleranz und Würdigung der verschiedenen individuellen Wahrheitsansprüche seitens der Einzelnen einer Gesellschaft.

„Teil 2: ‚Homo politicus' und ‚Homo religiosus' – Konkurrierende oder konvergierende Modelle?": Der erste und nicht zufällig an diese Stelle gesetzte Beitrag von Christa Schnabl beschäftigt sich mit den Prämissen für den Bürgerstatus nach den Ausführungen der Philosophin Hannah Arendt, die der nationalsozialistischen Verfolgung des Dritten Reiches ausgesetzt war. Politisch sprach sich Arendt vehement für eine Institutionalisierung eines Gleichheitsverständnisses aus, das auf dem Prinzip der Anerkennung der Gleichberechtigung basiert. Gleichheit bedeute demnach nicht Gleichsein, sondern dass ungleiche Menschen gleiche Rechte für sich beanspruchen dürfen. Die spezifisch politische Bedeutung eines republikanischen Staatsvolks liegt nach Arendt darin, dass dieses eben keine auf naturalen Eigenschaften beruhende homogene Einheit bildet, sondern sich vielmehr auf der Basis der Anerkennung der Unterschiede konstituiert. Von Bedeutung bleiben heutzutage Arendts Ausführungen insofern, dass sie den Blick der Politik auf ihre Aufgabe, Pluralität verantwortungsbewusst zu gestalten, schärfen können. Im zweiten Artikel mit dem Titel „Himmlische oder irdische Bürgerschaft? Christen als Staatsbürger" von Karl-Wilhelm Merks geht es nicht darum, eine sich christlich nennende Politikführung kritisch zu bewerten, sondern vielmehr um die Frage, wie sich Christen gegenüber dem Staat und der Politik positionieren könnten oder sollten. Nach einem überaus erhellenden Resümee der Rolle sowie des Selbstverständnisses früher Christen im Römischen Reich und damit der Grundlagen christlicher Staatsauffassung im Abendland widmet sich Merks der Frage christlicher Staatsbürgerschaft heute vor dem Hintergrund einer modifizierten Beziehung von Individuen und Institutionen überhaupt ebenso wie einer institutionellen Entflechtung von Staat und Kirche. Als Lösungsvorschlag bietet er eine *politische Ethik* an als ein Brückenelement zwischen Religionen – und nicht nur christlichen Bekenntnissen – und säkularem Denken. Darunter versteht er „die Frage nach guten, gerechten Institutionen und Ordnungen als Voraussetzung für gedeihliches Menschsein und eine gedeihliche Gesellschaftsentwicklung" (S. 132). Der Schnittpunkt, an dem sich säkulares und religiöses Denken treffen können – so argumentiert Merks unter Verweis auf Hans Küng –, liegt im gemeinsamen Humanum, wie auch immer dies durch kulturelle Prägung spezifiziert sein mag. Und für das Humanum können sich auch Christen als Staatsbürger engagieren. Der dritte Beitrag von Cevat Kara zeichnet anhand der Programmatik der staatsbürgerlichen Erziehung in den osmanischen Schulen der Jungtürkenzeit (1908–1914) deren Bedeutung für den Aufbau eines säkularen Gemeinwesens nach. Die osmanischen Lehrpläne dieser Zeit orientierten sich strukturell

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000448

und inhaltlich stark am französischen Modell. Politische Bildung wurde als Grundlage erachtet für ein modernes staatsbürgerliches Bewusstsein. Als wesentliches Ziel galt es, „gute Menschen" zu erziehen, um sie zu „guten Bürgern" werden zu lassen. Die moralische Erziehung stellte säkulare politische Tugenden in den Vordergrund, die jedoch noch in einen islamischen Rahmen eingebettet waren. Der vierte und letzte Artikel von Regina Ammicht Quinn schließt sich gewissermaßen den Ausführungen Merks' an. Obgleich das Christentum – nominell oder tatsächlich – im sogenannten „christlichen Abendland" immer noch die Mehrheitsreligion ist, ist eine weltanschaulich plurale gesellschaftliche Situation längst Realität. Eine Dialogfähigkeit sowohl unter den verschiedenen Religionen als auch zwischen religiösen und explizit nichtreligiösen Positionen wird damit unumgänglich. Das Christentum als immer noch vorherrschende Mehrheitsreligion wird herausgefordert, seine eigene Identität neu zu entwerfen und diese als einem Dialog offen stehend neu zu gestalten.

Den Herausgebern vorliegenden Buches ist es gelungen, Beiträge zu vereinen, die zum einen anhand von Fallbeispielen realisierte oder visionierte Lösungsversuche für ein friedvolles Miteinander pluralen gesellschaftlichen Denkens beinhalten sowie zum anderen – unter besonderer Berücksichtigung der Situation in Deutschland – aufklären über rechtliche, politische und soziale Problematiken, die auf dem Weg zu einem für alle Bürger akzeptablen pluralen Gemeinwesen aufgeworfen werden. Gerade dadurch, dass dieser Sammelband verschiedenste Ansätze präsentiert, ist er interessierten religiösen, agnostischen wie auch areligiösen Lesern wärmstens zu empfehlen.

Mariella Ourghi, Freiburg i. Br.

Peter Wien: *Iraqi Arab Nationalism. Authoritarian, totalitarian, and pro-fascist inclinations, 1932-1941*. London and New York: Routledge 2006. 162 S. (SOAS/Routledge Studies on the Middle East, vol. 4.) ISBN 978-0-415-36858-2. £ 65,–.

Bei dem vorliegenden, englischsprachigen Buch des deutschen Akademikers Peter Wien handelt es sich nicht um eine historische, sondern um eine diskurs- und generationsorientierte Studie. Der Autor nimmt die politischen und intellektuellen Strömungen in den Jahren 1932–1941 ins Visier und hinterfragt die geläufigen Vorstellungen, im Irak der 30er Jahre hätten faschistische bzw. nationalsozialistische Tendenzen dominiert und das Land sei auf dem direkten Wege zu einem totalitären Staat gewesen. Ein solches – verzerrtes, wie es Wien beweist – Bild entstand vor allem aufgrund der britischen und amerikanischen Berichte, welche das damalige Klima nicht immer unvoreingenommen beschrieben. Diese waren in erster Linie durch die offizielle Politik der irakischen Regierung unter der Führung von Rašīd ʿAlī al-Kaylānī, der zwischen den Jahren 1932–1941 dreimal Ministerpräsident war, inspiriert. Im April 1941 führte er einen Staatsstreich durch und bildete eine neue, mit den Achsenmächten kooperierende Regierung, wobei die antijüdische Stimmung in dem damit einhergehenden Pogrom der Juden (*Farhūd*) ihren höchsten Ausdruck fand, was viele Beobachter veranlaßte, zu glauben, die Iraker würden denselben politischen Kurs wie das Dritte Reich einschlagen.

Mit einer detaillierten Analyse des damaligen intellektuellen Klimas und der damaligen öffentlichen Debatten (Kapitel 4, das eine Hälfte des Buches ausmacht) widerlegt der Autor diese bis heute geltende Auffassung. Die faschistischen Neigungen der Jugend oder extreme nationalistische Tendenzen mancher Intellektuellen waren keineswegs das allein geltende Gedankengut der Iraker. Sie waren in der Tat nur ein Teil verschiedener in den Diskurs eingebrachter Ideen, die in dem jungen Staat wie in einem Schmelztiegel brodelten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000449

Auf eine einführende Beschreibung der historischen Umstände und der politischen Lage vor dem zweiten Weltkrieg, welche die Fundamente für die national bzw. nationalsozialistisch orientierten Bewegungen legten (Kapitel 2), folgt eine wichtige, anhand vieler Lebenserinnerungen dokumentierte Rekonstruktion des Generationenkonflikts im Irak (Kapitel 3). Diese beruht auf der Annahme, daß die Spannungen und Auseinandersetzungen zwischen den „politischen Generationen" einen wichtigen sozialpolitischen Rahmen für die geschichtlichen Ereignisse bildeten. Die Iraker selbst verwiesen oft auf diesen Konflikt in der Hoffnung, daß die aufkommenden Generationen den Starrsinn und die Rückständigkeit ihrer Eltern und Großeltern überwinden würden. Zudem identifizierten die jüngeren Intellektuellen die älteren Eliten mit den Briten und Franzosen und sahen die Achsenmächte als diejenigen an, die England und Frankreich, als Repräsentanten der alten Ordnung, herausforderten. Im Mittelpunkt des Diskurses stand die Frage des Nationalcharakters, insbesondere im Kontext des Militarismus und der Männlichkeit. Während die älteren Generationen ihren Militarismus osmanischer Provenienz zelebrierten, waren die jüngeren Intellektuellen auf die militärischen Aspekte der Sozialordnung, wie etwa autoritäre Führung und Gehorsamkeit, bedacht. Diese Tendenzen mündeten in der paramilitärischen Jugendbewegung *al-Futuwwa* und in kleineren faschistisch und nationalsozialistisch orientierten Jugendgruppen, geleitet durch Yūnus as-Sabʿāwī, einen der Architekten des Staatstreiches im Jahre 1941 und Übersetzer von *Mein Kampf*. Sie verkörperten alle durch den nationalistischen Diskurs geförderten Tugenden wie Mut, physische Stärke, Kampfgeist, Voranstellung des Kollektivs vor dem Individuum und Bereitschaft, sich für Volk und Land zu opfern.

Die unterschiedlichen autoritären bzw. totalitären Ideen zirkulierten in der irakischen Gesellschaft in den Kaffeehäusern und mittels Bücher und Zeitungen, wie etwa *al-ʿĀlam al-ʿArabī*, *al-Bilād* oder *Ḥabazbūz*. Eine nicht zu überschätzende Rolle spielten dabei die völkisch orientierten Ideen von Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī, welche zum festen Bestandteil des irakischen Lehrprogramms in den Schulen wurden. Direkte Verweise auf ein nationalsozialistisches oder faschistisches Modell der Gesellschaft fehlten allerdings, weshalb Wien eher von selektiver und oberflächlicher Nachahmung („fascist imagery"), und nicht von einer kohärenten faschistischen Ideologie („fascist ideology") spricht. Es waren vor allem die militärischen und organisatorischen Aspekte des Dritten Reiches, die bewundert waren, ähnlich wie die Vereinigung der deutschen Staaten 1871, die ein derartiges Ansehen genoß, daß man ernsthaft zu glauben neigte, die Iraker würden durch Nachahmung der Deutschen zu den „Preußen aller Araber" und vereinigten demnach die ganze arabische Nation. Eine wichtige Rolle spielte dabei die Tradition der Sharifenoffiziere, die ihre Germanophilie während des Militärdienstes in der türkischen Armee erwarben. Nichtsdestoweniger orientiere man sich eher an den Nachbarländern, der Türkei und dem Iran, die als Modelle für eine gelungene Wiederbelebung galten, was gleichzeitig ein Verweis darauf ist, daß es sich in Wirklichkeit um Faszination mit der Modernisierung, welche über den Militarismus, erfolgt, handelte. In ihr sah man ein Mittel zur Befreiung von fremder Herrschaft.

Überzeugte Befürworter der nationalsozialistischen Ideologie bildeten eine Minderheit in der irakischen Gesellschaft. Viele standen damals unter dem Einfluß des Großmuftis von Jerusalem, al-Ḥāǧǧ Amīn al-Ḥusaynī, selbst ehemaliger Artillerist in der türkischen Armee, der zwischen den Jahren 1939–1941 in Bagdad Zuflucht fand. In enger Zusammenarbeit mit dem sogenannten „Goldenen Viereck", d.h. einer Gruppe von vier höheren Offizieren, die seine *idée fixe* übernahmen, die Befreiung aus der britischen Herrschaft könne nur durch die Allianz mit Nazideutschland errungen werden, übte er Einfluß auf die irakischen Eliten aus. Sowohl al-Ḥusaynī als auch Rašīd ʿAlī pflegten enge

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000450

Kontakte zu Mussolini und Hitler, beide waren auch durch die Achsenmächte als wichtige Verbündete angesehen, denn beide waren bereit, ihre arabischen Mitbürger in den Dienst der faschistischen bzw. nazistischen Ideologie zu stellen. Dem Buch kann man allerdings entnehmen, daß es sich im Falle solcher Personen wie Rašīd ʿAlī oder Yūnus al-Sabʿāwī weniger um überzeugte Nazis, die aus Machtgier agierten, als um, sozusagen, tragische Persönlichkeiten handelt, die an einem gewissen Zeitpunkt die Möglichkeit ihres Einflusses auf die Geschichte überschätzten. Ihr Glaube, durch die Nachahmung von Nazideutschland das Land zu modernisieren und damit die panarabische Idee zu verwirklichen, entsprang nicht einen kaltblütigen Kostenvoranschlag, in den die Opfer einkalkuliert wurden, sondern war eher eine gutgemeinte Selbsttäuschung. Ob ein solcher historischer Irrtum durch eine derartige Verlagerung des Schwerpunktes überhaupt gerechtfertigt werden kann, bleibt dennoch unentschieden.

In dem Buch wird auch die wichtige Frage der antijüdischen Stimmung im damaligen Irak behandelt. Sie entsprang nicht der Naziideologie, obwohl sie leicht mit ihr in Verbindung gebracht werden konnte. Diese Stimmung machte sich mindestens seit dem Ersten Weltkrieg bemerkbar und führte immer wieder zu Gewaltausbrüchen. Sie verschärfte sich noch wegen der politischen Lage in Palästina und infolge der deutschen Propaganda, welche die nationalistischen Tendenzen gegen die Briten auszuspielen und das Engagement der jungen Araber für ihre Ideen zu gewinnen vermochte. Die Lage wurde aber auch durch den Mufti Amīn al-Husaynī und seine palästinensischen Anhänger erfolgreich aufgeheizt. Wien differenziert die Perspektive, von welcher die damaligen Begebenheiten betrachtet werden könne und korrigiert die bis jetzt als geltend angenommenen Beschreibungen mancher Fakten, wie etwa jene über das Pogrom *Farhūd*, von dem man beispielsweise die folgende typische Schilderung in der *Encyclopædia Judaica* (1994, s.v. Iraq) findet: „For two days hundreds of Jews were cruelly tortured and murdered by incited mobs with the knowledge of the government; their property was looted, synagogues were profaned, and only the entry of the British saved the situation." Anhand der Erinnerungen irakischer Intellektuellen und vermischter Berichte rekonstruiert Wien die damaligen Ereignisse und weist darauf hin, daß unterschiedliche Volkschichten in unterschiedlichem Maße an dem Pogrom teilnahmen. Das Pogrom sei vornehmlich durch die gewaltbereiten Gruppen von Jugendlichen vorbereitet worden, ausgeführt hingegen durch einfache Leute, die sich allerdings vor allem an den Plünderungen beteiligt hätten. Darüber hinaus hätten sich viele Iraker von den Vorkommnissen distanziert, andere hätten den Opfern sogar Schutz vor den „Hooligans" gewährt. Unterstrichen wird dabei, daß die Gewaltausbrüche nur auf die Hauptstadt beschränkt waren, aus dem einfachen Grund, daß die Nazipropaganda nur dort wirksam gewesen sei. Allerdings ist es problematisch, wenn Wien schreibt: „it was largely a pogrom-like attack of an uncontrolled, murdering mob rather than anything comparable to the crimes happening in Europe" (S. 108). Solche Formulierungen könnten leider als unbegründete Beschwichtigung der Vorkommnisse verstanden werden, da auf der nächsten Seite erläutert wird, daß die Vollstrecker der physischen Gewalt „nur" „Soldaten, Offiziere, Polizisten und Mitglieder paramilitärischen Gruppierungen" und nicht der Mob, gewesen seien (S. 109), was dazu geführt hätte, daß die Zahl der Opfer, etwa 180, „relativ gering" gewesen sei (man fragt sich nur bei solchen Angaben, wie solche Zahlen überhaupt verifiziert werden können). Des weiteren ist es nicht klar, aus welchem Grund man in diesem Fall von einem „pogrom-ähnlichen Angriff" und nicht von einem „Pogrom" reden soll, zumal ähnliche Vorkommnisse zu jener Zeit in Osteuropa (z.B. Przytyk 1936, Drohobycz 1941, Zloczów 1941, Krakau 1945, Kielce 1946) schlichtweg als Pogrome bezeichnet werden. Die Tatsache, daß solche „kleineren" Pogrome mit organisierten und geplanten Naziverbrechen, oder den regierungsgesteuer-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000451

ten Pogromen, wie jener in der rumänischen Stadt Iasi in 1941, in dem bis zu 13 000 Juden ermordet wurden, nicht verglichen werden können, macht sie noch lange nicht weniger bedeutungsvoll. Vor dem Hintergrund der damaligen Ereignisse in Europa und im Nahen Osten handelt es sich in Wirklichkeit um ein typisches Musterbeispiel fremdenfeindlicher Gewalt, in der das nationale Ressentiment mit den primitivsten Haß- und Neidgefühlen einherging, und dazu noch die Zustimmung nicht wenigen Staatsbeamten fand.

Insgesamt handelt es sich um ein wichtiges und inhaltsreiches Buch, das nicht nur unser Wissen über die Geschichte des Iraks, sondern auch über den arabischen Nationalismus und die Modernisierungsversuche innerhalb der arabischen Welt erweitert.

Ignacy Nasalski, Krakau

Hiroyuki Yanagihashi: *A History of the Early Islamic Law of Property. Reconstructing the Legal Development, 7th–9th Centuries.* Leiden/Boston: Brill 2004. 329 S. (Studies in Islamic Law and Society 20.) ISBN 978-90-04-13849-0. € 129,–.

Mit seiner Studie zum frühislamischen Vermögensrecht betritt Vf. ein Terrain, das in der *Šarīʿa*-Forschung bisher vergleichsweise wenig Interesse gefunden hat. Nach den Pionierstudien vor allem von C. Chehata und E. Tyan ist die nun vorliegende, äußerst detaillierte Arbeit des Vfs. daher sehr zu begrüßen. Ziel des Vfs. ist es, wichtige Teilbereiche des islamischen Vermögensrechts, d.h. *ḍamān* (Haftung), spezielle Kaufverträge (z.B. der Pränumerationskauf *salam*) und *ribā* (Zins, Wucher), in ihrer historischen Entwicklung darzustellen und verständlich zu machen. In diesem Zusammenhang geht es außerdem darum, Klärendes zur Entstehung der ḥanafitischen und mālikitischen Rechtsschule beizutragen. Angesichts der Quellenlage muss allerdings eingeräumt werden, dass der an sich interessante Untersuchungsgegenstand durchaus seine Risiken hat, zumal das als Hauptquelle herangezogene *Ḥadīṯ*-Material aufgrund der Echtheitsfrage nach wie vor als gefährliches Minenfeld gilt. Die für die historische Rekonstruktion entscheidende Datierung der relevanten Traditionen in den Sammlungen des Šaybānī, Abū Yūsuf, Ibn Abī Šayba oder dem *Muwaṭṭaʾ* des Mālik b. Anas bildet ein Problem, das Vf. mit bestimmten, nicht unbedingt konsensfähigen Methoden zu lösen versucht. So geht er z.B. davon aus, dass auf Ibrāhīm an-Naḫaʿī (st. 714) zurückgeführte Positionen spätestens in der Zeit betreffender Überlieferer wie Ḥammād b. Abī Sulaymān (st. 738) oder Sufyān aṯ-Ṯawrī (st. 778) kursierten (S. 4–5). Theoretisch könnten diese Traditionen aber auch in der Zeit nach diesen Überlieferern entstanden sein. Auch vermutet Vf., dass nicht-autoritative Positionen gegenläufigen autoritativen Positionen – insbesondere des Propheten – grundsätzlich vorausgehen. Hier ist zu bedenken, dass der Abweichler den Ausspruch der Autorität möglicherweise nicht kannte und deshalb seine eigene Meinung äußerte.

Während also die Interpretation des *Ḥadīṯ*-Materials unter einem chronologischen Vorbehalt steht, erscheint der Ansatz, die Überlieferungen in einen größeren historischen Kontext einzubinden, prinzipiell überzeugend. Es ist ohne weiteres nachvollziehbar, dass das *tasabbub*-Konzept – ein zentrales Element des klassisch-islamischen Haftungsrechts – erst im 10. Jahrhundert durch muʿtazilitischen Einfluss mit dem *ḍamān*-Komplex verknüpft und damit das Prinzip der „indirekten Verursachung" (*tasabbub*) etabliert wurde (S. 36). Äußerer, sogar außerislamischer, Einfluss könnte auch bei dem Prinzip, dass der Nutznießer einer Sache die Gefahr für deren Untergang trägt (*al-ḫarāǧ biʿḍ-ḍamān*) eine Rolle gespielt haben. Im Rechtskorpus des Justinian I., das muslimischen Juristen in Bagdad in einer griechischen Version zugänglich gewesen sein dürfte, galt derselbe als Rechtsmaxime formulierte Grundsatz (*commodum eius esse debet cuius periculum est*:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000452

Dig. 18.6.7.pr; 50.17.10; Cod. 4.48.1; Inst. 3.23.3). Statt sich auf die umstrittene Frage der Rechtsrezeption einzulassen, verweist Vf. hier jedoch auf einen innerislamischen Diskurs der Rechtsgelehrten in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts (S. 120).

Wie schon im ersten Kapitel drängt sich auch im zweiten und dritten Kapitel die Frage auf, inwieweit außerislamische Faktoren bei der islamischen Rechtsentwicklung wirksam waren. Sowohl das *salam*-Geschäft (2. Kap.) als auch vor allem das *ribā*-Verbot (3. Kap.) weisen frappierende Bezüge zum jüdischen Recht auf. Entgegen der Annahme des Vfs. (S. 214) erstreckt sich das jüdische Wucherverbot nicht nur auf die Geldleihe, sondern zieht sich wie ein roter Faden durch weite Teile des babylonischen Talmud. So ist der Austausch gleicher Währungen in ungleicher Menge ebenso untersagt wie die ungerechtfertigte Bereicherung beim Tausch gleicher Lebensmittel. Der Propheten-*Ḥadīṯ*, demzufolge Zinsnehmer, Zinsgeber, Zeugen und Schreiber gleichermaßen gegen das Verbot verstoßen, finden wir nahezu wörtlich im Talmud wieder (BM 75a). Vor diesem Hintergrund erscheint es fraglich, dass die Währungsreform des umayyadischen Kalifen ʿAbd al-Malik b. Marwān den Anlass für eine Tradition bildet, die den oben genannten Austausch von Währungen verbietet (S. 231). Ähnliches gilt für die bedeutende Ausnahmeregelung zum *ribā*-Verbot, das *ʿarīya-Ḥadīṯ*, das Vf. aufgrund innerer Widersprüche als unecht einstuft (S. 237–8). Es deckt sich, sogar in Bezug auf rechtlich nicht relevante Details, mit einer Regelung in den Digesten (Dig. 18.1.39.1) und lässt sich damit kaum aus einem innerislamischen Kontext heraus erklären.

Trotz der Fragezeichen, die sich im Hinblick auf Entstehungsgründe und Weiterentwicklung der verschiedenen, vermögensrechtlichen Teilgebiete ergeben – die aber in keiner Untersuchung dieser Art ganz auszuräumen sind – liefert die Studie ohne Zweifel einen tiefen Einblick in die komplizierte Materie (Kasuistik, Argumentation, Terminologie) dieses Rechtsbereiches. Dabei wird die Primär- und Sekundärliteratur umfassend ausgeschöpft, auch wenn die komplexe Studie von R. Lohlker zum Thema *ribā* (mit zahlreichen weiteren Verweisen) in der Bibliographie nicht mit aufgeführt ist. Vor allem dem *Šarīʿa*-Experten sei das Buch ohne Einschränkung zur Lektüre empfohlen.

Benjamin Jokisch, Hamburg

Ze'ev Maghen: *Virtues of the Flesh. Passion and Purity in Early Islamic Jurisprudence.* Leiden/Boston: Brill 2005. X, 298 S. (Studies in Islamic Law and Society 23.) ISBN 978-90-04-14070-7. € 104,–.

Leidenschaft, Erotik und islamisches Recht sind üblicherweise nicht drei Begriffe,die zusammen gedacht werden. Maghen zeigt auf breiter Quellengrundlage, in welcher Weise es möglich ist, daß die vielfältigen Bestimmungen, die das islamische Recht zur Regulierung der fleischlichen Begierden besonders unter dem Gesichtspunkt ritueller Reinheit bereithält, koexistieren können mit den Bestrebungen, die sich aus der Ungebärdigkeit von Sexualität ergeben.

Das ältere islamische Recht – die Rede vom „classical Islam" ist doch wohl aufzugeben – stellte eine Struktur bereit, vor deren Hintergrund ein verblüffend freier Umgang mit – im wesentlichen: männlicher – Sexualität möglich erscheint. Eine Schwachstelle der vorzüglichen Untersuchung dürfte die adäquate Einbeziehung einer *gender*-spezifischen Perspektive sein. Die Analysen Maghens stützen sich dabei insbesondere auf Diskussionen um die *mulāmasa*.

Das Resultat der detaillierten Untersuchung läßt sich so zusammenfassen: Die Regelungen, die das islamische Recht bereithält, geben die Basis her für die Entfaltung un-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000453

reglementierter und unreglementierbarer Bereiche wie der Sexualität oder der Spiritualität. Lust war eine unproblematische Bettgefährtin des Rechts – und umgekehrt. Die Lektüre der Untersuchungen MAGHENS mag manches fundamentalistische oder puritanisch gesinnte Gemüt verstören; sie ist auf jeden Fall lehrreich und immer wieder anregend.

So ist MAGHEN nur noch zustimmend zu zitieren: „Discipline allows for enjoyment; science serves art. Stability and structure are the Archimedean points of recklessness and adventure. The law will set you free." (S. 282)

MAGHENS Studie ermöglicht es, das normalerweise nicht Bedachte im islamischen Recht in das Bewußtsein zu holen und zu begreifen, daß Recht mehr ist als der Bestand an rechtlichen Bestimmungen. MAGHENS Beschäftigung mit fleischlichen Dingen ist also zugleich eine Bereicherung der Reflexion über das Recht. Das Werk von MAGHEN ist zudem eine der wichtigsten Ergänzungen zu den Arbeiten von BOUSQUET und BOUHDIBA.

RÜDIGER LOHLKER, Wien

RÜDIGER LOHLKER: *Islamisches Völkerrecht. Studien am Beispiel Granada.* Bremen: Kleio Humanities 2006. viii, 178 S. ISBN 978-3-9811211-0-0. € 27,80.

Von der, wie er in der Vorbemerkung schreibt, verbreiteten, aber irrigen Meinung, „das islamische Recht sei erstarrt, unveränderlich, rein theoretisch [...]" (S. v), ausgehend will LOHLKER dieser Behauptung auf dem Gebiet des islamischen Völkerrechts nachgehen, dessen Erforschung dadurch gekennzeichnet sei, „dass auf recht geringer Quellengrundlage weitreichende Schlüsse über das islamische Recht im allgemeinen gezogen" würden (S. vi). Konkret will LOHLKER hierfür die Beziehungen des muslimischen Granada zu seinen christlichen Nachbarn auf der iberischen Halbinsel, vor allem Aragón, untersuchen. Granada sei hierfür deshalb ein besonders geeigneter Fall, weil es Teil sowohl der islamischen Welt wie des frühneuzeitlichen Europa gewesen sei.

Nach diesen Vorbemerkungen stimmt LOHLKER mit einigen kürzeren Abschnitten, die jeweils überwiegend bis ausschließlich auf der einschlägigen Sekundärliteratur beruhen, auf das Thema des islamischen Völkerrechts oder, vielleicht besser gesagt, des Völkerrechts in der islamischen Vormoderne ein. In der „Einleitung" (S. 1–4) führt LOHLKER Beispiele für Verträge zwischen islamischen Herrschern und europäischen Herrschern, Städten und Staaten an. In dem Abschnitt „Granada und das Europa der Frührenaissance" (S. 5–10) schildert LOHLKER die Einbettung Granadas in den europäischen Kontext, wobei er erneut betont, daß Granada „Teil der Konfiguration des frühneuzeitlichen Europa *und* der arabisch-islamischen Welt *und* der dieser Welt eigenen globalen Einbindung" gewesen sei (S. 6). Allerdings rennt LOHLKER in gewisser Weise offene Türen ein, wenn er die mannigfachen Beziehungen Granadas zur islamischen Welt anschaulich mit Beispielen belegt (S. 8–10), denn niemand, der auch nur einige Ahnung von der Geschichte Granadas bzw. von arabisch-islamischer Geistesgeschichte und politischer Geschichte hat, wird diese Beziehungen verkennen. Hingegen werden die Beziehungen Granadas zur umgebenden christlichen Welt an dieser Stelle nur pauschal erwähnt. Zwar ist den wirtschaftlichen Beziehungen ein späterer Abschnitt gewidmet (siehe weiter unten) und die politischen Beziehungen stehen ohnehin im Mittelpunkt. Dennoch wäre eine systematische Behandlung des Wesens der vermuteten Einbettung Granadas in den europäischen Kontext wünschenswert gewesen. Es folgt der Abschnitt „Zur politischen Geschichte des naṣridischen Granada" (S. 11–17), in dem bereits ein Leitmotiv der Untersuchung anklingt, nämlich der „Pragmatismus" bei den Beziehungen zu den christlichen Nachbarn, der auf sehr auffällige Weise mit der granadinischen Rhetorik des *ǧihād* kontrastiert

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000454

(S. 16f.). Eben diese spezifisch granadinische *ǧihād*-Rhetorik ist, so läßt sich Lohlkers Beobachtung vertiefen, auch in einer Bauinschrift der Alhambra[1] und in Grabinschriften der Naṣriden zu bemerken.[2] Mit dem Abschnitt „Zur Wirtschaftsgeschichte Granadas" (S. 19–22), in dem Lohlker den auf Europa gerichteten Fernhandel Granadas thematisiert, ist die Schilderung des granadinischen Hintergrunds abgeschlossen.

Mit dem Abschnitt „Zum islamischen Völkerrecht" (S. 23–38), in welchem er die einschlägige islamische Theorie zu Beziehungen islamischer Staaten mit nichtislamischen Staaten behandelt, leitet Lohlker zum eigentlichen Thema des Buches über. Nach einem Abschnitt „Kanzleiliteratur" (S. 39–43), der bereits praktische Fragen berührt, folgt der zentrale Abschnitt „Diplomatische Korrespondenz zwischen Granada und Aragón" (S. 45–79). Bekanntlich sind wichtige Teile der diplomatischen Korrespondenz zwischen Granada und Aragón (wie auch zwischen nordafrikanischen Herrschern und Aragón) im Original erhalten und in der (nach Erfahrung des Rezensenten nicht immer ganz einwandfreien) Edition von Alarcón y Santón und García de Linares zugänglich. Lohlker hat nun ausgewählte Dokumente der diplomatischen Beziehungen zwischen Granada und Aragón beispielhaft herangezogen und sie unter besonderer Beachtung von Titulaturen, Eulogien und anderen Höflichkeitsformeln im Rahmen des jeweiligen historischen Kontextes analysiert. Mit der Untersuchung gerade der Höflichkeitsformeln, für deren Bedeutsamkeit im Kontext der granadinisch-aragonesischen Beziehungen ich meinerseits in einer 2005 erschienenen Untersuchung ein schlagendes Beispiel analysiert hatte,[3] hat Lohlker einen guten Griff getan. Faszinierend ist seine Analyse des Gebrauchs der Titel *ʾamīr al-muʾminīn* und *ʾamīr al-muslimīn* durch Herrscher des nordafrikanischen und spanischen Bereichs, Granada eingeschlossen, auf der Grundlage der diplomatischen Dokumente wie auch der numismatischen Evidenz (S. 47–51). Generelle Schlüsse enthält dieser Abschnitt nicht, vielmehr rundet ihn Lohlker mit dem Abschnitt „Verträge zwischen Aragón und nordafrikanischen Reichen" (S. 81–89) ab. Schlüsse zieht Lohlker erst in dem Abschnitt „Internationales Vertragsrecht" (S. 91–98), in dem er feststellt, daß in den Beziehungen Granadas zu christlichen Mächten „grundlegende Differenzen der Vertragspraxis zu den Vorstellungen der muslimischen Rechtsgelehrten" bestanden hätten (S. 94). Diese Differenzen zeigten sich insbesondere darin, daß ein islamisches Gemeinwesen einen nichtislamischen Staat als ebenbürtig anerkannt habe und daß Verträge auf unbestimmte Zeit abgeschlossen worden seien, wodurch neue Rechtsgrundsätze geschaffen worden seien. Das Verhältnis Granadas zu den christlichen Staaten war also, wie Lohlker betont, „durch ein höchst pragmatisches Verständnis der Beziehungen zwischen unterschiedlichen Reichen" (S. 97) gekennzeichnet, wobei die Religion als identifikatorisches Element zurücktrat und einer „staatsrechtlichen Logik" (S. 98) Platz machte.

---

[1] Siehe meine Arbeit „Das Bāb aš-Šarīʿa der Alhambra und seine Inschrift." In: *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur. Festschrift für Heinz Grotzfeld zum 70. Geburtstag.* Hrsg. von U. Stehli-Werbeck und Th. Bauer. Wiesbaden 2004 (AKM 55, 1.), S. 105–136, bes. 120f.

[2] Siehe *The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs.* Volume One: *Epitaphs as Texts.* By Werner Diem. Volume Two: *Epitaphs in Context.* By Marco Schöller. Volume Three: *Indices.* Wiesbaden 2004, Indexband S. 106, Stichwort *ǧihād.*

[3] *Wurzelrepetition und Wunschsatz. Untersuchungen zur Stilgeschichte des arabischen Dokuments des 7. bis 20. Jahrhunderts.* Wiesbaden 2005, S. 550f. zu typisch westlichen stilistischen Figuren mit *ktb* (Wiederaufnahme der Wurzel in der Eulogie), in deren Fehlen oder Schlichtheit in Briefen an christliche Herrscher „ein gewisser Mangel an Respekt oder eine gewisse Distanzierung gegenüber den christlichen Adressaten zu sehen" ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000455

Der folgende Abschnitt „Schreiben über Piraterie" (S. 99–112) vertieft das Thema der „symmetrischen" diplomatischen Beziehungen zwischen Granada und Aragón.

Der sehr materialreiche und informative Abschnitt „Der *fiqh* im naṣridischen Granada" (S. 113–134) steht nur indirekt mit dem Thema des Völkerrechts in Verbindung. Ein gewisser Anknüpfungspunkt zum Völkerrecht granadinischer Prägung besteht darin, daß es ebenfalls eine pragmatische Komponente aufweist (S. 126). Beschlossen wird das Buch von dem Abschnitt „Muslime unter nichtmuslimischer Herrschaft" (S. 135–141), der speziell auf die Situation der auf der iberischen Halbinsel unter christlicher Herrschaft lebenden Muslime eingeht, und von einer Zusammenfassung. Das Literaturverzeichnis ist sehr reichhaltig und geradezu eine Fundgrube interessanter Beiträge.

Der Stil des Buches ist im allgemeinen anspruchsvoll und gehoben, nicht selten sogar rhetorisch, womit aber überraschenderweise eine gewisse sprachliche Nachlässigkeit kontrastiert, die sich in Druckfehlern, dem Fehlen notwendiger Kommata vor Nebensätzen, falscher Worttrennung, Zeugmen bei der Kongruenz, Indikativ in indirekter Rede statt des Konjunktivs und ähnlichem äußert. Auch Versehen in der Transkription fallen auf, so *Muḫtarāt* S. 37 Fn. 64 statt *Muḫtārāt*, *Ṣubḥ al-Aʿšā'* S. 39 statt *Ṣubḥ al-Aʿšā* (entsprechend im Reim damit *al-inšā'* im Literaturverzeichnis S. 165 statt *al-inšā*), *raʿiya* S. 67 statt *raʿīya*, *quwādinā* S. 68 statt *quwwādinā*, *al-ḥaḍrat al-ʿaliya* S. 87 statt vermutlich *al-ḥaḍra al-ʿalīya* (*ʿalīy* statt *ʿālī* ist typisch westlicher Sprachgebrauch), *lā yuḥill* S. 128 statt *lā yaḥill*. Auch in der Bibliographie begegnet derartiges bei arabischen Titeln. Der Buchtitel von ar-Rahūnīs *ar-Risāla al-waǧīza al-muḫarrara fī anna at-tiǧāra ilā arḍ al-ḥarb baʿṭ ilayhā al-māl laisa min fiʿl al-barara* S. 165 kann, was das syntaktisch isolierte *baʿṭ* betrifft, nicht stimmen. In GAL S II S. 874 lautet der Titel etwas anders, wobei zu den Unterschieden das unproblematische *wa-baʿṭ al-māl ʾilayhā* gehört.

Die Übersetzungen sind nicht immer so genau, wie es wünschenswert wäre. So heißt es auf S. 81: „Der aragonesische Herr wird u.a. bezeichnet als der erhabene Sultan unter seinem Volk (*milla*)." Der arabische Text lautet *maʿa s-sulṭāni l-kabīri fī ʾahli millatih / al-muʿaẓẓami fī ʾašyāʿihi wa-ḥillatih* (Alarcón y Santón und García de Linares S. 216). Die spanische Übersetzung „con el más grande Soberano entre las gentes de su religión, el más poderoso entre sus correligionarios y secuaces" ist schon genauer, aber noch nicht genau genug. Eine adäquate Übersetzung wäre etwa bei Berücksichtigung des Reims: „mit dem Herrscher, groß unter denen, die seiner Religion hängen an, / und geehrt unter seinen Parteigängern und in seinem Clan". Mit anderen Worten: Die beiden *fī*-Phrasen schränken die Attribute *al-kabīr* und *al-muʿaẓẓam* ein. Der Herrscher ist nicht schlechterdings groß und geehrt, sondern nur in seinem eigenen christlichen Volk. Derartige Einschränkungen, die deutliche Herablassung zeigen, waren speziell für christliche Herrscher sehr üblich.

Darüber hinaus gibt es auch Stellen, über deren Interpretation man als Leser länger nachzudenken hat. Auf S. 57 heißt es in einer Fußnote zu *al-ʿidwa*, der Bezeichnung der nordafrikanischen Küste aus andalusischer Sicht: „Hier ist die Vokalisierung in Alarcón y Santón und García de Linares (1940), 7 zu ändern, und als *ʿudwa* zu vokalisieren […]". Warum soll, so fragt man sich, eine Lesung zu *ʿudwa* zu emendieren sein, wenn Lohlker selbst *ʿidwa* gebraucht und dieses somit als richtig betrachtet? Es zeigt sich dann bei Heranziehung der Edition, daß sie العُدْوَة hat, so daß Lohlkers Bemerkung „und als *ʿidwa* zu vokalisieren" hätte lauten müssen. Der folgende Passus auf S. 51 hat mir lange zu denken gegeben, bevor ich die Quelle eingesehen habe: „Vermerkt sei abschließend, dass dieser Titel auch in der innermuslimischen Korrespondenz mit den Mamluken von diesen ohne Probleme verwendet wurde." Da unmittelbar davor der Titel *ʾamīr al-muʾminīn* erwähnt wird, davor aber vom selbstverliehenen Titel *ʾamīr al-muslimīn* der Naṣriden die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000456

Rede gewesen war, ist nicht ganz klar, welcher der beiden Titel gemeint ist und warum ihn die Mamluken „ohne Probleme" verwendet hätten, sei es für die Naṣriden oder, an sich ganz undenkbar, für sich selbst. In der von LOHLKER hierzu angegebenen Quelle, al-Qalqašandīs *Ṣubḥ* VIII S. 109 in der alten Kairener Ausgabe, steht, so ergab dann eine Einsichtnahme, der Titel *'amīr al-muslimīn bi-l-'Andalus* in einem von dem Naṣriden Muḥammad b. Abī l-Ḥaǧǧāǧ Yūsuf an al-Malik al-Ašraf Ša'bān gerichteten Schreiben, mit anderen Worten, jener Naṣridenherrscher verwendete diesen Titel für sich selbst in seinem eigenen Schreiben an den Mamlukenherrscher, allerdings mit bemerkenswerter Einengung auf al-Andalus. Zwar gebraucht al-Qalqašandī für jenen Naṣridenherrscher in seinem Vorspann zu dem Text des Schreibens den Titel *'amīr al-muslimīn* (S. 107), den er vermutlich aus dem Schreiben selbst bezogen hat, doch ein Zeugnis für die Anrede naṣridischer Herrscher mit diesem Titel in Schreiben, die mamlukische Herrscher an sie richteten, ist auch dies nicht. Lange nachgedacht habe ich auch über die folgende Fußnote zu „Völkerrecht" in dem Satz „Kehren wir jetzt noch einmal zu den rechtsgelehrten Betrachtungen über das islamische Völkerrecht zurück" auf S. 91: „Es sei noch einmal betont, dass dieses Recht nicht das islamische Recht in seiner Gesamtheit ausmacht." Wahrscheinlich ist gemeint, daß das islamische *Gelehrtenrecht* nicht das islamische Recht *schlechthin* sei, dies deshalb, so läßt sich gemäß dem Buch ergänzen, weil das islamische Recht auch praxisorientierte Verfahren kennt, die über das abstrakte und theoretische Gelehrtenrecht hinausgehen. Der Nachweis eben dieses Umstands ist LOHLKER jedenfalls am Beispiel Granadas wirklich gut gelungen.

Diese mehr formalen Anmerkungen sollten aber nicht falsch gedeutet werden. Es handelt sich bei LOHLKERS Buch um einen wichtigen Beitrag zur islamischen Rechtspraxis, der die bisherige Forschung zum Völkerrecht im vormodernen Islam gekonnt zusammenfaßt, darüber hinausführt und künftigen Untersuchungen den Weg weist.

WERNER DIEM, Köln

PETER E. PORMANN/EMILIE SAVAGE-SMITH: *Medieval Islamic Medicine.* Edinburgh: Edinburgh University Press 2007. XIII, 223 S. (The New Edinburgh Islamic Surveys.) ISBN 978-0-7486-2067-8. £ 18,99.

Rund dreißig Jahre nach MANFRED ULLMANNS Einführung in die islamische Medizin[1] haben PETER E. PORMANN und EMILIE SAVAGE-SMITH eine neue Übersicht zu diesem Thema vorgelegt, die die vorherige nicht ersetzen, aber doch ergänzen soll. Dabei haben sie vor allem den Fortschritten der Forschung auf einigen Gebieten Rechnung getragen, zu denen sich ULLMANN nicht geäußert hatte, weil die Quellenlage dafür noch zu dürftig gewesen war. Während sich ULLMANN in seinem Buch noch fast ausschließlich auf die Überlieferungs- und Entwicklungsgeschichte sowie auf die medizinische Theorie konzentrierte, gehen PORMANN und SAVAGE-SMITH darüber hinaus, indem sie neben diesen beiden genannten Bereichen, denen sie die beiden ersten Kapitel ihres Werkes gewidmet haben, weitere Aspekte der Geschichte der Medizin im Islam behandeln, nämlich das Verhältnis zwischen Arzt und Gesellschaft, die medizinische Praxis, die Volksmedizin und die Nachwirkungen der mittelalterlichen islamischen Medizin.

Während die beiden ersten Kapitel im Wesentlichen eine Zusammenfassung und Aktualisierung des von ULLMANN gelieferten Stoffes bringen, ein Unternehmen, das sich nach

[1] MANFRED ULLMANN: *Islamic Medicine*. Edinburgh 1978 (The New Edinburgh Islamic Surveys).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000457

dreißig Jahren durchaus als notwendig und ertragreich erweist, besteht der interessantere Teil des Buches aus den drei folgenden Kapiteln, in denen ein Überblick über Forschungsergebnisse gegeben wird, der so zu Ullmanns Zeiten nicht möglich gewesen war und die in den letzten drei Jahrzehnten erschienene Spezialliteratur gut zusammenfasst.

Im dritten Kapitel (S. 80–114) erfährt der Leser einiges über die medizinische Ausbildung und Ethik, über die Orte der medizinischen Behandlung und über die Patienten. Dabei werden nicht nur Idealbilder angesprochen, sondern es wird auch der Unterschied zwischen Theorie und Wirklichkeit dargestellt, so beispielsweise durch die Schilderung des Unwesens medizinischer Scharlatane. Aber auch wichtige soziale Fragen werden behandelt, wie zum Beispiel die Rolle der Frau in der Medizin, sei es als Heilerin oder als Patientin.

Im vierten Kapitel (S. 115–143) wird die praktische Anwendung der medizinischen Theorie thematisiert; es geht um Fragen der Behandlungsmethoden, der Therapie mit Medikamenten und der Prophylaxe, aber auch um die Rolle, die die Chirurgie im Rahmen der medizinischen Tätigkeit spielte.

Das fünfte Kapitel (S. 144–161) hat die volkstümliche Medizin zum Thema; das Verhältnis zwischen Medizin und magischen Praktiken und die religiösen Aspekte medizinischen Denkens, die sich vor allem in der sogenannten „prophetischen Medizin" mit ihrer Vermengung von Religion und Magie ausdrückten, werden behandelt.

Im sechsten Kapitel (S. 162–179) erfolgt ein Ausblick auf das Erbe der mittelalterlichen islamischen Medizin in Europa, im Osmanischen Reich und in Persien. Damit wird die Geschichte der islamischen Medizin, deren Anfänge und Vorläufer im ersten Kapitel behandelt wurden, abgeschlossen.

Alle sechs Kapitel sind in gleicher Weise aufgebaut: Nach der Darstellung des jeweiligen Themas folgt ein Abschnitt mit Literaturempfehlungen, und darauf schließen sich Anmerkungen zum Text an. Damit gewinnt das Werk einen besonderen Charakter als kleines Lehrbuch, das kapitelweise durchgearbeitet werden kann und zu einer Vertiefung der angesprochenen Themen einlädt.

Besonders hervorzuheben ist die Einbindung von übersetzten Originalzitaten in den Text. Durch eine Vielzahl zitierter Quellen erhält der Leser einen Eindruck von der medizinischen Literatur im islamischen Mittelalter, sodass er seine Informationen gleichsam aus erster Hand bezieht, ohne sie sich erst in den entsprechenden Originalwerken zusammensuchen zu müssen. Allerdings nimmt das Werk dabei nicht den Charakter einer bloßen Zitatensammlung an. Alle Quellen sind sorgfältig ausgewählt und werden ihrem Kontext entsprechend erläutert. Damit wird gerade dem Anfänger in der Erforschung der mittelalterlichen islamischen Medizin, aber auch dem Laien, der sich einfach nur ohne größere Vorkenntnisse in das Thema einarbeiten möchte, eine gute erste Information gegeben. Der in der medizinischen Literatur bewanderte Forscher wird natürlich viele dieser Zitate aus seiner eigenen Lektüre wiedererkennen, vielleicht aber auch auf ihm bislang Unbekanntes stoßen.

Weiterhin erwähnenswert ist auch die Auswahl von Abbildungen, die ebenfalls in den Text einbezogen sind und dazu dienen, einen Eindruck auch dieses Aspektes der Handschriftentraditionen in der islamischen medizinischen Literatur zu vermitteln.

Alles in allem kann man Pormanns und Savage-Smiths Einführung in die mittelalterliche islamische Medizin einen weiten Leserkreis wünschen, da sie sowohl Laien einen Einblick in das Thema liefert als auch Experten einen inspirierenden Überblick über den aktuellen Forschungsstand gibt.

Carsten Schliwski, Köln

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000458

Anne-Marie Eddé: *La principauté Ayyoubide d'Alep (579/1183–658/1260).* Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1999. 727 S., 92 Abb. (Freiburger Islamstudien 21.) ISBN 978-3-515-07121-5. € 143,–.

Als eine der Domänen der französischen Orientalistik ist die Stadt- und Regionalgeschichte eng verbunden mit den Pionierarbeiten von Jean Sauvaget, Marius Canard, Claude Cahen, Nikita Elisséeff oder auch Louis Pouzet. In diese Tradition reiht sich das hier anzuzeigende Werk von Anne-Marie Eddé. Gegenstand ihrer voluminösen, mehr als 700 großformatige Seiten umfassenden Studie ist die Geschichte der nach Damaskus bedeutendsten syrischen Stadt Aleppo unter den Aiyūbiden vom Ende des 12. bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts. Unter Bewältigung großer Quellen- und Materialmengen besticht ihre im Jahre 1995 der Sorbonne vorgelegte Dissertationsschrift nicht nur durch ihren Umfang, sondern auch durch ihre inhaltsreiche und minuziöse, im Urteil stets ausgewogene Darstellung.

Die Verfasserin, durch Studien und Übersetzungen einschlägiger Quellentexte ausgewiesen, etwa von Teilen von Ibn Šaddāds (gest. 1285) *al-Aʿlāq al-ḫaṭīra fī ḏikr umarāʾ aš-Šaʾm wa-l-Ǧazīra* (Damaskus 1984) oder der aiyūbidischen Abschnitte bei al-Makīn b. al-ʿAmīds (gest. 1273–1274) *al-Maǧmūʿ al-mubārak* (Paris 1994, zusammen mit Françoise Micheau), listet in der Einleitung (S. 18–30 und im Quellenteil des Literaturverzeichnisses S. 675–680) unter wohltuender Ausblendung methodischer Fragestellungen zunächst die herangezogenen Quellenschriften auf. Das sehr umfängliche Corpus umfaßt arabische Chroniken und Schriften zur Biographie, Geographie und historischen Topographie, persische (Ibn Bībī, Rašīduddīn) und syrische Geschichtswerke (Michael Syrus, Barhebraeus) sowie auch armenische, lateinische und hebräische Quellen. Dazu treten archäologische, epigraphische, numismatische und kunstgeschichtliche Zeugnisse, die unter stets kritisch abwägender Heranziehung der Sekundärliteratur (S. 680–689 und in den Anmerkungen zitierte Arbeiten) für die Darstellung des vergleichsweise gut dokumentierten nordsyrischen Raumes nutzbar gemacht werden.

Die Studie ist in zwei Teile mit jeweils drei Kapiteln übersichtlich gegliedert. Der erste Teil (S. 31–192) behandelt die politische und militärische Ereignisgeschichte des aiyūbidischen Fürstentums seit dessen Begründer Saladin (gest. 1193) und beschreibt in einem chronologisch fundierten Gerüst die Herrscher aẓ-Ẓāhir Ġāzī (1183–1216), Tuġril und al-ʿAzīz (1216–1236) sowie die Regentin Ḍaifa Ḫātūn (1236–1242) und ihren Enkel an-Nāṣir Yūsuf II. (1236–1260), der nach der Eroberung Aleppos durch die Mongolen Ende Januar 1260 im Herbst als Gefangener Hülägüs stirbt. Der zweite Teil (S. 193–578) befaßt sich mit zentralen Strukturen und Institutionen des Staatswesens, etwa dem Herrscherhaus (S. 195–234), der Organisation des Heeres (S. 234–310) einschließlich der Beschreibung von Militärtechniken (S. 291–310) und des *iqṭāʿ*-Systems (S. 279–291) wie auch der Zivilverwaltung (S. 310–346) mit Wesirat, Kanzlei-, Steuer- und Postwesen. Das folgende Kapitel über das religiöse und kulturelle Leben (S. 347–483) registriert Aleppiner Richter und Prediger (S. 350–361) sowie die nach den Hauptrichtungen geschiedenen führenden Gelehrtenfamilien (S. 361–394), zu denen auch der bekannte Historiker Kamāladdīn Ibn al-ʿAdīm (gest. 1262 in Kairo; S. 363–367) zählt. Ein weiterer Abschnitt über Unterricht und Schulen (S. 394–415) arbeitet insbesondere eine von Paul Sbath schon 1946 veröffentlichte Liste von mehr als 900 Schriften auf, die ein Anonymus als Bestand der Aleppiner Bibliotheken für das Jahr 1294 verzeichnet hat (S. 403–413). Unter den Geschichtsschreibern wird auch der fāṭimidische Historiker Ibn Zūlāq (gest. 996 oder 998) genannt (S. 411), dessen beide, bislang nur handschriftlich (Paris, Kairo, Gotha) und in Zitaten späterer Historiker faßbaren Schriften *K. Faḍāʾil Miṣr wa-aḫbārihā wa-ḫawāṣṣihā* und *K. Taʾrīḫ Misr wa-faḍāʾilihā* inzwischen von ʿAlī Muḥammad ʿUmar in Kairo

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000459

(Maktabat al-Ḫānǧī o. J. und Maktabat aṭ-Ṭaqāfa ad-Dīnīya 1422/2002) herausgegeben worden sind. Das Panorama der Aleppiner Gesellschaft wird weiter vervollständigt mit Ausführungen zu Frömmigkeit, Askese und Sufismus (S. 416–436), zu den in der Stadt stark vertretenen Schiiten (S. 436–452) sowie zu den christlichen und jüdischen Gemeinschaften (S. 452–472), die auch hier das Gros der Ärzte stellten (S. 475–480 und Fig. 35). Ebenso informativ und aufschlußreich ist das dritte und letzte Kapitel (S. 484–578) zur Ökonomie Aleppos und seines Umlandes. Die Abschnitte betreffen Wasserversorgung und Kanalisation (S. 487–491), Landwirtschaft und Bodenschätze (S. 491–500), Seßhafte und Nomaden (S. 505–511), Handel und Gewerbe (S. 511–557; u. a. mit ausführlichen Analysen der Handelsbeziehungen und Verträge mit Venedig; S. 516–525) sowie Stadt- und Bevölkerungsentwicklung einschließlich des Aleppiner Hinterlandes (S. 558–578). Unter Zuhilfenahme vergleichender Hochrechnungen entsprechender „Erhebungen" zu Kairo, Damaskus und Europa läßt sich die Zahl sowohl der muslimischen (S. 558–565) als auch der nichtmuslimischen Bevölkerung (S. 461) annäherungsweise beziffern. Eine „Conclusion générale" (S. 579–586) faßt die Ergebnisse nochmals zusammen und macht zugleich auch auf wenig ausgeleuchtete Aspekte in der Studie aufmerksam, etwa die Lage der Bauern, „kleinen" Leute und Frauen (S. 579f.), was dem Buch aber keinerlei Abbruch tut.

Von besonderem Wert sind die zahlreich beigegebenen Anhänge (S. 587–674) welche die im Textteil behandelten Themen in Aufrissen und Tabellen illustrativ abbilden. Mehr als 50 Bereiche werden dargestellt: Stammesaufrisse der Aiyūbiden, mehrerer Emire und wichtiger Stammesgemeinschaften, Namenslisten von Amtsträgern und nach Schulen angeordneter *'Ulamā'*, Einkünfte, Einrichtungen und Hauptmonumente, illustriert mit zwei Dutzend Photographien (Fig. 69–92). Beigegeben sind auch vier separate Faltkarten zum Wegenetz und zur historischen Topographie Nordsyriens. Eine ausführliche, nach Quellen und sonstiger Literatur geschiedene Bibliographie (S. 675–690) und ein umfangreicher, sorgsam erstellter Index zu Namen, Orten, Sachen und Termini (S. 691–727) beschließen die profunde Studie, die größere Darstellungen ganzer Epochen und Räume vertieft und vielfach ergänzt.

Franz-Christoph Muth, München

Jan-Peter Hartung: *Viele Wege und ein Ziel. Leben und Wirken von Sayyid Abū l-Ḥasan 'Alī al-Ḥasanī Nadwī (1914–1999).* Würzburg: Ergon-Verlag 2004. 521 S. (Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften 6.) ISBN 978-3-89913-377-6. € 59,–.

Mit seiner Erfurter Dissertation möchte Hartung die „intellektuelle Biographie" (S. 14) eines herausragenden muslimischen Religionsgelehrten und politischen Führers im Indien des 20. Jahrhunderts vorlegen. Gerade um eine Biografie handelt es sich jedoch bei diesem Werk nicht. Anstatt die geistige Entwicklung und das Wirken Nadwīs chronologisch nachzuzeichnen, handelt Hartung systematisch Diskurse und soziale Beziehungen ab, die in dessen Leben von Bedeutung waren. Dies tut dem Ertrag seiner Studie keinen Abbruch und wäre in einer Arbeit über einen ägyptischen oder iranischen Gelehrten kein Problem, doch hat sich Hartung damit keinen Gefallen getan, da beim deutschen islamwissenschaftlichen Publikum weder die Kenntnis des sozial- und ereignisgeschichtlichen Hintergrundes noch der intellektuellen Strömungen vorausgesetzt werden kann. So wird es nur wenigen möglich sein, das Behandelte problemlos einzuordnen. Die Wahl des Untersuchungsgegenstandes ist hingegen ausgesprochen glücklich, da Nadwī jahrzehntelang entscheidend den intellektuellen Austausch zwischen arabischen und südasiatischen Muslimen geprägt hat. Zudem erweitert eine Arbeit über einen bedeutenden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000460

Repräsentanten des Islam in Indien nach 1947 die Kenntnis dieses weithin vernachlässigten Untersuchungsgegenstandes grundlegend.

Hartungs Ansatz beruht auf einer Verbindung von Netzwerk- und Diskursanalyse. Mit dieser Synthese lasse sich demonstrieren, dass heterogene Elemente im Werk eines Autors nicht notwendigerweise Widersprüche sein müssen, da sie mit „sozialer Fragmentierung" zusammenhängen können, welche die „Aktivierung voneinander verschiedener und teilweise miteinander unvereinbarer sozialer Beziehungen lohnenswert macht" (S. 18). Des Weiteren gestehe die Netzwerkanalyse „informellen und situativen Beziehungen" die ihnen gebührende Bedeutung zu (S. 19). In kritischen Ausführungen zu Michel Foucault stellt Hartung klar, dass die Akteure keineswegs als reine Strukturelemente im Diskurs zu betrachten seien (S. 30). Hartung dividiert Nadwīs Aktivitäten in die Partizipation an innerislamischen Diskursen und die Teilnahme an den Diskursen des Kommunalismus und der entstehenden Nationalismen auseinander. Zunächst analysiert er, welche Stellung Nadwī in der seit dem 18. Jh. in Südasien intensiv geführten Debatte über die Frage, ob den Überlieferungs- oder den Vernunftwissenschaften der Vorrang zustehe, bezog. Als Geschichtsschreiber habe Nadwī versucht, die hagiografische Tradition mit neuen Standards der Quellenkritik und der Objektivität zu verbinden, wie sie unter den südasiatischen Muslimen Šiblī Nuʿmānī propagiert habe. Jener wiederum habe Sayyid Aḥmad Ḫāns Ansatz, westliche Standards der muslimischen Historiografie zugrunde zu legen, vervollkommnet. Dabei habe er sich an Ranke orientiert und sogar Ansätze von Sozial- und Kulturgeschichte integriert (S. 75–81). Dass Šiblī sich Ranke zum Vorbild erkoren hatte, kann Hartung belegen, doch wäre es angebracht, zu untersuchen, inwieweit er seine Ansprüche in Sachen Objektivität erfüllte. Schließlich sind weite Teile seines Œuvres der Apologie des Islams respektive der ḥanafitischen Rechtsschule gewidmet. In der Debatte über die Sufik habe Nadwī danach gestrebt, deren Kernbestandteile zu verteidigen, die in der südasiatischen Praxis zu beobachtenden Auswüchse hingegen zu bekämpfen. Jene führte er darauf zurück, dass *waḥdat al-wuǧūd* aus dem Verlangen heraus, den Islam im hinduistischen Kontext zu akkulturieren, pantheistisch fehlinterpretiert worden sei. Nadwīs kritische Einstellung zur ritualistischen Sufik schreibt Hartung dem Sachverhalt zu, dass sich mit dem Sieg der Wahhābiten im Ḥiǧāz auch in Indien das Kräfteverhältnis zu deren Ungunsten verschoben habe. Dass er hingegen eine primär an einer individualistischen Ethik ausgerichtete Variante gutheiße, liege daran, dass er sie als Paradigma für Muslime in einer Minderheitensituation betrachte. Im Anschluss zeichnet Hartung die Auseinandersetzung Nadwīs mit den herrschaftsorientierten islamistischen Gesellschaftsentwürfen *à la* Maudūdī und Sayyid Quṭb nach. Im Gegensatz zu deren „aktivistischem Nonkonformismus", der sich in der radikalen Ablehnung der bestehenden Gesellschaft äußere, betone Nadwīs „aktivistischer Konformismus" die Bedeutung der moralischen Läuterung des einzelnen Muslims und dessen Aufgabe für den Islam zu werben. Dieser Unterschied finde auch in einem Geschichtsverständnis seinen Ausdruck. Während Maudūdī den Großteil der islamischen Geschichte als Abweichen vom vorgegebenen rechten Pfad betrachte, erkenne Nadwī in ihr die fortgesetzte Erfolgsstory der *daʿwa*.

Dem südasiatischen Kommunalismus schreibt Hartung einerseits präkoloniale Wurzeln zu, andererseits führt er ihn auf „koloniale Orientalismen" zurück. Indigene Protesttraditionen hätten sich mit „akkulturativen" Reformbestrebungen vermengt. Als erstes Beispiel für diese Entwicklung benennt Hartung den gegründeten *Āryā Samāj*, aus dem zum einen der Hindunationalismus hervorging, dessen Organisationsformen und Aktivitäten zum anderen aber auch für Reformbewegungen in anderen religiösen Kontexten beispielgebend waren. In den beiden herausragenden Auseinandersetzungen über die Rolle der Muslime in der indischen Gesellschaft habe sich Nadwī unterschiedlich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000461

stark engagiert. Obgleich er im Konflikt über die Babrī Masǧid am vermeintlichen Geburtsort Kṛśnas in Ayodhya die Situation der indischen Muslime mit jener der iberischen nach der Reconquista verglich (S. 166 Fn. 498), ließ er andere *'ulamā'* und muslimische Mandatsträger als Wortführer des Protests agieren. Wesentlich vehementer trat er dagegen für die Beibehaltung des muslimischen Personenstandsrechts ein, nachdem der Oberste Gerichtshof 1985 im Falle Shah Bano den Gatten zur Unterhaltszahlung für seine verstoßene Frau verpflichtet hatte. Diese Entscheidung war aus dem Gleichheitsgrundsatz in der Verfassung abgeleitet worden. Verfassungsnormen können aber nach Ansicht Nadwīs koranischen Grundsätzen nicht übergeordnet werden (S. 170). Als Vorsitzender des *All India Muslim Personal Law Board* führte er die Kampagne gegen eine Neuregelung des muslimischen Scheidungsrechts. Als Grund dafür, dass Nadwī sich in dieser Frage stärker exponierte, vermutet Hartung, dass es hierbei nicht allein um einen Konflikt zwischen Muslimen und Nichtmuslimen ging. Vielmehr habe in dieser Auseinandersetzung auch die Deutungsmacht der *'ulamā'* zur Debatte gestanden, da säkulare muslimische Intellektuelle die Änderung des Personenstandsrechts unterstützten.

Hartungs Ausführungen über Nadwīs Herkunft und Bildungsweg sind der überzeugendste Teil seiner Arbeit. Seine detailreichen Darstellungen von Nadwīs Lehrern und Weggefährten erheben seine Studie zu einem Grundlagenwerk zur islamischen Gelehrtenkultur im 19. und 20. Jh., wobei sich der geografische Rahmen nicht auf Nordindien beschränkt. Als Beispiel sei der interessante Exkurs zu Nadwīs Arabischlehrer Muḥammad Tāqī ad-Dīn al-Hilālī al-Marrakušī und dessen politischer Rolle während seines Studiums im Dritten Reich erwähnt (S. 232f.). Nadwīs Aktivitäten als Sufi behandelt Hartung als Beispiel für dessen Handeln im Rahmen eines begrenzten Feldes von Akteuren ähnlicher geistiger Ausrichtung. Die von ihm als *pīr* geknüpften Loyalitätsbande nutzte er, um in profaneren Rahmen seine Interessen vertreten zu lassen. Als Beispiel hierfür nennt Hartung Nadwīs Neffen und *murīd* Muḥammad Rābiʿ, den er zu seinem Nachfolger aufbaute, und der als Multifunktionär in zahlreichen nationalen und internationalen islamischen Gremien tätig war. Das Hauptaktionsfeld von Nadwī war jedoch die Leitung der Gelehrtenorganisation *Nadwat ul-'ulamā'*, die er von seinem Vater ʿAbd al-Ḥayy übernommen hatte. Hartung stellt dar, wie Nadwī die Lehranstalt der *Nadwa* zu einer religiösen Ausbildungsstätte ausbaute, die über Indien hinaus nach Afrika und Südostasien ausstrahlte. Über sein sufisches Netzwerk knüpfte er enge Beziehungen zu der Missionsorganisation *Tablīġī Ǧamāʿat*. Zugleich habe er es jedoch verstanden, eine zu starke Abhängigkeit von dieser antiintellektualistischen Bewegung zu vermeiden. Zu diesem Zweck habe er die Publikationstätigkeit der *Nadwa* entscheidend gefördert. Hartung schildert, wie Nadwī dabei Angehörige der säkularen indisch-muslimischen Bildungselite wie K. A. Nizami integrierte. Dass sein Vater sich bei der Leitung der *Nadwa* auf zahlreiche Angehörige seiner Großfamilie habe stützen können, sei als Nepotismus ausgelegt worden, für Abū l-Ḥasan habe es sich jedoch als Vorteil erwiesen.

Die Darstellung der „geschlossenen Felder" Familie, Sufismus und Lehrer-Schülerbeziehungen schließt damit, dass Hartung analysiert, wie Nadwī zur Mehrung seines Einflusses entsprechende Loyalitäten kombinieren konnte. Einen systematischen Überblick hierzu ermöglichen die Tabellen im Anhang. Die Darstellung der zeitweiligen Mitgliedschaft Nadwīs in Maudūdīs *Ǧamāʿat-i islāmī* hat Hartung unglücklicherweise von der Analyse der inhaltlichen Differenzen getrennt. Maudūdīs zunächst enge Beziehungen zur *Nadwa* erwähnt Hartung leider nur am Rande, obwohl jener in seiner Rede vor der Studentenvereinigung dieser Institution am 5.1.1941 erstmals einen seiner zentralen Programmpunkte, die Islamisierung aller Wissensbereiche, propagierte.[1]

[1] "Nayā Niẓām-i taʿlīm." In: *Taʿlīmāt*. Lāhaur 1997 (13. Auflage), S. 66–83.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000462

Mit den Muslimbrüdern in Ägypten und Syrien trat Nadwī während eines längeren Aufenthaltes im Nahen Osten ab 1950 in Kontakt. Nach HARTUNGS Darstellung waren die Beziehungen deutlich besser als jene zu Maudūdī. Doch habe deren Fixierung auf das Politische dazu geführt, dass es ebenfalls zum Bruch kam. Nadwī habe die Verbote der Muslimbrüder als vorteilhaft für diese Bewegung beurteilt. Es habe verhindert, dass sie sich im Parteiengezänk verheddern. Offensichtlich habe er gehofft, sie würden sich zu einer missionarischen Graswurzelbewegung im Stile der *Tablīġī Ǧamāʿat* wandeln (S. 319). Nadwīs feindselige Haltung zum Nasserismus, die in einer längeren Polemik mit Maḥmūd Šaltūt ihren Ausdruck fand (S. 333f.), erklärt HARTUNG aus dessen Annäherung an Saudi-Arabien in den 1950er und 60er Jahren. Durch diese Kooperation mit der „staatsloyalen Wahhābīya" erreichte Nadwī seine größten Wirkungsmöglichkeiten. Doch waren diese Beziehungen alles andere als spannungsfrei. Die *Tablīġī Ǧamāʿat* musste er gegen die Vorwürfe unislamischer Neuerungen verteidigen (S. 345f.), schließlich wurde seine Publikation über Ahmad Sirhindī in Saudi-Arabien verboten, wohl auf Initiative von ʿAbdalʿazīz Ibn Bāz (S. 352), der sich als sein Hauptgegner erwies. Nadwīs Einfluss in Saudi-Arabien beruhte hingegen auf seinen guten Beziehungen zur einflussreichen Familie at-Turkī.

In der indischen Politik neigte Nadwī in der Regel der Kongresspartei zu, 1964 war er führend an der Gründung der *All India Muslim Majlis-i Mushawarat* beteiligt, die als Lobbyorganisation muslimische Interessen artikulieren und den Muslimen wohlgesonnene Kandidaten unterstützen sollte (S. 362ff.). Versuchen, diese Organisation in eine politische Partei zu verwandeln, trat er entgegen. Nadwī wurde häufig von Politikern aufgesucht, die sich der Loyalität der Muslime versichern wollten. Zu Recht erkennt HARTUNG hier Anklänge an den Umgang der Briten mit führenden Sufis (S. 365ff.) und er schildert, wie Nadwī Indira und Rajiv Gandhi vor kommunalistischen Eskapaden warnte. Dabei nutzte er einerseits die ihm gewährte Anerkennung, andererseits den Sachverhalt, dass die Mehrheit der Muslime 1977 für die Jānāta Partei gestimmt hatte. Dadurch wurde klar, dass die Muslime für ihre Wahlentscheidung Gegenleistungen fordern. Wenig Beachtung in der indischen Öffentlichkeit fand *Payām-i insānīyat*, eine von Nadwī ins Leben gerufene Initiative für den interreligiösen Dialog, die allein bei Christen, also einer anderen Minderheit, auf Interesse stieß (S. 391–401).

Abschließend kommt HARTUNG erneut auf internationale Aktivitäten Nadwīs zu sprechen. Sein Renommé außerhalb Indiens führt er auf das Werk *Māḏā ḫaṣira l-ʿālam maʿa inḥiṭāṭ al-ʿarab* zurück, das 1950 auf Vermittlung salafitischer Kreise im Ḥiǧāz in Kairo auf arabisch verlegt wurde. In diesem apologetischen Buch habe er die Führungsrolle der Muslime über die Menschheit beansprucht, zugleich jedoch die islamische Geschichte als einen Prozess des kontinuierlichen Niedergangs beschrieben. Die Verwestlichung bewerte er als neue *ǧāhilīya*. Von dieser pessimistischen Sicht sei er in späteren Werken abgerückt, wo er die islamische Geschichte als den fortschreitenden Erfolg missionarischer Aktivitäten schildert. Durch seine Beziehungen zu *salafī*s im Ḥiǧāz und Syrien wurde Nadwī für die Saudis als Mitarbeiter der Islamischen Weltliga interessant, die HARTUNG zufolge dem Staat die Möglichkeit zur ideologischen Expansion verschaffen, zugleich jedoch wahhābitische Gelehrte einbinden und entradikalisieren sollte. Nadwīs Stellung in dem Gremium verschlechterte sich jedoch, im Zuge von dessen Aussöhnung mit der Azhar, die zu einer allgemeinen Schwächung nichtarabischer Elemente geführt habe. Bedeutung habe er nur noch wegen seiner Polemiken gegen die *Aḥmadīya*. Laut HARTUNG versuchte Nadwī seinen Einflussverlust zu kompensieren, indem er verstärkt in von Marokko geförderten panislamischen Aktivitäten mitarbeitete oder von Lucknow aus eigene Initiativen startete wie die „Weltliga für islamische Literatur" 1984. Diese Organisation tagt in dreijährigem Rhythmus in Istanbul, was HARTUNG erheblich verwundert, da bürgerliche tür-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000463

kische Politiker nicht aufrichtig an Kontakten zu Nadwī interessiert gewesen sein könnten. Er betrachtet offensichtlich Erbakans Refah Partisi als dessen Hauptansprechpartner und übersieht deshalb die Beziehungen zwischen Nadwī und den Nurcus, die wiederum mit den Mitterechtsparteien affiliiert sind und jenen religiöse Legitimation verschaffen. So nahm Nadwī am 3. *Uluslararası Bediüzzman Sempozyumu* teil, wo er Said Nursi als Verteidiger universeller islamischer Werte gegen den Nationalismus und als Begründer einer der Bedingungen der kemalistischen Diktatur angemessenen *daʿwa*-Methode feierte. Lobende Aussprüche Nadwīs über Said Nursi sind seit den 1960er Jahren in der Literatur der Nurcus und gegen sie gerichteten kemalistischen Polemiken zu finden.[1] Diese Affinität verwundert nicht, da sich die Nurcus und er in der Ablehnung eines politischen Aktionismus einig sind, gleichwohl auf missionarischem Wege die Gesellschaft zur Neuorientierung an islamischen Normen bewegen wollen. Für die Netzwerktheorie ist nicht ganz unerheblich, dass Nadwī im türkischen Kontext zweigleisig agierte, zeigt dies doch, dass ausländische Akteure ihren Einfluss durch Kontakte zu einander nicht eben freundlich gesonnenen Bewegungen mehren können.

Zweifellos ist Hartungs Arbeit ein bedeutender Beitrag zur neueren islamischen Geschichte nicht nur in Indien, und die bisher geäußerte Kritik betraf Punkte, wie sie in jeder Dissertation offen bleiben. Nur hat es Hartung offensichtlich nicht an Ressourcen gefehlt, doch verwendete er sie anstatt auf das Schließen von Lücken darauf, seine Arbeit mit allerlei Mätzchen zu verunstalten. Es beginnt bei lästigen Kleinigkeiten. Manches wird ohne Erkenntnisgewinn recht hochtrabend präsentiert. Das Belassen der Namen europäischer gekrönter Häupter in der Originalsprache (S. 166 Fn. 498) belegt allerdings nur die Unkenntnis der Historikerkonvention, diese einzudeutschen. An sich ist gegen das hyperkorrekte *dāʿin* nichts einzuwenden, aber warum nicht wie üblich die determinierte Form verwenden, gerade wenn sie für das Urdu, die zentrale Quellensprache der Arbeit, maßgeblich ist? *ʿĪd al-aḍḥan* (S. 159) jedoch ist schlichtweg falsch.[2] Wie dies, andere Unformen und weitere gravierende Grammatikfehler mehrere Korrekturleser überstanden haben können, bleibt unerklärlich: „*Mutannabī*" (S. 243), „*mufassar*" für Koranexeget (S. 244, 249), der Zeitschriftentitel *Ismaʿīyā Miṣr* übersetzt als „Höre mich, oh Ägypten!" (S. 333)[3], „*waʿī*" (S. 420). Zudem wird Muslim kaum „aufrichtiger Hund" heißen, ersetzt man das *kāf* durch ein *qāf*, wird Herz daraus und es klingt schon ganz anders (S. 386). Dass Suren nach Titel zitiert werden, soll wohl tieferes Verständnis für die islamische Kultur demonstrieren, ist aber ein unfreundlicher Akt gegenüber Südasienwissenschaftlern, die ebenfalls zum Interessentenkreis solch eines Buches gehören. Vieles wird nicht erklärt: Die „Islamische Studentenbewegung ISM" ist eine Unterorganisation der *Ǧamāʿat-i islāmī* (S. 92), bei der „Silkletter Affair" (S. 255) geht es um in Gewänder eingenähte, aus Afghanistan eingeschmuggelte antibritische Propagandaschriften im Ersten Weltkrieg. Bei der interessanten Frage, warum „al-Murtaḍā", Nadwīs Biografie von ʿAlī b. Abī Ṭālib, „kontrovers" war (S. 286), muss hingegen auch der Rezensent passen. Im Index werden nur Personen aufgeführt, äußerst misslich bei einer Arbeit, in der Organisationen und

[1] „Bediüzzaman ve dâvâsı." In: *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu: 20. asırda İslâm düşüncesinin yeniden yapılanması ve Bediüzzaman Said Nursî*. İstanbul 1996, S. 205–209; kritische Bemerkungen zu den lobenden Worten Nadwīs aus kemalistischer Sicht: Çetin Özek: *Türkiye'de gerici akımlar ve Nurculuğun içyüzü*. İstanbul 1964, S. 254.

[2] Wolfdietrich Fischer: *Grammatik des klassischen Arabisch*. Wiesbaden 2002 [3. verbesserte Auflage], § 154b.

[3] W. Fischer 2002, §§ 111b, 220a, 268.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000464

Publikationen eine solch bedeutende Rolle zukommt. Zudem wurden auch Namen unvollständig aufgelistet: Figuren aus der Frühzeit des Islam fehlen!

Sorglos mit manchmal peinlichen Folgen ist der Umgang mit wissenschaftlicher Terminologie: Es ist natürlich zu hoffen, dass bei sprachlichen Äußerungen das Gehirn betätigt wird, doch die Lage besagten Organs im oberen Schädelbereich schränkt dessen Bedeutung für die Phonetik erheblich ein, was also sollen „zerebrale Konsonanten" (S. 13) sein? Mit Berufung auf den Soziolinguisten Basil Bernstein bezeichnet Hartung die Sprachkodes akademischer Rede als „hochgradig restringiert" (S. 22f.), doch reden Akademiker eher elaboriert daher, zum Teil durchaus mit der Absicht, den Kreis derer, die verstehen, zu restringieren, aber das Partizip ist nun einmal passiv und bezieht sich auf den Code, nicht dessen Wirkung. Bei Max Weber ist der Gegensatz von Gesinnungsethik nicht etwa „Politik (im Sinne von politischer Herrschaft)" sondern „Verantwortungsethik" (S. 124). Der Versuch, die Islamwissenschaft durch dilettantische terminologische Übernahmen in den Augen anderer Disziplinen aufzuwerten, dürfte zum Scheitern verurteilt sein.

Schwerwiegender ist die – um es vorsichtig auszudrücken – eigenwillige Übersetzung sufischer, theologischer und juristischer Termini: Die Übersetzung von *bi-lā kaif* als „indiskutabel" (S. 47) wird mit nämlichem Adjektiv trefflich beschrieben. *Maʿād* heißt nicht „Rückkehr in Gott", *ṭāʿāt* sind nicht „fromme Handlungen" , sondern solche, mit denen man einer Gehorsamspflicht nachkommt (S. 62), *wuǧūd* bedeutet das Existierende oder die Existenz, nicht hingegen „das zu Findende" (S. 94), Wer sich kasteit, der zieht seine Triebseele nicht, sondern tötet sie ab, daher *nafs-košī* statt *nafs-kašī* (S. 104), *waḥdat aš-šuhūd* als „Einheit der Zeugnisse" sollte zumindest erklärt werden (S. 106), *Tafhīm* bedeutet „Verdeutlichung" und nicht „Verständnis" (S. 191), die *ḫawāṣṣ* sind die Elite, nicht „bestimmte Leute" (S. 297), mit *yaqīn* ist nicht „individueller Glaube" sondern sicheres Wissen gemeint (S. 298). Ähnliches ist bei spezifisch südasiatisch-islamischen Begriffen zu beobachten: *Dastārbandī* ist nicht etwa der Vorsitz bei einer Gelehrtenversammlung (S. 248), sondern die Zeremonie, bei der den jungen Absolventen einer religiösen Lehranstalt der Turban des Gelehrten umgebunden wird, „Vorhang" ist zwar die Grundbedeutung von *parda* (S. 299), doch heißt es auch Schleier, und davon abgeleitet wird mit diesem Begriff das System der Geschlechtertrennung und -hierarchie unter südasiatischen Muslimen bezeichnet.[1] Als Titel von Maudūdīs Pamphlet wider die Frauenemanzipation ist das Wort selbstredend in diesem Sinne zu übersetzen! Falsch ist auch die Übersetzung des Titels des Grundlagenwerks der Āryā Sāmāj-Bewegung „Satyārth Prakāś" als „wahrhafter Glanz" (S. 150), am treffendsten wäre „Ausstrahlen der Wahrheit".[2]

Des Weiteren finden sich chronologische und geografische Schnitzer: so soll die *ṭarīqa-i muḥammadīya* 1886 *ǧihād* gegen die Sikhs geführt haben (S. 64), deren Staat *de facto* seit 1846, *de iure* seit 1849 nicht mehr existierte. Die Kalifatsbewegung, die Hartung ansonsten zeitlich durchaus richtig im Jahre 1919 ansetzt (S. 222), führt er einmal auf die Abschaffung des Kalifats durch die türkische Republik zurück, die aber erst 1924 erfolgte (S. 404)! Die Gründung der Wafd-Partei siedelt er „nach 1921" an (S. 330), obwohl sie bekanntlich auf jene Delegation zurückgeht, die zur Aushandlung der Pariser Vorortverträge 1919 entsandt wurde. Für den Indischen Nationalkongress verwendet Hartung das Kürzel NC (I), selbst wo von der Kolonialzeit die Rede ist. Das Kürzel „I" steht jedoch für Indira Gandhi und wurde erst im Wahlkampf 1977 verwendet, um ihre Mehrheitsfraktion von mehreren Abspaltungen zu unterscheiden. Brunei liegt auf Borneo und ist somit kein arabisches Land (S. 457). Der Gründer des Indischen Nationalkongresses hieß Allen Octavio Hume, nicht

[1] Daher auch *parda nišīn* und englisch „to observe purdah".

[2] Für diesen Hinweis dankt der Rezensent Oskar von Hinüber, Freiburg.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000465

A. Octavian H. (S. 366), der saudische Gelehrte Ibn Bāz ist nicht blind zur Welt gekommen (S. 350).[1] Den Plan für eine islamische Mustersiedlung in Pathankot konzipierte Maudūdī nicht in Zusammenarbeit mit Iqbāl, sondern mit dem Kaufmann Niyāz ʿAlī (S. 297).[2]

Im geistesgeschichtlichen Bereich ist manches, das nach tieferer Einsicht klingen soll, zumindest fragwürdig. Dass es sich beim *Kitāb-al-aġānī* um eine Autobiografie handelt, überrascht (S. 38 Fn. 65). Prophetenfrömmigkeit (S. 71 Fn. 118) ist ein höchst problematischer Begriff mit Bezug auf die *ṭarīqa-i muhammadiyya*, da diese Bewegung die Prophetenverehrung ablehnte und daher zum Beispiel die Anrufung „*yā rasūl*" oder in Südasien häufige Namen wie Ġulām Nabī und Ġulām Rasūl verwarf.[3] Der Begriff „Wahhābī" für die *ṭarīqa-i muhammadiyya* und die aus ihnen hervorgegangenen *ahl-i ḥadīṯ* wurde nicht von den Briten in Umlauf gebracht, sondern von indischen Sufis und Schiiten (S. 111).[4] Die *ahl-i ḥadīṯ* formierten sich ursprünglich neben Delhi vor allem in Benares und Bihar, nicht in Bhopal (S. 145), zudem organisierten sie sich nicht „nach dem Vorbild der Deobandīs in einem Netzwerk von *madāris*" (S. 203 Fn. 23), sondern sie waren von jeher dezentral organisiert, was aus den einschlägigen Biografien ersichtlich ist.[5] Dass im Mittel- und Westeuropa des 19. Jh. ein „positivistisches Wissenschaftsparadigma" vorgeherrscht habe (S. 50 Fn. 13, ähnlich S. 91), überrascht, handelt es sich doch um eine spezifisch französische Denkschule im 19. Jh. „[die] *šarīʿa* – entsprechend ihrer Kodifizierung im hanafitischen *fiqh*" ist eine höchst befremdliche Aussage (S. 59). Man könnte zwar speziell mit Bezug auf die juristische Praxis in Südasien darüber diskutieren, ob mit der *Hidāya* des Marġīnānī eine kodifizierte Form des ḥanafitischen Rechts vorgelegen habe, nur müsste man dies auch so formulieren. Eine muslimische, nicht religiöse Führungsschicht entstand nicht erst mit Aligarh (das auch ein College, keine „Bewegung" war),[6] zudem trennte Sayyid Ahmad Ḫān wohlweislich zwischen seinen bildungspolitischen und seinen reformtheologischen Aktivitäten (S. 65–68). Die Rede von der „Kodifizierung des religiösen Rechts jeder einzelnen religiösen Gemeinschaft nach dem Vorbild der Festschreibung des Römischen Rechts" ist falsch, denn eine entscheidende Rolle spielten und spielen nach angelsächsischer Rechtstradition die Präzedenzfälle.[7] Motiviert war die Fixierung der Familien- und Erbrechts nicht durch Liberalisierungsabsichten, „weil die Gesellschaft nach Montesquieu als das Beispiel einer orientalischen Despotie galt", sondern rein pragmatisch, und sie betraf nicht „das Recht" der Religionsgemeinschaften, sondern nur Personenstands- und Erbrecht, während in anderen Bereichen angelsächsisches Recht eingeführt wurde. Die Existenz eines Kṛśna-Kultes in Ayodhya ist im behandelten Zeitraum nicht archäologisch widerlegt worden, sondern überlieferungsgeschichtlich (S. 156), Grabungen wurden erst 2003 durchgeführt. Wie bereits mit Bezug auf die Historiografie von Šiblī Nuʿmānī gezeigt,

---

1 ʿAbdalʿazīz Ibn Bāz: *al-adilla al-ʿaqlīya wal-ḥissīya ʿalā imkān aṣ-ṣuʿūd ilā l-kawākib wa ʿalā ǧarayān aš-šams wal-qamar wa sukūn al-arḍ*. ar-Riyāḍ 1402/1982, S. 54f.

2 Seyyed Veli Reza Nasr: *Mawdudi and the making of Islamic revivalism*. Oxford u. a. 1996, S. 34f.

3 M. Riexinger: *Ṣanāʾullāh Amritsarī (1868–1948) und die Ahl-i Ḥadīṯ im Punjab unter britischer Herrschaft*. Würzburg 2004, S. 240–245.

4 M. Riexinger 2004, S. 104.

5 M. Riexinger 2004, S. 121–142, 179–195.

6 Zu anderen Initiativen zur Verbreitung säkularer Bildung unter den Muslimen in Britisch-Indien die viel zu wenig beachtete und mit einem missverständlichen Titel versehene Studie: Muhammad Yusuf Abbasi: *The Genesis of Islamic Fundamentalism in British India*. New Delhi 1987.

7 Noel J. Coulson: *A history of Islamic Law*. Edinburgh 1964, S. 164–171.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000466

neigt HARTUNG dazu (wohl in Anlehnung an REINHARD SCHULZES Ideologem von der „Weltzeit") islamische Diskussionen zu überhöhen und mit philosophischen Diskursen im Westen gleichzusetzen. Er nimmt eine ältere Auseinandersetzung mit DIETRICH REETZ wieder auf, der dessen Behauptung über den tiefen Einfluss des deutschen Idealismus auf Maudūdī in Zweifel zog. HARTUNG weist nun nach, dass er Hegel und Fichte gelesen habe: Dies impliziert jedoch nicht, dass deren Denken Maudūdīs Ideen entscheidend geprägt hätte, wie HARTUNGS Wortwahl suggeriert. Bei entsprechender Quellenarbeit hätte dies auffallen müssen: Hegels Geschichtsphilosophie und die ihr zugrundeliegende Dialektik verwirft Maudūdī, weil diese Konzepte implizieren, dass statt der beständigen Lenkung der Ereignisse durch Gott eine Eigenkausalität am Werke ist.[1]

Die Grenzen der intellektuellen Redlichkeit überschreitet HARTUNG mit seinen Ausführungen über die Koranexegese in der Moderne, für die er offensichtlich nicht einmal einen Blick in die Inhaltsverzeichnisse der behandelten Werke geworfen hat. Wer behauptet, Maudūdīs *Tafhīm al-Qur'ān* sei unvollendet geblieben, sollte nicht an einen Rezensenten geraten, der ihn durchgearbeitet hat. Der Sachverhalt, dass die Korankommentare von Sayyid Aḥmad Ḫān und ʿAbduh/ Rašīd Riḍā nicht zuende geführt worden sind, wird dagegen nicht erwähnt. Zudem ist Maudūdīs Korankommentar eben nicht nur „politisch". Die ausführlichen Erörterungen theologischer Probleme und historischer Fragen zeigen deutlich, wie problematisch die politisch-korrekte Lesart des Islamismus als politischem „Missbrauch" der Religion ist. Irreführend ist auch, wie HARTUNG Ausführungen von Muhammad Qasim Zaman über die Koranexegese in Südasien auf Sayyid Aḥmad Ḫān überträgt, und dabei unterstellt, dessen Ziel sei gewesen, die „autoritative Kontinuität der Offenbarung einschließlich der prophetischen Sunna" und der Gelehrsamkeit der Gegenwart herzustellen (S. 189f.). Sayyid Aḥmad Ḫān betrachtete das Ḥadīṯ nämlich als historisch gewachsenes, zum Teil bewusst erfundenes Menschenwerk.[2]

Eine derartig disparate Arbeit wie HARTUNGS Werk hat Seltenheitswert. Während er sich mit den zeitgeschichtlichen Passagen seines Werks große Verdienste erworben hat, wird mit dem, was er zu anderen Aspekten schreibt, der leider mittlerweile beachtliche Korpus der Kombination von philologischem Dilettantismus, leerem Jargon und auf keine Quellen gestützten Behauptungen in der deutschsprachigen Islamwissenschaft erweitert.

MARTIN RIEXINGER, Göttingen

YOGINDER SIKAND: *The Origins and Development of the Tablighi-Jama'at (1920–2000). A Cross-county Comparative Study*. Hyderabad (A.P.): Orient Longman 2002. xii, 303 S., Indices. ISBN 81-250-2298-8. Rupees 595,– [= ca. € 10,–].

Wenige islamische Organisationen der Gegenwart sind in der Forschung auf ähnlich viel Interesse gestoßen wie die in den 1920er Jahren in Indien entstandene, heute weltweit aktive *Tablīġī Ǧamā'at*. Die am Royal Holloway College verfasste Dissertation von YOGINDER SIKAND behandelt die Ursprünge dieser Missionsbewegung, und anhand dreier Fallstudien wird deren Entwicklung bis in die jüngste Gegenwart beleuchtet. – SIKAND schildert zunächst die Erschütterung, welche die Kampagnen des *Āryā Samāj* zur Rekonversion oberflächlich islamisierter Bevölkerungsgruppen in der muslimischen Öffentlichkeit Indiens hervorrief. Gestützt auf Regierungsberichte und Traktate zeichnet er die Diskussionen

[1] „Hegil aur Mārks kā falsafa-i tārīḫ" in: *Tafhīmāt II*, Lahore 1998 (19. Auflage), S. 265–276, ursprünglich in der Zeitschrift *Tarǧuman ul-Qur'ān*, August 1939.

[2] SAYYID AḤMAD ḪĀN: „Aḥādīṯ-i ġair-i mu'tamad." In: DERS./ISMĀ'ĪL PĀNĪPATĪ (Hrsg.): *Maqālāt-i Sar Sayyid*. Lāhaur 1961, Bd. i., S. 78–83.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000467

anderer Bewegungen darüber nach, mit welchen Methoden dieser Entwicklung am besten entgegenzuwirken sei. Aus seiner Sicht war die *Tablīġī Ǧamāʿat* gerade deswegen mit ihrem auf das Ritual und das persönliche Engagement gegründeten Aktivitäten besonders erfolgreich, weil sie die bäuerliche Bevölkerung der Region Mewat südlich von Delhi, wo sie ihre Tätigkeit begann, nicht als Objekte einer Kampagne betrachtete, sondern frühzeitig selbst einband. Er verdeutlicht jedoch, dass die Beschränkung auf rituelle Fragen und der Antiintellektualismus, welche die *Tablīġī Ǧamāʿat* heute charakterisieren, von deren Gründer Muḥammad Ilyās (gest. 1944) keineswegs intendiert waren. Die Selbstreform des einzelnen sollte der Ausgangspunkt einer umfassenden Reform der Gesellschaft in islamischem Sinne sein, nicht bereits das Ziel missionarischer Aktivität. Diese Entwicklung wurde erst vom zweiten Führer der *Tablīġī Ǧamāʿat*, Muḥammad Zakariyyā' initiiert. Der zum Teil harschen Kritik anderer islamischer Strömungen am Desinteresse der *Tablīġī*s an sozialen Fragen und an ihrem politischen Quietismus hat Sikand ein eigenes Kapitel gewidmet.

Während die Entwicklung der *Tablīġī Ǧamāʿat* in anderen Darstellungen als eine kontinuierliche Erfolgsgeschichte erscheint, zeigt Sikand, dass diese Bewegung in einigen Ländern unter erheblichen internen Querelen leidet, die ihre Aktivitäten beeinträchtigen. In ihrem Ursprungsland Indien beruhen diese Probleme darauf, dass sich der geographische Schwerpunkt der Aktivitäten der *Tablīġī Ǧamāʿat* verlagert hat. Statt Bauern aus Mewat dominieren heute Händler aus Gujarat, die offensichtlich innerhalb der Bewegung hohes Prestige genießen, weil sie entscheidend zum internationalen Aufstieg der *Tablīġī Ǧamāʿat* beigetragen haben. Sikand schildert, dass dies im einstigen Kernland zu erheblicher Verstimmung und nachlassendem Interesse geführt hat. In Großbritannien erweist es sich als Problem, dass die *Tablīġī Ǧamāʿat* zunehmend als eine Gemeinschaft alter Männer, die noch stark in Südasien verankert sind, wahrgenommen wird. Fehlende Sprach- und Landeskenntnisse des Führungspersonals erschweren den Zugang zur jüngeren Generation. In Bangladesh hingegen entdeckt Sikand vorerst keine Anzeichen dafür, dass die Attraktivität der *Tablīġī Ǧamāʿat* nachließe. Hier scheint sie gerade bei der gebildeten Mittelschicht Erfolg zu haben. Zudem genießt sie politische Projektion, weil die Eliten ihren politischen Quietismus für geeignet erachten, die Bestrebungen der Linken wie auch der Islamisten zu neutralisieren.

Schriftliche Quellen zur Geschichte der *Tablīġī Ǧamāʿat* sind spärlich gesät. Da weltlichen Aktivitäten wenig Bedeutung beigemessen wird, hat sich keine umfangreiche biographische Literatur entwickelt, die wenigen Ausnahmen sind stark hagiographisch gefärbt. Viele Entscheidungen werden weitgehend mündlich kommuniziert. Als Quellengrundlage für die Entstehungsgeschichte dienten Sikand daher koloniale Quellen, während seine Ausführungen zur Gegenwart zu einem erheblichen Teil auf Feldforschung basieren.

Nur wenige Kleinigkeiten stören: Dass Islamisten Technik und Naturwissenschaft enthusiastisch annehmen (S. 3), ist eine höchst fragwürdige Behauptung. Ob die *Tablīġī*s tatsächlich eine Ethik des Kapitalismus aus dem Geist des islamischen Puritanismus begründet haben, müsste auf viel breiterer empirischer Basis untersucht werden. Die Aktivitäten der *Tablīġī Ǧamāʿat* außerhalb eines südasiatisch-islamischen geprägten Kontextes geraten gar nicht erst in das Blickfeld von Sikand.[1] Diese Kritikpunkte ändern jedoch nichts daran, dass dieses Buch neben dem von Khalid Masud edierten Sammelband[2] als Standardwerk über die *Tablīġī Ǧamāʿat* gelten kann.

Martin Riexinger, Göttingen

[1] Gilles Kepel: *Les banlieues de l'Islam. La naissance d'un religion en France.* Paris 1987, S. 179–208.

[2] Muhammad Khalid Masud (Hrsg.): *Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a Movement for Faith Renewal.* Leiden u. a. 2000.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000468

Hussein N. Kadhim: *The Poetics of Anti-Colonialism in the Arabic Qaṣīdah*. Leiden/Boston: Brill 2004. XIII, 288 S. (Brill Studies in Middle Eastern Literatures 39.) ISBN 978-90-04-13030-2. € 109,–.

In seinem Essay *Qu'est-ce que la littérature* hat Jean-Paul Sartre 1947 unter dem Eindruck der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs die Frage nach der politischen Rolle der Literatur neu aufgeworfen. Sein Konzept der *littérature engagée* schied streng zwischen Prosa und Poesie: Nur erstere gehöre ins Reich der Zeichen und könne also auf Wirklichkeit verweisen, letztere hingegen stehe für eine Haltung, bei der „die Wörter als Dinge" betrachtet würden und ganz für sich selber stünden. Daraus folgt: „Dichter sind Menschen, die sich weigern, die Sprache zu *benutzen*." Im Falle der arabischen Literatur liegt die Sache bekanntlich anders; arabische Dichter weigern sich keineswegs, Sprache in dem von Sartre gemeinten Sinne zu benutzen. Wie sie das im 20. Jahrhundert taten, kann man nun in der Untersuchung von Hussein N. Kadhim nachlesen. In sechs ausführlichen Kapiteln interpretiert er Gedichte des Ägypters Aḥmad Šauqī (1868–1932) und der Iraker Maʿrūf ar-Ruṣāfī (1875–1945), Badr Šākir as-Sayyāb (1926–1964) und ʿAbd al-Wahhāb al-Bayātī (1926–1999).

Ohne umständliche Einleitung – ein die historischen Eckpunkte absteckendes „Preface" kommt mit sechs Seiten aus – geht der Autor direkt an die Texte und berücksichtigt die Kontexte – biographische, literaturhistorische wie ereignisgeschichtliche – nur da, wo sie für die Interpretationsarbeit unbedingt erforderlich sind. Die Leitfrage des Autors zielt auf die politische Dimension der Literatur: „The present study takes as the objects of analysis a number of twentieth-century Arabic odes (qaṣīdas) which, while pursuing an overtly anti-colonial agenda, nevertheless remain mindful of their literariness." Diesen hier angesprochenen literarischen Wert sichtbar zu machen, ist, soviel sei vorweggenommen, das große Verdienst dieser extrem dicht geschriebenen, ideen- und materialreichen Arbeit, der überarbeiteten Fassung einer von Suzanne Pinckney Stetkevych an der Indiana University, Bloomington, betreuten Dissertation.

Der ägyptische Dichter Aḥmad Šauqī wirkt heute entrückt und musealisiert. Eingezwängt in einer Position zwischen der ehrfurchtgebietenden Monumentalität des Dichterfürsten und der leicht belächelten Angestaubtheit des Neoklassizismus, scheint er nur mehr von literaturhistorischem Interesse. Im ersten Kapitel („The Lord and the Bard: Colonial Discourse and Counter-Discourse", S. 1–34) nimmt Kadhim sich einer Qaṣīda an, die Šauqī als Reaktion auf die Abschiedsrede Lord Cromers, britischer Generalkonsul in Ägypten von 1883 bis 1907, verfasst hatte. Cromer hatte klassisch kolonialistisch argumentiert und stolz auf die Segnungen verwiesen, denen die Ägypter allein dank britischer Präsenz im Lande teilhaftig geworden seien. (Die Rede ist, wie auch alle behandelten Gedichte im Original, im Anhang des Buches dokumentiert.) Šauqī antwortete bereits wenige Tage später, indem er die von Cromer teils verschwiegene, teils verzerrt dargestellte ägyptische Geschichte vor der britischen Besatzung 1882 in Erinnerung rief und besonders die Verdienste des Khediven Ismāʿīl hervorhob. Ausgeklügelt anspielungsreich und mit viel Sinn für Ironie gelingt es ihm, so Kadhim, „to ‚deflate' Cromer's sense of self-importance" (S. 7), indem er in den 55 Versen der Qaṣīda ein feines Beziehungsgeflecht spannt. Wie Kadhim zeigt, gelingt Šauqī die Subversion des kolonialen Diskurses der, nach Frantz Fanon, darauf abzielt, dass sich die Kolonialisierten die von den Kolonialisten vertretene Ansicht ihrer Überlegenheit zu eigen machen.

Kadhim interpretiert sehr eng an den Texten entlang. Anspielungen auf koranische Wendungen entgehen ihm ebensowenig wie solche auf klassische arabische Verse, etwa wenn Šauqī sich in seiner Qaṣīda zum Jahrestag der Ereignisse von Dinshaway in Wortwahl und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000469

Bildersprache an ein Lobgedicht von Abū Tammām (ca. 804–845) so weitgehend anlehnt, dass KADHIM von einer *muʿāraḍa (imitatio)* spricht. Der Reiz des Ganzen liegt in einer effektvollen Umkehr: Wo Abū Tammām den Triumph des Abassidenkalifen al-Maʾmūn über die Byzantiner besingt, thematisiert Šauqī eine der demütigendsten Erfahrungen, die die Ägypter mit der Willkür britischer Kolonialherrschaft machen mussten.

Das zweite Kapitel („Empire as Occasion: Aḥmad Shawqī's Elegy for Damaskus", S. 35–84) widmet sich den Ereignissen in Syrien zwischen 1925 und 1927, als die französische Armee als Reaktion auf die Rebellion der Drusen die Altstadt von Damaskus bombardierte. Hier, wie an den folgenden Kapiteln „Maʿrūf al-Ruṣāfī and the Poetics of Anti-Colonialism" (S. 85–130), „Rewriting the Metropolitan Text: Badr Shākir al-Sayyāb on ‚Arab Decline'" (S. 131–172) und „Palestine: The Central Cause: ʿAbd al-Wahhāb al-Bayātī's ‚Odes to Jaffa'" (S. 173–198) beeindruckt, wie KADHIM die behandelten Texte von der Patina befreit, die sie mit der Zeit angesetzt haben.

Sayyāb und Bayātī gehören als Vertreter des Freien Verses zu einer neuen Generation und die Politisierung der 1950er Jahre verlief in anderen Bahnen als die der Neoklassizisten Šauqī und Ruṣāfī. KADHIM betont jedoch weniger den Bruch als die Kontinuität in der Auseinandersetzung mit dem eigenen literarischen und kulturellen Erbe. In dessen Aktualisierung liegen Potential und Bedeutung der Dichtung für die nationale Selbstfindung und die kulturelle Selbstbehauptung gegenüber den Kolonial- und Mandatsmächten aus Europa.

Im sechsten und letzten Kapitel („The Elusive Dream: ʿAbd al-Wahhāb al-Bayātī's Odes to His Son ʿAlī", S. 199–230) geht es u. a. um ein 1955 entstandenes Gedicht, das dem ersten Eindruck nach nicht über den zeittypischen Politkitsch martialisch-nationalistischer Pathosformeln hinausgeht. In striktem Schwarz-weiß beklagt Bayātī den Zustand des „gequälten Heimatlandes", beschwört die Macht der „Banner des Volkes" und besingt ein „hinter den Gefängnismauern" sich der Ketten entledigendes „großes Volk". Kurz: Wir haben es mit einem bombastischen Getöse zu tun, dessen ästhetische Dimension unter tonnenschwerer Propaganda verschüttet liegt. KADHIM unternimmt auch hier erfolgreich die harte Arbeit des Freischaufelns. Zwar kann er nicht ganz vergessen machen, dass so Manches vom Zahn der Zeit angegriffen und kaum noch zu goutieren ist, aber insgesamt führt seine Analyse dazu, dass der Text erstaunlich frisch wirkt. Zumindest nimmt er seinen Gegenstand auf eine sympathische Weise ernst.

KADHIM wird den Autoren und ihren Werken gerecht, da er sie nach ihren eigenen Voraussetzungen interpretiert und sie nicht in den Rahmen an sie herangetragener Theorien zwängt. Etwas versteckt findet sich im Zusammenhang mit Ruṣāfī ein zentrales Argument des Buches: „It is ironic that while postcolonial literature of the twentieth century is widely perceived as duplicating Western praxis – as indicated by such terms as ‚re/appropriation' or ‚servile imitation' – neo-classical Arabic poetry has often been deprecated in the Arab world for its putative rigid conformity to the conventions of the classical qaṣīdah." (S. 129f.) KADHIM hat mit seinem Buch viel dazu beigetragen, die arabische Qaṣīda aus diesem Dilemma zu befreien.

ANDREAS PFLITSCH, Berlin

DELIA CORTESE/SIMONETTA CALDERINI: *Women and the Fatimids in the World of Islam.* Edinburgh: Edinburgh University Press 2006. XVII, 269 S. ISBN 978-0748617333. £ 60,50.

Nach den derzeit zahlreichen Publikationen zum Thema Frauen in der islamischen Welt, die mit den Pionierarbeiten von NABIA ABBOTT eingeleitet und mit *Women and*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000470

Gender in Islam von Leila Ahmed in eine neue Phase geführt wurden, steht dem Leser jetzt ein neues, von zwei Frauen verfaßtes Buch zur Verfügung. Es behandelt das Problem des Einflusses der Frauen in der Geschichte des arabischen Welt am Beispiel der fāṭimidischen Dynastie – der einzigen muslimischen Dynastie, welche ihren Namen einer Frau verdankt. Cortese und Calderini schildern gleichzeitig anhand reichlicher ismāʿīlitischer und nicht-ismāʿīlitischer Quellen eine Geschichte des sozialen und politischen Leben im Kalifat in unterschiedlichen, von alltäglichen bis zu höfischen Aspekten. Nun stammen die historischen Berichte freilich ausschließlich von Männern, und Frauen waren auch niemals ihr Hauptthema (außer in manchen medizinischen Werken, vgl. S. 216f.), obwohl von einigen der einflußreichsten und berühmtesten von ihnen, wie etwa der Halbschwester al-Ḥakīms, Prinzessin Sitt al-Mulk, viele Quellen (überraschenderweise jedoch kaum die ismāʿīlitischen) ausführlich berichten. Diese Tatsache stellt eine methodologische Schwierigkeit dar, weil die Quellen demgemäß mehr über die Rezeption der Frauen durch Männer, als über die Frauen selbst sagen. Reflektiert in den mittelalterlichen Berichten werden also nur jene Aspekte des Frauenlebens, welche den männlichen Autoren relevant erschienen, und nur in solcher Form, welche der damals geltenden männlichen Perspektive entsprach. Beide Autorinnen entgehen dabei dem Risiko der Verallgemeinerung und Entstellung dadurch, daß sie die Darlegungen gründlich auf den historischen und kulturellen Kontext der Epoche überprüfen. Und da gerade die fāṭmidische Periode zu den am besten dokumentieren Zeitabschnitten der arabischen Geschichte gehört, ist es ihnen gelungen, das damalige Leben im fāṭimidischen Kalifat mittels der soziohistorischen, textuellen und kontextuellen Analyse der Quellen überzeugend zu rekonstruieren.

Beginnend mit einem zusammenfassenden Überblick über ismāʿīlitische Einstellungen zu zwei Vorbildfrauen der islamischen Geschichte, nämlich Fāṭima und Ḫadīǧa („Introduction") werden solche Aspekte beschrieben wie die Rolle der Frauen in der schiitischen *daʿwa* (Kap. 1) und der schiitischen Genealogie (Kap. 2), das Leben am Hof (Kap. 3–5), sowie auch, ganz besonders interessant, unterschiedliche Facetten des Alltags der Frauen (Kap. 6).

Die Zeit der Fāṭimiden, deren Kalifat über zwei Jahrhunderte dauerte, war eine Epoche, in der Frauen ihren Einfluß auf die Geschichte und ihre Macht intensiver als in irgendeiner anderen Epoche der islamischen Geschichte ausüben konnten. Mit Ausnahme der Jahre unter der Herrschaft von al-Ḥakīm und z.T. auch der Zeit seines Nachfolgers aẓ-Ẓāhir, konnten die Frauen ein verhältnismäßig ungetrübtes Leben führen. Diese ersten zwanzig Jahre des 11. Jahrhunderts waren jedoch durch unterschiedliche Einschränkungen hinsichtlich der Mobilität und des äußeren Aussehens der Frauen gekennzeichnet (S. 192ff.): sie durften abends nicht auf die Straße gehen und später auch nicht die *ḥammāms* besuchen, durften sich nicht am Nil versammeln oder zusammen mit Männern Boote besteigen, mußten immer verschleiert bleiben und durften keinen Schmuck tragen. Darüber hinaus vermochte al-Ḥakīm die älteren Frauen für seine Ideen auszunutzen und bürdete ihnen Spionagearbeit auf, damit diese über das verdächtige Verhalten der jüngeren Musliminnen Auskunft gäben. Insgesamt konnten sich aber die Frauen einer besonderen Stellung in der fāṭimidischen Gesellschaft erfreuen, worüber am besten die Fakten aus dem alltäglichen Leben durchschnittlicher Frauen zeugen (Kap. 6). Frauen konnten ohne weiteres beruflich tätig werden: in traditionellen Frauenrollen als Hebammen, Ammen, Krankenpflegerinnen, *ḥammām*-Gehilfinnen, bei den wichtigen Ritualen als Friseusen der Bräute, Leichenwäscherinnen oder Klageweiber. Sie konnten als Spinnerinnen und Gefängnisaufseherinnen in Frauengefängnissen arbeiten oder sich auch – wohl aber nicht berufsmäßig – bei der Verbreitung der ismāʿīlitischen Lehre als Informantinnen oder

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000471

sogar Spioninnen betätigen. Es fehlte in jener Zeit auch nicht an Frauen, die ihre eigenen Geschäfte betrieben und dabei sogar Männer beschäftigten. Überraschenderweise konnten sie damals auch Berufe ergreifen, welche beide Autorinnen als „Polizistinnen" bezeichnen (S. 202), obwohl es sich dabei vor allem um eine Art Aufsichtspersonen auf dem Markt und nicht um Polizeibeamte *sensu stricto* handelte. Auf den Märkten waren darüber hinaus Händlerinnen und Prostituierte (*baġāyā/fawāḥiš*) tätig, wobei die letzteren, oft qualifizierte Sängerinnen, Tänzerinnen und Musikerinnen, ihre Arbeit, am häufigsten in der Nähe von Karawansereien oder in den Pendants der heutigen Night Clubs, bekannt als *manāzil al-qiyān*, ohne weiteres verrichten konnten. Die Institutionalisierung der Prostitution konnte jedoch nicht verhindern, daß es gelegentlich auch zu Vergewaltigungen kam, wofür die Täter fast immer mit dem Tode büßen mußten, sei es durch Steinigung oder sogar durch öffentliches Lynchen, wie es im Fall eines Christen geschah, der sich an einer Muslimin vergangen hätte. In einem Fall eines außerehelichen Verkehrs, berichten die Autorinnen nach Ibn al-Ǧawzī, sei die Strafe für die Sünderin sogar Verbrennen gewesen (S. 214), was eine Bestrafung ohne jegliche Rechtfertigung im islamischen Recht darstellte.

Obwohl es im fāṭimidischen Ägypten keine institutionellen Schulen (*madāris*) gab, und schon gar keine nur für Frauen, war es ihnen trotzdem gestattet, sich unterschiedliches Wissen anzueignen. In erster Linie konnten sie die rudimentäre religiöse Ausbildung in den *kuttāb* erhalten oder sich Vorträge über die ismāʿīlitische Doktrin in den *maǧālis al-ḥikma*, welche beiden Geschlechtern zugänglich waren, anhören. Die Frauen aus der Oberschicht, und vorzüglich jene, die mit Juristen, Schriftgelehrten oder *ʿulamāʾ* verwandt waren, genossen besondere Bildungsmöglichkeiten und konnten dann u.U. auch den Beruf ihrer Ehemänner, Väter oder Brüder ausüben. Sie konnten als Ab- und Schönschreiberinnen arbeiten, zum *ḥadīṯ*-Studium beitragen, oder sogar, wie eine gewisse Umm al-Ḫayr al-Ḥiǧāzīya und eine gewisse Fāṭima bint al-Aśʿaṯ, beim Predigen reüssieren. Allerdings waren solche Wissensbereiche wie etwa Medizin fast ausschließlich auf Männer beschränkt, während Heilerinnen und Betreuerinnen sehr oft anzutreffen waren. Wer von diesen Personen für Empfängnisverhütung bzw. Abtreibung – die in der fāṭimidischen Gesellschaft ohne Hemmnisse, vielmehr mithilfe erstaunlicher Mittel erfolgten (S. 221) – praktisch und faktisch verantwortlich war, lassen die Autorinnen allerdings dahingestellt.

Calderini und Cortese zeigen, daß der Einfluß der Frauen auf das Hofleben, und damit auch auf die Politik unter den fāṭimidischen Herrschern besonders groß war. Dies war jedoch kaum ihren persönlichen Charaktereigenschaften zu verdanken, denn diese konnten in den damaligen Umständen selten entfaltet werden, sondern vor allem ihren Beziehungen zu den maßgeblichen Männern, sei es durch Blutverwandtschaft oder Heirat oder sei es im Rahmen enger Machtverhältnisse als Sklavinnen, Dienerinnen oder einfache Arbeiterinnen. Und da in den Quellen von erstaunlichen Frauenzahlen in den Hofharems die Rede ist – den Wesiren Ibn Killis und al-Afḍal sollten jeweils etwa achthundert Frauen zur Verfügung gestanden haben (S. 75, 77) – muß auch das Ringen um die Einflußsphären entsprechend groß gewesen sein. Am einfachsten konnte eine Konkubine oder Sklavin ihr Schicksal dadurch ändern, daß sie dem Kalifen ein Kind, insbesondere einen Sohn, schenkte, und damit zur *umm al-walad* avancierte. In der Tat kamen auf diese Art und Weise viele Fāṭimidenkalifen zur Welt; aber erst mit den Osmanen fünf Jahrhunderte später etablierte sich diese Art von Thronfolge auf Kosten der legalen Nachkommen als gleichwertig. Manche Sklavinnen, wie z.B. die berühmte Taqarrub, die beliebteste Sklavin und Geheiminformantin von Sitt al-Mulk, konnten beträchtlichen Reichtum erwerben. Sitt al-Mulk selbst ist das Musterbeispiel einer sehr mächtigen und reichen Frau.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000472

Sie bezog ihre Einkünfte aus Zöllen und Landsteuern aus dem privaten Landbesitz, was ungewöhnlich für eine Frau war, und konnte sich so der Wohltätigkeit widmen, zumal sie, vermutlich aus dynastischen Gründen, unverheiratet blieb.

Die Autorinnen begnügen sich nicht mit einer einfachen Beschreibung der Rolle der Frau und dem Schicksal individueller Frauen in der Fāṭimidenzeit, sondern versuchen zugleich diese mit den Verhältnissen anderer Epochen zu vergleichen, was aus dem sehr anspruchsvollen Buch ein hochwertiges Referenzwerk für alle, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse in den arabischen Ländern studieren wollen, macht.

Ignacy Nasalski, Krakau

C.H. Bleaney/G.J. Roper: *Iraq. A Bibliographical Guide.* With an introduction by Peter Sluglett. Leiden: E.J. Brill 2004. XXXIV, 522 S. (HdO, Teil 1 Bd. 75) ISBN 978-9004139-42-8. € 175,–.

Der Irak hat stets ein wenig im Schatten der internationalen Nahostforschung gestanden. Diese Situation hat sich erst seit den tragischen Ereignissen, die das Land seit dem Beginn der 80er Jahre erlebt hat, deutlich verändert. Inzwischen wird auf den unterschiedlichsten Forschungsfeldern gesammelt und analysiert. Da lohnt es sich dann schon, wissenschaftliche Hilfsmittel zu erarbeiten. Dass dies nun in der traditionellen Form eines Buches geschieht und nicht durch aktuelle IT-Techniken, wird zumindest von den älteren Nutzern, wohlwollend registriert werden. Der umfangreiche bibliographische Teil des vorliegenden Buches wird durch einen historisch-bibliographischen Essay des bekannten britischen Irak-Spezialisten P. Sluglett eingeleitet. Die eigentliche Bibliographie besteht aus einer Vielzahl von unterschiedlichen Textsorten, die nicht alle einem internationalen wissenschaftlichen Standard genügen. Andererseits sind Biographien, Reiseberichte u.ä. natürlich als Quellen wichtig und daher nachvollziehbar hier aufgenommen.

In der Bibliographie wird auf die vorislamische Geschichte des Landes nur insofern Bezug genommen, als sie Bezüge zur islamischen Zeit hat. Die Zusammenstellung ist in verschiedene Rubriken eingeteilt, die man im weitesten den Kulturwissenschaften zurechnen kann. Neben den Hinweisen auf allgemeine Darstellungen und Hilfsmittel finden sich solche zu Geografie und Ökologie, Reiseliteratur, Religionswissenschaft, Anthropologie, Sprachen, Literatur, kulturelles Leben mit den Sonderrubriken moderne und traditionelle Künste und Architektur, ferner Erziehung, Soziologie, Gesundheitswesen, Ökonomie, Transportwesen, Archäologie, Geschichte, Politik und politische Ideologien, Außenpolitik, Kommunikation und Massenmedien, sowie Recht. Die verschiedenen Rubriken sind von stark differierendem Umfang. So findet sich eine sehr ausführliche Zusammenstellung von bibliographischen Hinweisen zum Golfkrieg von 1991, während die Zeit des „osmanischen Irak" eher stiefmütterlich behandelt wird. Die Anordnung der verschiedenen Fachgebiete erscheint ein wenig willkürlich. Die behindert aber nicht die Nutzung des Werks. Genannt wird vor allem englisch-, französisch- und deutschsprachige Literatur aus wissenschaftlichen Zeitschriften und Sammelbänden, sowie Monographien. Vollständigkeit ist bei einem derartigen Unternehmen wohl kaum zu erreichen. Das Buch reicht aber nahe an dieses Ideal heran. Erschlossen wird die Bibliografie im Übrigen noch durch einen Sach- und einen Autorenindex. Bei letzterem fehlen allerdings die Buchstaben E und F. Trotzdem wird dieser bibliografische „Guide" ein unentbehrliches Hilfsmittel für jeden sein, der sich intensiv mit dem Irak befassen will.

Peter Heine, Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000473

Michael Knüppel/Eberhard Winkler (Hrsg.): *Ungarn, Türken und Mongolen. Kleine Schriften von Hansgerd Göckenjan*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2007. XX, 589 S. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 76.) ISBN 978-3447-05628-1. € 152,–.

Dem im November 2005 mit 67 Jahren viel zu früh verstorbenen Osteuropahistoriker Hansgerd Göckenjan ist der vorliegende stattliche Band mit seinen *Kleinen Schriften* zugeeignet. Dieser bedeutende Gelehrte mit seinen breitgestreuten Interessen – u.a. weit in die Hungarologie, Turkologie und Mongolistik hinein – hat große Teile seiner wissenschaftlichen Forschungen der Geschichte der Steppenvölker Eurasiens gewidmet, und in diesen Komplex gehören auch die meisten der in der Gedenkschrift versammelten 24 Aufsätze. Die Hrsg. führen in einem knappen Vorwort (S. IX–X) aus, daß sämtliche Aufsätze Göckenjans in chronologischer Abfolge (von 1971–2005) aufgenommen wurden; nicht berücksichtigt wurden Monographien, Lexikonartikel, Rezensionen und diverse Miszellen sowie Übersetzungen von Artikeln des Geehrten. Diese Arbeiten werden im Text bzw. in den Anmerkungen genannt. Schön wäre es gewesen, wenn die Hrsg. auf den Nachruf von István Zimonyi hingewiesen hätten,[1] in dem sich vieles Interessante zum Leben und Wirken Göckenjans sowie ein *übersichtliches* Schriftenverzeichnis finden. Angemerkt sei zudem, daß das Photo des Geehrten in diesem Nachruf wesentlich gestochener und besser ist als das Bild in den *Kleinen Schriften*: Für 152 Euro hätte man da mehr erwarten können. Von I. Zimonyi stammt im vorliegenden Werk eine sehr informative „Einleitung" (S. XI–XX), in der ausführlich auf die einzelnen Themenbereiche, die Göckenjan behandelt hat, eingegangen und der/die zugehörige(n) jeweilige(n) Artikel in den *Kleinen Schriften* vorgestellt wird/werden. Solche Themenbereiche sind z.B. „Schlüsselbegriffe der Organisation der steppennomadischen Stammesverbände", „Herrschafts- und Rechtssymbolik der eurasischen Steppenvölker" oder „Geschichte Osteuropas im Mittelalter". Aber auch „christliche Minderheiten in der Türkei" oder das „Wolga-Gebiet" sind vertreten. Diese Artikel sind, bis auf drei wegen des Formats neugesetzte Beiträge (vgl. S. X), sehr gelungene, z.T. vergrößerte Reprints, die mit der inhaltlichen Qualität voll und ganz übereinstimmen. Wenn Rez. dennoch etwas verstimmt ist, hat dies natürlich nichts mit dem hohen Niveau des Göckenjanschen Œuvres zu tun, sondern mit dem bisweilen niedrigen Niveau der äußeren Gestaltung des Bandes. Zunächst gibt es im Inhaltsverzeichnis, das ja auch immer eine Art Visitenkarte darstellt, einige unschöne technische Dinge, die leicht hätten vermieden werden können. So sind die Abkürzungen der Publikationsorte der Originale nicht aufgelöst. Der mit der Materie vertraute Leser wird zwar wissen, daß sich hinter UAJb die Zeitschrift *Ural-Altaische Jahrbücher* verbirgt, doch auch ihn dürfte die damit zusammenhängende Abkürzung N.S. verwirren: Üblich ist N.F., d.h. „Neue Folge". Weniger bekannt dürfte – beim Aufsatz Nr. 4 – das Kürzel OKSt sein (= Ostkirchliche Studien), und beim Aufsatz Nr. 16 ist hinter dem ebenfalls nicht automatisch bekannten Kürzel AOH (= Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae) die Bandnummer 53 vergessen worden. Unschön sind auch Trennungen am Zeilenende bei einigen Titeln (Nr. 1, 2, 6, 16, 17, 24), besonders kraß bei Nr. 2, 3 und 5, wo die Silben Do- (von „Dominikaner"), De- (von „Dezimalsystem") und Re- (von „Relatio") nun wirklich in die nächste Zeile hätten gezogen werden können. Beim Aufsatz Nr. 24 korr. bei der Quellenangabe in: *Das Weltreich der Mongolen* (statt: *Die Mongolen und ihr Weltreich*). Schwerwiegender als diese Dinge ist jedoch, daß ab Aufsatz Nr. 10 bis zum Schluß des Buches die im Inhaltsverzeichnis angegebenen Seitenzahlen zwei Ziffern zu hoch sind, d.h. man liest „249" (lies: 247, Aufsatz Nr. 10) usw. bis „583" (lies: 581, Aufsatz

[1] In: UAJ, Neue Folge 20 (2006), S. 7–15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000474

Nr. 24). Soweit zum Inhaltsverzeichnis. Auch die oben erwähnte schöne „Einleitung" von I. Zimonyi wird durch äußere Mängel verunstaltet, die wenigstens *einem* der Hrsg. hätten auffallen müssen: Jeder nicht-muttersprachliche Beitrag verlangt ja eine besondere redaktionelle Betreuung. Aber auch der Verlag, der das Erzeugnis teuer genug verkauft, sollte m. E. in die Pflicht genommen werden: 15 Seiten (Inhaltsverz., Vorwort und Einl.) müßte sich in einem renommierten Hause doch einmal jemand anschauen können! Ab S. XIV beginnen haarsträubende Druckfehler und z.T. sinnentstellende Formulierungen, die den Rez. bisweilen fassungslos zurückließen. Kostproben: „die nach Tschinggiskahnidische Mongolei", „Kampgane" (lies: Kampagne) (S. XIV), „gerde" (lies: gerade), „überauerten" (lies: überquerten) (S. XV). Auf letzterer Seite ist im zweiten Absatz der mit „Die Historiker betonen" beginnende Satz mehr als undurchsichtig und einige Zeilen weiter müßte der Satz mit „*Bei den* Mongolen in China und Japan" (statt: Die Mongolen ...) beginnen, um verständlich zu sein. Auf S. XVI finden sich alleine mindestens fünf orthographische Fehler, und auf den beiden folgenden Seiten erscheinen Ungetüme wie „norkaukasisch", „Körnungsstadt" oder „Wolge" (lies: nordkaukasisch, Krönungsstadt und Wolga). Danach hat man sich schon fast an Druckfehler wie „kam ... aus" (lies: kam ... auf), „Kulft" (lies: Kluft) oder „lausanne fan" (lies: Lausanne fand) gewöhnt (S. XIX). Den krönenden Abschluß bildet „das Einsichern der slawischen Gemeinschaften" (S. XX). Aber wie ich meinen lieben Freund und Kollegen Hansgerd Göckenjan kenne, hätte er mit seinem unnachahmlichen Lachen „Sei's drum, wirf ihnen keine Knüppel zwischen die Beine, auf den Inhalt kommt es an!" gesagt. Und – bei allem Ärger – wer wollte ihm da ernsthaft widersprechen?

Jens Peter Laut, Göttingen

Alttürkische Handschriften. Teil 7. Berliner Fragmente des Goldglanz-Sūtras. Teil 3: Sechstes bis zehntes Buch, Kolophone, Kommentare und Versifizierungen, Gesamtkonkordanzen. Beschrieben von Simone-Christiane Raschmann. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2005. 495 S. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Band XIII, 15.) ISBN 978-3-515-07354-7. € 96,–.

Dies ist der dritte und letzte Teilband des Katalogs der Berliner Fragmente der alttürkischen Übersetzung des Goldglanz-Sūtras, dessen erster und zweiter Band bereits in den Jahren 2000 und 2002 veröffentlicht worden sind.[1] Damit ist das langjährige Katalogisierungsvorhaben der Berliner Fragmente dieses bedeutenden Werkes des Mahāyāna-Buddhismus, das unter dem alttürkischen Titel *Altun Yaruk Sudur* bekannt ist, erfolgreich abgeschlossen. Der Teilband besteht aus vier Abschnitten: Vorbemerkungen (S. 7–16), Katalog (S. 17–340), Abkürzungen und Literatur (S. 341–350) sowie Konkordanzen (S. 351–495). Neben einer kurzen Erläuterung der Ziele und Inhalte des Teilbandes bietet die Verfasserin in den Vorbemerkungen eine ausführliche Information über die Herkunft und Erforschung der alttürkischen Fragmente des Goldglanz-Sūtras, die in diesem Teilband katalogisiert worden sind, gefolgt von einer Darstellung der Verteilung sämtlicher Berliner Fragmente im gesamten *Altun Yaruk Sudur*. Darin wird nicht nur

[1] *Alttürkische Handschriften. Teil 5: Berliner Fragmente des Goldglanz-Sūtras. Teil 1: Vorworte und erstes bis drittes Buch.* Beschrieben von Simone-Christiane Raschmann. Stuttgart 2000 (VOHD XIII, 13); *Alttürkische Handschriften. Teil 6: Berliner Fragmente des Goldglanz-Sūtras. Teil 2: Viertes bis fünftes Buch.* Beschrieben von Simone-Christiane Raschmann. Stuttgart 2002 (VOHD XIII, 14).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000475

auf Ergänzungen größerer fehlender Textpassagen in der Petersburger Handschrift, sondern auch auf Fragmente, die nach der Publikation der Edition des ersten Buches[1] sowie des dritten Kapitels (II. Buch)[2] identifiziert wurden, hingewiesen (S. 15). Der zweite Abschnitt, „Katalog", der den größten Teil dieses Teilbandes ausmacht, beschreibt die bisher identifizierten handschriftlichen und gedruckten Textfragmente des sechsten bis zehnten Buches des *Altun Yaruk Sudur* aus der Berliner Turfan-Sammlung (S. 21–237), einschließlich der Kolophone (S. 258–263) und Kommentare zu diesem Sūtra (S. 300–302) sowie der versifizierten Fragmente des fünften Kapitels (III. Buch) des alttürkischen Goldglanz-Sūtras, die von Peter Zieme in seiner Monographie *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren* (Berliner Turfantexte XIII, Berlin 1985) ediert wurden (S. 263–294). In diesem Abschnitt finden sich auch die Beschreibungen der sieben Kolophon-Fragmente zum versifizierten Text des fünften Kapitels (S. 294–299), drei nicht lokalisierte Fragmente (S. 302–304) sowie als Nachträge die Beschreibungen der Fragmente aus den Büchern I–V des Goldglanz-Sūtras, die nach der Publikation der ersten beiden Teilbände des Katalogs identifiziert worden sind (S. 304–339). Die Verfasserin konnte zahlreiche getrennt verglaste, aber zu einem Blatt zugehörige Bruchstücke zusammensetzen und stellt den Zusammenhang zwischen den unterschiedlichen Bruchstücken sehr gründlich dar. Neben den Beschreibungen werden in diesem Abschnitt die Fragmente, zu denen es keine Parallele in der bekannten Petersburger Handschrift gibt, vollständig transkribiert und in vielen Fällen mit philologischen Bemerkungen erläutert. Nicht selten vergleicht die Verfasserin in diesem Abschnitt die alttürkischen Fragmente mit den Parallelen in anderen Sprachen, vor allem mit der chinesischen Yijing-Version[3] und der neuesten Edition des Sanskrit-Textes.[4] Dadurch unterscheidet sich der Katalogband wesentlich von einigen anderen Katalogbänden alttürkischer Texte in der gleichen Reihe, die sich hauptsächlich auf Zitierung der ersten und letzten Zeile des Blattes beschränken, und bietet an vielen Stellen eigentlich nahezu eine Edition der Fragmente. Der dritte Abschnitt, „Abkürzungen und Literatur", enthält ein ausführliches Verzeichnis der Abkürzungen und Quellen, die von der Verfasserin in dem gesamten Teilband verwendet und berücksichtigt wurden. Wie in den ersten beiden Teilbänden des Katalogs – und eigentlich üblich bei den Katalogbänden in dieser Reihe – bilden wiederum Konkordanzen den Abschluss des Bandes. Aber anders als die ersten beiden Teilbände enthält dieser Band als Konkordanzen die Einträge aller drei Teilbände sowie die textrelevanten Einträge in dem von Gerhard Ehlers erarbeiteten Katalog.[5]

---

[1] Peter Zieme: *Altun Yaruq Sudur. Vorworte und das erste Buch. Edition und Übersetzung der alttürkischen Version des Goldglanzsūtra (Suvarṇaprabhāsottamasūtra).* Turnhout 1996 (Berliner Turfantexte XVIII).

[2] Jens Wilkens: *Die Drei Körper des Buddha (trikāya). Das dritte Kapitel der uigurischen Fassung des Goldglanz-Sūtras (Altun Yaruk Sudur).* Eingeleitet, nach den Handschriften aus Berlin und St. Petersburg herausgegeben, übersetzt und kommentiert. Turnhout 2001 (Berliner Turfantexte XXI).

[3] Siehe Johannes Nobel: *Suvarṇaprabhāsottamasūtra. Das Goldglanz-Sūtra. Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus. I-tsing's chinesische Version und ihre tibetische Übersetzung.* Bd. 1: *I-tsing's chinesische Version.* Übersetzt, eingeleitet, erläutert und mit einem photomechanischen Nachdruck des chinesischen Textes versehen. Leiden 1958.

[4] Ronald E. Emmerick: *The Sūtra of Golden Light. Being a Translation of the Suvarṇaprabhāsottamasūtra.* Oxford 1990 (Sacred Books of Buddhists 27).

[5] Siehe *Alttürkische Handschriften. Teil 2. Das Goldglanzsūtra und der buddhistische Legendenzyklus Daśakarmapathāvadānamālā.* Beschrieben von Gerhard Ehlers.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000476

Der nahezu 500 Seiten zählende Katalogband besitzt den Charakter eines Nachschlagewerks. Dieses Werk bietet eine sehr gute Grundlage für die begonnene kritische Edition der betreffenden einzelnen Kapitel und Bücher der alttürkischen Version des Goldglanz-Sūtras. Diese Arbeit stellt einen verdienstvollen und sehr nützlichen Beitrag nicht nur zur Erforschung des Goldglanz-Sūtras dar, sondern für die gesamte alttürkische Philologie, für den die Fachwelt der kompetenten Philologin, die seit Jahren neben den eigenen wissenschaftlichen Arbeiten noch das gesamte Katalogisierungsteam der alttürkischen Fragmente stark unterstützt, außerordentlich dankbar sein muss.

Zum Schluss seien einige Korrekturvorschläge angemerkt. Auf S. 7 lies: „Buddhistische Stabreimdichtung der Uiguren" statt „Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren"; ein Verb *ukı-* ist im Alttürkischen nicht bekannt, vielleicht ist die Lesung *[u]kısar* auf S. 107 (26. Zeile) zu *[o]kısar* zu korrigieren; die ursprüngliche Sanskrit-Form von *Satagiri* (S. 145) – Name eines Yakṣa – ist nicht *Satāgiri* wie in der Fußnote 8 auf Seite 146 angegeben wurde, sondern *Sātāgiri* oder *Sātagiri*, siehe Abdurishid Yakup: *Dišastvustik. Eine altuigurische Bearbeitung einer Legende aus dem Catuṣpariṣat-sūtra.* Wiesbaden 2006, S. 145. Der auf der gleichen Seite erwähnte Titel Emmerick 1992 ist in der Bibliographie nicht zu finden; die Transkribierung *beš-balık-lıg* auf S. 253 ist ungewöhnlich, vielleicht wäre *beš balık-lıg* besser; die in der Fußnote 4 auf S. 255 erwähnte Wortform *busulmasun* ist vielleicht zu *buẓulmaẓun* zu verbessern, da ansonsten ein Verb *busul-* im Alttürkischen nicht belegt ist; ein Versehen ist wohl, dass dieselbe Arbeit von Klaus Röhrborn ein Mal als RezTerm, ein Mal als RöhrbornRezeption abgekürzt worden ist (diese Publikation steht unter beiden Abkürzungen zwei Mal in der Bibliographie, siehe S. 347).

Dies sind nur einige Kleinigkeiten, die an der Tatsache nichts ändern, dass diese Arbeit ohne Zweifel ein wichtiges Standardwerk für die alttürkische Philologie darstellt. Ganz sicher werden davon nicht nur alttürkische Philologen, sondern auch Buddhologen, Religionswissenschaftler, Zentralasienwissenschaftler, Sinologen und Tibetologen profitieren.

Abdurishid Yakup, Berlin

Maurus Reinkowski: *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert.* München: R. Oldenbourg Verlag 2005. 365 S. (Südosteuropäische Arbeiten 124.) ISBN 978-3-486-57859-1. € 49,80.

Der Haupttitel der Arbeit, die 2001 an der Universität Bamberg als Habilitationsschrift angenommen wurde, bezieht sich auf die Vorgehensweise des Autors, den Charakter der Tanzimat zu beschreiben. Und zwar in erster Linie nicht mit der Terminologie, die er als politische „Hochbegriffe", wie *devlet* oder *sulṭān*, bezeichnet (S. 289), sondern durch die Erkundung der Gebrauchssprache der Macht.

Die im Mittelpunkt stehende Frage ist die nach den wirklichen Prozessen der Tanzimat, im Gegensatz zu den idealistischen und damit vereinfachenden Vorstellungen, die die Geschichtsschreibung bisher in der Hauptsache vermittelt hat. Die Analyse der Modernisierungsbestrebungen in zwei verschiedenen geographischen Bereichen des Osmanischen Reiches wird also nicht als geschichtliche Darstellung zweier geschlossener geographischer Räume verstanden, sondern als Parameter für die realistische Erkenntnis deren Durchführung. Somit wird – wenn auch nur am Rande – die interessante Frage nach dem Idealbild der *millet*s gestellt, wie es sich in das historische Verständnis vom Osmanischen Reich eingeschlichen hat.

Stuttgart 1987 (VOHD XIII, 10).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000477

Vorbereitend für seine Darstellung der osmanischen Vorgehensweise führt der Autor gründlich in die beiden untersuchten Gebiete ein: Shkoder (Skutari) mit Nordalbanien auf der einen Seite der Peripherie des Reiches und das Libanongebirge auf der anderen. Beide Gebiete boten sich – auch wenn das zunächst widersprüchlich klingt – sowohl auf Grund ihrer Ähnlichkeiten, wie auch auf Grund ihrer Unterschiede an. Beide Regionen bieten eine ethnische und religiöse Vielfalt, beide zeichnen sich geographisch durch Rückzugsräume aus, in denen sich Teile der Bevölkerung isolieren konnten. Der Libanon war allerdings bereits zu Beginn der Tanzimat in Kontakt mit europäischen Mächten, während Nordalbanien von diesen isoliert und damit unbeeinflußt war.

Reinkowski arbeitet nun die unterschiedlichen Vorgehensweisen der Istanbuler Zentralverwaltung heraus. Diese Arbeit leitet er mit Überlegungen zu verschiedenen Begriffen wie „millet, Staat, Reich" usw., den Verhältnissen in den untersuchten Gebieten und „Formen der Herrschaft" ein. Diese über hundert Seiten lange Einleitung erweist sich für die Komplexität der folgenden Untersuchung als durchaus gerechtfertigt.

Immerhin arbeitet der Autor entgegen der Tendenz bisheriger Historiker, die die Tanzimat als einen linearen, uniformen und eindeutigen Prozeß verstehen, anstatt die Ambiguitäten, die Vielfalt und Überlagerungen der Herrschaftspraktiken ausfindig zu machen, wie Reinkowski selbst sagt. Dazu konnte er auf reichliches osmanisches Archivgut zurückgreifen, in dem er seine Aufmerksamkeit insbesondere der Terminologie widmet, die für die Umsetzung von Maßnahmen mit ideologischem Hintergrund verwendet wurde.

Nachdem zunächst die Konsolidierung osmanischer Herrschaft unter dem Begriff der ethnischen „Hegung", die Kooption, Zwang, lose Kontrolle oder auch Eindämmung umfaßte, betrachtet wird, werden die Begriffe anhand ihrer Praxis in den besagten Gebieten überprüft. Dabei stellt sich heraus, wie unterschiedlich diese Prozeduren gehandhabt wurden.

So mußten im Libanongebirge die interkonfessionellen Konflikte sowie die starke europäische Präsenz und der durch sie ausgeübte Druck berücksichtigt werden. Die Politik, die auf diesem Hintergrund von der Hohen Pforte geführt wurde, wird von Reinkowski nicht als „Politik des Optimalen" bezeichnet, sondern „des im internationalen Kräfteverhältnisses minimal Schädlichen" (S. 290). Die Durchführung der Tanzimat gestaltete sich dagegen in Nordalbanien, in dem nicht ständig taktiert und Rücksicht auf äußere Einflüsse genommen werden mußte, einfacher.

Als Beispiele dafür dienen z. B. die Entsendung Fuad Paşas in den Libanon 1860/1861, wo er sich mit den Vertretern europäischer Staaten auseinandersetzen und auf der anderen Seite die Untertanen des Osmanischen Reiches davon überzeugen mußte, daß der Staat auf dem Wege war, eine neue Ordnung zu schaffen und sie somit eine bessere Stellung gewinnen würden. Ahmet Cevdet dagegen, der sich zur selben Zeit auf einer Mission nach Skutari befand, weigerte sich, entgegen der Aufforderung des dortigen Militärgouverneurs, gegen die Bevölkerung mit mehr Repression vorzugehen. Angesichts des friedlichen Zusammenlebens von Muslimen und Christen wollte er die Loyalität der Bevölkerung nicht durch unnötige Maßnahmen aufs Spiel setzen.

Bei der Untersuchung der Verwaltungskorrespondenz, die solche Ereignisse betreffen, kommt der Autor zu dem Schluß, daß sich das Streben in der Tanzimat-Zeit auf Sicherheit, Ruhe und Wohlstand richtet, was, wenn notwendig, durch erforderliche Vorgehensweisen wie Zureden, Drohung oder Gewalt wieder in die rechten Bahnen gelenkt werden mußte. Es wird in diesem Rahmen deutlich, wie sich aus dieser sich wiederholenden Herstellung der Ordnung ein neues Ordnungskonzept entwickelte, nämlich die „endgültige Ordnung". Interessant ist in diesem Zusammenhang der semantische Wandel des Begriffs *terbiye*, der ursprünglich für „Züchtigung" steht, später für „Disziplinierung" und bei dem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000478

dann die Bedeutung „Erziehung" dominiert. Dieses eine Beispiel mag reichen, um die Gründlichkeit der Untersuchung der Terminologie zu demonstrieren. Sie hilft dem Autor und somit dem Leser, Ordnung in die Begriffe zu bringen. Allerdings macht Reinkowski auch deutlich, wie fragil sich manche Konzepte der Erneuerung erweisen.

Zum bewundernswert methodischen, immer kritischen Vorgehen der äußerst gründlichen Recherche gesellt sich der Anhang (S. 293–345), dessen Wert für den Leser keinesfalls unterschätzt werden darf. Insbesondere das „Verzeichnis der Ordnungsbegriffe", das die Bedeutung des jeweiligen Begriffs und Belegstellen in den Dokumenten einschließt, unterstützt das Verständnis der vorausgehenden Untersuchung. Von gleichem informativem Wert sind die Textbelege im nächsten Anhang, von denen einzelne Passagen auch in Transkription wiedergegen werden. Ebenso hervorhebenswert sind die demographischen Angaben zur Provinz Skutari, sowie die biographischen Angaben zu den Gouverneuren. Ein sorgfältiges Register (S. 346–365) beschließt das Werk.

Es ist ein großes Verdienst von Maurus Reinkowski, die Tanzimat in einem deutlicheren Licht erscheinen zu lassen. Eine wahrlich erleuchtende Arbeit!

Wolfgang-E. Scharlipp, Kopenhagen

Heidi Wedel: *Lokale Politik und Geschlechterrollen. Stadtmigrantinnen in türkischen Metropolen*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut 1999. XI, 317 S. ISBN 978-3-89173-056-0. € 19,–.

Den Hintergrund von Heidi Wedels politikwissenschaftlicher Doktorarbeit bildet die mit der Stadt-Land-Migration einhergehende ungeplante Stadtentwicklung, der Bau von Häusern auf nicht legal erworbenem Boden, ohne Baubewilligung oder gegen die Bauvorschriften also, die in der Türkei mit dem Begriff „Gecekondu" bezeichnet werden. In dem auf die faktische Entstehung illegaler Siedlungen folgenden Prozeß der nachträglichen Legalisierung und Integration in die Stadt entwickeln die verschiedenen beteiligten Seiten unterschiedliche Lösungsstrategien. Wedel interessieren in erster Linie die Problemlösungsstrategien in den betroffenen Gecekondu-Vierteln selber. Ziel ihrer Arbeit ist die Klärung der Frage, „wie diese Herausforderung an Stadtpolitik auf der lokalen Ebene zu einer Politisierung neuer gesellschaftlicher Akteure und der Entwicklung neuer politischer Partizipationsformen führt und wie dies in den Komplex der Demokratisierung von Politik und Gesellschaft und der Geschlechterbeziehungen einzuordnen ist" (S. 287). Die geschlechterbewußte Perspektive hat ihre Konsequenzen. Denn wenn die in anderen Studien weitgehend vernachlässigte Partizipation von Frauen auch berücksichtigt werden soll, müssen die herkömmlichen Vorstellungen dessen, wie sich politische Partizipation äußert, revidiert werden. Deshalb versteht Wedel politische Partizipation nicht im engeren Sinne als Beteilung am parlamentarischen System (Wahlbeteiligung, Mitgliedschaft in Parteien etc.): „Denn ich gehe davon aus, dass die gesellschaftliche Realität von städtischen Armen, insbesondere von marginalisierten Frauen, nur unzureichend erfasst wird, wenn der tägliche Überlebenskampf und die Bemühungen, gesellschaftliche Machtverhältnisse zu verändern, ausgeblendet werden. Notwendig sind deshalb ein breiteres Partizipationsverständnis, die Einbeziehung informeller Formen der politischen Partizipation und die Überwindung der starren Dichotomisierung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit" (S. 12).

Wedel nähert sich ihrem eigentlichen Thema über mehrere vorgelagerte Schritte der theoretischen Reflexion und der Aufbereitung von Kontextinformationen an: Auf die Einleitung (S. 1–18) folgt ein der Theoriediskussion gewidmetes Kapitel (S. 19–42). Hier ordnet Wedel die Grundbegriffe ihrer Arbeit in die – vorwiegend auf lateinamerikanische

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000479

Beispiele bezogenen – wissenschaftlichen Debatten um städtische soziale Bewegungen auf der einen und „Empowerment" und politische Partizipation von Frauen auf der anderen Seite ein. Im zweiten Kapitel dann (S. 43–92) wird die türkei- und gecekonduspezifische Forschung diskutiert. Umfangreiche Daten zu den innertürkischen Migrationsströmen, zur Bevölkerungsentwicklung in den türkischen Großstädten, zur Geschichte und Entwicklung der Gecekonduansiedlungen und zu den relevanten gesetzlichen Regelungen verdichten sich zum Bild eines höchst ambivalenten Staates, der trotz formaljuristischer Illegalität den Ansiedlungen ein gewisses Maß an Legitimität zuerkennt, indem er Infrastruktur anlegt, Gebäudesteuern erhebt und immer wieder Amnestien erläßt, mit denen der Gecekondubau nachträglich legalisiert wird. Wedel liefert auch Zahlen zur sozialen Zusammensetzung der Gecekondubevölkerung, zu Bildungsstand, Erwerbstätigkeit und Einkommenssituation und zum Wandel von familiären und sozialen Beziehungen. Abgeschlossen wird dieser Teil durch eine Sichtung der bisher vorliegenden Daten zur politischen Partizipation, d.h. vor allem zum Wahlverhalten und zur politischen Organisation in den Vierteln. Interessant ist Wedels Vermutung, die Eskalation der politischen Gewalt, die in den 70er Jahren besonders stark auf die Gecekondus übergriff, könnte ein Grund dafür sein, daß es in der Türkei seit dem Putsch von 1980 kaum mehr Gecekondustudien gebe, da diese mit einer linken Einstellung assoziiert würden (S. 86).

Das dritte Kapitel bringt die Darstellung der methodischen Anlage (zum Methodenmix von Einzel- und Gruppeninterview, Expertengesprächen und teilnehmender Beobachtung S. 102–108) und der Ergebnisse der Feldforschungen, die Wedel zwischen 1993 und 1997 in verschiedenen Istanbuler Gecekonduvierteln, vor allem aber in einem Viertel im Bezirk Beykoz, durchgeführt hat. Die detailliert vorgestellten Forschungsergebnisse lassen ein zwiespältiges Bild der Realitäten politischer Partizipation entstehen. Wedel sucht nach Hinweisen für „Politisierung" und „Demokratisierung". Sie sieht in Aktionen, die Gecekondubewohner und -bewohnerinnen zur Sicherung ihrer Wohnsituation und zur Verbesserung der Infrastruktur unternehmen, ein Streben nach Emanzipation und einem besseren Zugang zu politischen Entscheidungsprozessen. Gleichzeitig muß sie jedoch feststellen, daß durch lokale Aktivitäten kaum je eine Organisierung und Vernetzung auf höherer Ebene entsteht. Denn vor allem dort, wo es um den Erwerb von Grundbucheintragungen geht, werden kollektive Interessen sehr schnell zu Gunsten der Absicherung individueller Familieninteressen zurückgestellt. Auch die starken ethnisch-konfessionellen Grenzziehungen innerhalb der Viertel verhindern übergreifendes kollektives Handeln. Da Forderungen außerdem vor allem über klientelistische Verhandlungen zum Erfolg führen, „richtet sich diese Ressourcenallokation weniger nach stadtplanerisch durchdachten und das Gemeinwohl berücksichtigenden Kriterien, sondern eher nach dem Verhandlungsgewicht der jeweiligen Anwohnergruppen" (S. 297).

Ambivalent ist auch, was Wedel über die politische Partizipation der Frauen herausfindet. So sind diese stärker von fehlender Infrastruktur betroffen als Männer und bringen ein spezielles Wissen über Alltagsprobleme im Viertel mit. Viele spontane lokale Aktionen sind von ihnen getragen. Gleichzeitig sind sie durch das Fehlen formeller Bildung, durch den Mangel an Außenkontakten, an Mobilität und ihnen zugänglichen öffentlichen Räumen stärker als Männer an der Teilnahme am politischen System gehindert. Wenn sie sich doch einmal zu politischen Versammlungen hinwagen, besteht die Gefahr, daß sie nicht ernst genommen werden, da sie die Abläufe und die Regeln des Redens an solchen Anlässen nicht kennen und deshalb „unpassende" Voten abgeben. Den Ausgleich bilden informelle Netzwerke, über die Frauen Informationen sammeln, Kontakte aufbauen und den gemeinsamen Gecekondubau, die Hilfe bei der Finanzierung oder die Verteidigung gegen den drohenden Abriß organisieren. Es sind diese informellen Organisationsformen,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000480

denen WEDEL besondere Aufmerksamkeit hat zukommen lassen. Sie ist sich der Gefahr bewußt, daß damit „soziale Muster der Herkunftsregion inklusive der damit verbundenen traditionellen Autoritätsbeziehungen zwischen den Geschlechtern und Generationen" in der Stadt weitergeführt werden (S. 163). Trotzdem sieht sie in den lokalen Aktionen der Frauen Potential zum Durchbrechen der traditionellen Ausschlußmechanismen: Frauen gewinnen Selbstvertrauen und entdecken sich als politische Subjekte; weibliche *local leaders* werden aufgebaut und als Kandidatinnen für politische Ämter diskutiert.

HEIDI WEDELS Arbeit liefert aufschlußreiche Einblicke in das soziale Gefüge von Gecekonduquartieren und in die politischen Entscheidungsprozesse auf unterster lokaler Ebene, die auch für Türkeiinteressierte von Belang sind, die sich nicht für den politikwissenschaftlichen Theoriekontext der Arbeit interessieren. Vor allem aber deckt sie am Beispiel der „politischen Partizipation" die Geschlechtsblindheit vieler herkömmlicher theoretischer Konzepte auf. Es bleibt nur noch zu hoffen, daß die Studie trotz ihres Untertitels nicht in eine ausgegliederte „Frauenecke" abgeschoben wird.

PRISKA FURRER, Bern

NICHOLAS SIMS-WILLIAMS (Hrsg.): *Indo-Iranian languages and peoples*. Oxford: Oxford University Press 2002. viii, 296 S. (Proceedings of the British Academy 116.) ISBN 978-0-19-726285-6. £ 50,–.

Dieser Band präsentiert die Beiträge eines im Dezember 1999 gehaltenen Symposiums zu Ehren SIR HAROLD WALTER BAILEYS (1899–1996), das zum einen BAILEYS weit gestreuten Interessen auf den Gebieten der indischen und iranischen Sprachen aber darüber hinaus und zum anderen auch neu gefundenen Sprachdenkmälern in den Sprachen Gāndhārī und Baktrisch gewidmet war. Alle Beiträge sind auf Englisch. Der erste und der letzte von dreizehn Beiträgen sind BAILEYS Leben und Werk gewidmet: R. E. EMMERICK, „Hunting the hapax: Sir Harold W. Bailey (1899-1996)" und I. GERSHEVITCH, „Professor Sir Harold Bailey: An appreciation" (eine englische Version eines in *Vestnik Drevnei Istorii*, 1990/4, S. 208–212 auf Russisch veröffentlichten Textes, geschrieben also, als BAILEY noch lebte). Da sowohl EMMERICK als auch GERSHEVITCH inzwischen ebenfalls verstorben sind, haben die Autoren sich mit diesen Beiträgen gewissermaßen selbst ein Denkmal gesetzt, jedenfalls insofern ihre Wege sich mit dem von BAILEY kreuzten. EMMERICK zeichnet einen Teil von BAILEYS Biographie nach, kritisiert das Fehlen eines kohärenten Systems in BAILEYS Rekonstruktionen und berichtet, daß BAILEYS Interesse am Khotansakischen zunächst von der Hoffnung geprägt war, einen weiteren Zugang zur Sprache und Kultur der zoroastrischen Bücher in mittelpersischer Sprache zu finden. Nichtsdestoweniger zeigt EMMERICK auf S. 7 die enormen Fortschritte, die BAILEY im Laufe der Zeit in der Deutung des khotansakischen Materials zu machen vermochte und würdigt seine Pionierleistung. GERSHEVITCH berichtet nicht nur über BAILEYS Karriere und seine einmalige und auf vielen Gebieten reichhaltige Bibliothek, die seit 1981 in The Ancient India and Iran Trust, Brooklands House, Cambridge untergebracht ist, sondern auch über gemeinsame Unternehmungen und Persönliches.

Nach zwei Beiträgen, die den großen Rahmen stellen (J. K. MALLORY, „Archaeological models and Asian Indo-European" und A. PARPOLA, „From the dialects of Old Indo-Aryan to Proto-Indo-Atryan and Proto-Iranian"), behandeln acht Beiträge vorrangig einzelne Sprachen: Gāndhārī (R. SALOMON), Pāli (K. R. NORMAN), Buddhistisches Sanskrit (O. VON HINÜBER), Awestisch (J. GIPPERT), Skythisch (A. LUBOTSKY), Baktrisch (N. SIMS-WILLIAMS) und Tocharisch (G.-J. PINAULT). Diese Beiträge stellen die Sprachen im

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000481

Kontext ihres Umfelds dar, so z.B. K.R. Norman, „Pāli and the languages of early Buddhism" oder A. Lubotsky, „Scythian elements in Old Iranian". Hinzukommt ein Beitrag über die Nuristani-Sprachen (A. Degener) und ein Beitrag F. Grenets über „Regional interaction in Central Asia and Northwest India in the Kidarite and Hephthalite periods". Einige Beiträge enthalten Karten und Pläne, Grenets Beitrag enthält acht Tafeln.

Mallory widmet sich dem zentralen Problem der Feststellung der Sprache(n) der archäologisch belegten vorschriftlichen Kulturen im für Indo-Iraner in Frage kommenden Raum. Er argumentiert, daß der enorme zu verschiedenen Zeiten von Sprechern indischer und iranischer Sprachen bewohnte Raum nur in Zonen geteilt verstanden werden kann, und daß unterschiedliche Modelle je nach der immer noch sehr großflächigen Zone plausibel sind. Erst eine Gesamtschau erlaube eine Prüfung der konkurrierenden Möglichkeiten. Die wichtigste Kultur ist der BMAC „Bactria-Margiana Archaeological Complex" am Oberlauf des Oxus sowie westlich davon zu Anfang des 2. Millenniums v. Chr., von der aus eine Ausdehnung nach Süden erfolgte. Angesichts des Alters des BMAC geht Mallory wie andere davon aus, daß diese Kultur nicht indoeuropäisch war und daß sie durch eine Vorteile bringende höhere soziale Struktur, eine Art Khaganat mit der Bezeichnung **dásyu-* für die höchste Einheit „das Land", die indoeuropäischen Steppennomaden vor allem der Andronovo-Kultur angezogen hat.

In seinem langen und weitreichenden Beitrag widmet Parpola sich dem komplexen Vorgang der Teilung des Proto-Arischen in Proto-Indoarisch und Proto-Iranisch, wobei sein Interesse hauptsächlich dem Indoarischen gilt. Er nimmt mehrmalige gegenseitige Beeinflussung auch nach der Teilung an. Bei der Bewertung der verschiedenen sprachlichen Schichten im Ṛgveda und im epischen und klassischen Sanskrit betont er die Wichtigkeit der Kāṇva-Hymnen im 8. Buch des Ṛgveda als Beispiele der „traditional poetry of the Yadu-Turvaśa tribes and therewith the ‚first wave' of Ṛgvedic Indo-Aryans in South Asia" (S. 60). Die Traditionen des Athārvaveda deutet er als Hinweis auf eine indoarische Einwanderung noch vor der der Stämme Yadu und Turvaśa. Das Urnengräberfeld H in Harappa (ca. 1900–1300 v. Chr.), in dem Einäscherung die frühere Körperbestattung abgelöst hatte, sieht er als Zentrum der frühen Athārvaveda-Kultur an (S. 70). Die stärksten Einwanderungen verbindet er mit der Kultur Ghalegay V ca. 1400 im Swat-Tal. In einem Überblick über die vor-BMAC-Zeit nimmt er eine Reihe von Zuweisungen von archäologischen Kulturen zu indoeuropäischen und finnougrischen Sprachzweigen vor. Die Expansion der BMAC ab ca. 2100 v. Chr. unter einer arisch-sprachigen Elite hält er für vergleichbar mit der späteren indoarischen Elite in Mitanni (S. 85), aber er setzt noch weitere Wellen arischer Nomaden in der Folge an; mindestens eine von ihnen ist indoarisch; andere indoiranischen Wellen zwingen die indoarischen Gruppen zur Weiterwanderung nach Indien. Nebenbei postuliert er assyrischen religiösen Einfluß im BMAC und später sogar auf Zarathushtra (S. 90–91).

Degener versucht die Stellung der Nuristani-Sprachen relativ zu der der iranischen und indo-arischen Sprachen zu ermitteln. Im Gegensatz zu der in den 80er Jahren von Mayrhofer und Nelson vertretenen „iranischen" Hypothese kommt Degener zu dem Schluß, daß die Nuristani-Sprachen zu den indo-arischen bzw. proto-indo-arischen gehören, aber entsprechend ihrer geographischen Lage sich vor der Abwanderung der Indoarier nach Indien von ihnen trennten, wofür auch archäologische und ethnologische Argumente angeführt werden; danach (aber noch im 2. Jahrtausend v. Chr.) kamen sie in Kontakt mit iranischen Sprachen, so daß das awestische Wort *daēuuiiasna-* „daēvaverehrend" sich auf die Proto-Nuristanis bezieht.

Salomon widmet sich Gāndhārī, einer auf Grund von Neufunden immer wichtiger werdenden Sprache, deren Bezeichnung von Bailey geprägt wurde. Neufunde in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000482

Kharoṣṭhī-Schrift lassen die Rolle des Gāndhārī als Sprache des Buddhismus in Zentralasien und als Verwaltungssprache des Kušāna-Reiches direkt wahrnehmen, während Bailey noch auf die Lehnwörter im Sakischen angewiesen war. Salomon führt Beispiele für die in den Quellen belegten unterschiedlichen Varietäten der Gāndhārī vor. Er datiert diese Varietäten vom 1. bis zum 2. oder 3. Jh. n. Chr., wo die Varietät „Sanskritised Gāndhārī" (oder „Gāndhārī Hybrid Sanskrit") die Entwicklung abschließt, die in eine Ablösung durch Sanskrit mündete. In diesem Zusammenhang hat es zumindest in Zentralasien Sanskrit-Texte in Kharoṣṭhī -Schrift gegeben.

Norman widmet sich den Dialektwörtern im Pāli-Kanon und kommt zu dem Schluß, daß sie teils technischen Wortschatz, teils bewußte Reflexe dialektaler Formen und teils durch Mißverständnis oder Inkompetenz nicht übersetzte Wörter darstellen. Lüders' Versuch im Jahr 1954, einen Urkanon auf dieser Grundlage festzustellen, hält er für verfehlt.

Von Hinüber behandelt den Wortschatz des buddhistischen Sanskrit. Er unterscheidet zwischen dem relativ standardmäßigen Sanskrit-Wortschatz der buddhistischen *śāstras* und dem weitaus vielschichtigeren Wortschatz der kanonischen Texte. Eine gewisse Distanzierung von der Pāninäischen Grammatik gab den buddhistischen Schulen die Freiheit, ihre Schulzugehörigkeit im Wortschatz, Sprachgebrauch und Stil festzumachen. Er führt einige Beispiele an, die die große Komplexität dieses Gebiets belegen.

Gippert stellt die Schwierigkeiten des awestischen Corpus dar. Er erwägt die Möglichkeit einer parthischen Vermittlung der Texte and stellt ein Projekt vor, das die Handschriften des Awesta erneut und umfassender als Geldner auf Textvarianten untersuchen will, da viele Varianten mit der liturgischen Einbettung des Textes und entsprechend auch mit der Handschriftengruppe einhergehen. Da Geldner sich hauptsächlich mit der Handschriftengruppe der eigentlichen Yasna-Liturgie befaßte, hat er viele Varianten gar nicht erst verzeichnet. Gippert führt erneut die Wichtigkeit des Vedischen für die Deutung des Awestischen vor und kündigt eine computerisierte Erfassung und Prüfung der Formenäquivalenzen zwischen Vedisch und Altawestisch an.

Lubotsky versucht, skythische Wörter im Altiranischen festzustellen, in dem er einige der bisher für medisch gehaltenen Lehnwörter neu untersucht. Wie schon in einem Aufsatz 1998 führt er awestisch *x^{v}arənah-* auf skythisch **farnah-* zurück, das im 9. oder 8. Jh. v. Chr. entlehnt worden sein soll und deswegen einen *terminus post quem* für die Erschaffung der awestischen Texte liefert. Für altpers. *duvarθi-* „Säulenhalle", *skauθi-/škauθi-* „schwach, arm" und **θigra-* „Knoblauch" nimmt er ebenfalls einen skythischen Ursprung an. In beiden Fällen rechnet er mit Lautsubstitution (*x^{v}* für **f*; *θ* für **t^{s}*).

Grenet widmet sich den Perioden der Kidariten und Hephtaliten im 5. und 6. Jh. Er schreibt den Invasoren durch die Einnahme Sogdiens die Öffnung der Sogdiana und Margiana für Einflüsse aus Baktrien und Indien zu. Er folgt Kuwayama in der Gleichsetzung der letzten Festung der Hephthaliten Huolu mit Ghūr in der Nähe von Surkh Kotal; er fragt, ob Rustam ein hephthalitischer Held gewesen ist.

Sims-Williams stellt aus seiner Bearbeitung der baktrischen Texte die Lehnwörter im Baktrischen nach Epochen und Sprachen eingeteilt vor. Dies ergibt zehn Tabellen, die ein umfangreiches Material belegen. Das Material spiegelt sowohl den größeren kulturellen Rahmen (von achämenidenzeitlichen bis hin zu chinesischen Lehnwörtern; ebenfalls indische Lehnwörter aus dem buddhistischen Bereich) als auch die Nachbarschaft mit iranisch- und türksprachigen Völkern wieder. Auffallend ist das Fehlen von Entlehnungen aus dem Parthischen und den ostmitteliranischen Sprachen Sogdisch, Sakisch und Xwaresmisch.

Pinaults Beitrag behandelt viele Aspekte der Lehnwörter aus indischen und iranischen Sprachen ins Tocharische und klärt bzw. bestätigt die Bezeichnungen für „rechts"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000483

und „links“ im Tocharischen nicht zuletzt durch Heranziehung von aus dem Tocharischen übersetzten türkischen Texten: A *āpat*, *pāci* „rechts“ und *śālyi* „links“, B *saiwai* „rechts“ and *śwālyai* „links“. In *śwālyai* sieht er eine nach Muster des khotansakischen *hvarandaa-* „rechte Hand, essende Hand, fürs Essen geeignete Hand“ gebildete Bezeichnung. Bei einer Entlehnung aus dem Baktrischen κυρδανο stellt er fest, daß die tocharische Form AB *kritā* „Dankbarkeit“ (anstelle von zu erwartendem **kärtān* bzw. **krätān*) wie ein indisches Lehnwort behandelt und umgedeutet wurde, was die Komplexität des Bereichs veranschaulicht. Nebenbei konstatiert er, daß *twqry* in der Tat die von den Türken verwendete Bezeichnung für Tocharisch A ist.

Dem Rez. sind nur wenige Druckfehler aufgefallen: Auf S. 20 „Here the archaeologists seeks“ ist in „Here the archaeologist seeks“; und auf S. 250 „nach rechts ihn“ ist in „nach rechts hin“ zu korrigieren.

Dieses beeindruckende Buch wird für Indologen, Iranisten, Indogermanisten und Zentralasienforscher von großem Interesse sein.

Desmond Durkin-Meisterernst, Berlin

Saeid Rezvani: *Moderne persische Lyrik. Eine analytische Untersuchung*. Wiesbaden: Harrassowitz 2007. 238 S. (Göttinger Orientforschungen 3. Reihe Iranica, Neue Folge 1.) ISBN 978-447-05542-0. € 58,–.

Die bisherige wissenschaftliche Beschäftigung mit der iranischen Literatur und das allgemeine Bewusstsein im Westen verbinden in der Regel die iranische Dichtung mit den im Mittelalter lebenden Dichtern wie Saʿdi, Ḥāfiẓ, ʿUmar Ḫayyām oder Ǧalāl ad-Din Rumi. Was die neuzeitliche Lyrik in Iran anbelangt, hat man sich mit ihr kaum befasst. Diese Lücke versucht das vorliegende Buch zu füllen, indem es sich mit den vier renommiertesten Dichtern der Gegenwart in Iran beschäftigt: Nimā Yušiǧ (1897–1960), der als Begründer der „modernen“ persischen Lyrik gilt. Nimā änderte die iranische Dichtkunst grundlegend: inhaltlich, indem er die Dichtung in enge Verbindung mit dem realen Leben setzte; formell, indem er die komplizierten konventionellen „rhetorischen“ Techniken nicht mehr berücksichtigte und Änderungen bezüglich des Reimens und der Metrik einführte. Zu seinen bekanntesten Mitstreitern und Schülern gehören Mehdi Aḫawān Ṯāleṯ (1928–1990), Foruġ Farroḫzād (1935–1967) und Aḥmad Šāmlu (1925–2000). In dieser Reihenfolge behandelt das Buch die erwähnten vier Lyriker und untersucht ihre unterschiedlichen Beiträge zur „modernen“ iranischen Lyrik.

Obwohl in derselben Zeit und insbesondere nach der Islamischen Revolution die „klassische“ Dichtung weiter betrieben wurde, haben jedoch die vier genannten Lyriker die iranische Dichtung nachhaltig geprägt. Daher ist die Lektüre des Buches für jene, die sich mit der zeitgenössischen iranischen Dichtung beschäftigen, sehr gewinnbringend.

Der vorliegenden Arbeit fehlt allerdings eine eingehende Untersuchung über den Forschungsstand. Was die westliche Forschung in dieser Frage betrifft, begnügt sich der Autor mit dem Hinweis auf das Fehlen „einer angemessenen Beschäftigung mit der modernen persischen Lyrik“ (S. 11). In Bezug auf den Forschungstand in Iran, wo nach Angaben des Autors selbst „zahllose“ Arbeiten diesbezüglich erschienen sind, begnügt er sich mit der Feststellung, dass sie größtenteils „parteiisch“ seien (ebd.). Wenngleich es sich bei dem Buch um die „moderne“ Lyrik Irans handelt, lässt sich der Autor auf eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Begriff „modern“ nicht ein. Bei der Erklärung der Frage, warum dann die ausgewählten Dichter als „modern“ bezeichnet werden, beschränkt er sich auf die Aussage, dass „deren Erzeugnisse im bewussten Kontrast zur klassischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000484

persischen Lyrik stehen" (S. 10). Auch hier fehlt jede theoretische Diskussion darüber, was als „klassisch" oder „modern" zu bezeichnen sei. Eine vergleichende theoretische Diskussion darüber, was die iranische „moderne" Dichtung im Vergleich zur westlichen „modernen" Dichtung auszeichnet, fehlt ebenfalls. Grundsätzlich bezieht sich der Autor – auch bei historischen Darstellungen von politischen Umständen z. B. in der Einleitung – fast ausschließlich auf persisch-iranische Quellen. Daher stellt das Werk vielmehr eine Vertiefung der in Iran geführten Forschung über die „moderne" persische Dichtung in deutscher Sprache dar. Dennoch ist es eine Bereicherung für die Forschung und Literatur hierzulande im Hinblick auf die heutige iranische Lyrik, denn es weist auf einen blinden Fleck in der bisherigen Forschungslandschaft hin, und so bleibt zu hoffen, dass es zu weiteren Arbeiten auf diesem interessanten Gebiet anregt.

Abbas Poya, Freiburg i. Br.

Irene Schneider: *The Petitioning System in Iran. State, Society and Power Relation in the Late 19th Century*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006. XII, 226 S. 18 pl. (Iranica 11.) ISBN 978-3-447-05469-7. € 50,–.

Our knowledge on the legal and judicial system of nineteenth century Iran is still quite limited. Irene Schneider's book, based on an unpublished document, is a very important work that reveals an aspect of the system. The document she used in the book includes summaries of more than two thousand petitions made to Nāṣer al-Dīn Šāh, which are preserved in microfilm at the central library of the University of Tehran. The document was already introduced by F. Ādamiyyat and H. Nāṭeq in 1977, and M. Etteḥādiyyeh wrote a short article on it in 1989.[1] However, Schneider edited the text of about one hundred and twenty summaries of petitions and reports dated around 1301/1883–1884, and translated them into English, and published them with a facsimile of the document. Thank to her efforts most of the researchers are able to read the text of this important document. Prior to this book, Schneider had already published an article, in which she analyzed the contents of the document.[2]

The book consists of four chapters. In chapter one, she describes the political and legal system of Qajar Iran, and the *maẓālim* institution. Chapter 2 includes a detailed analysis of the edited summaries of petitions and reports. Based on this analysis in chapter 3, Schneider introduces Michel Foucault's concept of power and power relations, and in this framework she discusses about the relations between the ruler and subjects in nineteenth-century Iran. Chapter 4 contains the edited text and the English translation of the document.

The true opinions of the petitioners revealed in this book are very useful to investigate the power relations in Qajar society. According to Schneider these petitions show the effectiveness of Foucault's model in understanding of Qajar society. Unlike the old model of Qajar society, which is very static and hierarchical, Qajar society has multiple centres of power relations, which coincides with Foucault's model. The custom of *maẓālim* was a self-defence system thorough which the subjects were able to defend their own rights. For

[1] F. Ādamiyyat/H. Nāṭeq: *Afkār-e Ejtemā'ī va Siyāsī va Eqteṣādī dar Āthār-e Montašer našodeh-e Dowrān-e Qājār*. Tehran 1977, chap. 8; M. Ettehadieh Nezam-Mafi: "The Council for the Investigation of Grievances: A Case Study of Nineteenth-Century Iranian Social History." In: *Iranian Studies* 22 (1989), pp. 51–61.

[2] I. Schneider: "Religions and State Jurisdiction during Nāṣir al-Dīn Shāh's Reign." In: R. Gleave (ed.): *Religion and Society in Qajar Iran*. London 2005, pp. 84–110.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000485

this reason the subjects always expected their rights to be protected by the ruler. When the ruler failed to fulfill their expectations, the tone of the discourse of the petitioners to the Shah shifted sharply. Finally the complaints of the petitioners led them to make cooperative objections to the Shah such as the Tobacco Protest and the Constitutional Revolution. The book successfully analyses the power relations at the discourse level, since the petitions included in this book serve as very good materials for this analysis.

On the other hand, there are some points in this book that need to be discussed. The most important problem is the institutional background of the document. SCHNEIDER accepts the concept of the dual judicial system that consisted of the religious (*šarʿ*) and the secular (*ʿurf*) courts, and placed the 'petitioning' system that she analyzed outside of the court system. However, the dual judicial system is described mainly in European sources, and in 2000 CHRISTOPH WERNER expressed some doubts on the existence of the institutional secular courts.[1] If SCHNEIDER still maintained the concept of the dual court system, she should have at least contested WERNER's opinion. Moreover, the division between the 'secular courts' and the 'petitioning system' is not clear in Persian sources. One can easily find expressions such as "*eḥqāq-e ḥaqq-e maẓlūmīn va malhūfīn* (to defend the rights of the oppressed and the distressed)" for describing the duty of the Minister of Justice in the official gazettes.[2] Even the duty of the local governments also is described as "*rasīdegī-e ʿarż-e āreżīn va eḥqāq-e ḥaqq-e malhūfīn* (to investigate pleas of petitioners and to defend the rights of the distressed)."[3] In other words, the *maẓālim* institution under the Qajars should not be restricted to the "petitioning system" that SCHNEIDER analyzed. It can be stated that the 'secular courts' also followed the *maẓālim* custom.

Unfortunately, she does not succeed in placing the *majles-e taḥqīq-e maẓālem* – where the document was drawn up – in the organization of the government. She believes that the petitions are related to the box of justice (*ṣandūq-e ʿadālat*). However, she fails to conduct any further research on the history of the box of justice, only referring to W. FLOOR's article, in which he states – without providing any evidence – that the box was first created in 1281/1864.[4] On the other hand, it is clear that already in 1280/1863 the government had declared that the people in the provinces could send their petitions on the injustice of the local officers to Dīvānkhāneh-e ʿAdliyye in Tehran.[5] This system appears to be rather similar with the 'petitioning system' that she analyzed. Moreover, although she does not mention it, from 1294/1877 to 1299/1882 the department of *majles-e dīvān-e maẓālem* existed within the Ministry of Justice, which can be found in the list of offices and officers contained in the government yearbooks (*sālnāmeh*).[6] It appears that in 1300/1883, this

---

[1] CH. WERNER: *An Iranian Town in Transition: A Social and Economic History of the Elites of Tabriz, 1747–1848*. Wiesbaden 2000, pp. 235–236.

[2] *Rūznāmeh-e Vaqāyeʿ al-Ettefāqiyyeh* No. 410, 3rd Jomādā I 1275 / 9th December 1858 [repr. Tehran 1374/1995].

[3] *Rūznāmeh-e Īrān* No.7, 3rd Ṣafar 1288 / 24th April 1871 [repr. Tehran 1374/1995].

[4] W. FLOOR: "Change and Development in the Judicial System of Qajar Iran (1800–1925)," In: E. BOSWORTH/C. HILLENBRAND (eds.): *Qajar Iran: Political, Social and Cultural Change 1800–1925*. Edinburgh 1984, p. 122. He cites the text from Mostowfī's memoir; however the date is actually 1291/1874 instead of 1281/1864. ʿABD-ALLĀH MOSTOWFĪ: *Šarḥ-e Zendegānī-e Man*. Tehran 1360/1981–1982, vol. 1, p. 137.

[5] *Rūznāmeh-e Dowlat-e ʿElliyeh-e Īrān* No. 551, 28th Jomādā II 1280 / 10th December 1863 [repr. Tehran 1372/1993].

[6] *Sālnāmeh-e Īrān*, 1294/1877, p. 28; 1295/1878 p. 31; 1296/1879 p. 10; 1297/1880 p. 13 1298/1881 p. 20; 1299/1882, p. 21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000486

department seems to have changed into *majles-e taḥqīq*, which should be the department where the document was drawn up.[1] In order to understand the character of the document, it is essential for understanding to identify its origin, and hence, she could have paid more attention to this aspect.

Another point about the book that needs to be discussed is the statistical approach used to analyze the document. In chapter 2 she categorizes the contents of the petitions and reports as well as of the social profiles of the petitioners and presents the percentages of the petitions and the petitioners in each group. However, based on my count, she analyzes only sixty-eight petitions, and sixteen reports. When she states "From all petitions 8 % were handed in by single women, 3 % by groups of women" (p. 74) it implies that five or six petitions were handed in by single women, and only two petitions were handed in by groups of women. These samples are insignificant to rely on from the point of view of statistics. Moreover, some percentages that SCHNEIDER presents in the book do not correlate to those presented in her previous article. For example, in the book, SCHNEIDER states that the civil cases constitute 42 % of the total petitions in the book (p. 40), while in her previous article, she states that they constitute only 19 % of the total petitions.[2] As she states, this is probably the case because the samples of each data are different. However, the discordance of the percentages arises some doubts on the accuracy of her sampling. Since the document contains a considerably larger number of petitions than the number of petitions she analyzed, it would have been better if she had analyzed more samples if she wished to use statistical approach, although it would have been difficult to read and edit more texts of the document. At least she should have clearly presented the number of each case along with its percentage.

Although it includes a few controversial points, SCHNEIDER's book is a very important pioneering work on the history of the judicial and political system of Qajar Iran. Since the archives in Iran have preserved a substantial number of original petitions along with the response of the Shah, it is possible to develop researches in this field, and in which case SCHNEIDER's work must be read first.

NOBUAKI KONDO, Tokyo

SUSANNE SCHNAUS: *Die Dialoglieder im altindischen Rigveda. Kommentar unter besonderer Berücksichtigung textlinguistischer Kriterien.* Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2008. VII, 476 S. (Schriftenreihe Philologia: Sprachwissenschaftliche Forschungsergebnisse 116.) ISBN 978-3-8300-3403-2. € 98,–.

In dieser Erlanger Dissertation von 2005 wird eine besondere und besonders problematische Kategorie von Hymnen des Rigveda eingehend behandelt, die schon in der *Anukramaṇī* so (nämlich als *saṃvāda-*) bezeichneten Dialoglieder, die aus Rede und Gegenrede bestehen; die Autorin bezieht aber außer unstrittigen Liedern dieser Art auch andere mit ein, die nur zum Teil einen Dialog enthalten. Insgesamt untersucht sie RV 1, 165; 1, 170; 1, 179 (Agastya und Lopāmudrā); 3, 33 (Viśvāmitras Flußüberquerung); 4, 18; 4, 42; 10, 10 (Yama und Yamī); 10, 28; 10, 51–53; 10, 86; 10, 95 (Purūravas und Urvaśī) und 10, 108 (Saramā und die Paṇis). Weitere Lieder wie 8, 100 oder 10, 124, bei denen eine solche Interpretation noch weniger zu sichern ist, sind dagegen nicht mit in die Untersuchung einbezogen. Ein Verständnis dieser Texte ist deshalb so schwierig, weil die Geschichten,

[1] *Sālnāmeh-e Īrān*, 1300/1883, p. 24.
[2] SCHNEIDER 2005, p. 89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000487

auf die angespielt wird, nicht lang und breit erzählt, sondern nur mit knappen Hinweisen angedeutet werden, da sie ja als allgemein bekannt gelten durften. So sind zu diesen Dialogliedern im Laufe der Zeit verschiedene Theorien vorgeschlagen worden. H. Oldenberg[1] hat nachzuweisen versucht, daß es sich dabei nur um Teile von aus metrischen und Prosapartien zusammengesetzten Erzählungen epischen Inhalts handelt (wie es sie in jüngerer Zeit zweifellos gegeben hat), nämlich nur um die Reden in Versform, während die fortlaufende prosaische Erzählung des Gesamtvorgangs, in die diese eingebettet sind, nicht mitüberliefert ist. Gegen diese Auffassung Oldenbergs als Erzählung (*ākhyāna-*) wandten sich u. a. J. Hertel und L. von Schröder, die diese Lieder als kleine Dramen ausgaben, und K. F. Geldner, der darin Balladen sah.

Wieder anders ist die Erklärung, die in neuerer Zeit Paul Thieme[2] vorgelegt hat, der v. a. anhand von RV 1, 179 zeigen konnte, daß der Dialog aus sich selbst heraus, ohne daß es verbindender Zwischentexte bedürfte, verstanden werden kann. Nach Thieme handelt es sich um einen Legendenzauber oder Wahrheitszauber, der aus der Erzählung einer früheren wundersamen Begebenheit und (gewöhnlich in der letzten Strophe) einem daran anschließenden aktuellen Zauberauftrag besteht, daß ein derartiges Wunder jetzt ein weiteres Mal geschehen soll. Susanne Schnaus unternimmt es hier nun, ein solches Verständnis der Texte aus sich selbst heraus durch die Anwendung textlinguistischer Methoden und durch eine „systematische satzübergreifende Untersuchung" (S. 3) zu fördern, also ihre formale Kohäsion und ihre inhaltliche Kohärenz darzulegen. Auf diese Weise kann sie zeigen – hierin ist das Hauptergebnis der Arbeit zu sehen –, daß Thiemes Auffassung sich auch für die anderen hier untersuchten Lieder bewährt. Und dadurch wird dann übrigens auch, füge ich hinzu, der bemerkenswerte Unterschied zur altiranischen Dichtung verständlich, auf den St. Jamison jüngst wiederholt hingewiesen hat, daß es im Rigveda nämlich – anders als in den Liedern des Zarathustra, die doch letztlich aus derselben indogermanischen Dichtungstradition stammen – in den sog. ‚Dialogliedern' nie zu einer richtigen Zwiesprache zwischen Menschen und einem Gott kommt.

Der sehr ausführliche Kommentar zu den einzelnen Liedern, der sich primär also auf die sprachlichen Mittel konzentriert, mit denen der Dichter formale Kohäsion erreichen will (anaphorische Pronomina und sonstige Pro-Formen, Rekurrenzerscheinungen im weitesten Sinne, Parallelismen, Paraphrasen usw.), folgt ganz schematisch immer demselben Muster. Bei jedem Lied findet man nacheinander, Strophe für Strophe, die deutsche Übersetzung, den Text samt Hinweisen zu metrischen Besonderheiten, die oft recht elementare Dinge aufzeigende syntaktische Analyse und Bemerkungen zu einzelnen (selteneren, mehrdeutigen usw.) Wörtern, zur Herstellung der Textkohäsion sowie zu kontextuellen und intertextuellen Bezügen. Den Abschluß bilden dann eine Gesamtbetrachtung des jeweiligen Liedes und der gesamte Text (in doppelter Gestalt als *saṃhitāpāṭha* und *padapāṭha*) in Kombination mit der Übersetzung, die „eine möglichst große Nähe zum Originaltext" (S. 8) sucht (und deshalb mitunter wohl manchen Leser verwirren dürfte). Die Folge dieser Anlage des Buches sind zahllose Wiederholungen. Insgesamt hätte der Arbeit, wie deutlich gesagt werden muß, eine Straffung gutgetan.

Daß in einem Lied ein Dialog vorliegt, kann man, da die Angaben der *Anukramaṇī* zu den Sprechern/Autoren einzelner Verse nicht verbindlich sind, nur dort wirklich sicher feststellen, wo vokativische Anreden und Verbal- oder Pronominalformen der 2. Person im Text vorkommen. So ist es nicht verwunderlich, daß die Rigveda-Übersetzer und

[1] In: ZDMG 39 (1885), S. 52ff. = *Kleine Schriften. 1.* Wiesbaden 1967, S. 474ff.
[2] In: ZDMG 113 (1963), S. 69ff. = *Kleine Schriften. 1.* Wiesbaden 1971, S. 202ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000488

-Exegeten zu unterschiedlichen Zuweisungen einzelner Verse in den Dialogliedern kommen. Auch SCHNAUS weicht hier wiederholt von den früheren Übersetzern (und auch von der jüngsten von M. WITZEL und T. GOTŌ) ab, aber nicht, ohne dies jeweils genau zu begründen. Und bei der Interpretation einzelner Formen kann der Leser manches Positivum feststellen – die folgenden Beispiele sind alle RV 1, 165 entnommen –, etwa in 4d *vahatas tā́ no áccha* die Auffassung von *tā́* (nicht *no*) als Objekt, also „(sie) fahren sie zu uns" (nicht „uns zu ihnen"), was mir wegen der Stellung von *no* unmittelbar vor *áccha* absolut sicher erscheint, oder in 10d die Interpretation von *īśe* als 1. (nicht 3.) Pers. Singular.

Andererseits schlägt Manches negativ zu Buche. So ist die syntaktische Analyse von 5d *índra svadhā́m ánu hí no babhū́tha* mit Satzgrenze zwischen *svadhā́m* und *ánu* inakzeptabel, die nur davon ausgeht, daß *hí* an der 2. Stelle im Satz stehen muß. SCHNAUS übersieht dabei, daß dies allein in der vedischen Prosa so ist.[1] Und die Auffassung von 9d *kariṣyā* als 1. Pers. Sing. Konj. Fut., nicht wie üblicherweise als 2. Pers., mit stillschweigender Korrektur zu °*yāḥ*, kann aus inhaltlichen Gründen nicht in Frage kommen, da die Aussage dann nicht zu Indra paßt. Die Interpretation (S. 25), daß der Sprecher sich „demütig [zeige]: alles, was er jemals in der Zukunft hätte machen wollen, das soll doch lieber Indra machen", wirkt recht albern.

Bei der Annahme von Alliterationen, Assonanzen und derlei Klangspielereien und auch bei der von Wortspielen erscheint mir ein gesundes Maß an Skepsis angebracht. Besonders übertrieben finde ich es, in 7d–8d mit Alliteration von *v-* gar über die Strophengrenze hinweg zu rechnen, zumal da diese mit Sprecherwechsel verbunden ist (in 7 wird Indra angeredet, in 8 ist er selbst der Sprecher). Daß in RV 1, 170, 4 ein Akrostichon vorliege, wenn man *y* als „Vertreter" von *i* auffaßt (S. 50 mit Anm. 64), ist kaum ernstzunehmen. Es mag auch dahinstehen, ob man tatsächlich aus jeder metrischen Unregelmäßigkeit (aus unterzähligen Padas, prosodisch-rhythmischen Auffälligkeiten, irregulären Kadenzen, Wechsel des Metrums) so viel herauslesen darf, wie SCHNAUS dies meint.

RÜDIGER SCHMITT, Laboe

The Recognition of Shakúntala, by Kali·dasa. Edited and translated by SOMADEVA VASUDEVA. New York: New York University Press 2006. 419 S. (Clay Sanskrit Library.) ISBN 978-0814788158. $ 22,–.

The Clay Sanskrit Library now takes up what is arguably the most highly regarded work of classical Sanskrit literature, Kālidāsa's *Abhijñānaśākuntalam*, which title RENOU understands as "(Le drame de) Śakuntalā au Signe (= retrouvée grâce au signe de reconnaissance)". VASUDEVA's "*Recognition of Shakúntala*" is one of the freer translations of the title seen to date – if indeed he understands it *as* a translation, as is suggested by the only mention of the Sanskrit title found in the volume, on p. 15 of the Introduction: "Kali·dasa's 'The Recognition of Shakúntala' (Abhijñāna/śākuntala) was ..." (The title is nowhere to be found in the brief Bibliography [pp. 40–42], nor in the discussion of the "recensions" of the text or of the prior publications of the drama [pp. 37–38].)

I have elsewhere (JAOS 127 [2007], pp. 101–102) had occasion to review the general concept of the Clay Sanskrit Library – including its bizarre transcription system – and

[1] Die andere Möglichkeit, die SCHNAUS (S. 18 mit Anm. 34) erwägt, um *hí* in die ihm gemäße Position zu bringen, daß die Phrase *svadhā́m ánu* als festgefügte Einheit gewertet sei, wird durch die von ihr angeführten Vergleichsfälle nicht gestützt, da dort jeweils ein Enklitikon vorliegt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000489

will not repeat those observations here. This publication does little to dispel those concerns. The translation itself (which, unlike others in the series, is newly prepared for this volume) is on the whole quite serviceable, and even gently colloquial, and yet the framework in which it is presented offers many occasions for puzzlement, if not consternation.

The "Śakuntalā" (by which *raccourci* I will refer to the play) is, by all accounts, the best-known Sanskrit drama, if not the best-known work of all classical Sanskrit literature, and yet what is presented here is a translation of the least-known and indeed most dubious "recension" of the text, the so-called "Kashmiri" version, available, apparently, in just one manuscript (p. 38), published originally by KARL BURKHARD in 1884. (If there are "surviving manuscripts" [ibid., *au pluriel*], this fact is nowhere annotated.) Even if such a choice could be defended, one would expect, in such tenuous scribal circumstances, at least a few notes clarifying the oddities or novelties of the text in relation to the better-known versions, available in many editions – but there is nary a one. The translators of the Loeb Library, on which the Clay is so evidently modeled, are careful to indicate the relation of their "text" (always some sort of "standard") to previously established editions – witness HAROLD FOWLER's references *seriatim* to that of SCHANTZ in his footnotes to Plato's early dialogues (Loeb, vol. 36). The condition of the text of Kālidāsa is considerably more controversial than that of Plato, and requires a more serious presentation than this unannotated "stab in the dark" – which the author admits is "the first stage of a work in progress" that he hopes will ultimately give us "a clearer picture of the Kashmirian recension" (p. 38). Enough said.

Of course, most authorities do not consider the Kashmiri "recension" a recension at all, but a version in Śāradā script of the longer "Bengali" recension, so ably published by PISCHEL in the Harvard Oriental Series (vol. 16, 1922) (see BARBARA MILLER: *Theater of Memory*, p. 334) – even more reason to establish our text at least vis-à-vis PISCHEL. VASUDEVA, as if to emphasize the "Kashmiriness" of his text, everywhere transcribes the *upadhmānīya* (for which the Kashmiri scribes seem to have had a predilection) with an *f*: *tataf praviśati* ... – but this is hardly proof of a "recension"!

Well, if the readers of this translation, which is intended for a broader public, are to take it as *the* Śakuntalā, what can be said of it *as* a translation? The translator, SOMADEVA VASUDEVA, who was "born in England, grew up in Switzerland and returned to the U.K. for university" (personal notice posted on "Circus Ponies" website), has adopted an easy, even fluent, style that is nevertheless quite accurate (it seems to me) – within the obvious constraints of so difficult a task and allowing for the necessary freedoms that one must accord to any translator. One example must suffice – Duṣyanta's famous description of the fleeing antelope in act one (p. 59):

> ... Even now [the antelope]
> Repeatedly darts a glance at the pursuing chariot,
> gracefully twisting his neck,
> with his haunches drawn acutely forward
> into his forebody
> out of fear of the arrow's strike,
> scattering the path with grass half-chewed,
> dropping from his mouth gaping
> with exhaustion.
> Look! With his lofty leaps he moves
> more through the sky
> and hardly touches the ground.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000490

Interestingly, the Sanskrit original presented *en face* agrees in every respect but one with PISCHEL's text (there are three other minor disagreements with the Devanāgarī recension) – and I suspect that the one discrepancy (°*pluti*° for °*pluta*° in *d*) is a typo, as it does not figure in PISCHEL's apparatus (HOS 16, pp. 3, 152) – but who knows? Some other obvious typos have crept into our "recension" – Gautamī, for example ("IV.80", p. 192), unaccountably speaks her *chāyā*, which is garbled (unintelligibly) with the Prakrit original:

kiṁ māṇasī siddhī? chnotekiṁ mānasī siddhiḥ?

(The *chāyā* are listed separately following the translation [pp. 366–408] – a dubious procedure. "IV.80" is, however, there missing.) But such obvious lapses are few – even so, if the Loeb model is to be aspired to, there are too many of them. Others may well be there, but must remain undetected, given the peculiar state of the text described above.

The necessarily laconic introduction (pp. 15–46) – apart from the overly brief discussion of sources already noted – is devoted to a series of short essays on the poet; on the story of Śakuntalā, its epic roots, and the changes wrought by Kālidāsa thereto; finally, on the esthetics of the Sanskrit drama, which includes a brief account of the *rasa* "theory" – beginning with an unhelpful comment by TIEKEN dismissing the whole idea as "utterly meaningless" (p. 26). This is, fortunately, not VASUDEVA's view, but his attempts to explain *rasa* in terms of Romeo and Juliet and in reference to "tragedy" miss most of the uniquely Indian aspects of this crucial notion. A dose of Aristotle serves as a useful corrective : "tragedy" should not be confused with *karuṇarasa* ('the pathetic') and "death" is not necessarily "tragic" – despite loose current usage to the contrary (see my "Bhāsa's Ūrubhaṅga and Indian Poetics" in: JAOS 105, pp. 405–12).

It is also the case that the few notes VASUDEVA offers us (pp. 404–408) concern only interpretations of terms and other matters related properly to the translation – VASUDEVA has not commented on, for example, the unusual Vedic verse 4.103 (pp. 196, *amī vediṁ* … [= PISCHEL, iv.10]). Let it also be said in passing that VASUDEVA references his text idiosyncratically by act and speech sequence, making comparison with the standard editions that much more difficult: for example, the verse cited above, PISCHEL's "i.7", becomes VASUDEVA's "I.28". Alas! no Stephanus has come to oversee the publication of Indological texts!

An Index (pp. 410–419) of English terms found in the translation (including proper names and some Sanskrit terms not translated) closes the volume.

EDWIN GEROW, Portland (Oregon)

Three Satires: Nīlakaṇṭha, Kṣemendra & Bhallaṭa. Edited and translated by SOMADEVA VASUDEVA. New York: New York University Press 2005. 403 S. (Clay Sanskrit Library.) ISBN 978-0-8147-8814-1. $ 22,–.

The editorial indeterminacy affecting VASUDEVA's Kālidāsa translation is even more in evidence in this volume – witness the confusion of jacket (*Three Satires, by Bhállata, Ksheméndra & Nila·kantha*) and title page (see above). If one should want to know *which* satires of these three worthies are here translated, he will have to inspect the Library of Congress cataloguing data supplied on the underleaf of the title page (or notes 10 and 17 to the volume's introduction), which, for some reason, gives precedence to the *Kaliviḍambana* (of Nīlakaṇṭha), though this slight work is the last of the three works translated (the dust jacket is correct, as far as order is concerned). The others there noticed are the *Kalāvilāsa* (of Kṣemendra) – by far the most substantial of the three – and the *Bhallaṭaśataka* (of Bhallaṭa), which, since up is down here, is placed first. These "sat-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000491

ires", of very different tenor, are elsewhere uniformly referred to by their translated titles, though this privilege is not accorded to the many other works cited *passim*, which must suffer appellation in Sanskrit. (The *Kalāvilāsa* is accorded a place in the volume's Bibliography [pp. 279–281], but not the other two. For that information [minus the works' unnecessary Sanskrit aliases], one must turn to the addendum to the Introduction [p. 21], entitled "Textual Constitution".)

Further evidence of indeterminacy is provided by the notes (pp. 342–376), which, thankfully, do not adopt the peculiar transliteration system touted, in the volume's Preface, as a grand innovation of the Clay Series – though there is some fluctuation, as the commentator Maheśvara sometimes appears also as Mahéshvara (p. 342). The abbreviation "*Ked*L" (p. 369) is – as far as I can determine – nowhere explained. And the mysterious reference to "Lapanich" (p. 21) is clarified only when we discover that he (or she?) is an editor of another version of the *Kalāvilāsa* (p. 379). Since the three works here translated are versified it would have been helpful to indicate verse numbers more frequently than every five verses, inasmuch as the notes to those works are keyed to the verses, not to pages and lines.

If one perseveres through the editorial maze to the translations themselves, he will nevertheless be rewarded, for the translator has made a noteworthy effort to capture the many double-entendres and the incessant *anyāpadeśa* that lie at the heart of Indian "satire". Bhallaṭa's "allegories", for instance, lie mostly on the natural/human divide : trees providing "shade" likened to kings providing "protection", etc. Vasudeva has adopted the clever (though not easy-on-the-eye) device of translating both meanings of these extended puns in juxtaposed italics (separated by a triple colon; the corresponding Sanskrit is also put into italics), as (Bhallaṭa 38):

> Considering that *its root :: his family* is good, [san*mūlaḥ*]
> *its height :: his nobility* is well-known, [prathitô*nnatiḥ*]
> *its shade is abundant :: his beauty is intense,* etc. [*ghanalasacchāyaḥ*]
> ...
> the wayfarer sought the shelter of the palm tree [tālaḥ]...

Of course, one can dispute what is a pun and what merely a *dhvani* – as in "san*mūlaḥ*", where *mūla* does not *mean* 'family' (though every family has 'roots') – but the technique has at least explanatory advantages, though it abandons all hope of "translation" per se. (Vasudeva points out that his aim is not to provide a "literary" rendition.) The "palm tree" [tālaḥ] stands evidently for the patron, who may or may not "bear fruit" [phalet], but the inexperienced reader will probably not leap to this conclusion, as Vasudeva has not signaled *tāla* as 'standing for' the king (though it is not itself a pun), and 'fruit' as well is left metaphorically dense. The problems with this sort of sophisticated verse are, of course, nearly insoluble.

Sometimes, typesetting and other problems get in the way of intelligibility, rendering the whole enterprise pointless, as (Bhallaṭa 64):

> Does it befit your *accuracy :: purity*?
> Is it related to the *position of your fletching :: promotion of your people*?
> Does it the behove of your *preparation :: past karma*
> or does it befit your attachment to the *bow-string :: virtue*?
> O *arrow :: shaveling*! That ...
> you reach the ear of the chief,
> fly forth and cruelly strike down ...
> those who stand before you ...

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000492

Here not only is the English garbled ("Does it the behove of ...") and the syntax dubious ("That ..." introduces a subordinate clause [Skt. *yat*], not a new sentence), but the image itself – that of a brahmin minister whispering in the ear of the king likened to an arrow in the bow pulled back to the ear before being let fly to wreak its damage – remains *ganz dunkel*, to my mind. "Shaveling" (as a 'shorn' priest) is far too obscure for the punned sense of *viśikha*, which in any case here means the opposite of 'shaveling', for the *secular* brahminical priest, advisor to kings, who 'lacks his top-knot' ["vigatā vā śikhā yasya ...",*Vācaspatyam*, vol. 6, ad loc. (p. 4923)], is just as likely to have a full head of hair! And even the Sanskrit (which I will not reproduce) has problems – the introduction of question marks is bad enough, though on a par with all the other alien punctuation favored by Clay, but several of the "puns" are not italicized, notably "phalapariṇater yuktaṁ" (in *b*), which, in any case, seems to have little to do with "*preparation :: past karma*", and must mean "is it suited to the maturation of its consequences"? – i.e. is it really appropriate to strike down all those "enemies"? – in which case, it probably isn't a pun!

The text of the *Bhallaṭaśatakam* printed here is, essentially, a romanized duplicate of the original NSP version published in Kāvyamālā IV. That of the *Kaliviḍambanam* is, similarly, a transform of Filliozat's edition (pp. 1–23 of *Œuvres poétiques de Nīlakaṇṭhadīkṣita* [Pondichéry 1967]), but lacks his notes. The copying, however, is less than artful – in the one hundred or so *ślokas* of the *Kaliviḍambanam* alone, a good dozen errors of transcription were noted, and there is little reason to think that the other two works in this collection fare any better. For the *Kalāvilāsa*, Vasudeva has "prepared a new edition" (p. 21), on which I am reluctant to comment further, for I have no way of ascertaining its relation to its various sources, including several manuscripts – there is, as usual, no critical apparatus. Whether we should be thankful to Vasudeva for this "new edition" remains to be seen.

The translations are provided with generally helpful notes (pp. 342–381), but often miss quite relevant information, for example, that Bhallaṭa 65 (in Vasudeva's numbering) is probably not by Bhallaṭa at all, but by Ānandavardhana (see Dasgupta and De: *History of Indian Literature*, p. 401, n. 1), thus underscoring that the "text" here presented is not all that clearly *a* text at all!

On the general question of "satire", it must be said that this term is very plastic when applied to such different works as the three before us. No rationale is offered for the selection of these three, among the many possible candidates; Kṣemendra and Nīlakaṇṭha are both credited with other works in the same vein that are generally better regarded. It might have made more sense to devote the volume to the works of one author – for clarity and consistency. The tenor of Bhallaṭa's brief work has been indicated above. The *Kalāvilāsa* is devoted to the "seven" (in this case, nine) deadly sins, their able practitioners, and, hopefully (especially, in book 10, on "virtue" [*dharma*]) to means of warding off both sins and practitioners. The *Kaliviḍambana* is really the only "satire" (by most standards of usage) of the three: it holds up to ridicule the various professions ("academics, money-lenders, informers, the pious", etc.) who overpopulate the "real" world, whether in *Kali* or some other *yuga*. But even here, quibblers would probably prefer a term such as "parody" – for the pen of the author seems better exercised in the practice of exaggeration than in that of correction. But the strict canons of Sanskrit prosody and its formal imagistic universe impose a discipline on the excesses that exacts of them a greater obedience than any of our "genres" seem able to tolerate. I think I have said enough to give a sense of the enterprise. The quality is mixed – Vasudeva's "translation" is a valiant effort ... *alaṁ vistareṇa*!

Since the JAOS review mentioned elsewhere sufficiently conveys my views on the bizarre transcription system used for Sanskrit in these volumes (see pp. 7–11, common to all

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000493

the Clay volumes to date), I will close by pointing out two problems affecting the editors' Englishing of Sanskrit (p. 8). In explaining their scheme of word division for the benefit of the English reader, they adopt a false analysis of the term *Rāmāyaṇa*, misled (apparently) by their having eliminated the alveolar *ṇ* in transcription. But *Rāmāyaṇa* is not a compound at all – "Rama·áyana" (in their rendition) – for if it were, the *n* would be dental. What we have is a *taddhita* derivative of the name *Rāma*, "Râma betreffend" (Böhtlingk/Roth: *Sanskrit-Wörterbuch*, St. Petersburg 1855–1875, vol. 6, p. 331), formed, most probably, with the suffix *phak* (P. [= Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*] 4.1.99ff., esp. 103; *āyan* for *ph* by P. 7.1.2) – the retroflection of the nasal by the usual P. 8.4.1, "raṣābhyāṁ no ṇaḥ samānapade", viz., 'in the same *word*'. It is sad to note that the editors illustrate here not so much "compounding", as – conspicuously – their own naïveté.

And, finally, the doctrine of Sanskrit "stress", to be marked (in Englished Sanskrit) by an acute accent (as in Ramáyana, above), is wholly imaginary, and unique to the Clay Series. As explained in the paragraph entitled "CSL pronunciation of English" (p. 8), it is indeed not "part of traditional Sanskrit orthography", and to introduce it for the benefit of English readers used to accenting their words is to travesty the Sanskrit that the Clay Series seeks to magnify. The idea that English speakers should accent Sanskrit *à leur guise* (but what of the poor French, who have no "stress accent"?) harkens, no doubt, back to the antediluvian debates (among at least the dons of Oxford and Cambridge) as to how one ought to pronounce nowadays Greek and Latin. If that were all that were involved, we might shrug and take it as another idiosyncrasy of the English, but to suggest that Sanskrit *has* "accents" – even for the benefit of neophytes – is just plain silly, and indeed wrong. Yet, it seems, the doctrine of imaginary accent even has imaginary exceptions (*apavāda*?): "since no Sanskrit word is accented on the last syllable [N.B. this at least is correct!], it is not necessary to accent disyllables, e.g., Rama" (ibid.). And, I might add, or anything else …

It can of course be maintained that hewing to adequate editorial standards in works such as these is of no consequence, as the Series is not aimed at anyone who can tell the difference. But then why the ostentatious display of (often bad) Sanskrit? While the aim of bringing Sanskrit works to a larger public is no doubt laudable, the Clay Series – if these volumes are any indication – will have to clean up its act if it expects to exert any appeal outside the ranks of the innocent or purchasers of exotica. The Loeb Library should be taken more seriously as a model.

Edwin Gerow, Portland (Oregon)

Kathleen Garbutt (transl.): *Mahābhārata. Book Four. Virāṭa*. New York: New York University Press/JJC Foundation 2006. 516 S. (The Clay Sanskrit Library.) ISBN 978-0-8147-3183-3. $ 22,–.

Vaughan Pilikian (ed./transl.): *Mahābhārata. Book Seven. Droṇa. Volume One*. New York: New York University Press/JJC Foundation 2006. 473 S. (The Clay Sanskrit Library.) ISBN 978-0-8147-6723-8. $ 22,–.

Adam Bowles (transl.): *Mahābhārata. Book Eight. Karṇa. Volume One*. New York: New York University Press/JJC Foundation 2006. 604 S. (The Clay Sanskrit Library.) ISBN 978-0-8147-9981-9. $ 22,–.

Die Übersetzung der großen indischen Epen *Mahābhārata* und *Rāmāyaṇa* gehört von Anfang an zu den Aufgaben, die sich die nach ihren Gründern John und Jennifer Clay

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000494

benannte Clay Sanskrit Library[1] gestellt hat. Seit 2005 sind außer den hier anzuzeigenden schon drei weitere Bände des *Mahābhārata* (*MBh*) erschienen;[2] das ganze Epos dürfte mehr als 30 Bände umfassen, woran sich die Größe dieses ehrgeizigen Projekts ablesen lässt. Der Umfang rührt nicht zuletzt daher, dass in dieser Serie der englischen Übersetzung der Sanskrittext gegenübergestellt wird, und zwar im Fall des *MBh* nach der in Poona 1929–1937 bei der Chitrashala Press erschienenen Ausgabe von R. Kinjawadekar[3]. Angestrebt wird die Version, die dem Kommentator Nilakantha vorgelegen hat. A. Bowles (S. 40f.) vermerkt darüber hinaus, er habe gelegentlich Emendationen mit Hilfe der Critical Edition (CE)[4] vorgenommen. Da hier also nicht der Text der kritischen Poona-Ausgabe, sondern eine Vulgata-Rezension übersetzt wird, entsteht keine unmittelbare Konkurrenz zu der von J.A.B. van Buitenen vor Jahrzehnten in Angriff genommenen Übersetzung[5], sondern eher zu der altbewährten, Ende des 19. Jahrhunderts zuerst unter dem Namen des Herausgebers P.C. Roy und seitdem in zahlreichen Nachdrucken erschienenen von K.M. Ganguli.

Der Rückgriff auf einen der alten Bombay-Edition nahestehenden und nicht weiter kritisch durchleuchteten Text bedeutet natürlich, dass die Forschung hier keinen unmittelbaren Nutzen erwarten darf. Aber das ist auch nicht der Sinn eines auf Popularisierung ausgerichteten Unternehmens, wobei Popularisierung nicht nur die Verbreitung der publizierten Texte im westlichen Kulturbereich bedeutet, sondern ganz offensichtlich auch der wichtigsten Sprache der indischen Hochkultur, dem Sanskrit, gilt. Der Sanskrittext wird in lateinischer Schrift in der üblichen wissenschaftlichen Transkription wiedergegeben. Ein ausgeklügeltes System zusätzlicher Zeichen erlaubt eine sichere Sandhi-Auflösung und die Erkennung der einzelnen Glieder der Nominalkomposita.[6] Damit werden also alle diejenigen Leser angesprochen, die sich, auf welchem Wege auch immer, Grundkenntnisse des Sanskrit angeeignet haben, es aber ohne die hier gegebenen Hilfen kaum wagen würden, Originaltexte in dieser schwierigen Sprache in die Hand zu nehmen. Im englischen Text wird für Sanskritnamen und -wörter nicht die wissenschaftliche Transkription, sondern eine eigene Umschrift verwendet, die zwar auf die Unterscheidung von Kurz- und Langvokalen verzichtet, dafür aber Betonungshilfen und die Auflösung der Nominalkomposita bietet, z.B. Vasu·deva (für *Vasudeva*) und Krishna Vasudéva (für dessen Sohn *Kṛṣṇa Vāsudeva*). Ob es nun eine glückliche Idee ist, eine solche neu erfundene Umschrift, die bis in die Titel der Bände hineinwirkt,[7] anzuwenden, möge dahingestellt bleiben.[8]

---

[1] General Editor: Richard Gombrich; weitere Herausgeber: Isabelle Onians und Somadeva Vasudeva.

[2] Book Two, transl. by Paul Wilmot, 2006; Book Three, Vol. 4, transl. by William J. Johnson, 2005; Book Nine, Vol. 1, transl. by Justin Meiland, 2005.

[3] Garbutt vergisst in ihrer Einführung den Hinweis auf die Textgrundlage.

[4] Poona 1927–1966.

[5] Chicago 1973ff.

[6] Erklärt werden diese und weitere Hilfen (zum Sanskrit-Alphabet und zur Aussprache) in den jedem Band vorausgeschickten „CSL Conventions".

[7] So erscheint auf den Titelseiten der hier zu besprechenden Bände der Buchtitel „MAHĀBHĀRATA", auf den Umschlägen und in der Werbung jedoch „Maha·bhárata".

[8] Selbst die Fachleute scheint das System zu verwirren: Im Index von Droṇa I ist sowohl für Vasu·deva wie für Vasudéva die wissenschaftliche Umschrift *Vāsudeva* angegeben, und von den sieben Stellenangaben zu Vasu·deva ist nur eine („107") zutreffend; die übrigen sechs gehören zu Vasudéva.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000495

Ferner gehören zur Aufmachung jedes einzelnen Bandes eine Einführung in den Inhalt des Bandes („Introduction"), die jeweils von einer knappen Bibliographie abgeschlossen wird, erklärende Anmerkungen zur Übersetzung („Notes"), ein Verzeichnis „Proper Names and Epithets" und ein die Stellenangaben für Personen und Sachen enthaltender „Index". Wer für diese Teile verantwortlich ist, wird nicht gesagt. Offenbar sind es die einzelnen Übersetzer,[1] und die haben ihre Aufgabe recht unterschiedlich gelöst. Sehr knapp fasst sich GARBUTT, deren Einführung in das *Virāṭaparvan* aber doch das Notwendigste zum Verständnis dieses mit seiner Maskerade der Hauptheldеn vielleicht amüsantesten Teils des Epos enthält. Die Bibliographie umfasst bei ihr nur fünf Titel, darunter aber immerhin JOHN BROCKINGTONS *The Sanskrit Epics* von 1998, so dass der Leser, der mehr über die ältere Forschung erfahren möchte, einen Weg zu weiteren Informationen findet. – PILIKIAN benutzt seine, etwas ausführlichere, Einführung zu einer Hymne auf die epische Schlachtschilderung. Sich der unendlichen Serie von meist folgenlosen Zweikämpfen und bluttriefenden Schilderungen des Schlachtfelds mit einigem Grauen erinnernd, nimmt der Rezensent mit Überraschung die Aussage zur Kenntnis: „There is no question in my mind that the battle books yield the finest poetry of the epic" (S. 21). Was der westliche, von Homer geprägte Leser als Mangel empfindet – die Abwesenheit von Natur, Landschaft, Wetter und anderen realistischen und Orientierung gebenden Elementen, wird hier als Vorzug gedeutet, weil dadurch nichts mehr von dem den Menschen in den Mittelpunkt stellenden und dennoch gleichsam kosmischen Geschehen ablenkt. Man lässt sich von PILIKIANS Enthusiasmus gerne verführen, zumal die Erwartungen, die er weckt, durch seine Übersetzung wenigstens in ästhetischer Hinsicht nicht enttäuscht werden; dazu gleich mehr. – BOWLES schließlich liefert in seiner Einführung in das achte Buch – wir befinden uns immer noch mitten in der großen Schlacht – eine gründliche Analyse der Person Karṇas, die die ganze Vorgeschichte, wie sie im Epos erzählt wird, einbezieht. Das ist ein Stück Forschung mit eigenem Gewicht, mit einer Bibliographie, die weder DUMÉZIL noch BIARDEAU vergisst, und einem eigenen, umfangreichen Anmerkungsteil.

Nun zu den Übersetzungen. Vorweg sei gesagt, dass alle drei, so unterschiedlich sie im Einzelnen sein mögen, gut lesbar sind und, wie zu erwarten, moderner wirken als die alte Übersetzung GANGULIS. Im Falle des *Virāṭaparvan* bietet sich auch VAN BUITENENS Übersetzung[2] zum Vergleich an; aber die Textgrundlage ist, wie schon erwähnt, eine andere, und eine generelle Aussage, welcher Übertragung stilistisch der Vorzug zu geben ist, möchte sich der Rezensent nicht anmaßen. Genauigkeit ist bei einem popularisierenden Projekt, dessen Ziel es ist, das Interesse eines weiteren Publikums zu wecken, wohl weniger wichtig als Lesbarkeit. Aber es stört einen alten Philologen doch, wenn sich die Übersetzungsfehler häufen, vor allem, wenn GANGULI schon vor über hundert Jahren meist das Richtige getroffen hat. Hier nur einige Beispiele aus den ersten fünf Kapiteln des *Virāṭaparvan*[3]: 4.1.7 *tato Yudhiṣṭhiro … **saṃnivartyā**nujān sarvān iti hovāca*: „Then … Yudhi·shthira … **was sent back** to his younger brothers, and said this". Ein passivischer Sinn des Absolutivs ist weder akzeptabel noch im Kontext passend.[4] – 4.1.8 *dvādaśemāni varṣāṇi rājyaviproṣitā vayam | trayodaśo 'yaṃ samprāptaḥ **kṛcchrāt***: „For twelve years

[1] Nur bei PILIKIAN heißt es auf dem Titelblatt „Edited & translated by …", in den beiden anderen Fällen nur „Translated by …" – warum?

[2] *Mahābhārata*. Vol. 3. Chicago 1978.

[3] Textwiedergabe im Folgenden ohne die in der Clay Sanskrit Library verwendeten Zusatzzeichen. Alle Hervorhebungen vom Rezensenten.

[4] Allerdings passt auch der normale Sinn von *saṃnivartya*, „nachdem er … zurückgeschickt hatte", nicht in den Zusammenhang, so dass hier textkritische Überlegungen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000496

we have been banished from our kingdom. The thirteenth **miserable** year … has now arrived" statt „… **mit Mühe und Not** haben wir das 13. Jahr erreicht." – 4.1.9 ***sādhu*** *… Arjuna …*: „**excellent** Arjuna …" statt „**bitte**, Arjuna …". – 4.1.20, Arjuna fragt Yudhiṣṭhira, welche dienende Funktion er bei König Virāṭa auszuüben gedenke: *Virāṭanagare … **raṃsyase** kena karmaṇā?* : „In what capacity **will you dwell** in Viráta's city?" statt „An welcher Tätigkeit **wirst du Freude haben** …?"; und ebenso bedeutet 4.1.29 *Virāṭe tvaṃ **raṃsyase** kena hetuna?* doch wohl „**was würde dir** bei Virāṭa **Freude verursachen**?" und nicht „by what means **will you reside** in V's realm?"[1] Es ist ja, wie man längst erkannt hat, bei der Maskerade der Pāṇḍavas wichtig, dass sie Rollen wählen, die ihnen liegen, die ihnen Spaß machen,[2] so dass sie sich scheinbar unkenntlich machen, gleichzeitig aber Wesentliches über sich selbst enthüllen. Mir scheint, zwei später in derselben Szene benutzte, offenbar philosophischen Stil parodierende, Wendungen sind in diesem Sinne zu verstehen. 4.2.10 sagt Bhīma: *ātmānam ātmanā rakṣaṃś cariṣyāmi*, was wohl mit Garbutts Übersetzung „This is the disguise I will adopt to protect my identity" nicht ganz getroffen wird. Eher ist gemeint: „ich werde ein Verhalten annehmen, mit dem ich meine Identität durch mein (eigentliches) Selbst abschirme." Man vergleiche 4.2.30, wo Arjuna sich ganz ähnlich ausdrückt: Nachdem er geschildert hat, wie er sich seine Tätigkeit in Verkleidung denkt, sagt er schließlich: *chādayiṣyāmi … māyayātmānam ātmanā*, also „mit täuschender Kunst will ich meine Identität durch mein (eigentliches) Selbst verdecken" (Garbutt: „I will hide myself … through illusion"). – Während man hier noch diskutieren kann, stößt man bei Garbutt immer wieder auf schlichte Übersetzungsfehler: 4.2.7 *(tān ahaṃ hi niyotsyāmi) ratiṃ tasya **vivardhayan***: „(I will fight whichever wrestlers will take me on in conflicts,) **putting an end** to their fun" statt „(…) sein (d. h. König Virāṭas) Vergnügen **mehrend**"; 4.2.10 *ity etat pratijānāmi*: „So I am reborn" statt „so lautet mein Versprechen"; 4.3.16 *bālā:* „powerful" statt „Mädchen/junge Frau" (die Rede ist von Draupadī); 4.4.40 *nigṛhītas tv akāraṇaiḥ*: „… and is now demoted with good reason" statt „… ohne Anlässe/Gründe"; 4.4.45 *ahaṃ kiṃ karavāṇīti*: „… and says ‚I'll do it" statt „… ‚was soll **ich** tun?'"

Angesichts des wortreichen epischen Stils, der sich vom *kāvya*-Stil gerade durch seine mangelnde Dichte unterscheidet, wird man nicht erwarten, dass jedes Wort übersetzt wird; oft stößt man ja auf mehr oder weniger abundante Versfüllsel von geringem Informationswert. Aber das sollte natürlich nicht dazu führen, dass Sinnvolles weggelassen wird. So ist nicht recht zu verstehen, warum in 4.2.32 *etena vidhinā channaḥ kṛtakena* („concealing myself by this method") das *vidhi*- charakterisierende Adjektiv *kṛtaka*- („künstlich, täuschend") nicht übersetzt ist; *vidhinā kṛtakena* kann doch als Synonym zu dem kurz zuvor (vs. 30) verwendeten *māyayā* verstanden werden. In 4.4.48 *noccaiḥ sannihito haset* („One should not … laugh excessively") ist *sannihito* nicht übersetzt; vgl. Ganguli: „nor should one indulge in laughter **in the king's presence**." Und wenige Verse später – 4.4.58

---

angebracht wären. Das legt auch die Auswahl der Lesarten nahe, die sich in der CE zu dieser Stelle finden.

[1] Die Verbwurzel *ram*- kann zwar laut Monier-Williams' Wörterbuch „to stand still, rest, abide, like to stay with" bedeuten, aber damit ist sie noch kein Synonym von *vas*- im Sinne von „to dwell, reside".

[2] Vgl. 4.3.3, wo Nakula, sagt, er wolle sich bei Virāṭa als Pferdepfleger verdingen, mit der Begründung: *karmaitat supriyaṃ mama*, Garbutt: „I really enjoy this task"; und ebenso Sahadeva, der sich um die Kühe des Königs kümmern will, 4.3.13 *prītir atra hi me sadā*, „denn das macht mir immer Freude".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000497

sukham ūṣuḥ susaṃvṛtāḥ („... and passed the time happily") – fehlt die Übersetzung von *susaṃvṛtāḥ*; vgl. GANGULI: „... passed their time happily **and in privacy**."

Von erklärenden Anmerkungen macht GARBUTT nur spärlichen Gebrauch. So hätte man zu 4.2.21f., wo Yudhiṣṭhira seinen Bruder Arjuna als „den zwölften Rudra, den dreizehnten Āditya, den neunten Vasu und den zehnten Graha" preist, dem Leser die Erklärung gegönnt, dass hier eine gängige Rhetorik traditionelle Zahlen um jeweils eins erhöht (vgl. Ausdrücke wie „der sechste Sinn", „das elfte Gebot"). Auch das Verzeichnis der Proper Names and Epithets hilft nicht weiter, weil da unter den betreffenden Stichwörtern Zahlenangeben fehlen und man unter „Rudra" nur „Vedic storm god and later Shiva", aber keinen Hinweis auf die Gruppe der elf Rudras findet.

Ein gewisses Problem stellen die zahlreichen Patronymica, Metronymica und sonstigen Epitheta der Hauptheld*en* dar. Da sich viele der Beinamen nicht gut übersetzen lassen, stellt PILIKIAN seiner Übersetzung einen Abschnitt „Dramatis Personae" voran, wo er die zusätzlichen Namen erklärt.[1] Die übrigen beiden Übersetzer überlassen die Erklärungen dem schon erwähnten Verzeichnis „Proper Names and Epithets", mit dem anscheinend jeder der zu erwartenden 30 Bände (oder mehr) *MBh* ausgestattet werden soll. Die dadurch entstehenden Überschneidungen nehmen Herausgeber und Verlag offenbar in Kauf, und eine Vereinheitlichung der Erklärungen scheint auch nicht angestrebt zu sein. Die Folge ist z.B., dass BOWLES unter dem Stichwort „Vaikartana" der epischen Tradition entsprechend erklärt: „Name of Karna in reference to his ‚cutting away' (*vikartana*) of the armor with which he was born;" während GARBUTT diesen Beinamen als „Sohn des Sonnengotts" versteht und entsprechend übersetzt, was zu eher bizarren Ergebnissen führt: 4.54.18 *Vaikartanabhrātur ... Saṅgrāmajitaḥ*: „belonging to Sangrámajit, the sun's nephew" statt „... S., Vaikartanas (= Karnas) Bruder", oder, gleich im folgenden Vers, *sūtaputro Vaikartano*: „the son of the sun and a *suta*." Auch PILIKIAN erklärt (S. 29) Vaikartana als „born of the sun", bzw. (p. 442) als „Patronymic for Karna, son of the sun," was zwar mythologisch gesehen richtig sein mag, sich aber keinesfalls als Übersetzung empfiehlt.[2]

PILIKIANS Übersetzung des Droṇaparvan besticht durch ungewöhnliche Eleganz und mitreißende Lebendigkeit, die durch eine Vielzahl subtiler Mittel erzielt wird. Diese sind teils syntaktischer Art – die zahlreichen hypotaktischen Fügungen des Sanskrit (vor allem durch Partizipien, Absolutive und Locativus-absolutus-Konstruktionen) werden oft durch parataktisch aneinandergereihte kleine Sätze ersetzt – teils beruhen sie auf geschickter Wortwahl, die durch den Reichtum der Variationen besticht, und schließlich sogar auf unkonventioneller Interpunktion: Die Vokative, mit denen der Erzähler seinen Zuhörer anredet, werden nicht durch Kommata abgetrennt, wodurch ein für die Kampfszenen besonders passender Eindruck atemlosen Engagements erzeugt wird. Schaut man genauer hin, wird man bemerken, dass sich der Übersetzer, um die gewünschte Wirkung zu erzielen, Freiheiten nimmt, die über das Übliche hinausgehen, z.B. indem er weitgehende Umstellungen vornimmt oder interpretierende Wörter zufügt, die kein direktes Äquivalent im Ausgangstext haben. Als Beispiel mögen die beiden ersten Verse des Droṇaparvan genügen (*MBh* 7.1.1–2):

---

[1] Nicht alle Erklärungen scheinen hier plausibel. Warum soll Jiṣṇu „the Conquering Sun" bedeuten? Und die Deutung von Bhīṣmas Beinamen Āpageya als „son of Ápaga" greift zu kurz; das Metronymicum bezeichnet natürlich den Helden als Sohn der Flussgöttin Gaṅgā (Ganges).

[2] *vikartana* in der Bedeutung „Sonne" scheint für das Mahābhārata noch nicht belegt zu sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000498

tam apratimasattvaujobalavīryaparākramam
hataṃ Devavrataṃ śrutvā Pāñcālyena Śikhaṇḍinā
Dhṛtarāṣṭras tadā rājā śokavyākulacetanaḥ
kim aceṣṭata, viprarṣe, hate pitari vīryavān?

„So Bhishma the Paragon lay dying. His courage and heroism, his power and splendor and soul were without equal on earth, yet somehow the Panchála Shikhándin had overcome him. I can imagine the sorrow that engulfed Dhritarashtra when he heard of his uncle's fall. What did the mighty king do?"

Der **eine** Satz des Originals wird hier also in eine Reihe von Aussagen zerlegt, die teilweise noch durch Zusätze („yet somehow …"; „I can imagine …") eine im Sanskrit nicht vorhandene Schattierung erfahren, und das Zentrum, die Frage „Was tat Dhṛtarāṣṭra, als er gehört hatte, dass Bhīṣma gefallen war?" verliert ihre dominierende Stellung. Für eine Übersetzung, deren Zweck in erster Linie Popularisierung ist, scheint diese Freiheit gerade noch akzeptabel, ebenso wie die Entscheidung des Übersetzers, einige der für den epischen Śloka-Stil charakteristischen banalen Füllwörter, die so gut wie keinen Informationswert haben, unübersetzt zu lassen. So kommen in der Kampfschilderung 7.14.14–7.15.36 nicht weniger als vierzehnmal Ausdrücke vor, die „in der Schlacht", „im Kampf" bedeuten (*raṇe, saṃkhye, samare, yudhi, saṃyuge*). Wenn Pilikian den größten Teil davon ignoriert, so ist das für die Übersetzung, jedenfalls stilistisch gesehen, ein Gewinn und inhaltlich sicher kein Verlust.

So schön sich Pilikians Übersetzung liest – verlassen sollte man sich keinesfalls auf sie. Nicht nur die Freiheiten, die er sich nimmt, mahnen zur Vorsicht; oft genug stößt man auf schlichte Fehler. Eine gravierende Entgleisung passiert gleich im ersten Kapitel (7.1.33–35), wo der Übersetzer nicht versteht, dass der Erzähler hier von der Kränkung spricht, die Karṇa von seiten Bhīṣmas erfahren hat, als vor der Schlacht die Kauravas ihre Truppen mustern[1]:

sa hi nāyudhyata tadā daśāhāni mahāyaśāḥ
sāmātyabandhuḥ Karṇo vai tam āhvayata māciram
Bhīṣmeṇa hi mahābāhuḥ sarvakṣatrasya paśyataḥ
ratheṣu gaṇyamāneṣu balavikramaśāliṣu
saṃkhyāto 'rdharathaḥ Karṇo dviguṇaḥ san nararṣabhaḥ
rathātirathasaṃkhyāyāṃ yo 'graṇīḥ śūrasaṃmataḥ
pitṛvittāmbudeveśān api yo yoddhum utsahet.

„… fabled Karna had by then not set foot on the battlefield for ten full days. It was Bhishma himself who then fetched mighty Karna and all of his ministers before us.[2] In the words of warriors of main and courage and even temper, Karna is reckoned a bull in the herd of men, a man worth twice any of his peers. Heroes celebrate him as the greatest warrior and champion they can name, one who could meet in war the rulers of stars and[3] and sea and sky."

---

[1] *MBh* (CE) 5.165. Pilikian weist selbst, ein paar Verse später, auf die Episode hin, vgl. Note p. 417 (zu 7.1.39).

[2] Nach diesem Satz macht Pilikian einen sinnentstellenden Absatz.

[3] Hier ist einer der Götter durch Druckfehler entfallen. Eine Anmerkung (S. 417) erklärt richtig, dass es sich um die vier Welthüter Yama, Kubera, Varuṇa und Indra handelt, was die Übersetzung aber nicht besser macht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000499

Es lohnt sich nicht, auf diese total missglückte Übersetzung im Einzelnen einzugehen. Es genügt, ihr die richtigere, wenn auch vielleicht nicht so schöne und wegen der Beibehaltung der Termini technici indischer wirkende und weniger zugängliche, von GANGULI gegenüberzusstellen:

> „Endued with great fame, Karna, with his followers and friends, did not fight for these ten days. O, summon him soon! The mighty-armed hero, in the presence of all the Kshatriyas, during the mention of valiant and mighty car-warriors, was by Bhishma classed as an *Ardha-ratha*, although that bull among men is equal to two *Maharathas*! Even thus was he classed during the counting of *Rathas* and *Atirathas*, he that is the foremost (of all *Rathas* and *Atirathas*), he that is respected by all heroes, he that would venture to fight even with Yama, Kuvera, Varuna, and Indra."

Ebenso wie im Falle der vier Welthüter verwischt PILIKIAN auch in seiner Übersetzung der Bhīṣma gewidmeten Jagatī-Strophe 7.2.7(ab) den spezifisch hinduistischen ebenso wie den spezifisch epischen Hintergrund:

> *vasuprabhāge vasuvīryasambhave*
> *gate vasūn eva vasuṃdharādhipe*

„A soul of power and luster has departed for the bright lands, a regent of the earth now rests with the gods of heaven" statt „Nachdem er, der ein Teil der Vasus und aus dem Samen der Vasus hervorgegangen ist[1], zu den Vasus (heim)gegangen ist,[2] er, der Herr der Schätze bergenden Erde (=König) ..." Man kann zwar das Spiel mit dem Sanskritwort *vasu-* nicht nachahmen, aber man sollte sich doch daran erinnern, dass Bhīṣma im Mahābhārata als Teilinkarnation der Göttergruppe der Vasus gilt. Das Problem bei der Verteilung des Mahābhārata an mehrere Einzelübersetzer ist, dass man nicht von jedem eine gleich gründliche Kenntnis des Epos als Ganzem erwarten kann und dass sich leicht Unstimmigkeiten ergeben können. Um weitere Beispiele zu nennen: In den auf den gerade zitierten Vers folgenden Versen beschreibt Karṇa seine Rüstung und erwähnt dabei (7.2.25) *imāṃ raukmīm nāgakakṣāṃ*, was PILIKIAN mit „my belt like a goldspangled serpent" übersetzt. Aus einer Stelle des *Virāṭaparvan* (*MBh* 4.55.52[3]) lässt sich aber entnehmen, dass es sich hier um einen Teil von Karṇas Feldzeichen handelt: *nāgakakṣā tu rucirā dhvajāgre yasya tiṣṭhati* (GARBUTT: „That man, who has a lovely elephant belt depicted on the top of his banner"[4]). Wenn PILIKIAN meint, dass *nāga* hier „Schlange" und nicht „Elefant" bedeutet, hätte er seine Auffassung begründen sollen. – Im nächsten Kapitel, wo Karṇa Bhīṣma gegenüber Arjunas Kampfkraft preist, versteht PILIKIAN nicht die Anspielung auf Arjunas Zweikampf mit dem als Kirāṭa verkleideten Gott Śiva, in dessen Folge er die Pāśupata-Waffe empfängt[5] (7.3.22): *amānuṣaś ca saṃgrāmas Tryambakena ... | tasmāc caiva varaṃ prāpto ...* „The immortal host turned to him and the great Three Eyed God to realize their purpose"; richtig dagegen wieder GANGULI: „Superhuman was the battle that he fought with ... (Mahadeva) of three eyes. From him he

---

1 Vgl. *MBh* (CE) 1.57.76: *tathā bhīṣmaḥ ... vasuvīryāt samabhavan.*

2 Der Vers scheint aus einer älteren Version des Epos übernommen worden zu sein, da Bhīṣma hier bereits tot (und deshalb zu den Vasus zurückgekehrt) zu sein scheint, während ihn die uns vorliegende Dichtung erst in Buch 13 sterben lässt.

3 Nach dem hier besprochenen Band der Clay Sanskrit Library.

4 Vgl. GANGULI „a stout chord for binding elephants"; VAN BUITENEN (4.50.15): „a red elephant's girth".

5 Mahābhārata (CE) 3.40–41.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000500

obtained a boon ...“ – Das nächste gravierende Missverständnis findet sich wenig später, wo Bhīṣma begründet, weshalb er akzeptiert, dass Karṇa sich weigert, auf die Seite der Pāṇḍavas überzugehen (7.4.13): *yaunāt sambandhakāl loke viśiṣṭaṃ saṃgataṃ satām | sadbhiḥ saha ... pravadanti manīṣiṇaḥ*: „the wise and the good teach that we prove our worth in this world through our ties of blood and friendship“ statt (Ganguli) „The wise ... say that the companionship of the righteous with the righteous is a superior relationship to that born of the same womb.“ Pilikian, der anscheinend die Konstruktion *viśiṣṭam* mit Ablativ, „... verdient den Vorzug gegenüber ... / ist ... überlegen“, nicht kennt, will hier nicht wahrhaben, dass Bhīṣma seit der am Ende des sechsten Buches geschilderten Begegnung mit Karṇa seine Meinung geändert hat.[1] Dort hatte er nämlich noch gesagt (CE 6.117.19): *sodaryāḥ pāṇḍavā vīrā bhrātaras te ... | saṃgaccha tair ... mama ced icchasi priyam*: „Die heldenhaften Pāṇḍavas sind deine leiblichen Brüder; vereinige dich mit ihnen, wenn du mir einen Gefallen tun willst.“

Auch sonst fehlt es in Pilikians Übersetzung nicht an Ungenauigkeiten oder Fehlern, die hier nicht im Einzelnen aufgeführt werden sollen. Nur ein Fall noch, wo der Übersetzer offenbar Opfer eines Lesefehlers wird. 7.2.17: *nivartate mṛtyusukhān na cāsubhṛt*: „But nothing that draws breath has ever escaped eternity's repose.“ Das klingt zwar poetisch, aber zum einen entfernt sich die Übersetzung „eternity“ für *mṛtyu* („Tod“) von der indischen Vorstellungswelt und zum andern ist doch wohl sicher *mṛtyumukhān* („aus dem Rachen des Todes“) zu lesen.[2]

Bowles' erster Band des *Karṇaparvan* (*MBh* 7) enthält etwas mehr als die Beschreibung des ersten Tages von Karṇas zwei Tage dauernder Feldherrnschaft.[3] Die Übersetzung macht einen soliden und, im Vergleich zu Pilikian, eher konservativen Eindruck. Hypotaktische Konstruktionen werden hier meist als solche wiedergegeben: (8.2.2) *sa Hāstinapuraṃ gatvā* „Having gone to Hástina·pura“; (8.2.4) *saṃpūjya* „And once he had properly honored ...“, usw. Ebenso lassen sich Bahuvrihis in der Übersetzung als solche erkennen: (8.2.3) *rājānaṃ kaśmalābhihataujasam* „that king, whose vigour had been sapped by despair“, usw. Auch die bloßen Füllwörter, auf die man wohl verzichten könnte, werden getreulich übersetzt, was gelegentlich auf Englisch ebenso ermüdend wirkt wie im Sanskrit-Original, so wenn das Füllwort *samare* in drei aufeinander folgenden Versen vorkommt: (8.13.26) „... and he was radiant **in battle** ...“; (27) „Wounded **in battle**...“; (28) „destroying one another's bows ... **in combat**.“ Der Vorteil dieser Gewissenhaftigkeit liegt auf der Hand: Der Leser kann sich darauf verlassen, dass die Übersetzung ein getreuer Spiegel des Originals ist, auch wenn die mitreißende Eleganz von Pilikians Sprachstil auf diese Weise nicht erreicht wird. Der Wechsel der Übersetzer kann gelegentlich die Kontinuität gefährden, so wenn Bowles die Gruppe der Krieger, die sich gegen Arjuna verschworen haben (*saṃśaptaka*), sachgemäß mit „oath-bound warriors“ (8.2.18) übersetzt, während Pilikian (*Droṇa* I, passim) aus dem Rezensenten nicht nachvollziehbaren Gründen die Übersetzung „the Beholden“ wählt. Der Leser hat da kaum eine Chance, die Identität der genannten Gruppen zu bemerken. Aber das sind wohl Ausnahmen, ebenso wie die Fälle, in denen man Bowles' Übersetzung bzw. Textwahl nicht ohne weiteres akzeptieren möchte. Hier nur drei Beispiele, die ersten beiden aus einer Klage Dhṛtarāṣṭras: 8.7.2 *BhīṣmaDroṇau hatau śrutvā nārtho vai jīvite 'sati* „Now that I've heard that both Bhishma and Drona have been killed ..., there's no point to this **no**

[1] Vgl. Pilikians Anmerkung (S. 418) zu 7.4.10.

[2] Vgl. *MBh* (CE) 7.2.17 *mṛtyumukhād*.

[3] In der Inhaltsangabe des Umschlags steht fälschlich, Karṇa sei am 15. Tag der Schlacht Feldherr geworden; es sollte heißen: am 16. Tag.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000501

good life". Es spricht aber alles dafür, dass *sati* statt *(a)sati* zu lesen ist. Einmal, weil wir ja an mündlichen Vortrag denken müssen, und das elidierte *a-* kaum zu hören wäre, und zum anderen wegen der überlieferten Lesarten: Die Critical Edition (8.5.107d) liest *ko nv artho jīvitena me*, mit den Lesarten *jīvitasya me, jīvite sati, jīvite mama*, was alles auf „was habe ich davon, am Leben zu sein / was soll ich noch mit dem Leben" hinausläuft. Im nächsten Vers (8.7.3) sagt Dhṛtarāṣṭra dann über Karṇa, von dessen Tod ihm Saṃjaya vorwegnehmend berichtet hat: *na ca śocāmi Rādheyaṃ hatam*, was Bowles mit „And I cannot suffer that Radha's son has been killed" übersetzt, wobei anscheinend „suffer" im Sinne von „endure" (aushalten) zu verstehen ist (vgl. auch Ganguli: „I cannot also brook the death of Radha's son"). *śocāmi* mit nachfolgendem Akkusativobjekt bedeutet aber sonst im *MBh* immer „ich trauere um".[1] Wir müssen hier also *ca* im adversativen Sinn verstehen[2], also „... **dagegen** trauere ich nicht um den Tod von R.s Sohn." Diese hart klingende Äußerung Dhṛtarāṣṭras passt gut zu dem, was Bowles selbst über das Verhältnis zwischen Dhṛtarāṣṭra und Karṇa schreibt[3]: „Dhrita-rashtra ... is wary of his son's dependence on Karna, and doubts that he has the qualities to bring success." – Die dritte Stelle ist 8.42.42 *somarājānaḥ* „kings of soma" statt „deren König Soma ist", ein seit der Zeit der Brāhmaṇas verwendeter Ausdruck für Brahmanen.

Zusammenfassend lässt sich zu den drei Bänden sagen: Es ist zu begrüßen, dass hier noch einmal das ganze *Mahābhārata* in englischer Übersetzung zusammen mit einer gängigen Fassung des Originaltextes und den notwendigsten Erklärungen einer breiten Leserschaft zugänglich gemacht werden soll, und es macht Freude, die hübsch aufgemachten Bände in die Hand zu nehmen. Der aufmerksame Leser wird merken, dass die Verteilung auf verschiedene Übersetzer gewisse Ungleichmäßigkeiten zur Folge hat. Garbutts Übersetzung ist gut lesbar, aber nicht besonders zuverlässig, während sich ihre Erklärungen auf das Notwendigste beschränken. Die stilistische Eleganz von Pilikians Übersetzung ist bestechend, wird aber durch Interpretationsfehler beeinträchtigt, während die Übersetzung von Bowles einen soliden Eindruck macht und durch die in der Einleitung gegebene gründliche Studie zur Person des Haupthelden Karṇa zusätzliches Gewicht gewinnt. Man möchte dem Unternehmen weiterhin guten Erfolg wünschen und bedauert nur, dass etwas Entsprechendes für den deutschen Sprachraum vorläufig nicht in Sicht zu sein scheint!

Georg von Simson, Göttingen

The Citrasūtra of the Viṣṇudharmottarapurāṇa. Critically edited and translated by Parul Dave Mukherji. Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts 2001. XLV, 293 S. (Kalāmūlaśāstra Series 32.) ISBN 81-208-1805-9. € 69,99. Rs 750,–. $ 25,–.

Die vorliegende Oxforder Dissertation stellt eine Neubearbeitung des sogenannten *Citrasūtra*, des „Leitfadens der Malerei" dar, einer Reihe von Kapiteln aus dem *Viṣṇudharmottarapurāṇa* (*adhyāya* 35–43), die sich mit verschiedenen Aspekten der indischen Kunst beschäftigen. An der Edition und Interpretation dieses Textes hatten sich bereits Stella Kramrisch, Priyabala Shah und C. Sivaramamurti versucht, wobei zunächst die aus zwei Handschriften erstellte *editio princeps* der Venkateshvara Press aus dem Jahre

[1] Hier nur ein Beispiel: *MBh* (CE) 15.46.6-7 *na tu śocāmi gāndhārīṃ ... pṛthām eva tu śocāmi* ..., Ganguli: „I do not grieve for ... Gandhari ... I grieve, however, for Prtha."

[2] Vgl. *PW* s.v. *ca* 6: „verbindet Gegensätze, α) aber, dagegen."

[3] S. 23, mit Belegstellen in Anmerkung 18, S. 46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000502

1911 als Grundlage dienen mußte. Diese Edition bietet jedoch an zu vielen Stellen einen offensichtlich nicht interpretierbaren Text, so daß schließlich von PRIYABALA SHAH mit Hilfe von sechs Handschriften der Versuch einer Neuedition unternommen wurde. In der vorliegenden Bearbeitung sind alle Handschriften mit Ausnahme zweier erneut überprüft worden. Hinzu kamen Ms N („Nepal") und Ms D („Dhaka").

In der Einleitung finden wir neben einer Beschreibung der Handschriften, der Diskussion eines Stemmas und der Datierung des Textes schließlich grundlegende Überlegungen zur Rezeption indischer Kunst und den Anschluß an die in manchen Fachkulturen vorherrschende Theorie, wobei immer wieder die Frage nach dem „Naturalismus" in der indischen Kunst thematisiert wird. Der Geburtsfehler bei der Beschäftigung mit dem *Citrasūtra* war – wie MUKHERJI darlegt –, das Bestreben, eine Handhabe für die Ablehnung indischer Kunst von seiten der englischen Kritik zu bekommen. Daß dabei nicht nur Details des Textes übersehen wurden, liegt auf der Hand. Selbst die kritische Edition SHAHS könne hier nicht überzeugen, da sie sich manchmal nicht von unhaltbaren Lesarten der älteren, auf tönernen Füßen stehenden Ausgabe trennen kann, insofern genau diese Sonderlesungen aus ihrer Sicht unverzichtbare Theorien begründen: „Shah's difficulty in not being able to resist the pull of the Venkatesvara edition appears to stem from her identification of certain readings as critical to art history." (S. xxxix)

Wie die Durchsicht der vorliegenden Arbeit oder auch der Versuch, das *Citrasūtra* in der Venkatesvara-Edition zu lesen, jedem Sanskritphilologen zeigen muß, gibt es erhebliche Probleme bei der Textkonstitution, vor allem durch die mit der Lesartenauswahl verbundene Unsicherheit in der Interpretation kunstgeschichtlicher „Realien". Die Autorin hat sich den Problemen methodisch nachvollziehbar gestellt,[1] indem sie zunächst eine Edition aufgrund aller erhaltener Quellen erstellte und versuchte den Text zu übersetzen und zu interpretieren. Die Theoriebildung ist diesen Schritten notwendigerweise nachgeordnet, findet aber im Kontext der bereits kontroversen früheren Interpretationen statt.

Im Bereich der Detailinterpretationen gibt es durchaus Probleme. Gelegentlich ist die Übersetzung unnötig ungenau oder wir finden eine spezifische Interpretation, welche der Text eigentlich nur unter Mühen hergibt. Der Grund hierfür könnte darin liegen, daß wir im *Citrasūtra* eben kein Śāstra mit einer entsprechenden Stringenz in der Präsentation vor uns haben, sondern einen in dieser Hinsicht leider typisch purāṇischen Text. Als Beispiel möge Vers 43.10 genügen: *yadyatsaumyākṛtidhyānadhāraṇāsanabandhanam tapasvijanabhūyiṣṭhaṃ tat tu śāntarase bhavet* „The representation of the Tranquil sentiment consists mainly of ascetics in meditative postures with a band [clasping their legs] and of any [other] subject that expresses calmness."

Zunächst scheint die Übersetzung eine Worttrennung *yad yat saumyākṛti* vorauszusetzen, außerdem denkt man bei *āsanabandhanam* vielleicht nicht zuerst an eine Meditationshilfe, sondern an das „Einnehmen einer Yoga-Haltung". Der Unterschied ist nicht ganz unbedeutend, denn im einen Falle müßten wir nach Meditationsbändern in bildlichen Darstellungen suchen, im anderen nicht! Ungelöst bleibt die Frage, warum der Autor *dhyāna* und *dhāraṇā* verwandt hat, bzw. ob dies dem laxen purāṇischen Stil zuzuschreiben ist, oder eine besondere Absicht zugrundeliegt. Wenn wir dann noch lesen, daß in einer früheren Übersetzung Pāda c so interpretiert wird, daß auf dem Bild Gruppen von Asketen dargestellt werden sollen, so merkt man, daß hier einem Text mit erheblicher Unsicherheit Details abgerungen werden, um diese dann möglicherweise mit

[1] „Not being a sanskritist in Indian Art History can be a severe drawback which I have attempted to redress by entering into textual criticism" (S. xlii).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000503

Kunstobjekten in Übereinstimmung zu bringen. Die Autorin begründet allerdings ihre Entscheidungen und Interpretationen in den Anmerkungen und bietet so die wohl bisher gründlichste Bearbeitung, auch wenn nicht wenige Druckfehler den Text entstellen.

Soweit, so gut. Vielleicht hängt es mit der radikalen Umarbeitung zur Publikation zusammen,[1] daß sich im methodischen Teil eigentlich unvereinbare Positionen finden. In der Einleitung lesen wie beispielsweise: „To a contemporary editor or a textual critic, an ancient text is a source of knowledge about a *past*. But if that treatise is seen as a *text*, one confronts a different set of problems. The difference is not so much a shift in the nature of the *object* of one's inquiry but a different way of viewing it: either one subscribes to the view that it is possible to approach a *work* directly as transparent, unnegotiated, complete in itself, ready to yield valuable information about that past, or one hazards a reading of it, as a *text*, embedded in the circumstances and time of its production, interpretative, partisan. Textuality as a modern notion tends to open up this object of inquiry into a *process* [...]" (S. 21).

Hierbei ist mehreres bemerkenswert: Zunächst müßte man Forscher, die sich eine derart umfassende Naivität erhalten haben, daß sie sich weigern, zwischen den Zeilen zu lesen, oder den Text auch im historischen Kontext zu betrachten, in der Tat von wichtigeren Arbeiten fernhalten. Sie wären allerdings auch schon mit der Interpretation der Gegenwart, etwa in Form von Zeitungslektüre, überfordert. Doch die Frage, welche sich in Indien stellt, ist eine ganz andere als die nach der werkimmanenten oder kontextualisierenden Interpretation, die von den Vertretern der „modern notions" dem staunenden und wissenschaftsgeschichtlich ahnungslosen Publikum in neuem Gewande präsentiert werden. In welchem Kontext lesen wir denn einen Text, dessen Kontext nicht bekannt ist? Wie in der Politik, so fällt auch in der Wissenschaft die Kritik umso leichter, je weiter man sich von der Verlegenheit, es besser machen zu müssen, entfernt, und es kann nicht erstaunen, daß sich nur wenige Anwendungen der neuen Theorien finden.

Doch gerade im Bereich des *Viṣṇudharmottarapurāṇa* gibt es einen solchen Versuch, neue post-philologische Theorien nicht nur auf andere Philologen, sondern auch einmal auf einen Text anzuwenden, nämlich durch Ronald Inden.[2] Es ist hier nicht der Ort, diesen Ansatz zu besprechen, für unseren Zusammenhang ist aber relevant, daß Inden alle Versuche geißelt, den Text zu edieren, d.h. ihm eine „essence" abringen zu wollen.[3] Die vorliegende Arbeit fällt also nicht nur naturgemäß, sondern ganz explizit[4] unter ein solches „neuphilologisches" Verdikt und die Anpassung der Autorin an „moderne" oder „postmoderne" Theorien ist daher verlorene Liebesmüh. Die „Neophilologen" werden es weiterhin vorziehen, den *textus receptus* – meist die zufällig verfügbare und daher zuerst gedruckte Handschrift – zu lesen, insgeheim dann aber doch die kritische Ausgabe zu Rate ziehen, wenn die *editio princeps* wieder einmal uninterpretierbar ist.

Jürgen Hanneder, Marburg

---

[1] „Conversion from thesis to a book entailed a radical rethinking of the conceptual framework informing my interpretation of the text." (S. 19)

[2] „Imperial Purāṇas." In: *Querying the Medieval. Texts and the history of practices in South Asia*. Ed. Ronald Inden, JonathanWalters, Daud Ali. Oxford 2000.

[3] Ich erspare dem Leser hier die Details der Inden-Exegese und verweise auf die Rezension von David Kopf in: JAOS 112.4 (1992), S. 674–677.

[4] Siehe Inden, S. 92.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000504

Jürgen Hanneder (Hrsg.): *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts.* Aachen: Shaker Verlag 2005. 156 S. (Indologica Halensis. Geisteskultur Indiens. Texte und Studien 7.) ISBN 3-8322-4265-1. € 29,80.

This volume is one of the latest contributions by the productive "*Mokṣopāya* Project". It is a collection of articles resulting from a panel on the *Mokṣopāya*, *Yogavāsiṣṭha* and related texts held at the 29th Deutscher Orientalistentag in Halle. It consists of nine articles: "The Mokṣopāya: An Introduction" by Jürgen Hanneder; "Locating the Mokṣopāya" by Walter Slaje; "The Mokṣopāya Project III: Manuscripts from the Delhi and Srinagar Collections" by Walter Slaje; "The Mokṣopāya Project IV: Manuscripts from Pune, Wai and Baroda" by Peter Stephan and Susanne Stinner; "The Critical Edition of the Utpatti-Prakaraṇa: A Research Report" by Peter Stephan; "Sāras, Saṃgrahas und 'Laghus': Kurzfassungen des Mokṣopāya" by Susanne Stinner; "The Mokṣopāyasaṅgraha" by Jürgen Hanneder; "Die persischen Übersetzungen des Laghuyogavāsiṣṭha" by Heike Franke; "The Metaphorical Logic of the Mokṣopāya" by Bruno Lo Turco; and appendix. I find the arrangement of the contributions is well thought out; the whole volume can be read from the beginning to the end in a coherent manner.

The first article in the volume, the Introduction, by Hanneder, provides the opportunity to familiarize oneself with the *Mokṣopāya* project and its discoveries so far. For those who have not been following the ongoing research, the fruits of the research should supersede almost everything one may have thought one knew about the *Yogavāsiṣṭha*: it has many related texts with complicated and intertwined histories, but the origin of all is the *Mokṣopāya*; its philosophy was unique and the "aim was to provide a secret lore for kings"; its composition was around 950 CE; it might have been written in a short period of time by a small number – down to one – of authors with a well laid-out plan. All these findings are concisely presented in the Introduction. Attached to this Introduction are two charts in the Appendix: "An Overview of the *Mokṣopāya* Literature" in which related texts are color-coded and arranged in chronological order in three columns, viz., longer versions, shorter versions, and commentaries; and "The *Mokṣopāya* Literature: Dependencies" where some (eight) of related texts are connected by arrows that signify dependencies. I find these to be a great help to grasp the relationships of the *Mokṣopāya* and related texts that would be difficult to convey just by descriptions. After the introduction, even a reader who was completely ignorant as to what the *Yogavāsiṣṭha* and the *Mokṣopāya* were about is equipped with the knowledge to learn more about these texts.

The next article by Slaje is an attempt to locate the origin of the *Mokṣopāya* in time and space. The resulting spacial and temporal location of the *Mokṣopāya* is specific: Slaje contends that the composition of the *Mokṣopāya* was closely associated with a hill in Śrīnagar and the time of the king Yaśaskaradeva (about ten years of reign: 939–948) based on an episode "where Yaśaskaradeva is connected with a prophecy" (4.25.4–32.31). From the passages cited in the discussion, the conclusion appears probable. In the end, Slaje further hints whom he might be thinking of as the author of the *Mokṣopāya*: Narasiṃha, a minister of Yaśaskaradeva. He does not go as far to positively identify him as the author in the current article, but this is something one can look forward to in future publications in which the prophetic passage is analyzed.

The third and the fourth articles are both reports on new findings of manuscripts of the *Mokṣopāya* and related literature. Not only as reports on manuscripts, these articles testify to several things: the determination of the team to uncover as many manuscripts as possible; the popularity of the texts in much of South Asia; the complicated relationships

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000505

between the texts that derived from the *Mokṣopāya*; and the importance of checking what is in published catalogues, because they are very often incomplete or misleading.

The fifth contribution by Stephan is very interesting reading for someone interested in critically editing Sanskrit texts. It (along with the fourth contribution which he co-authored) has some awkwardness in the language, but this should not distract the reader from reading the article. It is a preliminary report on the upcoming edition of the *Utpattiprakaraṇa* of the *Mokṣopāya*. One will learn which manuscripts are used and what principles are applied in preparing the edition. I expect a more detailed version of this article will appear as an introduction to the edition, since most of the evidence that resulted in the evaluations of the manuscripts is absent in the article. I find some peculiarities in the presentation of the text that is given as an example on p. 80. There we find a critically edited verse (61.35) along with the critical apparatus and explanations. The author has chosen to use *visarga*, *jihvāmūlīya* and *upadhmānīya* in accordance with Pāṇini 8.3.37, since the same differentiation is found in Kashmirian orthography. Thus I understand that the constituted text reads *asaṃvida* . According to Stephan, all the available manuscripts, except $Ś_3$, read *asaṃvidaḥ* with a *visarga*. And we see this reading in the lemma. This is somewhat counter-intuitive. Most readers would expect to find exactly the same reading as the constituted text in the lemma. I first thought it was a typographical error before reading the accompanying explanation. According to our author, the reason why the variant entry exists is because there is one manuscript that reads *asaṃvidan* ($Ś_3$). And the reason why the reading *asaṃvidaḥ* is in the lemma is because: none of the remaining manuscripts reads *asaṃvida* ; he considers the difference between *visarga* and *jihvāmūlīy*a is orthographical; and the adopted standard is to use *jihvāmūlīya* in that position (before 'k'). This decision itself might be reasonable, but the problem I find is that, according to Stephan, if any of the manuscript read *asaṃvida* , then that reading appears in the lemma and other manuscripts that read *asaṃvidaḥ* are listed as positive witness. Here we lose some information that might have been available if the circumstance was slightly different. I believe there is a merit in guaranteeing a consistent level of availability of information in critical apparatus. This may be a very insignificant matter of orthography (the scribes of the manuscripts might have felt *visarga* was appropriate in that position because there is a syntactic break at the end of that *pāda*), but if an editor aspires to have his critical apparatus "[provide] all the data available in the mss.," – which is very admirable but may in practice be impossible – readers will appreciate if the editor at least provides consistent level of information so that readers can also expect what may not be reported in the apparatus.

There are ways to report insignificant orthographical variants, such as to enclose the reading in braces, as found in some editions.

Stephan also discusses editing principles. Even though generic principles such as *lectio difficilior*, etc., are discussed, I get the impression that the principle to consider the reading in the published *Yogavāsiṣṭha* edition as secondary is very vigorously applied. This impression comes from the examples given in the article. In all the variants reported for the examples, no variant shared with the edition constitutes the text, except when a manuscript contains an obvious error. [As a matter of presenting the text, some apparatus entries do not indicate what reading the edition had. It appears only the variants that are identical to the edition are marked as such. When there is no indication of the reading from the edition, I would not know whether the edition reads completely differently from any of the manuscripts or whether it shares the reading of the constituted text. I am assuming that the latter is the case.] I wonder if the assumption that all the readings shared with the edition are contamination from the later *Yogavāsiṣṭha* recension is warranted (although it is well possible that the result we see in the few examples is just a coincidence).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000506

For example, in one of the examples (*Utpattiprakaraṇa* 80.5), the reading *sad evāsad iva sthitam* is adopted in the b-*pāda*, and this is a result of combining readings from different manuscripts. The b-*pāda* is followed by *sattāpy evam asatteva* ... This essentially means the same thing as the adopted b-*pāda*, and the word *api* is hard to construe unless there is a strict distinction between *sat* and *sattā*, which I think is unlikely. I wonder if one could adopt the reading from the manuscript $Ś_7$: *sad ivāsad avasthitam* even though the first part *sad ivāsad* is the reading found in the YV edition (and manuscripts $Ś_3$, $Ś_7$, $Ś_9$). Since I am not aware of the context, I do not know how such an idea fares with the surrounding text. The resulting reading, however, would place *sat*/*sattā* and *asat*/*asattā* in equal positions, and would express the sort of idea that neither *sat* nor *asat* is real. This seems to be in line with my limited understanding of the philosophy of the *Mokṣopāya*. A reading identical to that found in the edition might signal an alarm, but that should not make the reading automatically secondary. This is most probably taken into consideration by the editor, but in this particular case, it appeared that the decision to reject the reading in the edition came first, and I wonder if it is fully justifiable.

The next article by Stinner deals with abridged versions of the *Mokṣopāya*/*Yogavāsiṣṭha*. The article, after briefly dealing with relationships between various short versions, focuses on the so-called *Laghuyogavāsiṣṭha*, demonstrably the most influential of all the short versions. The most interesting proposition of the article is that the *Laghuyogavāsiṣṭha* might have been composed originally in South India. The author proposes this working hypothesis in a convincing manner, having classified manuscripts according to how the text ends. In the process she also argues against the traditionally accepted authorship by Abhinanda of the *Laghuyogavāsiṣṭha*. As the author herself promises, the hypothesis will have to be tested in the micro-philological level, and, as far as I can gather from the manuscript reports in the same volume, the situation does seem quite complicated. I hope a solid result will emerge from the examination of manuscripts.

The volume continues with a contribution on another unique short version, titled *Mokṣopāyasaṅgraha*, by Hanneder. He reports the unique method of abridgement applied to the (Kashmirian) *Mokṣopāya* (not to the pan-indian *Yogavāsiṣṭha*) to produce the *saṅgraha*. That is, to remove most *ākhyāna*s. Hanneder points out that this is very peculiar because doing so betrays the integrity of the original text.

The volume continues on the theme of the *Laghuyogavāsiṣṭha* with Franke's contribution on its translations into Persian. This is obviously an important and intriguing topic, but not much study has been done. The significance of such a study is manifold, and we all should be grateful that a project to study the translations of the *Laghuyogavāsiṣṭha* is now being undertaken. Most of the article is spent clarifying the manuscript situations with regard to who translated the text when by whose commission. We learn that three translations of the *Laghuyogavāsiṣṭha* were produced under the commission of three Mughal rulers: by Niẓām ad-Dīn Pānīpatī in 1597 under the commission of the prince Salīm; by Farmūlī, a disciple of Kabīr, in 1602 under the commission of Akbar; and by an anonymous translator (Franke mentions a controversy surrounding the authorship) in 1655/56 under the commission of Dārā Šikōh. The article ends with a promise of comparison of the three translations. This certainly will have a significance in untangling the textual situations of the underlying text, viz., the *Laghuyogavāsiṣṭha*.

The volume concludes with the contribution by Lo Turco that is of philosophical nature rather than of philological. It takes its starting point in Johannes Bronkhorst "Pour comprendre la philosophie indienne."[1] Lo Turco posits the question whether sto-

[1] In: *La Rationalité en Asie*. Ed. by Bronkhorst. Lausanne 2001.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000507

ries (*ākhyānas*) that are found in abundance in the *Mokṣopāya* "constitute only a sort of propaedeutic appendix, which is superfluous and extraneous to the essential core of the philosophical work", extending BRONKHORST's argument. The answer given in the article is negative: "the stories in the MU are totally consubstantial to the work ..." And this is argued philosophically, viz., from the point of view that metaphorical language is important in philosophical arguments. I have several difficulties with this article. First of all, I wonder if one can posit the very question the author of the article asks. The question is asked in different forms, such as "What is the nature of the stories in the MU?" It appears that such a problem has already been sufficiently dealt with by SLAJE, in his *Vom Mokṣopāya-Śāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyaṇa* (Wien 1994, pp. 255–282) where he discusses the role of *ākhyānadṛṣṭāntas*. I also wonder if the discussion by BRONKHORST, with his treatment based on the same discussion by SLAJE, leads to such a question. Another peculiarity I find, as someone who does not have much training in Western philosophy, is that LO TURCO introduces the notion of metaphor in the discussion. I am not certain if those stories were intended to be metaphors in the sense understood by Western philosophers. I also wonder if the distinction between literal and metaphoric meanings, as found in Western philosophy, is applicable to an Indian product. On their part, there had long been contemplations on analogy *(upamāna)* as a valid source of knowledge *(pramāṇa)* on the one hand. On the other hand, authors who wrote in Sanskrit had their own long history on distinguishing literal *(abhidhāna)* and figurative *(upacāra)* speeches *(śabda)*. Of course, they were familiar with problems of speech being a valid source of knowledge. And even before bringing the question of analogy being a valid source of knowledge, the *Mokṣopāya* calls the stories examples (*dṛṣṭāntas*). The role of an example in inference (*anumāna/prayoga/yukti*, etc.) in Indian philosophy is well-known. None of these backgrounds seems to have been taken into consideration by LO TURCO. Perhaps the goal of LO TURCO is to find a place for the philosophy of the *Mokṣopāya* in the history of philosophy, and this may be admirable and might be successful. A related, but philological, question whether the stories in the *Mokṣopāya* are an original and integral part of the text, laid out with the initial plan is also an interesting one. For this question, SLAJE's treatment in 1994, citing portions of the text that state what the stories are doing in relation to rationally argued points, appears to give us a good answer, philologically.

As a whole, the volume is informative of the current state of research into the *Mokṣopāya* and related texts. As a general remark, the situations involving those texts appear rather typical to those of many widely circulated Sanskrit texts. The contributions of the project affirm my impression that most published Sanskrit texts should be reevaluated in the light of primary material, such as manuscripts. Hopefully this project can function as a model case for the investigation of a handed-down popular text.

KENGO HARIMOTO, Hamburg

Rákshasa's Ring by Vishákhadatta. Edited and translated by MICHAEL COULSON. New York: New York University Press and JJC Foundation 2005. 387 S. (Clay Sanskrit Library.) ISBN 0-8147-1661-X. £ 14,95.

When the announcement came that the CSL (Clay Sanskrit Library) was planning to publish "the glories of Sanskrit literature", lovers of Sanskrit and its literature awaited the volumes with great expectations. The first fifteen titles appeared in 2005, among them the work reviewed here, in handy, pocket-sized and comfortable to hold volumes which delve into the beauty of Sanskrit literature. The New Criterion, a monthly review of the arts

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000508

and intellectual life, summed up the project so: "A marvelous new adventure. Modeled on the Loeb Library of Greek and Latin classics, the Clay Sanskrit Library presents the masterpieces of Sanskrit poetry, drama, and prose in a dual language format ... one of the most admirable projects now afoot." Forty-five scholars from ten countries are cooperating to produce fresh new translations that combine readability and accuracy, as the CSL homepage puts it.

Coulson's translation of *Rākshasa's Ring* by Viśākhadatta was originally published in 1981 in Penguin Classics under the title *Three Sanskrit Plays* (together with *Śakuntalā* by Kālidāsa and *Mālatīmādhava* by Bhavabhūti), albeit without the Sanskrit texts. Isabelle Onians and Somadeva Vasudeva edited Coulson's 1981 translation of *Rākshasa's Ring* for the CSL, whose general editor is Richard Gombrich. In this sense it is not a "fresh new translation". The date 1981 is supplied neither in the CSL volume when it says, indirectly referring to Coulson's first Penguin translation in footnote 1, p. 37: "his (Coulson's) translations of them [two of the three plays mentioned above] were originally published together with the present work [*Rākshasa's Ring*] in a single volume", nor directly in the outer flap about Coulson, where the Penguin title alone is given. As for the version of the original Sanskrit/Prakrit text, Coulson states clearly that he followed Hillebrandt's edition. The details of Alfred Hillebrandt's critical edition are supplied now in the CSL volume, p. 37 (not given in the Penguin translation). The CSL has faithfully supplied the original text in a special system of transliteration (see further below on this). A note would have been useful for the system of units which account for the numbering of the Sanskrit/Prakrit text.

The aims of the CSL appear in all the volumes: they are "a unique series, that through original text and English translation, gives an international readership access to the beauty and variety of classical Sanskrit literature." This international readership is gradually gaining access to gems of Sanskrit/Prakrit literature and some knowledge of this vast field thanks to the active public relations on the part of the CSL. Any review of the CSL volumes would first have to take this into consideration generally and then ask specifically: who belongs to this "international readership", what kind of background and training does he or she have? The question is no less significant even for readers of Greek and Latin classics, to which group of languages Sanskrit also belongs.

So, to the question whether in principle the CSL provides not only an "access to the beauty and variety of classical Sanskrit literature" but a 'good' one at that, the answer without any hesitation, to judge especially from the book being reviewed here, is a clear 'yes, indeed'. A reader with a general interest in world literature would certainly be delighted to have a translation in good, readable, modern English by a specialist in Sanskrit, who even wrote a text book of the language, published under the title *Teach yourself Sanskrit*. The credentials for Coulson's excellent editorial abilities are clearly evinced in his *A Critical Edition of the Mālatīmādhava* (Bombay, etc. 1989). Further, the general reader of *Rákshasa's Ring by Vishákhadatta* gathers a wealth of information provided in the introduction about the author of the play and about the basic theory behind Indian classical drama as a whole. Coulson's original 1981 introduction is supplied here under useful headings, combining his general introduction and the specific one under Viśākhadatta in the Penguin edition.

What about the international readership which includes people who feel at home with, or can cope with the Sanskrit/Prakrit? Here too such a person would be pleased to have the text at hand on the facing page, without having to finger around the book looking for the corresponding place of the text. I suggest that the only point of contention would be the transliteration. By and large, I was unable to read the original quickly, without hav-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000509

ing to think twice in many places about how to decipher the system of transliteration. Perhaps this is my problem. However, it seems that the editors of CSL are well-aware of this when, again in every volume, we read under the heading "CSL Conventions" (here p. 11): "Others would print ... We print ..." The reference to "others" here probably means 'everyone else', and is indicative of the convention used by others in transliterating Indian texts. In any case, the CSL has developed its own system which consciously and deliberately differs from the "others". I venture to say that not only for me but for many "others" as well, reading the original Sanskrit/Prakrit text of the CSL system of transliteration is a hindrance and, like me, would stumble every now and then to decipher the text.

Apart from this, there can be no doubt that a new-comer to the treasure house of classical Indian literature translated into English is well-initiated into the field with this volume.

Jayandra Soni, Marburg

Axel Michaels: *The Price of Purity. The Religious Judge in 19th Century Nepal. Containing the Edition and Translation of the Chapters on the Dharmādhikārin in Two (Mulukī) Ains.* Torino: Unione Accademica Nazionale 2005. IX, 164 S. (Corpus Iuris Sanscriticum et Fontes Iuris Asiae Meridianae et Centralis 6.) ISBN 88-87828-07-5. € 60,–.

Die heutige Republik Nepal war laut Verfassung de facto bis Ende 2007, formal bis Mai 2008 ein Hindu-Königreich. Das Staatsgebiet Nepals war im 18. Jahrhundert militärisch unter der Leitung der Śāha-Dynastie aus Gorkha erobert worden und existiert in seinen gegenwärtigen Grenzen seit 1816. Nepals Verfassungstext geht auf das *Muluki Ain* von 1854 zurück. Trotz des persischen Namens und der modernen nationalstaatlichen Zielsetzung, eine für ganz Nepal gültige Grundlage für einheitliche Rechtsprechung und Verwaltung zu schaffen, ist das *Muluki Ain* in hohem Maße dem altindischen *Dharmaśāstra* verpflichtet. Eines der vordringlichen Ziele war, das Völkergemisch Nepals in einer nationalen Kastenhierarchie zu einen und diese staatlich gesetzte und zugleich religiös sanktionierte Ordnung entsprechend auf zwei Ebenen gegen Verstöße zu schützen, nämlich sowohl durch staatlich-ziviles Strafrecht als auch durch priesterliches Sühnerecht. Speziell den letzteren Aspekt behandelt Axel Michaels im vorliegenden Buch. Neben der ältesten Textfassung des *Muluki Ain* von 1854 liegt dem Buch auch noch die erste Überarbeitung des *Muluki Ain* aus dem Jahre 1888 zugrunde, in welcher es, wie der Autor feststellt, indes mehr um Kürzung und Ergänzung als um inhaltliche Korrektur des älteren Textes ging.

Das Buch besteht im wesentlichen aus zwei Teilen. Im ersten Hauptteil (S. 3–60) wird in einer Monographie die Funktion und Bedeutung des *Dharmādhikārin*, des höchsten religiösen Richters im Staate, und damit eines der wichtigsten Elemente der religiös geprägten Seite des modernen nepalischen Rechtsgefüges behandelt. Dem folgt im zweiten Hauptteil (S. 61–148) eine Textausgabe mit Übersetzung der einschlägigen Paragraphen zum zuvor behandelten Thema in den beiden Fassungen des *Muluki Ain* von 1854 und 1888. Eine umfassende Bibliographie der Primärquellen und Sekundärliteratur (S. 149–156) sowie ein Namen- und Sachindex (S. 157–164) schließen den Band ab.

Im monographischen Teil des Buches behandelt Axel Michaels unter dem Titel „Prāyaścit(ta) and the Dharmādhikārin" einerseits das Amt des *Dharmādhikārins*, seine Aufgaben und Möglichkeiten innerhalb der etablierten Rechtsinstitutionen Nepals, welche insbesondere durch den König sowie staatspolitische und hohe gerichtliche Instanzen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000510

vertreten sind, sowie andererseits die deutlich vom hinduistischen *Dharmaśāstra* geprägte Funktion und Bedeutung des mit dem Amt des *Dharmādhikārin* etablierten Buß- bzw. Sühnerechts. Letzteres ergänzt das zivile Strafrecht, ist diesem aber zugleich deutlich nachgeordnet, wie wichtig auch immer der Beitrag gesehen wird, den es zur Aufrechterhaltung der religiös-sozialen Ordnung zu leisten hat. Verstöße gegen die Ordnung werden einerseits durch Strafmaßnahmen, andererseits durch „Sozialmaßnahmen" (A. Höfer) geahndet. Insbesondere mit Bezug auf die letzteren hat der *Dharmādhikārin* die Aufgabe, durch Entsühnung für die Möglichkeit der Rehabilitation zu sorgen. Damit wird einerseits der Striktheit der Kastengebote entgegengewirkt, andererseits eröffnet die Chance zur Wiedergutmachung dem staatlich beauftragten Amtsträger die Möglichkeit, bei konkreten Überschreitungen für die jeweilige Wiederherstellung der Ordnung zu sorgen und damit den Bestand dieser Ordnung zu schützen. Traditionell indischer Auffassung entsprechend hat der *Dharmādhikārin* letztlich dem König als dem Hauptverantwortlichen für die Verhältnisse in seinem Reich das Übel (*pāpman*) seiner Untertanen abzunehmen. Voraussetzung für diese Leistung ist, daß das Amt des *Dharmādhikārins* von einem ganz und gar vorbildlichen Brahmanen ausgeübt wird; denn dieser hat es speziell mit Fällen spiritueller Verunreinigung zu tun, die einerseits in Gestalt persönlicher Schuld das Verhältnis zwischen dem Sünder selbst und seinem Gott belasten, andererseits aber auch die Sozialordnung beeinträchtigen, so daß ein Einschreiten von staatlicher Seite gerechtfertigt und notwendig erscheint. Zur Klientel des *Dharmādhikārins* gehören nicht in erster Linie die Verbrecher (für die ist die staatlich-zivile Rechtsprechung zuständig) oder Übertreter der sozialen (Kasten-)Normen selbst, sondern derjenige Personenkreis, der wissentlich *(jāni jāni)* bzw. insbesondere auch unwissentlich *(bhor)* in Kontakt mit jenen gekommen und dadurch verunreinigt worden ist. Die Vergehen dieser „Sünder" bestehen vornehmlich in illegitimem Sexualverkehr, Annahme illegitimer Speise, Kontakt mit Personen in biologischem Wandel wie Tod, Geburt oder Menstruation und haben prinzipiell Kastenausschluß zur Folge. Hauptaufgabe des *Dharmādhikārin* ist es, durch Auferlegung von Sühneleistungen *(prāyaścitta)* Rehabilitation *(patiyā)* zu ermöglichen, die sich in der Aushändigung einer Rehabilitationsurkunde *(purjī)* konkretisiert und mit der Erstellung eines offiziellen Berichts *(jāher)* verbunden ist. Das „staatliche ‚Entsühnungsbüro'" ist insofern, wie B. Kölver es ausgedrückt hat, „ein richtig anständiges Büro".[1]

Die historischen Hauptquellen für dieses juristisch wie kultur- und religionsgeschichtlich bemerkenswerte Phänomen sind vermutlich nur einem eng begrenzten Kreis von Spezialisten ohne weiteres zugänglich und verständlich. Daher ist es sehr zu begrüßen, daß der Autor im zweiten Hauptteil seines Buches diejenigen Textstücke der beiden Fassungen des *Muluki Ain* von 1854 und 1888, die speziell die Aufgaben des *Dharmādhikārins* behandeln, d.h. das Kapitel 89 der Version von 1854 und das Kapitel 35 des 5. Bandes der Version von 1888, in Gestalt kritischer Editionen der beiden Nepali-Textfassungen und jeweils angefügter englischer Übersetzungen mit gelegentlichen erläuternden Anmerkungen bietet. Nach Ausweis einer vorangestellten kurzen Quellenbeschreibung ist die Textedition der Fassung von 1854 im wesentlichen auf der Basis von drei früheren Textausgaben erstellt worden, der editio princeps von 1870/1871, einer vom Justizministerium herausgegebenen Edition von 1965 und der ersten kritischen Ausgabe von Jean Fezas aus dem Jahre 2000; ferner wurden drei Handschriften herangezogen, von denen zwei (die älteste Handschrift aus dem Jahr des Inkrafttretens 1854 und eine textlich dieser weitgehend entsprechende Handschrift aus dem Jahre 1876) allerdings auch bereits von Fezas für seine kritische Ausgabe benutzt worden waren; die dritte Handschrift stammt aus dem Jahre 1862. Nach

[1] *Das Weltbild der Hindus*. Berlin 2003, S. 125.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000511

Ausweis des beigefügten kritischen Apparates weisen diese Dokumente eine relativ einheitliche Textfassung auf, und man fragt sich, was gemeint ist, wenn auf S. 63 auf mehr als 15 Handschriften verwiesen wird, die in den Nationalarchiven in Kathmandu bewahrt seien, und es dazu heißt: „Some of these manuscripts differ significantly from the printed version." Dies hat in der anschließenden Textedition keinen Niederschlag gefunden. Die Edition des zweiten, deutlich kürzeren einschlägigen Textstücks des *Muluki Ain* von 1888 basiert einerseits auf der Originalpublikation desselben Jahres sowie andererseits auf einer dieser Erstausgabe offenbar zugrunde liegenden Handschrift aus dem Jahre 1885, deren Text noch mit diversen Korrekturen und Einfügungen versehen ist. (Die Anm. 9 hierzu auf S. 66 ist eine offenbar irrtümliche Wiederholung der Anm. 4 auf S. 64 und zu streichen).

Im vorliegenden Buch wird uns ein in einem modernen Nationalstaat sicherlich außergewöhnliches und in dieser Form auch im hinduistisch geprägten Südasien singuläres Phänomen erschlossen: Ein Stück altindische Rechtskultur ist damit in die moderne Zeit hinübergerettet worden. Es wäre sicherlich reizvoll, in einer Feldforschung nun die ganz konkrete Arbeit des *Dharmādhikārin* in der aktuellen Gegenwartssituation zu studieren. Das vorliegende Buch, das selbst im übrigen immer wieder auf den „Klassiker" zum *Muluki Ain*, auf András Höfers *The Caste Hierarchy and the State in Nepal. A Study of the Muluki Ain of 1854* (Innsbruck 1979) Bezug nimmt, böte hierfür jedenfalls eine ganz hervorragende Grundlage. Abschließend sei noch Oscar Botto als Herausgeber des Corpus Iuris Sanscriticum gedankt, in welcher Reihe nicht nur das vorliegende Buch, sondern auch die Publikation der zweibändigen Gesamtausgabe des *Muluki Ain* von Jean Fezas (Torino 2000) erschienen ist.

Horst Brinkhaus, Kronshagen

Eva Wilden: *Der Kreislauf der Opfergaben im Veda.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2000. 233 S. (Alt- und Neu-Indische Studien 51.) ISBN 978-3-515-07768-2. € 37,–.

Bei der vorliegenden Monographie handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer Dissertation, die 1996 an der Universität Hamburg angenommen wurde. Das Thema, der „Kreislauf der Opfergaben im Veda", wird definiert als der Komplex von Gedanken, die sich mit dem „Austausch der lebenspendenden Feuchtigkeit zwischen Himmel und Erde, zwischen Menschen und Göttern" befassen (*Kreislauf der Opfergaben*, im folgenden *KdO*, S. 9). Die Textbasis der Untersuchung reicht vom *Ṛgveda* bis zu den älteren Upaniṣaden. Ausgelöst wurde das Interesse an diesem Themenkomplex durch die Spannung zwischen den sehr einfachen und konkreten Wünschen, die durch die vedischen Opfer erfüllt werden sollen, und der hohen ritualpraktischen Komplexität und interpretativen Bedeutungsaufladung der entsprechenden Rituale. Die Verfasserin stellt sich die Frage, ob sich auf der Grundlage dessen, was die vedische Ritualliteratur selbst zu diesem Thema zu sagen hat, kohärente Deutungen des Rituals und gedankliche Entwicklungslinien nachzeichnen lassen, die dem vedischen Opfer zu Grunde liegen. Die Erwartungen sind recht hoch gesteckt: Im Idealfall sollte sich aus der „Kenntnis dessen, was ein Brāhmaṇa-Autor für kohärent hält, davon, wie er argumentiert, zitiert, Bezug nimmt auf andere oder anderweitig vertretene eigene Lehrmeinungen, eine Argumentationsbasis einerseits für Ideengeschichte, aber auch für so etwas wie höhere Textkritik" ergeben (*KdO*, S. 11).

Zu Beginn der Arbeit steht eine Methodendiskussion, in der einige neuere Ansätze wie die von Staal und Heesterman etwas generalisierend, aber prägnant umrissen werden. Das Vorgehen der Verfasserin selbst besteht darin, in chronologischer Reihenfolge diejenigen Textbelege zu interpretieren, die Aussagen über den Austausch zwischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000512

Himmel und Erde enthalten, um auf dieser Basis ideengeschichtliche und textliche Entwicklungslinien nachzeichnen zu können. Dabei werden zwei nicht immer scharf getrennte Modelle des Opfergeschehens bzw. Naturgeschehens unterschieden: das eines Nahrungstausches zwischen Göttern und Menschen und das eines Kreislaufs der lebenserhaltenden Feuchtigkeit.

Die Untersuchung beginnt mit einer Interpretation der diesbezüglichen Strophen aus dem *Ṛgveda*. Da das Thema der Arbeit das Ritual ist, das wir aus den mittelvedischen Texten kennen, werden die Strophen des *Ṛgveda* nur auf die Vorstellungen hin befragt, die in den Brāhmaṇas zum Ausdruck kommen. Als Vorläufer eines kompletten Wasserkreislaufs läßt sich nur *Ṛgveda* 1.164.51 nennen, eine Strophe aus dem bekannten Rätsellied.[1] Daneben gibt es zahlreiche Einzelaussagen, die sich zum Bild eines Austausches von Speise und/oder Feuchtigkeit zusammensetzen lassen. Daran beteiligt sind verschiedene Gottheiten. Agni befördert die Opfergaben von den Menschen zu den Göttern, indem er in seinem Rauch die Opfergüsse zum Himmel trägt. Er wird als Vermittler innerhalb eines geregelten Gabentausches zwischen Göttern und Menschen beschrieben; ein regelrechter „Opfervertrag" läßt sich aus den Belegen jedoch nicht klar nachweisen. Neben dem reinen Tausch von Gütern deutet sich auch ein in Teilschritten vorliegendes Kreislaufmodell an: Als Sammelort des Wassers wird zuweilen die Sonne genannt, die himmlische Form des Agni. Vom Himmel aus erstatten die Götter die Feuchtigkeit in Form des Regens zurück, der zu Pflanzen wird, die Kühe nährt und somit letztlich wieder zu Speise (Milch, Butter) wird, die wiederum geopfert werden kann (Kap. I.1.). Wie die Menschen, so opfern auch die Götter. Ob dies eine rein schematische Analogie zum menschlichen Opfer darstellt oder tatsächlich eine Zurückerstattung der Gaben (in Form von Feuchtigkeit) an die Menschen bedeutet, ist nicht eindeutig (Kap. I.3.). Beim Weg der Flüssigkeit vom Himmel zur Erde sind die Hauptakteure die regenspendenden Götter Mitra, Varuṇa, Parjanya und die Maruts, unter denen eine gewisse „Arbeitsteilung" bei der Zuteilung des Regens herrscht (Kap. I.2.).

Ein alternatives Modell ist Somas Kreislauf von der Erde zu den Göttern und vom Himmel – in Form von Regen – zur Erde, ein konsistentes Wasserkreislaufmodell also, das allerdings nur in Teilschritten belegt ist. Auch hier spielt die Sonne als himmlischer Sammelpunkt der Wasser eine wichtige Rolle. Wie Agni, so fungiert auch Soma als Mittler; ob ein „Opfervertrag" zwischen Menschen und Göttern zugrunde liegt, ist aber auch hier uneindeutig (Kap. I.4.).[2]

---

[1] Nach Erscheinen von Wildens Monographie von Thompson überzeugend in den Kontext des *brahmodya* eingeordnet, vgl. George Thompson: „The *Brahmodya* and Vedic Discourse." In: JAOS 117 (1997), S. 13–37. Zu *ṚV* 1.164 auch Jan Houben: „The Ritual Pragmatics of a Vedic Hymn: the ‚Riddle Hymn' and the Pravargya Ritual." In: JAOS 120 (2000), S. 499–536. Kürzlich hat Joanna Jurewicz versucht, auch *ṚV* 10.16.5 und 13 im Sinne eines Wasserkreislaufs/Geburtenkreislaufs zu deuten (Vortrag auf der 13th World Sanskrit Conference in Edinburgh, 10th–14th July 2006).

[2] Einige Einzelbemerkungen zu Teil I seien hier gestattet. Zu *KdO*, S. 18f.: Ob man aus *ṚV* 6.2.3 tatsächlich schließen kann, daß die Götter ein Feuer *zum Gegenopfer* entzünden, ist mir zweifelhaft. – S. 26 Fn. 51: In der S. 28 Fn. 55 zitierten Strophe *ṚV* 6.12.1 bezeichnet *tan* (ohne Akk. Obj.) eindeutig die Ausdehnung Agnis und stützt damit die in Fn. 51 referierte Auffassung Geldners. – S. 40–43: Wie Wilden auf S. 40 selbst einschränkend anmerkt, ist der Bezug der hier angeführten Strophen zum Wasser den Strophen selbst nicht zu entnehmen. Ich würde eher davon ausgehen, daß hier nur von Flammen und Rauch die Rede ist, die den Himmel erreichen sollen. Auch daß die *vásūni* in *ṚV* 7.6.7 „ja

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000513

Der zweite und insgesamt umfangreichste Teil der Monographie untersucht die Saṃhitās des *Yajurveda* und die Brāhmaṇas und nimmt damit die Texte in den Blick, die für die gesamte Studie am wichtigsten sind. Zunächst werden einige methodische Probleme angerissen. Im folgenden geht es um die Bedeutung des Mondes, der in den Brāhmaṇas eine erheblich wichtigere Rolle spielt als im *Ṛgveda*. Das aus dem *Ṛgveda* erschlossene Kreislaufmodell des Soma wird kaum fortgesetzt. Stattdessen wird der Mond nun mit Soma identifiziert und gilt als Speise der Götter. Es heißt, daß er als abnehmender Mond zur Erde kommt und sich in der Neumondnacht aus Wasser und Pflanzen wieder auffüllt, also Flüssigkeit von der Erde zum Himmel transportiert. Im Sāṃnāyya-Ritus der Darśapūrṇamāsa wird der Mond durch die geopferte Milch (die ja letztlich aus Wasser und Pflanzen – der Nahrung der Kuh – stammt) aufgefüllt, so daß das eigentlich vom Opfer unabhängige Wasserkreislaufmodell mit dem Opfer vereinbar wird. In der Darstellung dieses Rituals im *Śatapathabrāhmaṇa* wird die abweichende Auffassung geäußert, daß der Mond, wenn er bei Neumond zur Erde kommt, die Flüssigkeit vom Himmel herabbringt, also den Kreislauf schließt (Kap. II.1.).

Hinsichtlich Feuer und Sonne findet man in den Brāhmaṇas v.a. Vorstellungen, die schon aus dem *Ṛgveda* bekannt sind. Die Sonne gilt schon im *Ṛgveda*, insbesondere aber im 13. Buch des *Atharvaveda* als Spenderin des Regens. In den Brāhmaṇas wird der Gabentausch mit dem Wasserkreislauf kombiniert: Agni trägt im Rauch die Speisegaben zum Himmel, die Sonne schickt das Wasser als Regen wieder zur Erde. Indem Agni von alters her auch mit der Sonne identifiziert wird, gilt auch er als Regenspender (alle Belege stammen aus dem *Śatapathabrāhmaṇa*). Was den Weg der Flüssigkeit von der Erde zum Himmel angeht, so ist nicht nur Agni der Transporteur, sondern vereinzelt heißt es auch, daß die Sonne mit ihren Strahlen das Wasser zum Himmel saugt (Kapitel II.2.).

Es folgt eine ausführliche Untersuchung der wechselseitigen Gaben (Kapitel II.3.). Die Menschen opfern „Speiseversorgung" (*annādya*) für die Götter, die Götter gewähren Regen und damit Fruchtbarkeit, auch im Bild des Samens ausgedrückt (wobei der Regen generell als Same des Himmels gilt, aber auch, wie in der Wasserkreislauflehre der Upaniṣaden, über den Umweg Regen – pflanzliche Nahrung – Same des Mannes zur Fruchtbarkeit der Menschen beiträgt).

Es folgen zwei redaktionsgeschichtliche Untersuchungen. Zunächst (S. 118–132) werden anhand einer in Varianten wiederkehrenden Phrase die Variationen eines Mythos verfolgt: Nachdem die Götter sich zum Himmel begeben haben, haben sie Durst. Dieser wird durch ein Opfer gestillt. Im Gegenzug opfern die Götter für die Menschen, nämlich in Form von Regen (*vṛṣṭi*). Nicht in allen Texten werden diese beiden Hälften des Kreislaufs explizit verbunden; dies geschieht aber immerhin in *Taittirīyasaṃhitā* und *Jaiminīyabrāhmaṇa*. Im folgenden (S. 132–137) werden weitere Stellen herangezogen, die vom wechselseitigen Gabentausch zwischen Menschen und Göttern oder einem Kreislauf der Flüssigkeit handeln. *Śatapathabrāhmaṇa* 9.3.3.15–17 spricht in diesem Kontext von einem „Im-Kreis-Fließen" (*pari-plu*) der Speise.

Ein anderer Mythenkomplex tritt im Zuge des Agnicayana bzw. des Agnyādhāna auf: der Mythos von der Trennung von Himmel und Erde (vgl. die Klapptafel im vorderen Buchdeckel). Nachdem sich beide getrennt haben, stellen sie mittels einer gemeinsamen „eigenen Stätte/Grundlage" (*priyam dhāma*) bzw. wechselseitiger opferwürdiger Gaben

---

wohl die Wasser" sind (S. 41), scheint mir zwar möglich, aber nicht zwingend. – S. 48: Das intransitive *śuśucānáḥ* in 10.98.8 dürfte sich eher auf den „flammenden" Opferer Devāpi beziehen. – Zum S. 66 schematisch dargestellten Auf- und Abstieg des Soma vgl. das Modell in Thomas Oberlies: *Die Religion des Ṛgveda.* [...] Bd. II. Wien 1999, S. 146 u. 159.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000514

eine Verbindung her. Die Stätte des Himmels auf der Erde ist die Fruchtbarkeit (Vieh) verleihende Salzerde (*ūṣāḥ*), die in den Feueraltar eingeschlossen wird; die Erde bietet dem Himmel im Gegenzug die Wasser (so in der ältesten Fassung). Eine interessante Variante findet man bei den Taittirīyakas: Dort ist die Gabe der Erde an den Himmel das „Schwarze im Mond" (bei WILDEN, anders als bei BODEWITZ, unter Bezug auf *Śatapathabrāhmaṇa* 1.2.5.18 gedeutet als der an den Himmel versetzte Opferplatz), welches – ohne weitere Veränderungen der Schichtung des Feueraltars – rituell dadurch repräsentiert wird, daß der Priester während des Rituals den Mond anschaut; Mythos und Opfer geraten somit nicht in Konflikt. Außerhalb des *Yajurveda* wird von einer Hochzeit von Himmel und Erde mit wechselseitigem Gabentausch berichtet. Im *Aitareyabrāhmaṇa* bleiben Salzerde und das Schwarze im Mond erhalten, daneben werden aber auch Regen als Gabe des Himmels und Rauch als Gabe der Erde genannt, so daß sich ein Wasserkreislauf ergibt. Diese Entwicklung zeigt auch das *Jaiminīyabrāhmaṇa*. Neben den rein ideengeschichtlichen Erwägungen, die notwendig etwas Spekulatives an sich haben, sprechen auch einzelne sprachliche Beobachtungen für die von WILDEN nachgezeichnete Entwicklung der Texte.[1]

Der dritte Teil widmet sich Ausschnitten aus den älteren Upaniṣaden, die die Gedanken aus den Brāhmaṇas fortsetzen. Dabei werden zunächst die Schöpfungsmythen aus den Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣaden vorgestellt, bei denen die Elemente des Kosmos in einer Kette auseinander entstehen, deren Elemente dem Kreislaufmodell ähneln (Kap. III.1.). Im Anschluß werden die Belege zur *pañcāgnividyā* untersucht, wobei WILDEN gegenüber den bisherigen Untersuchungen zu abweichenden Ergebnissen kommt. Nach ihrer Analyse sprechen Gründe der „sachlichen Konsistenz" wie auch philologische Argumente dafür, daß die Fassung des *Śatapathabrāhmaṇa* die Vorlage war, von der aus über ein hypothetisches Zwischenglied einerseits die Version des *Jaiminīyabrāhmaṇa* und andererseits die Vorlage der Fassungen der Upaniṣaden abstammen. Inhaltlich bildet die *pañcāgnividyā* die Möglichkeit, die zwei alten Kreislaufmodelle – das auf Feuer/Sonne basierende und das auf Mond/Soma basierende – zu verbinden. Zudem ergibt sich die Möglichkeit, erstmalig den Zyklus der Feuchtigkeit vollständig zu schließen, indem das Wasser, das vom Regen in die Pflanzen und von dort in die Menschen eingegangen ist, auch wieder vollständig zum Himmel gelangt: nicht mehr durch den Opferguß, sondern durch das „letzte Opfer", die Leichenverbrennung, wenn der Mensch verstorben ist (Kap. III.2.).

Neben diesen ideengeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Befunden bietet die Arbeit zahlreiche interessante Nebenbeobachtungen, wie die Untersuchungen zu einzelnen Begriffen (*vratá-*, *dhárman-*, *mitrá-*, *priyám dhā́ma*) und zur Verwendung der Partikeln in den Brāhmaṇas (*KdO*, S. 72). Interessant sind auch die generellen Beobachtungen zur Methodik. Angesichts des *Ṛgveda* wird die Frage gestellt, wie viel die poetische Sprache der Lieder über die Realität bzw. über die Vorstellungen der Menschen über die materielle Welt aussagt (*KdO*, S. 12). Hinsichtlich der Brāhmaṇas lauten die Fragen beispielsweise: Wozu dienten diese Texte, und wie kann man vor diesem Hintergrund ihre Aussagen deuten?

---

[1] Einzelbemerkungen zu Teil II: Zu *KdO*, S. 75: *ṚV* 10.85.18: *pūrvāparám* vielleicht eher „nacheinander, hintereinander her". – S. 77: *pratyakṣám* in KS 11.5 vielleicht „direkt vor sich" im Gegensatz zu *prā́c* und *pratyáñ*, vgl. das vermutlich analoge *sampratí* „genau hier" in der ebenfalls S. 77 zitierten Passage MS 2.1.5. – S. 97: Die feminine Form „die Rötliche" für *róhitaḥ* (m.) leitet sich vom Genus des deutschen Wortes Sonne her, suggeriert aber irreführend eine weibliche Gottheit; ebenso ist es irritierend, wenn analog *vājinyáḥ* mit „Rennsiegerin" übersetzt wird. – S. 104 und 106: zu *dhāmacchád* vgl. auch KONRAD KLAUS: *Die altindische Kosmologie*. [...] Bonn 1986, S. 106. – S. 108f.: *mukha* hier wohl eher „Mund" als „Gesicht".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000515

Wilden erwägt, daß die Brāhmaṇa-Mythen dazu dienten, die Ritualschritte erinnerbar zu machen (aber sind die Texte leichter memorierbar als die Ritualhandlungen selbst?), und daß diese Texte mit ihren *śākhā*-typischen Differenzen u. a. als Argumentsammlungen für priesterliche Rededuelle genutzt werden konnten. Sicher zu Recht konstatiert sie, daß den Texten eher an Vollständigkeit als an Widerspruchsfreiheit gelegen sei. (*KdO*, S. 67–71.) Wie eng sind die Mythen der Brāhmaṇas an bestimmte Opfertypen gebunden? Hier entsteht der Eindruck einer gewissen Flexibilität (z.B. *KdO*, S. 137f.). Wilden diskutiert Fälle wechselseitiger Bezugnahmen der verschiedenen *śākhā*s und die Möglichkeit einer Redaktionskritik (z.B. *KdO*, S. 85 und 87 Fn. 32 und 35). Ein weiteres wiederkehrendes Problem ist, ob man bruchstückhaft belegte Ideen zu einem Gesamtbild zusammensetzen darf (z.B. *KdO*, S. 118). Die beiden letztgenannten Fragen werden – mit Vorsicht – positiv beantwortet. Wilden hat exemplarisch vorgeführt, daß man durch einen Vergleich ähnlich lautender Textstellen Entwicklungslinien aufzeigen kann, und sie geht davon aus, daß durch das Zitat von festgefügten Redewendungen bewußt Bezüge hergestellt wurden (z.B. *KdO*, S. 71 und 165). Ob sich solche Bezüge tatsächlich bis in so kleine Details wie beispielsweise das S. 131 unten – 132 oben genannte nachverfolgen lassen, ist eine Ermessensfrage.

Im Vorwort zu ihrer Dissertation hat Wilden verschiedene Typen des Wissenschaftlers gekennzeichnet und sich selbst augenzwinkernd dem Typus zugeordnet, der nicht aus der Vogelperspektive auf den Wald herabschaut (und dabei vielleicht Wichtiges übersieht), sondern eher die einzelnen Bäume betrachtet, wenn die „Aufmerksamkeit nicht gleich an einem Astloch hängenbleibt". Wenn es auch zutrifft, daß jeder einzelne Textausschnitt in sich gründlich in Augenschein genommen wird, so zeigen die oben erwähnten Fragestellungen, daß die Arbeit doch weit über das bloße Sammeln von Einzelbefunden hinausgeht, indem sie große Entwicklungslinien aufzeigt und grundsätzliche Fragen formuliert.

Andere Fragestellungen (die vielleicht eher der Vogelperspektive angehören) sind in dieser Arbeit bewußt ausgeklammert worden. Einige solche Fragen möchte ich hier formulieren. In der vorliegenden Arbeit werden – notwendiger Weise – Einzelbelege verglichen, die aber ihrerseits in längeren Kontexten stehen. Gerade in den letzten Jahren ist durch Analysen wie die von Jamison, Brereton und Thompson[1] deutlich geworden, daß die vedischen Texte, und insbesondere die durchkomponierten Lieder des *Ṛgveda*, häufig durch eine Gesamtdeutung eine neue Bedeutungsdimension erhalten. Wird nur eine isolierte Strophe zitiert, geht diese Dimension zwangsläufig verloren. Deutlich wird dies z.B., wenn man die Deutung der Strophe *Ṛgveda* 1.164.51 bei Wilden mit der Gesamtdeutung dieses Liedes durch Houben (2000) vergleicht. Ähnliches gilt für den pragmatischen Bezug der mittelvedischen Prosa: Die zitierten Passagen stehen in einem ritualistischen Kontext, der seine eigene Bedeutungsstruktur hat, und auch wenn in der vorliegenden Arbeit der jeweilige Opfertypus genannt wird, so wird doch der pragmatische Kontext und der Bedeutungshorizont des Rituals weitgehend ausgeklammert.[2]

---

[1] Thompson 1997. Stephanie W. Jamison: „Poetry and Purpose in the Ṛgveda: Structuring Enigmas." In: *The Vedas. Texts, Language & Ritual.* Leiden 2002. Ed. by Arlo Griffiths and Jan E.M. Houben. Groningen 2004 (Proceedings of the Third International Vedic Workshop), S. 237–249. Joel P. Brereton: „Edifying Puzzlement: Ṛgveda 10.129 and the Uses of Enigma." In: JAOS 119,2 (1999), S. 248–260.

[2] Dies ist einer der wesentlichen Unterschiede zu der ansonsten im methodischen Ansatz verwandten Studie von Stephanie W. Jamison: *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun.* [...] Ithaca and London 1991, vgl. das dort in der „Introduction" formulierte methodische Programm (S. 32ff.). – Zur Bedeutug des Ritualkontextes für das Verständnis der Texte vgl. auch Bodewitz' Besprechung von *KdO* in: IIJ 45,1 (2002), S. 97f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000516

Ein anderer Bereich, der komplett ausgeblendet wird, sind die Bezüge, die außerhalb der Texte selbst liegen, wie etwa der Vergleich mit ähnlichen Ideen in anderen indogermanischen Kulturen oder auch nur der iranischen Literatur (wie Almut Hintzes Untersuchungen zum Thema „Lohn" im Avesta) oder der Bezug des vedischen Rituals zum Königtum und zur Sicherung von Herrschaft. Fragestellungen, die in Oberlies' Untersuchung der Religion des *Ṛgveda* die Hauptblickrichtung ausmachen, kommen daher nicht zur Sprache. Das primäre Anliegen des vedischen Opfers ist aber nicht die Frage, wie das Wasser im Kreis befördert werden kann, sondern beispielsweise, wie der Opferherr Vorherrschaft, Ruhm, Söhne, ein langes Leben oder „den Himmel" gewinnen kann, wie der Priester eine angemessene Entlohnung erhält oder wie der Jahreszyklus ritualistisch in Gang gehalten werden kann. Daß der hier untersuchte Gabentausch bzw. Kreislauf der Feuchtigkeit ein tragendes Element innerhalb dieses Systems darstellt, versteht sich; er ist jedoch nicht der einzige Aspekt dieses Systems.

Die zuletzt genannten Überlegungen sollen den Wert der vorliegenden Arbeit in keiner Weise in Frage stellen. Wilden hat eine philologisch gründliche, systematisch angelegte und in vielen Aspekten innovative Studie vorgelegt, die die Entwicklung der vedischen Modelle vom Gabentausch bzw. -kreislauf in diachroner Perspektive nachvollziehbar macht. Darüber hinaus hat sie viele weiterführende Denkanstöße gegeben und Fragen angeschnitten, die die Vedaforschung auch in Zukunft beschäftigen werden.

Ulrike Roesler, Freiburg i. Br.

Andreas Bock-Raming: *Untersuchungen zur Gottesvorstellung in der älteren Anonymliteratur des Pāñcarātra.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2002. XI, 418 S. (Beiträge zur Indologie 34.) ISBN 978-3-447-04589-6. € 99,–.

Es handelt sich um eine Abhandlung über die verschiedenen Lehren von den vier *vyūha* genannten Manifestationen Viṣṇus (als Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna und Aniruddha) in einigen Texten und Textabschnitten, die der *Pāñcarātra*-Tradition zugeordnet werden können oder die doch zumindest *Pāñcarātra*-Gedankengut enthalten. Es handelt sich um eine von bislang noch sehr wenigen Monographien, die sich der Analyse einzelner Aspekte der *pāñcarātrischen* Gedankenwelten widmen.[1]

Die Untersuchung basiert vorrangig auf der Analyse einiger Passagen aus autoritativen *Pāñcarātra* Texten, den sog. *Pāñcarātrasaṃhitā*s. Gleich zu Anfang verweist der Verf. jedoch durchaus zutreffend darauf, daß diese *Saṃhitā*s nicht als einheitliches Textkorpus gesehen werden können, und daß ferner die einzelnen Texte dieser Gattung (anders als beispielsweise die *Purāṇa*s) offensichtlich sehr selbstständig bearbeitet worden sind.

Der Verf. behandelt, der Hackerschen Tradition folgend, einzelne inhaltlich verwandte Passagen und bemüht sich um eine Rekonstruktion ihrer historischen Beziehung zueinander. Die Kriterien des Verf. für ein Vorher oder Nachher sind dabei verschiedene Konzepte des Manifestationsprozesses bzw. die Integration der *vyūha*-Spekulationen in den weiteren theologischen Kontext.

Als Textbasis zieht der Verf. vor allem Passagen aus der *Ahirbudhnyasaṃhitā*, der *Sātvatasaṃhitā*, der *Jayākhyasaṃhitā*, aus dem *Nārāyaṇīya*-Abschnitt im *Mahābhārata*, und aus Śaṅkaras Kommentar zu *Brahmasūtra* 2.2.42–45 heran.

[1] Zu dieser Arbeit sind m. W. bislang drei Rezensionen erschienen: Marion Rastelli in: WZKS 48 (2004), S. 229–232, André Padoux in: AS 58 (2004), S. 231–233, Gérard Colas in: JAOS 125.1 (2005), S. 133ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000517

Als wichtiges Ergebnis der Analyse der *Ahirbudhnyasaṃhitā*-Passagen stellt der Verf. heraus, daß dort Nārāyaṇa und Vāsudeva als nicht identisch verstanden werden, es sich evtl. gar um zwei eigene Religionen handelt. Ferner isoliert der Verf. drei verschiedene *vyūha*-Lehren in der *Ahirbudhnyasaṃhitā*, die allerdings von einem Redaktor überarbeitet wurden. Die im ersten dieser Abschnitte hervortretende *vyūha*-Konzeption führt er (Schrader folgend) inhaltlich auf die *Sātvatasaṃhitā* zurück.

Diese Vorlage aus der *Sātvatasaṃhitā* steht in einem Kontext, in dem offensichtlich unterschiedliche Traditionen geschickt miteinander verwoben wurden. Dieser ausführliche Abschnitt der Monographie (Kap. 3) ist zugleich die erste eingehende Untersuchung eines zusammenhängenden Textstückes der *Sātvatasaṃhitā*, und damit eine der wesentlichen Leistungen des Verf. in Hinsicht auf die Texterschließung. Allerdings, wie Padoux (2004) und Colas (2005) bemerken, geht der Verf. hier unglücklicherweise nicht auf Hikitas englische Übersetzungen einiger Passagen der *Sātvatasaṃitā* ein, die auch für die vorliegende Monographie herangezogen wurden.[1]

In der *Sātvatasaṃhitā* sieht der Verf. eher die praktischen Aspekte,[2] in der *Ahirbudhnyasaṃhitā* eher die theoretischen Aspekte der *vyūha*-Verehrung behandelt. Zudem meint der Verf. – mit überzeugenden Argumenten – in der *Ahirbudhnyasaṃhitā* ein der vedisch-brahmanischen Orthodoxie zugewandtes *Pāñcarātra* zu erkennen, während er die *Sātvatasaṃhitā* stärker tantrisch orientiert sieht. Wenngleich man ihm darin folgen mag, daß das *Pāñcarātra* sicher kein über die Zeit und die geographische Ausbreitung einheitliches System war, möchte man doch mit Colas (2005) die recht spekulativen Angaben des Verf. zu vermuteten Redaktoren und Entstehungszeiten modifiziert wissen: in welchem zeitlichen Verhältnis die unterschiedlichen geistigen Strömungen innerhalb des *Pāñcarātra* zueinander standen, kann allein aufgrund der sehr schmalen textlichen Basis dieser Monographie nicht mit Sicherheit bestimmt werden.

Anders als Schrader und Matsubara, die den Ursprung der *vyūha*-Konzeption im *Puruṣasūkta* sehen, geht der Verf. davon aus, daß es keine textgeschichtliche Verbindung beider Elemente gibt und argumentiert, daß das *Puruṣasūkta* in der *Ahirbudhnyasaṃhitā* einzig aufgrund der „vedisierenden Tendenz" dieses Textes aufgegriffen sei.

Wenig überzeugend ist die Argumentation des Verf. jedoch, wenn er den Ursprung des „pentadischen *vyūha* Konzepts" der *Sātvatasaṃhitā* in südindischen *Vaikhānasa*-Lehren sehen möchte, und aus den gleichzeitig zutage tretenden Anleihen aus dem kaśmirischen Śivaismus folgert, daß ein nordindischer Redaktor den Text in Südindien überarbeitet hat, Hier schießt der Verf. weit über das Ziel hinaus, wie schon Padoux (2004), Colas (2005) und Rastelli (2004) bemerken.

Das Verdienst der Arbeit besteht vor allem in der Zusammenstellung, detaillierten Analyse und Neuinterpretation der wichtigsten relevanten Passagen zu den *vyūha*-Konzeptionen; überzeugend kann der Verf. unterschiedliche Strömungen aufdecken und ihre Beziehung zueinander darlegen. Geschmälert wird dieses beachtliche Ergebnis durch vor allem chronologische Überlegungen, die der ausreichenden textlichen Grundlage entbehren, die jedoch gleichzeitig Grundlage weiterer Spekulationen werden. An vielen

[1] Mitte 2007 erfuhr ich in der Academy of Sanskrit Research in Melkote, daß dort in Kürze eine vollständige Übersetzung der *Sātvatasaṃhitā*, besorgt von P. Apte, erscheinen soll.

[2] Wie Rastelli (2004) überzeugend ausführt, ist diese Einschätzung durchaus richtig. Das mangelnde Interesse des Verf. am Ritual steht jedoch an etlichen Stellen seinem Verständnis des Textes im Wege.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000518

Stellen wäre eine genau gegenläufige Argumentation ebenso plausibel (s. z. B. S. 247). Zudem wird die Möglichkeit von Parallelentwicklungen in der Arbeit zu selten in Betracht gezogen. Unschön ist ferner, daß der Verf. neben einigen wichtigen Arbeiten von Hikata und Gérard Colas zum Thema offensichtlich die wertvollen Beiträge indischer Wissenschaftler wie K. K. A. Varadachari und L. N. Bhaṭṭ zum *Pāñcarātra* weitgehend unberücksichtigt ließ.[1] Nützlich ist die dem Werk als Appendix 1 beigegebene Konkordanz der behandelten Verse in der *Sātvatasaṃhitā* und der entsprechenden Abschnitte in der *Īśvarasaṃhitā*.

Ute Hüsken, Oslo

Vom rechten Leben. Buddhistische Lehren aus Indien und Tibet. Aus dem Sanskrit und aus dem Tibetischen übersetzt und herausgegeben von Michael Hahn. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen 2007. 480 S. ISBN 978-3-458-70003-6. € 30,–.

Im Herbst 2007 hat der vom Suhrkamp-Verlag neu gegründete Verlag der Weltreligionen die ersten Publikationen vorgelegt. Zu den ansprechend gestalteten Bänden gehört auch das hier vorgestellte Buch *Vom rechten Leben*, das sechs buddhistische Texte der indischen bzw. tibetischen Spruchliteratur in Übersetzung zugänglich macht. Die Texte enthalten „Kernlehren des indischen Buddhismus sowie Maximen zur Praktischen Lebensklugheit in aphoristischer Form" (S. 347). Ohne Vorwort oder Einleitung wird der Leser direkt mit dem ersten Text konfrontiert. Diese ungewohnte Vorgehensweise ermöglicht eine unvoreingenommene Lektüre der Texte. Auf nähere Informationen muß man dennoch nicht verzichten. Diese sind in einem auf die Übersetzung folgenden „Kommentar" (S. 345–467) enthalten, der mit einer Einleitung zur indischen Spruchliteratur beginnt und dann auf die einzelnen Texte (Datierung, Autor, Überlieferungslage, Textgrundlage für die Übersetzung und Stellenkommentar) eingeht. Der erste und älteste Text ist der *Udānavarga*, eine beliebte und verbreitete Sammlung von dem Buddha zugeschriebenen Sinnsprüchen in Versform,[2] die unter Stichwörtern wie „Unbeständigkeit", „Sinnenlust" usw. in 33 Kapiteln (zu den Titeln siehe S. 372f.) zusammengestellt sind (S. 9–158).[3] Die Anordnung der Kapitel läßt keine systematische Ordnung erkennen und der Umfang schwankt beträchtlich (zwischen 12 und 83 Versen). Auf den *Udānavarga* folgen drei Texte, deren Autor im Inhaltsverzeichnis als Nāgārjuna angeführt ist: „Hundert Strophen von der Lebensklugheit" (*Prajñāśataka*, S. 161–175); „Stab der Weisheit" (*Prajñādaṇḍa*, S. 176–215) und „Tropfen, der die Menschen erquickt" (*Janapoṣaṇabindu*, S. 216–231). Obwohl dies suggeriert, daß alle drei Texte von einem Autor stammen, der – naheliegend – mit dem großen buddhistischen Philosophen Nāgārjuna (2. Jh. n. Chr.) identifiziert wird, zeigen die Ausführungen des Übers., daß eine solche Zuweisung höchstens für den ersten der drei Texte, den *Prajñāśataka*, möglich wäre. Diese aus hundert Versen

[1] Auch in der Bibliographie werden die Beiträge indischer Wissenschaftler oft nicht ausreichend gewürdigt – so hat H. Daniel Smith die bis heute maßgebliche zweibändige *Descriptive bibliography of the printed texts of the Pâñcarâtrâgama* zusammen mit K. K. A. Varadachari erstellt, das Werk *Pâñcarâtraprâsâdaprasâdhanam* wurde mit Hilfe des Paṇḍit Varada Bhaṭṭar erstellt, und in der bibliographischen Angabe zum *Vaikhānasaśrautasūtra* bleibt Raghu Vīra unerwähnt.

[2] Teile der Strophen dürften in die Zeit des Buddha selbst zurückreichen.

[3] Er entspricht dem in mehreren Sprachen überlieferten, im Westen weithin bekannten *Dhammapada* bzw. *Dharmapada*, „Worte der Lehre".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000519

bestehende Spruchdichtung, die nach den ersten Versen über die *prajñā* kein systematisches Gestaltungsprinzip erkennen läßt (S. 411), ist jedoch vom Inhalt her nicht unbedingt einem Buddhisten zuzuschreiben (S. 412). Der *Prajñādaṇḍa* besteht aus 260 in sich nicht weiter untergliederten Strophen, bei denen aber das Bemühen erkennbar ist, bestimmte Themengruppen zusammenzuschließen. Der Text steht daher im Vergleich zum *Prajñāśataka* auf einer späteren Entwicklungsstufe und wird vom Übers. ins 8. Jh. n. Chr. datiert (S. 422f.).[1] Der *Janapoṣaṇabindu*, eine Sammlung von – nach der mongolischen Tradition – 90 in sich nicht weiter strukturierten Versen, ist wegen seiner Anspielungen auf die vor allem hinduistische Erzählungsliteratur interessant, die dadurch einem buddhistischen Publikum in Tibet und der Mongolei nahe gebracht werden sollte. Da bislang kaum Parallelen gefunden wurden, handelt es sich wohl um ein weitgehend originelles Werk, nicht um eine Kompilation älterer Verse. Der buddhistische Anteil wird im zweiten Teil (ab Vers 46) stärker. Die Erwähnung des *dus kyi 'khor lo*, skt. *kālacakra*, veranlaßt den Übers., diesen Text recht spät zu datieren, da das Kālacakra-System erst im 9./10. Jh. entstanden ist (S. 434). Allerdings geht aus den Versen nicht hervor, daß der Autor sich auf das Kālacakra-System bezieht. Diese Unsicherheit räumt der Übers. auch im Stellenkommentar ein (S. 443 zu Vs. 86). Als fünftes folgt die *Schatzkammer der Āryā-Strophen* (*Āryākoṣa*) eines Ravigupta (vor 800 n. Chr.) mit 145 ausschließlich im Āryā-Metrum verfaßten Strophen (S. 233–259), wahrscheinlich ein originelles Werk und keine Kompilation. Der Autor ist möglicherweise mit dem Verfasser eines medizinischen Werkes (um 650 n. Chr.) identisch. Der sechste Text schließlich stammt von dem berühmten tibetischen Mönch Sa-skya Paṇḍita (1182–1251 n. Chr.): *Ozean treffender Aussprüche* (*Legs-par bshad-pa rin-po-che'i gter*; S. 261–343). Der *Legs-bshad* ist ein überwiegend selbständiges Werk, doch für ein Fünftel des Textes hat der Autor aus dem Werk des Ravigupta (Nr. 5) geschöpft (S. 457f.).

Von den sechs Texten gehen die ersten fünf auf ein Sanskrit-Original zurück, nur der sechste ist ursprünglich in Tibetisch verfaßt. In fast allen Fällen ist jedoch der ursprüngliche Sanskrit-Text nur in Fragmenten erhalten, so daß für die deutsche Übersetzung auch die tibetischen Versionen herangezogen wurden. Publizierte Editionen, die eins zu eins ins Deutsche übersetzt werden konnten, liegen praktisch für keinen der Texte vor. So gibt es für den ersten und ältesten der Texte, den *Udānavarga*, „Feierliche Aussprüche", zwar eine Edition der zentralasiatischen Vulgata durch Bernhard, die als Basis für die Übersetzung diente, doch hat der Übers. auch andere Überlieferungen, Parallelen und Rekonstruktionen herangezogen und seiner Übersetzung zugrundegelegt. Daher ist es erfreulich, daß für die Reihe *Indica et Tibetica* eine Referenzedition zu sämtlichen hier übersetzten Texten geplant ist (S. 366), die es dem Fachmann ermöglichen wird, Text und Übersetzung zu vergleichen. Dies gilt umsomehr für die Texte, die bislang überhaupt nicht ediert sind, wie den *Prajñādaṇḍa*, den *Janapoṣaṇabindu* und den *Āryākoṣa*, oder deren Editionen vergriffen sind, wie den *Prajñāśataka* und den *Legs-par bshad-pa rin-po-che'i gter*.

Insgesamt vermitteln die sechs ausgewählten Texte einen Eindruck von der Entwicklung der Spruchliteratur über ungefähr 1500 Jahre. Ein systematisch gegliedertes Literaturverzeichnis mit wesentlicher Literatur zu den einzelnen Texten (S. 469–480) vervollständigt die Informationen.

Dem Verlag ist in diesem Fall zur Wahl des Bearbeiters zu gratulieren. Als Spezialist auf dem Gebiet der buddhistischen Erzählungsliteratur – die Vorarbeiten für die Edition

[1] Dazu paßt auch die Vielfalt der Metren, die selbst in der tibetischen Übersetzung erkennbar ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000520

und Übersetzung der Texte stammen in den meisten Fällen vom Übersetzer selbst – gelingt es dem Übers., auf knappem Raum wesentliche Informationen auf leicht verständliche Weise zu vermitteln.

Petra Kieffer-Pülz, Weimar

Willem Bollée: *Gone to the dogs in ancient India*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (in Kommission beim Verlag C.H. Beck) 2006. 135 S. (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. Jahrgang 2006. Heft 2.) ISBN 978-3-7696-0960-8. € 14,–.

Willem Bollée hat ein schmales Büchlein mit reichem Inhalt über den „Hund" im alten Indien vorgelegt. Das über viele Jahre hinweg vom Autor eher beiläufig gesammelte Material zum Thema (S. 6) stammt fast ausnahmslos aus der alten Literatur Indiens, d.h. aus der vedischen und epischen Literatur, den buddhistischen Pāli- und jinistischen Prakrit-Überlieferungen, den klassischen Sanskrit-Werken, etwa den Dramen des Kālidāsa, bis hin zu späteren Texten, z.B. von Hemacandra (12. Jh. n. Chr.).

Zwar nimmt in Indien unter den Tieren die „Kuh" schon immer einen Sonderplatz ein, der „Hund" jedoch, das zeigen die zahlreichen, aus den Literaturwerken beigebrachten Beispiele, hat nicht nur als Haustier, Wach- und Jagdhund, sondern auch in der Religion und Mythologie eine wichtige Rolle gespielt.

Das in meist kurzen, jeweils mit Überschriften versehenen Abschnitten präsentierte Material ist in drei Hauptkapitel eingeteilt: 1. „Dogs in the Indus Civilisation", 2. „Dogs in India in historical times", 3. "Cynanthropic relations". Den Schluss des Buches bilden ein Sachindex und eine umfangreiche Bibliographie.

Die folgende Inhaltsübersicht kann den reichhaltigen Stoff nur andeuten:

Im ersten Kapitel beschreibt Bollée bildhafte Darstellungen von Hunden, welche sich auf Terrakotta etc. aus der Zeit der Indus-Zivilisation finden. Hier und auch in Kapitel 3, Abschnitt 3 („Dogs in art"), wo Bollée über Abbildungen auf alten Münzen und auf Wandbildern in den Höhlen von Ajanta handelt, wäre die Wiedergabe einiger der Bilder sehr hilfreich gewesen.

Im zweiten Kapitel erfährt man u.a., dass sich in den Hymnen des Ṛgveda für „Hund" alleine das Sanskrit-Wort „*śvan*" findet. Im Atharvaveda wiederum ist auch „*kurkura*" belegt. Im Kontext der Frage nach der Etymologie dieses Wortes wäre m.E. in Anm. 20 auch ein Hinweis auf R.L. Turner's *A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages* (3329: *kurkura*) nützlich. In 2.1 führt Bollée zahlreiche spätere Ableitungen von „*śvan*" und „*kurkura*" an (2.1) und gibt in alphabetischer Reihenfolge eine Liste weiterer Bezeichnungen für „Hund", die jedoch entweder auf bestimmte Rassen und typische Merkmale abzielen oder möglicherweise Eigennamen sind (S. 10–12). Viele Einträge im Sanskrit-Wörterbuch von M. Monier-Williams für „Hund" lassen sich etymologisch nicht erklären (in Anm. 53 zu „*maṇḍala(ka)*" ließe sich noch Hāla, *Sattasaī* VII 603, hinzufügen: „*kuṇḍaliya-pehuṇo*"). Dass es zahlreiche Begriffe gibt, die nicht nur den Hund, sondern zugleich auch andere Tiere bezeichnen, lässt sich m.E. allerdings nicht – worauf Bollée verweist – mit P. Thieme dadurch erklären, hier hätten die Inder „pleasant sounds" gehört. Dies jedenfalls kaum im Falle von Affe, Schlange, Büffel etc. (S. 12). Ab dem 12. Jh. n. Chr. werden die Hunderassen auch unter geographischen Gesichtspunkten eingeteilt (2.2).

Unter der Überschrift „Colour of fur" (2.3) handelt der Autor über die mythologische Zuordnung von Hunden zu bestimmten Göttern. So haben schwarze Hunde eine besondere Beziehung zu Yama, Rudra oder zum buddhistischen Sakka.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000521

In 2.4 („The parts of the body and their use") wird u.a. der Gebrauch von Körperteilen der Hunde (Augen, Ohren, Schwanz etc.) in der Medizin und im Ritual beschrieben. Als Nahrungsmittel haben die Tiere offensichtlich nur in Notsituationen gedient (S. 28).

Über ihre Nahrung, Krankheiten (etwa Tollwut) und ihr arttypisches Verhalten (Schwanzwedeln etc.) informieren 2.5 und 2.6, über ihre Feinde oder Beutetiere wird in 2.7 mitgeteilt.

Thema des dritten Kapitels ist u.a. das Verhältnis von Hund und Mensch. Der Hund ist Träger positiver und negativer Eigenschaften. Er ist nicht nur Haus- und Lieblingstier, sondern stört auch Opferhandlungen, gilt als unrein bzw. Überträger von Unreinheiten und wird geschlagen und getötet. Er ist ergeben und treu, insbesondere Fremden gegenüber jedoch auch angriffslustig, wie der Buddha (S. 77, Anm. 676: die Stadt Mathurā gefiel ihm u.a. wegen ihrer „*caṇḍā sunakhā*" – „aggressiven Hunde" – überhaupt nicht), Mahāvīra und andere Wanderasketen leidvoll erfahren mussten (S. 76ff.). Diese ambivalente Beziehung des Menschen zum Hund spiegeln in den alten Texten verschiedene Gleichnisse wider: einerseits werden Götter und Menschen, deren Schutzmächtigkeit illustriert werden soll, mit Hunden verglichen, andererseits aber auch solche Personen, deren niederes Verhalten etwa aus Gier oder Schamlosigkeit resultiert (3.2).

In 3.5 liest man u.a. über Dämonen (spätvedische Literatur) und Götter (tantrischer Buddhismus) in Hundegestalt. Im Pāli-Kanon wiederum werden Asketen beschrieben, die sich wie Hunde verhalten und denen der Buddha eine Wiedergeburt als Dämonen oder in der Hölle prophezeit (S. 93). Bereits von vedischer Zeit an dient der Hund, etwa wenn er in Träumen erscheint, als ominöses Zeichen für künftige Ereignisse (3.5.2) und wird in magischen Riten für den Regenzauber verwendet (3.5.3). Dass schwerwiegende Vergehen eine Wiedergeburt als Hund zur Folge haben, wird insbesondere in den Epen und in den Purāṇa-Texten sehr oft betont (3.5.4).

Hundeorganen werden heilende Kräfte zugeschrieben (3.6). So hilft etwa die Galle gegen Epilepsie. Andererseits werden die Tiere auch mit Krankheiten in Verbindung gebracht, z.B. mit der Lepra.

Mit seinem Buch spricht der Verfasser zweifelsohne vornehmlich Indologen an. Daher hat er auch nicht alle Wörter und Sätze aus den Originalsprachen übersetzt (etwa Anm. 61 und 74) und hie und da den Sinn wiedergebende Übertragungen als ausreichend erachtet (etwa S. 76: „a dog is vicious by nature" für „*lūṣakaḥ prakṛtyâiva krūro bhakṣakaḥ*"). Es finden sich aber auch Unschärfen in den wörtlichen Übersetzungen (etwa S. 6, *Raghuvaṃśa* 9,53: „*śvāgaṇi-vāguraiḥ* [richtig: *vāgurikaiḥ*]" – „with packs of dogs, and fowlers"; hier ist zu beachten, dass Netze („*vāgurā*") nicht nur für die Vogeljagd benutzt wurden. Oder S. 74: „*svāmi-bhakti*" – „attachment to humans"; hier ist tatsächlich wohl die „Ergebenheit und Treue gegenüber Herr und Besitzer" gemeint. In Anm. 812 fehlt in der Übersetzung der Beschreibung eines Hundes aus dem *Yaśastilaka* des Somadevasūri die Übertragung von „*sv-alpa-tīkṣṇâgra-karṇaḥ*").

Das Buch zeichnet sich besonders dadurch aus, dass erstaunlich viele Belege und illustrierende Erzählungen aus der alten Literatur angeführt werden. Eingestreut in die Untersuchung finden sich immer wieder interessante und erhellende Hinweise auf das heutige Verhältnis der Menschen in Indien zum „Hund" – in tiermedizinischer, religiöser und alltagsrelevanter (streunende Hunde, Jagdgewohnheiten, Spiel- und Schoßhunde) Hinsicht sowie in Bezug auf magische und kultische Aspekte. Mit dieser Monographie sind der Verfasser und die Indologie sicher nur im wörtlichen Sinne „auf den Hund gekommen".

Kornelius Krümpelmann, Bonn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000522

Gyula Wojtilla: *History of Kṛṣiśāstra. A History of Indian Literature on Traditional Agriculture*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006. 91 S. (Beiträge zur Kenntnis südasiatischer Sprachen und Literaturen 14.) ISBN 978-3-447-05306-8. € 28,–.

Das vorliegende schmale Bändchen ist die überarbeitete, aktualisierte und erweiterte Fassung der bereits 1999 unter demselben Titel als Supplementum 9 der *Acta Antiqua et Archaeologica (Acta Universitatis de Attila József Nominatae)* der Universität Szeged veröffentlichten Untersuchung.

Eine Reihe seitdem neu hinzugekommener Editionen wie sicher auch die nur begrenzte Zugänglichkeit der Erstausgabe bewog den Vf. zu dieser zweiten Auflage. Dafür sind wir ihm wie auch dem Herausgeber, der dieses Werk in seine Serie aufnahm, zu Dank verpflichtet. Dies um so mehr, als nicht nur ein Blick in das Vorwort, sondern auch der Inhalt der behandelten Texte die Schwierigkeiten deutlich machen, die die Erschließung dieses nur ansatzweise behandelten Literaturgenres dem Philologen und Historiker bereiten. Dutzende z.T. un- oder nur teilweise edierte Texte, deren Handschriften in verschiedenen Schriften vorliegen und die in verschiedenen indischen, darunter auch dravidischen Sprachen, verfaßt sind, erfordern mehr als ein „durchschnittlicher" Indologe zu leisten vermag. Nicht von ungefähr blieb dieses literarische Genre daher weitgehend unbeachtet – nicht so sehr, weil es nichts Interessantes zu bieten hätte, als vielmehr wegen der großen Anforderungen, die seine Bearbeitung mit sich bringt. Daß Gyula Wojtilla sich seit fast 30 Jahren dieser Aufgabe unterzogen hat und die Ergebnisse seiner erfolgreichen Bemühungen nun öffentlich macht, muß schon *per se* unsere Anerkennung verdienen.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert. Der kleinere erste Teil widmet sich der Definition und Entstehung des Kṛṣiśāstra. Im zweiten Teil werden in der alphabetischen Reihenfolge der Titel einzelne Werke aufgelistet. Es schließen sich vier Appendices an, die 1.) Texte auflisten, die unabhängige Kapitel zum Kṛṣiśāstra enthalten, 2.) anonyme Sammlungen landwirtschaftlicher Sprichwörter in verschiedenen indischen Sprachen kurz anführen, 3.) das weite, aber unerschlossene Feld von Texten zu Wasserreservoirs (*taḍāga*) und Brunnen (*kūpa*) vorstellen und schließlich 4.) zwei weitere, bislang nicht verifizierte Werke zur Landwirtschaft nennen, die in D. Raghavans grundlegendem Werk *Agriculture in Ancient India* (New Delhi 1964) zitiert werden. Bibliographie und Abkürzungsverzeichnis schließen das Buch ab.

Für den Terminus *kṛṣiśāstra* führt Vf. zwei grundlegende – semantisch wohl nur schwer zu trennende – Bedeutungen an: 1.) „‚agricultural science' and, as such, … synonym of kṛṣitantra. Another synonym is sasyaveda ‚the science of crops'" (S. 11), und 2.) „a textbook of agriculture" (S. 13).

In der an Punkt 1 anschließenden Diskussion betont Vf. zurecht, daß in der Dharma- und Arthaśāstra-Literatur zunächst ausschließlich der Ackerbau mit diesem Terminus bezeichnet und klar von der Viehzucht (*paśupālya*) getrennt wurde, wie ja auch die Etymologie des Wortes vermuten lassen würde.

Der spätere Gebrauch – auch im Verhältnis zu verwandten Begriffen – zeigt jedoch deutlich, daß diese anfängliche (tatsächliche oder künstliche) Schärfe schnell aufgegeben wurde. So ist auch der Begriff *vṛkṣāyurveda* mit KA 2.24.1 noch klar von *kṛṣitantra* zu trennen. Spätestens mit der mittelalterlichen Kommentarliteratur jedoch scheinen die semantischen Grenzen eher fließend zu sein. So werden sowohl Werke der Vṛkṣāyurveda-Literatur als auch solche des *sasyapālaśāstra* = Kṛṣiśāstra unter dem Terminus *phalaveda* subsumiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000523

Diese semantische Interferenz spiegelt zweifellos auch die historische Entwicklung des Genres wider und tritt folgerichtig auch bei der zweiten vom Vf. angegebenen Konnotation („a textbook of agriculture") deutlich zutage. Werke, die unter dem Begriff *kṛṣiśāstra* tradiert werden bzw. sich selbst so bezeichnen, umfassen tatsächlich „a wider scope of topics related to village life and have an encyclopedical character, often comprising agriculture, animal husbandry and veterinary science, arbori- and horticulture and even passages that may fit into dharmaśāstras or arthaśāstras" (S. 13). Etwas hilflos bekennt denn Vf. auch: „In short, it is easier to say what kṛṣiśāstra is not than to say what <it> is" (S. 13). Das Schicksal des Kṛṣiśāstra entspricht somit dem vieler anderer literarischer Genres in Indien: ursprünglich genrefremdes Material wird inkorporiert, teilweise so stark, daß der genretypische Charakter und Inhalt vollkommen verloren gehen. Mit anderen Worten: längst nicht überall, wo *kṛṣi* draufsteht, ist (nur oder überhaupt) *kṛṣi* drinnen. Und andersherum: auch wo nicht *kṛṣi* draufsteht, kann *kṛṣi* drinnen sein. Die unter diesen Bedingungen gewählte Arbeitshypothese des Vf.s, „that kṛṣiśāstras are those texts, irrespective of their mixed contents, which include the word kṛṣi in their title, or a synonym of it, or those that are agreed upon in Indian tradition as such", (S. 13) mag angesichts dieser Sachlage und der Vielfalt der zu berücksichtigenden Texte zwar nachvollziehbar sein, methodisch gerechtfertigt und historisch begründet kann man sie jedoch nicht nennen, schließt sie doch von vornherein vieles aus, was für die Formierung und Entwicklung des Genres maßgeblich war.

Insgesamt hätten dem einleitenden Abschnitt von Part One eine ordnende Hand wie auch eine konsequent historische Sicht gut getan. Nicht immer wird angesichts der Vielzahl zitierter Meinungen deutlich, welcher Argumentation sich der Vf. nun tatsächlich anschließt.

Dieser unübersichtlichen definitorischen Ausgangslage versucht Vf. im anschließenden Abschnitt „The origin and development of Kṛṣiśāstra" (S. 15–19) auf historischem Wege zu begegnen. Doch auch hier sind die Grenzen eng gezogen: Die Anfänge dieses Genres bleiben im Dunkeln. Wenngleich die frühesten überlieferten Werke erst der Periode des indischen Mittelalters entstammen, wird man mit dem Vf. sicher davon ausgehen müssen, daß ihre Vorläufer in sehr viel früherer Zeit zu suchen sind und nicht nur landwirtschaftlich-technisches Wissen, sondern auch „Volksweisheiten", Wetterregeln und bestimmte magische Praktiken einschlossen. Daß hier das dravidische Element eine entscheidende Rolle spielt, hat Vf. bereits andernorts verschiedentlich gezeigt. Auch die Bedeutung des *Sītādhyakṣaprakaraṇa* als wohl frühestes, wenn auch indirektes Zeugnis eines Kṛṣiśāstra, wird kurz angesprochen. Die angekündigte Untersuchung „The Sītādhyakṣaprakaraṇa of the Arthaśāstra" des Vf.s wird genauer auf diesen schwierigen, für die Ursprünge des Kṛṣiśāstra jedoch grundlegenden Text eingehen. Die vorliegenden Kṛṣiśāstras wertet Vf. vollkommen zurecht als typische Erzeugnisse mittelalterlicher *śāstra*-Produktion, die das vorhandene heterogene Material im Stil eines Sanskrit-Lehrbuchs vereinen.

Eine wirklich literaturhistorische Arbeit müßte nun dieses Material wie auch die aus ihm kompilierten mittelalterlichen Werke sichten, werten und letztlich historisch, regional und literaturgeschichtlich kontextualisieren. Daß dies in dieser Arbeit nicht erfolgt, ist angesichts der in Part 1 nur angedeuteten Schwierigkeiten kaum Grund zu ernsthafter Kritik. Zu viel Forschungsarbeit ist hier noch zu leisten, für die das vorliegende Buch zwar eine solide Basis bietet, die es jedoch nicht ersetzen kann. Es wäre daher zu wünschen gewesen, daß auch der Titel diesen Sachverhalt widerspiegelt: Es handelt sich hierbei eben nicht um die noch zu schreibende „*History of Kṛṣiśāstra*", sondern – als wäre das nicht genug – um einen „*Comprehensive, annotated catalogue of kṛṣiśāstra works*".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000524

Der eigentliche Schatz dieses Buches ist denn auch in Part Two (S. 21–62) verborgen, der in alphabetischer Reihenfolge die vom Vf. konsultierten Werke auflistet. Je nach Verfügbarkeit der Daten erfolgt eine Angabe über die Sprache, in der sie verfaßt sind, die bekannten Handschriften, Editionen, Übersetzungen und maßgeblichen Erwähnungen in der Sekundärliteratur. Diesen technischen Angaben folgen unterschiedlich ausführliche Überblicksdarstellungen zu Autor, Inhalt und Struktur des Textes.

Hier fanden neben bekannten Sanskrit-Werken wie *Kāśyapīyakṛṣisūkti* (S. 21–28) und *Kṛṣiparāśara* (S. 31–37) auch zahlreiche, bislang kaum beachtete Abhandlungen in neuindischen und südindischen Sprachen Eingang. Der zeitliche Rahmen, der hier abgedeckt wird, reicht von vorsichtig datiertem 6. Jh. n. Chr. (*Kāśyapīyakṛṣisūkti*) bis zum Beginn des 20. Jh. (*Kṛṣiśāsana*) und umfaßt nahezu alle indischen Kulturregionen: Nordostindien/Bengalen, Westindien/Rājasthān, Südindien. Mit dem *Nuskha dar fann-i falāha* wird sogar ein persisches Werk vom Hofe des Moghul-Kaisers Jahāngīr aufgenommen, das jedoch kaum Beziehungen zur Tradition des indischen Kṛṣiśāstra erkennen läßt.

Der Informationsgehalt der Annotationen ist dabei sehr heterogen und reicht von relativ ausführlichen Abhandlungen im Falle einiger Sanskrit-Werke bis zu spärlichen Verweisen auf Referenzen in der Sekundärliteratur. Insbesondere Werke in Regionalsprachen, aber auch einige Sanskrittexte sind häufig weder ediert noch übersetzt, so daß sich Vf. hier auf die z.T. sehr enigmatischen Angaben in der Sekundärliteratur stützen mußte.

Vielfach sind nicht einmal die Handschriften dieser Texte zugänglich. Von den insgesamt 35 aufgelisteten Werken betrifft dies allein zwölf: *Kṛṣicakraṇṇal* (Malayalam), *Kṛṣijñānapradīpikā* (Kanarese), *Kṛṣiviṣaya* (Sanskrit), *Kedārakalpa* (Sanskrit), *Kṣetratattva* (Sanskrit), *Kṣetraprakāśa* (Sanskrit), *Pairu Maḍava Vivaraṇamu* (Telugu), *Vanamālā* (Sanskrit), *Vyavasāyapraśnottara* (Telugu), *[1]Sasyanandamu* (Telugu), *[2]Sasyanandamu* (Telugu), *Sasyānanda* (Sanskrit).

Bei weiteren sieben Werken sind zwar Handschriften bekannt, es fehlt jedoch eine Edition oder Übersetzung. Angesichts des teilweise sehr knappen Kommentars wird nicht immer deutlich, in welchen Fällen Vf. die Handschriften tatsächlich konsultiert hat: *Keralakṛṣi* (Sanskrit), *Keralakalpa* (Malayalam), *Cāṣāpālā* (Bengali), *Meghamālā*, *Vatsaraphala* (Sanskrit), *Varṣalakṣaṇa* (Malayalam-Sanskrit), *Saṃvatsaraphala* (Sanskrit).

Diese Übersicht macht deutlich, wie eingeschränkt unser Zugang zu diesem literarischen Genre nach wie vor ist und wie vorläufig demnach alle Aussagen zu seiner Literaturgeschichte noch sein müssen.

Der umfangreichste dieser Texte ist die *Kāśyapīyakṛṣisūkti*, die Vf. bereits 1979 auf der Grundlage einer einzigen Devanāgarī-Handschrift der Adyar Library ediert hat. Die Vorlage dieser aus dem Jahre 1930 stammenden Abschrift ist verschollen. Sowohl diese überaus schwache Handschriftenbasis als auch die Tatsache, daß keine Zitate dieses Werks bekannt sind, lassen Vf. hier den Zeugen einer „forgotten line of tradition" vermuten. Wenngleich Handschrift und Text Verbindungen zu dem Gebiet um Tirupati und auch zur Vaikhānasa-Tradition erkennen lassen, zögert Vf. mit Recht, hier Endgültiges zu Ort und Zeit der Entstehung zu sagen. Zahlreiche, z.T. arabisch-persische Lehnwörter (S. 25) mögen zwar Interpolationen sein, zeigen aber, daß der Text bis in das späte Mittelalter hinein Veränderungen unterworfen war. Auch die widersprüchlichen geographischen und klimatischen Angaben weisen auf den kompilatorischen Charakter des Werks, deren früheste Schichten vom Vf. in die Nach-Gupta-Zeit datiert werden (S. 26). Interessant ist, daß Teile dieses Werks stark vom Artha- und Dharmaśāstra beeinflußt sind und z. B. auch Angaben zur Besteuerung und Speisevorschriften beinhalten. Sicher ist dies auch auf den paradigmatischen Charakter dieser beiden *śāstra*-Zweige zurückzuführen, die nicht nur

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000525

bereits in ihrer frühen Phase „artfremdes" Material in sich aufnahmen, sondern umgekehrt auch als Lieferant für spätere *śāstra*-Werke dienten.

Besser ist die Überlieferungslage im Falle des ebenfalls umfangreichen *Kṛṣiparāśara*, das mit einiger Sicherheit im Nordosten Indiens lokalisiert werden kann und trotz unterschiedlicher Datierungsansätze wohl um 1000 entstanden sein dürfte (S. 34). Da sich das Werk neben den Regenmengen ausschließlich dem paddy-Anbau widmet, vermutet Vf. mit C.S. SINHA, daß der erhaltene Text Teil einer größeren, verlorengegangenen Komposition sei (S. 35).

Anders als die *Kāśyapīyakṛṣisūkti* hat das *Kṛṣiparāśara* auch in anderen Werken Spuren hinterlassen – sein Einfluß ist bis in jüngste Bengali-Traktate hinein deutlich spürbar.

Wenn man jedoch erfahren möchte, welche Werke dies genau sind, stößt man schnell auf die Nachteile der vom Vf. gewählten alphabetischen Anordnung, die nahezu gänzlich auf eine historische Perspektive verzichtet. Erst die aufmerksame Lektüre aller Beschreibungen verhilft zu den gewünschten Informationen: So finden sich Hinweise auf Sanskrit-Werke, die beim *Kṛṣiparāśara* Anleihen machten, im Falle des *Kṛṣiviṣaya* (S. 38), des erst 1908 geschriebenen *Kṛṣiśāsana* (S. 38–40) und des *Jyotistattva* des Raghunandana (S. 51). All diese Werke stammen aus dem Norden/Nordosten Indiens.

Weniger deutlich werden die Beziehungen anderer Regionaltraditionen. Zwar listet Vf. neben der umfangreichen, aber schwer deutbaren *Kāśyapīyakṛṣisūkti* viele andere südindische Titel auf – ihre Beziehungen zueinander bleiben jedoch weitgehend dunkel.

Daß jedoch diese regionalen Bezüge naturgemäß charakteristisch für dieses Genre sind, wird immer wieder deutlich: So beschreibt das aus Handschriften in Rājasthān bekannte Werk *Viśvavallabha* eindeutig die klimatischen Bedingungen und daraus folgenden Anbaumethoden der Mewar-Region Rājasthāns und angrenzender Gebiete (S. 59). Man mag sich daher fragen, warum Vf. die regionalen Zusammenhänge nicht deutlicher hervorgehoben, wenn nicht gar zum Ordnungsprinzip des gesamten zweiten Teils erhoben hat.

Nicht ganz glücklich sind die Werke „mit unabhängigen Kapiteln über kṛṣi" (S. 63–73) in den Appendix A verwiesen und nur sehr kurz behandelt worden. Da aber viele von ihnen wesentlich früher zu datieren sind als die im Hauptteil behandelten Texte (z.B. *Kauṭilīya Arthaśāstra*, *Perumpāṇārṟuppaṭai*) und darüber hinaus z.T. sehr einflußreich und auch überregional wirksam waren, dürfte gerade hier eine wichtige Informationsquelle zur Literaturgeschichte des Kṛṣiśāstra zu suchen sein.

Bis auf wenige Hinweise – so zur ungeklärten Beziehung zwischen *Agnipurāṇa* ch. 121 und *Kṛṣiparāśara* – geht Vf. allerdings nicht auf diesen Aspekt ein. Zuweilen bleiben auch offensichtliche Widersprüche zu vorherigen Aussagen des Buchs unerklärt: So wird mit Verweis auf BANERJI ohne weitere Diskussion die *Parāśara-Smṛti* „earlier than the Yājñavalkyasmṛti, which can be placed in the first centuries of the Christian era or earlier" (S. 68) datiert, während es auf S. 16 ganz in Übereinstimmung mit KANE noch heißt: „After A.D. 600 certain authors of lawbooks such as Parāśara (see Parāśarasmṛti) ..."

Sicher hätte hier – wie auch im Falle einiger auffälliger sprachlicher Unregelmäßigkeiten (z.B. S. 33: „some verses of it are attributed *to* Raghunandana to Varāha ..." anstelle von „attributed *by*"; S. 43: „ a great deal of contents rather to dharmaśāstra ..." für „related rather to" ?, S. 39: „however, we have not located a description for a description" mit unklarer Bedeutung) und fehlerhafter Diakritika (z.B. S. 11 „vanijyā" für „vaṇijyā" [< KA 1.4,1] und „vanijya" für „vāṇijya" [< Mbh. 6.40,44]; S. 38: „Parāṣaras Kṛṣisaṁgraha" anstelle von „Parāśara`s Kṛṣisaṁgraha") – ein aufmerksames Lektorat schnell Abhilfe schaffen können.

Trotz der hier aufgezeigten Grenzen ist GYULA WOJTILLAS *History of Kṛṣiśāstra* ein derzeit unverzichtbarer und zuverlässiger Wegweiser für alle, die sich den weniger gut

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000526

dokumentierten, weil in Randbereichen der brahmanischen Kultur angesiedelten Literaturen Indiens widmen möchten. Gleichzeitig zeigen diese Grenzen aber auch, wie groß der Bedarf an Forschung gerade hier ist, wollen wir auch nur annähernd verstehen, wie sich diese literarische Produktion brahmanischer Spezialisten nicht nur literatur- und ideengeschichtlich, sondern auch sozial in die Lebenswirklichkeit südasiatischer Kulturen in ihren jeweiligen historischen und regionalen Ausprägungen einordnen läßt.

Ingo Strauch, Berlin

Johannes Maria Hämmerle: *Geschichten und Gesänge von der Insel Nias in Indonesien*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2008. XIV, 141 S. (Frankfurter Forschungen zu Südostasien 5). ISBN 978-3-447-05812-4. € 34,–.

Der Autor dieses Buches, Mitglied der Rheinisch-Westfälischen Kapuzinerprovinz, lebt seit dem Jahre 1971 auf Nias in Indonesien, wo er als Missionar tätig ist. In ihrem Geleitwort weisen Bernd Nothofer und Fritz Schulze als Herausgeber dieser Frankfurter Reihe zu Recht daraufhin, wie wichtig eine Edition wie diese ist: Sie zeichnet Texte der Nias-Literatur auf, welche einer alten mündlichen Tradition angehören, die bald auszusterben droht (S. IX). Die traditionsreichen Geschichten, Gesänge und Tierfabeln sind auf Deutsch übersetzt und mit wenigen Ausnahmen in der Originalsprache vom Tonband transkribiert worden.

Es geht um „Traurige Tropen": Das ursprüngliche Leben gilt schon längst nicht mehr, die Niasser sind bettelarm und von der ehemaligen üppigen Flora und Fauna ist kaum mehr etwas übrig. Wie Hämmerle bemerkt, gibt es auf Nias keine Raben mehr, keine Nashornvögel, keine Papageien, auch nicht mehr den berühmten Nias-Beo, während viele Arten von Orchideen und anderen tropischen Pflanzen ebenfalls verschwunden sind (S. 2). Wen wundert es dann noch, dass die alte Symbolsprache der Nias-Poesie von den jüngeren Inselbewohnern oft nicht mehr verstanden wird (S. 3)? Die traditionelle Naturmetaphorik bzw. Natursymbolik wurzelt nicht mehr im Alltagsleben der heutigen Niasser. Die Bevölkerung ist inzwischen weitgehend christianisiert worden und christliche Einflüsse sind in den hier dokumentierten Geschichten klar bemerkbar. Hämmerle verschweigt auch nicht, dass sein Hauptinformant langjähriger Leiter einer katholischen Gemeinde ist, der die Geschichten in Predigten verwendete. Nicht ohne Selbstironie schreibt der Autor: „Und nun war sein aufmerksamer Zuhörer sogar ein Missionar, der nicht nur zuhörte, sondern auch noch mit Mikrofon und Tonbandgerät ausgerüstet war" (S. XII).

Bernd Nothofer und Fritz Schulze erwähnen, dass vor allem die Geschichten auch „Dokumente des Kulturwandels" sind: „Es sind unterschiedlich starke Einflüsse von außen erkennbar, vor allem Einflüsse der Christianisierung" (S. IX). Ich möchte dabei zu bedenken geben, dass „Kulturwandel" keineswegs ein rezentes Phänomen ist. In den Nias-Texten, die W. L. Steinhart vor etwa fünfzig Jahren veröffentlicht hat, ist z. B. eine Umarbeitung einer muslimisch-malaiischen Erzählung (*Hikayat*) anzutreffen. Übrigens heißt die Gattung „Erzählung" in der Nias-Literatur sogar *Hikaya*. In der vorliegenden Sammlung wird die Geschichte vom Zwerghirschlein und dem großen Hirsch (S. 126–128; leider ohne Originaltext) nicht nur Kennern der indonesischen Literaturen bekannt sein: Es handelt sich hier um eine lokale Variante nach dem international bekannten Motiv „Race won by deception: relative helpers" (K 11.1 im Motiv-Index von Stith Thompson), kombiniert mit dem Motiv „Deceptive drinking contest: relative helpers" (K 82.2 in der Thompson-Klassifizierung).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000527

In diesem Werk wird grundsätzlich auf Analyse des Materials verzichtet. Die Textsammlung steht im Mittelpunkt, nicht ihre Auswertung. Als Erschließung und Edition schwer zugänglicher Primärquellen wird dieses Buch einen bleibenden Wert behalten. Der Autor, der bereits mehrere Werke zu Nias veröffentlicht hat (in der Nias-Sprache, in indonesischer und in deutscher Sprache, siehe S. 140–141), zeigt hier noch einmal überzeugend sein Engagement für eine bedrohte Kultur.

Edwin Wieringa, Köln

Rainer Hoffmann/Hu Qiuhua: *China. Seine Geschichte von den Anfängen bis zum Ende der Kaiserzeit.* Freiburg i.Br. u.a.: Rombach Verlag 2007. 561 S. (Rombach Wissenschaften. Reihe Historiae Band 21.) ISBN 978-3-7930-9499-9. € 49,80.

Chinas Geschichte bis zum Ende der Kaiserzeit in einem Band bieten Rainer Hoffmann und Hu Qiuhua mit ihrem neuen Werk. Der Aufbau des Buches ist denkbar einfach. An die Einleitung schließt sich ein Kapitel „Von den jungsteinzeitlichen Kulturen bis zum Anfang der Zhou-Dynastie" an. Die folgenden Kapitel schildern die Ereignisse in einer oder zwei Dynastien, wobei die beiden letzten Dynastien Ming (1386–1644) und Qing (1644–1911) etwa die Hälfte des Buches ausmachen. Nach einem „Ausblick", eigentlich einem Abriss der Geschichte von Republik und Volksrepublik China auf drei Seiten, folgen Literaturangaben und ein Personen- und Sachregister.

Eine Geschichte Chinas zu schreiben bedeutet, in große Fußstapfen zu treten. Eine unmittelbare Notwendigkeit für ein weiteres Geschichtswerk ist bei Vorgängern wie Gernet[1] und Franke/Trauzettel[2] nicht ersichtlich. Von der *Cambridge History of China* ganz zu schweigen. Anders als die Letztgenannte wenden sich Hoffmann und Hu an „ein breites Publikum" (S. 541). Diese wertvolle Information findet sich leider erst in den Literaturangaben und nicht im Vorwort. Da auch *Das chinesische Kaiserreich* einen trockenen, wissenschaftlichen Ton anschlägt, muss sich *China* an Gernet und Patricia Buckley Ebreys *Cambrigde Illustrated History of China*[3] messen lassen. Es zeigt sich schon nach wenigen Minuten der Lektüre, dass *China* diesen Vergleich hoffnungslos verlieren wird. Einem breiten Publikum in einem einführenden Geschichtswerk nicht eine einzige Karte, Tabelle oder Abbildung zu bieten, führt das Buch ad absurdum. Woher soll der gemeine Leser wissen, wie das Staatsgebiet der heutigen VR China zur Zeit der Streitenden Reiche (475–221 v.Chr.) oder in der Song-Zeit (960–1279) ausgesehen hat? Beschreibungen wie „Um 770 v.Chr. wurde König Ping durch eine Föderation der westlichen Jong aus seiner *terra regis* [Hervorhebung im Original] im Wei-Tal vertrieben und sah sich genötigt, in der Gegend von Luoyang Zuflucht zu suchen" (S. 37) helfen nur, wenn bekannt ist, wo sich Wei-Tal und Luoyang befinden. Der Text enthält keine chinesischen Zeichen. Diese werden im Personen- und Sachregister am Ende des Buches gegeben. Geographische Namen findet der Leser in diesem Register jedoch nur unvollständig.

Der größte Unterschied zwischen *China* und den bisher erhältlichen Geschichtswerken liegt in den zahlreichen Vergleichen, die Hoffmann als Historiker anzustellen vermag. So beschreibt er Ähnlichkeiten zwischen den Lehren des Shang Yang und denen

[1] Jacques Gernet: *Die Chinesische Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, [7]2006.

[2] Herbert Franke/Rolf Trauzettel: *Das chinesische Kaiserreich*. Frankfurt a.M.: Fischer 1968, [13]2005.

[3] Deutsche Ausgabe: Patricia Buckley Ebrey: *China. Eine Illustrierte Geschichte*. Frankfurt a.M.: Campus 1996.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000528

des Inders Kautilya und des Italieners Machiavelli (S. 45) oder zwischen Xiang Yu und Liu Bang auf chinesischer und Marc Anton und Octavian auf römischer Seite (S. 48). Diese Anspielungen lesen sich durchaus nett, wären aber manchmal als gesonderte Arbeit mit mehr Detailtiefe interessanter. Zum Teil verlieren sich die Autoren in ihrer Geschichtsbildung. Wenn einem ganzen Absatz über das baktrische Reich (S. 50) fünf Zeilen über die gelben Turbane (S. 58/59) gegenüberstehen, stimmen die Relationen in einer Geschichte *Chinas* nicht.

Eng verbunden mit der Zurschaustellung der geschichtlichen Allgemeinbildung ist die zum Teil arg gestelzte Sprache. So heißt es auf S. 44: „Wäre der Qin-Staat nicht übermächtig geworden, hätte sich [...] eine *balance of power* [Hervorhebung im Original] bilden können." Mächtegleichgewicht wäre als deutsche Entsprechung verständlicher. Ähnliche Fälle gibt es zuhauf, beispielsweise folgen auf S. 55 in kurzer Abfolge „*man-land-ratio*", „*retrenchment*" und „*informal empire* [alle Hervorhebungen im Original]".

Ein weiteres Problem sind die indirekten Zitate. Hoffmann/Hu greifen auf Aussagen unterschiedlichster Autoren zurück und machen dies auch kenntlich, geben aber weder in Fußnoten noch in der Bibliographie eine Quellenangabe. Damit ist es fast unmöglich, herauszufinden, woher beispielsweise das Zitat von Pierre Chaunu auf S. 51 stammt.

Die Bibliographie als solche ist lobenswert, auch wenn sie recht kurz ausfällt. Wie in Werken für das allgemeine Publikum üblich, wurde auf chinesische und japanische Literatur verzichtet. Bei den Arbeiten in westlichen Sprachen beschränken sich die Autoren auf weiterführende Literatur. Dieses aber machen sie auf angenehme, wenn auch unkonventionelle Art und Weise. Jedem aufgeführten Werk ist eine knappe Beschreibung beigefügt, die auf Besonderheiten aufmerksam macht oder das Werk in den Forschungsstand einordnet.

Hoffmann und Hus *China* wird keinesfalls ein einführendes Werk ersetzen können. Es ist allenfalls als Ergänzung zu gebrauchen. Ob aber der hohe Preis (49,80 Euro im Vergleich zu 20 Euro bei Gernet) eine solche Anschaffung rechtfertigt, scheint mir zweifelhaft.

Matthias Hahn, Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000529

Geschäftsbericht

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 19. April 2009 in Göttingen

Der Erste Vorsitzende, Herr Claus Schönig, eröffnet die Versammlung im Vortragsraum des Historischen Gebäudes der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen um 14.03 Uhr.

Vor Eintritt in die Tagesordnung gedenken die Anwesenden der seit der letzten Allgemeinen Versammlung verstorbenen Mitglieder: Herr Gustav Roth, Herr Emil Kümmerer und Herr Benedikt Hartmann.

Tagesordnung

1. Bestellung von Protokollführern
2. Berichte des Vorstandes
   a) Geschäftsbericht
   b) Kassenbericht
   c) Bibliothek
   d) Vereinsangelegenheiten
3. Bericht über die Kassenprüfung für das Jahr 2008
4. Entlastung des Vorstandes
5. Festsetzung des Jahresbeitrages für das Jahr 2010
6. Wahl der Kassenprüfer für 2009
7. Bericht über die Helmuth von Glasenapp-Stiftung
8. Bericht über das Nepal Research Centre in Kathmandu
9. Wissenschaftliche Unternehmungen und neue Vorhaben
   a) ZDMG und AKM
   b) KOHD

   Pause

10. Angelegenheiten der Sektionen und Arbeitsgemeinschaften in der DMG
11. Hochschul- und Studienangelegenheiten (u. a. Verschiebung der Semesterzeiten)
12. Ausrichtung des nächsten Orientalistentages (DOT) in Marburg
13. Allgemeine Versammlung der DMG im Jahr 2010
14. Vorliegende Anträge zur Tagesordnung
15. Verschiedenes

(1) Herr Christoph Werner und Frau Renate Laut werden als Protokollführer bestellt.

(2a) Frau Leslie Tramontini stellt den Bericht zur Geschäftsführung vor (s. Anlage 2), der vor allem auf die Entwicklung der Mitgliederzahlen der Gesellschaft eingeht.

(2b) Herr Andreas Pohlus stellt den Kassenbericht vor, veranschaulicht durch Tabellen (s. Anlagen 3–5). Die Bilanz im Berichtszeitraum ist ausgeglichen, die Gesellschaft hat einen Überschuss von € 4.872,11 erwirtschaftet; das gesellschaftseigene Vermögen beläuft sich auf € 91.865,15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000530

Auf Nachfrage von Herrn Günter Meyer betont Herr Pohlus, dass der Umfang des Gesamtvermögens für die Anerkennung der Gemeinnützigkeit des Vereins nicht von Belang sei.

(2c) Herr Jens Peter Laut stellt in Kurzfassung den Bibliotheksbericht vor (s. Anlage 6). Die Bibliothek der DMG in Halle umfasst nunmehr 66 017 Bände.

(3) Herr Andreas Pohlus verliest den Bericht der Kassenprüfer, Herrn Stefan Heidemann und Herrn Michael P. Streck für das Jahr 2008 (s. Anlage 7). Die Kassenprüfung erfolgte am 14. und 18. April 2008.

(4) Herr Günter Meyer stellt den Antrag auf Entlastung des Vorstandes. Diesem Antrag wird ohne Gegenstimmen, bei einer Enthaltung, entsprochen.

(5) Herr Pohlus teilt für den Vorstand mit, dass der Jahresbeitrag für das Jahr 2010 unverändert bleiben kann.

(6) Der Vorstand schlägt Herrn Christian Hess und Herrn Sören Minx als Kassenprüfer für das Jahr 2009 vor. Der Vorschlag wird unter allgemeiner Zustimmung angenommen.

(7) Herr Oskar von Hinüber verliest den Bericht der Helmuth-von-Glasenapp-Stiftung für das Jahr 2008 (s. Anlage 8). Herr Manfred Hake erläutert, dass die Helmuth-von-Glasenapp-Stiftung laut ihrer Stiftungssatzung bei der DMG angesiedelt sei. Näheres ergebe sich aus dem Geschäftsbericht der DMG , veröffentlicht in der ZDMG aus dem Jahre 1964.

(8) Der Bericht über das Nepal Research Centre in Kathmandu liegt dem Vorstand nicht vor. Auch der Bericht des Vorjahres wurde nicht nachgereicht. Herr Oskar von Hinüber verweist auf die Berichtspflicht des NRC gegenüber der DMG. Der Vorstand wird aufgefordert, die fehlenden Berichte energisch einzufordern. Herr Dimitrov regte an, die Möglichkeiten einer finanziellen Unterstützung des NRC durch die DMG in Betracht zu ziehen.

(9) Der Vorstand berichtet über wissenschaftliche Unternehmungen und neue Vorhaben. Der Vorstand teilt mit, dass die Verleihung der Lidzbarski-Medaille (letzter Preisträger David Cohen 2007) eingestellt wird. Der Zugriff auf das Stiftungsvermögen ist schon seit langer Zeit nicht mehr gegeben und die DMG ist nicht in der Lage, die Kosten für die teure Medaille aus eigenen Mitteln zu bestreiten. Der DMG-Forschungspreis wird weiterhin verliehen. Zu den neuen Unternehmungen der DMG wird die Vergabe von Reisestipendien an junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler gehören, die Mitglied der DMG sind. Die Details der Ausschreibung und Vergabe werden erarbeitet. Aufgrund rückgängiger Mitgliederzahlen und des noch offenen Rechtsstreits der DMG mit dem verstorbenen Herrn Theo Smets (der Streitwert beträgt € 25.865, ein erster Vergleich wurde von der DMG abgelehnt) verfolgt der Vorstand eine vorsichtige Ausgabenpolitik.

(9a) Herr Florian C. Reiter verliest den Bericht über die ZDMG und die AKM. Beiträge zur Reihe AKM und Artikel für die ZDMG sind weiterhin sehr erwünscht. Besonders erwähnt wird, dass die Digitalisierung der Zeitschriften der DMG abgeschlossen ist, was allseits begrüßt wird (s. Anlage 9). Auf der Homepage der DMG wurde eine neue Rubrik „Digitalia“ eingerichtet, die von Herrn Pohlus vorgestellt wird.

(9b) Frau Tramontini verliest den Bericht von Herrn Hartmut-Ortwin Feistel zu den neu erschienenen Bänden der KOHD (s. Anlage 10).

Die Allgemeine Versammlung wird für eine Pause von 15 Minuten unterbrochen, um den Teilnehmern die Möglichkeit zum kurzen Gesprächsaustausch zu geben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000531

(10) Es wird mitgeteilt, dass sich die Sektion Indologie getroffen habe. Im Auftrag von Herrn Stefan Weber regt Frau Tramontini die Gründung einer Arbeitsgemeinschaft „Kunst und Materielle Kultur" innerhalb der DMG an. Auch die Sektion Semitistik ist aktiv; Herr Streck weist auf die nächste Tagung in Leipzig hin.

(11) Frau Roesler stellt die Ergebnisse der Diskussion innerhalb der Sektion Indologie bezüglich der von der HRK geplanten Änderung der Semesterzeiten vor und regt zusammen mit dem Vorstand eine gemeinsame Stellungnahme der DMG vor. Ähnliche Proteste von anderen Fachverbänden liegen bereits vor. Verwiesen wird auf die durch die Verschiebung der Semesterzeiten entstehenden Nachteile: kürzere Bewerbungsphase nach dem Abitur, keine Möglichkeit für studentische Praktika im September, keine Auslandsaufenthalte in klimatisch schwierigen Regionen während des Sommers und erschwerter Austausch von Gastwissenschaftlern. Es wird die Befürchtung geäußert, dass die Semesterzeiten insgesamt dadurch verlängert werden und die Möglichkeit zur eigenen Forschung zu kurz kommt. Herr Werner verweist hingegen auf die bessere Kongruenz von Semesterzeiten und Schulferien sowie die bessere Möglichkeit, Konferenzen im Frühsommer anzusetzen, durch die von der HRK geplante Regelung. Die Allgemeine Versammlung verabschiedet den Antrag, gegen die Verschiebung der Semesterzeiten zu protestieren, mehrheitlich bei einer Enthaltung und einer Gegenstimme.

(12) Herr Werner berichtet vom Stand der Planungen zur Ausrichtung des 31. Deutschen Orientalistentages, der vom 20.–24. September 2010 in Marburg stattfinden wird. Der Orientalistentag wird unter dem Motto „Spiegelungen – Projektionen – Reflexionen" stehen. In der Programmstruktur soll die Rolle der Sektionen gestärkt werden. Weitere Informationen erfolgen über die Internetadresse www.dot2010.de.

(13) Die nächste Allgemeine Versammlung wird am 22. September 2010 in Marburg im Rahmen des 31. Deutschen Orientalistentages stattfinden.

(14) Der Vorstand hat den Vorschlag, Herrn Michael Witzel (Harvard) als Ehrenmitglied der DMG zu wählen, positiv beurteilt. Herr Schönig stellt kurz die wissenschaftliche Bedeutung des Lebenswerks von Herrn Witzel dar. Die Allgemeine Versammlung stimmt bei einer Enthaltung für die Ehrenmitgliedschaft von Herrn Witzel (s. Anlage 11).

(15) Herr Menkhaus bittet um gegenseitige Verlinkung der Japan-Gesellschaft mit den Seiten der DMG. Herr Stefan Leder, Direktor des Orientinstituts Beirut, hat einen kurzen Bericht über die Aktivitäten des Instituts für den Zeitraum von Mai 2008 bis April 2009 geschickt, den Herrn Schönig verliest. Herr Laut berichtet ebenfalls kurz über die neuen Entwicklungen am Standort Istanbul des Orientinstituts, dessen Unabhängigkeit bestätigt wurde. Im Anschluss wird erneut klargestellt, dass es nach der Eingliederung des Orientinstituts in die DGIA (Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland) keine offizielle Verbindung mehr zur DMG gibt, geschweige denn eine Berichtspflicht. Die Allgemeine Versammlung dankt Herrn Leder deshalb besonders nachdrücklich für seinen freiwilligen Bericht.

Herr Streck regt an, über den Entwurf von Werbematerial (Flyer) die Mitgliederwerbung zu verstärken und gezielt auch studentische Mitglieder zu werben. Der Vorstand nimmt diese Anregung dankbar auf.

Herr Schönig schließt die Versammlung um 16.20 Uhr.

gez. Renate Laut (Göttingen)	gez. Christoph Werner (Marburg)	gez. Claus Schönig (Berlin)
(Protokollführung)		(Sitzungsleitung)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000532

Anlage 1: Teilnehmerliste

Mitglieder:
Berlin: Bauer, Hanisch, Hellwig, Reiter, Schönig; **Freiburg i.Br.:** von Hinüber; **Göttingen:** Dietz, Kessler, J.P. Laut, R. Laut, Oberlies, v. Simson; **Hamburg:** Dilger; **Halle:** Slaje, Pohlus; **Heidelberg:** Hake; **Kleinmachnow:** C. Naumann; **Leipzig:** Streck; **Mainz:** Meyer, Muth; **Marburg:** Dimitrov, Rösler, Soni, Tramontini, Werner; **Sulzburg:** W. Naumann; **Würzburg:** Brückner, Klaus.

Anlage 2: Bericht zur Geschäftsführung für den Zeitraum vom 4. Mai 2008 bis zum 18. April 2009

Die letzte Mitgliederversammlung wurde am 4. Mai 2008 in Würzburg abgehalten. Seitdem wurden 12 persönliche Mitglieder neu in die Gesellschaft aufgenommen. 6 persönliche Mitglieder erklärten zum 31.12.2008 ihren Austritt. 3 Mitglieder sind verstorben: Gustav Roth, Juni 2007; Emil Kümmerer, 2008; Benedikt Hartmann, 26. Juni 2008.

Nach den Unterlagen der Geschäftsführung hat die DMG zur Zeit 499 persönliche Mitglieder sowie 81 körperschaftliche. Die Gesamtzahl der Mitglieder der Gesellschaft beträgt damit zur Zeit 580 (im vorigen Geschäftsbericht: 577).

Die Geschäftsübergabe anläßlich des Beginns der Amtsperiode des neuen Vorstands mit allen Aktenordnern und Dokumenten erfolgte in Marburg am 24.1.2009 durch den bisherigen 2. Vorsitzenden, Herrn Hake, und den bisherigen 1. Geschäftsführer, Herrn Laut an die neue 1. Geschäftsführerin, Frau Tramontini. Als eine der ersten Amtshandlungen wurde die Änderung des Vorstands im Vereinsregister am Amtsgericht Stendal veranlasst.

Anlage 3: Kassenbericht 2008

Der Kassenbericht bezieht sich auf das Jahr 2008. Auf der Grundlage der Kassenunterlagen wurde von dem Steuerberater und Vereidigten Buchprüfer Dipl.-Kfm. D. Dustert (Bonn) die Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für das Kalenderjahr 2008 und die Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2008 der DMG erstellt. Die Kassenunterlagen wurden durch die auf der Allgemeinen Versammlung der DMG am 4. Mai 2008 in Würzburg gewählten Kassenprüfer, Herr Heidemann und Herr Streck unter Hinzuziehung der Bilanz für 2008 der Buchprüfungsfirma Dustert geprüft und für richtig befunden. Das Protokoll der Kassenprüfung vom 14. und 18. April 2008 wird im Anschluß wiedergegeben.

Die Finanzen der DMG sind im Jahre 2008 ausgeglichen. Es wurde ein Jahresüberschuß von € 4.872,11 erzielt. Nach den dem Schatzmeister vorliegenden Kontoauszügen der beiden Geschäftskonten wiesen diese am 31. Dezember 2008 den folgenden Stand auf:

Konto bei der Sparkasse Bonn	€ 11.641,50
Festgeldkonto bei der Postbank Frankfurt	€ 45.000,00
Konto bei der Postbank Frankfurt	€ 35.223,65
Damit belief sich das Geldvermögen der Gesellschaft am 31.12.2008 auf (zum 31.12.2007: € 82.668,53)	€ 91.865,15

Zu den Ausgaben und Einnahmen im Jahre 2008:
Die DMG hat im Jahre 2008 € 29.174,56 an Mitgliedsbeiträgen eingenommen und hat kaum noch Außenstände (Mitgliedsbeiträge 2007: € 30.747,86).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000533

Die Hauptausgaben von € 17.658.50 fielen naturgemäß bei den Herstellungskosten der ZDMG an.

Die Gesellschaft hat die 39. Lieferung des WKAS mit einem Betrag von € 4.542,84 gefördert.

Die Festschrift für Bert G. Fragner wurde mit einem Druckkostenzuschuß von € 1.000,00 gefördert.

Die Festgeldanlage von € 45.000 bei der Postbank Frankfurt a. M. erbrachte 2008 einen Zinsertrag von € 1.980,00 und wurde zu einem Zinssatz von 5,25 % erneut für ein Jahr ebenda fest angelegt.

Die Mitgliedsbeiträge können auf Grund des guten Vereinsergebnisses 2008 in den Jahren 2009–2010 unverändert bleiben.

Mit der zunehmenden Kommerzialisierung der Universitäten ergeben sich für die Gesellschaft allerdings neue finanzielle Belastungen. Erbrachte der XXIX. Deutsche Orientalistentag 2004 erstmals schon keine Überschüsse mehr für die Gesellschaft, so mußte der XXX. DOT in Freiburg mit € 1.910,96 bezuschußt werden. Ein weiterer neuer und steigender Posten auf der Ausgabenseite sind die Raummieten für die Allgemeinen Versammlungen der DMG.

Berlin, den 17. April 2009 Andreas Pohlus

Anlage 4: Einnahmen-Ausgaben-Rechnung
für die Zeit vom 1. 1. 2008 bis zum 31. 12. 2008

Ideeller Bereich

Einnahmen	
Mitgliedsbeiträge	
von natürlichen Personen	€ 25.317,41
von Körperschaften	€ 3.857,15
sonstige Einnahmen	€ 0,00
Ausgaben	
Rechts-und Beratungskosten	€ 3.534,30
Reisekosten und Kostenentschädigungen	€ 5.159,91
Porto, Bürobedarf, Telefon, Fax	€ 1.198,02
Kosten für den Einzug von Beiträgen	€ 36,51
Storno Beiträge aus Vorjahren	€ 723,00
Auf Mitglieder entfallende Herstellungskosten der ZDMG	€ 12.439,71
Überschuss Ideeller Bereich	**€ 6.083,11**

Vermögensverwaltung

Einnahmen	€ 1.980,00
Ausgaben	€ 124,86
Überschuss Vermögensverwaltung	**€ 1.855,14**

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000534

Zweckbetrieb

Zeitschrift der DMG

Einnahmen	
Kommissionsabrechnungen	€ 6.754,02
Beiträge zum WKAS	€ 4.448,30
Ausgaben	
Herstellungskosten ZDMG	€ 17.658,50
Versandkosten ZDMG	€ 1.595,87
Abzüglich auf Mitglieder entfallende Zeitschriften	€ –12.439,71
Aufwand WKAS	€ 4.542,84
Druckbeihilfen	€ 1.000,00
	€ –1.155,18

Deutscher Orientalistentag 2007

Ausgaben	€ 1.910,96
	€ –1.910,96
Fehlbetrag Zweckbetriebe	**€ –3.066,14**
Jahresüberschuss/Vereinsergebnis	**€ 4.872,11**

Anlage 5: Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2008

Vermögensposten			Schuldposten		
	31. 12. 2008 €	31. 12. 2007 €		31. 12. 2008 €	31. 12. 2007 €
A. Anlagevermögen			**A. Verbandsvermögen**		
I. Sachanlagen			I. Verbandsvermögen		
Betriebs- und Geschäftsausstattung	2,50	2,50	Stand 1. 1. 2008 (2007)	80.388,00	64.115,67
			Jahresüberschuss	4.872,11	16.272,33
	2,50	**2,50**	Stand 31. 12. 2007 (2006)	**85.260,11**	**80.388,00**
B. Umlaufvermögen			**B. Rückstellungen**		
I. Forderung aus Beiträgen	513,50	1.214,01	Rückstellung für Buchführung und Abschluss	**3.534,30**	**3.427,20**
II. Sonstige Vermögensgegenstände	767,76	767,76	**C. Verbindlichkeiten**		
III. Kassenbestand, Guthaben bei Kreditinstituten	91.865,15	82.668,53	Sonstige Verbindlichkeiten	**4.354,50**	**837,60**
	93.146,41	**84.650,30**			
	93.148,91	**84.652,80**		**93.148,91**	**84.652,80**

Anlage 6: Bericht zur Bibliothek der DMG in Halle (Saale) für das Jahr 2008

Im Jahre 2008 sind der Bibliothek 422 Bände zugegangen, davon 129 Zeitschriften. Die zugewiesenen Mittel beliefen sich auf € 10.300,–. Davon wurden 20 Zeitschriften durch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000535

Kauf und 228 Monographien erworben. Für Buchbindearbeiten (Einband Zeitschriften) wurden € 974,02 aufgewendet. Der Gesamtbestand beläuft sich auf 66.017 Bände.

Aus dem Bestand der Bibliothek sind im Jahre 2008 242 Bände Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft digitalisiert und über die Digitale Bibliothek der ULB Halle zugänglich gemacht worden.

Laila Guhlmann

Anlage 7: Protokoll über die am Dienstag, den 14. April 2009 in Halle (Saale), Seminar für Indologie, Emil-Abderhalden-Str. 9, durchgeführte Buch- und Kassenprüfung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e.V. für das Kalenderjahr 2008

Von der Allgemeinen Versammlung der DMG am 4. Mai 2008 in Würzburg wurden Herr PD Dr. Stefan Heidemann und Herr Prof. Dr. Michael P. Streck mit der Kassenprüfung für das Jahr 2008 beauftragt; diese Kassenprüfung wurde heute abgehalten.

Es wurden vorgelegt: 1. eine Bilanz und Ergebnisrechnung zum 31. Dezember 2008 nebst Erläuterungen; 2. sämtliche Einnahmen-Ausgabenbelege für das Kalenderjahr 2008 nebst Einblick in die Mitgliederverwaltung; 3. die „Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für das Kalenderjahr 2008" und die entsprechende „Vermögensaufstellung zum 31. Dezember der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e.V." durch den Dipl.-Kfm. Dietrich Dustert, Steuerberater, Vereidigter Buchprüfer in Bonn-Bad Godesberg.

Anwesend waren Herr Stefan Heidemann und Herr Andreas Pohlus, der Schatzmeister der DMG. Herr Pohlus hat in diesem Jahr die Kassenprüfung mit Herrn Michael P. Streck vor der Allgemeinen Versammlung in Göttingen separat durchgeführt.

Die Unterlagen wurden jeweils vom Schatzmeister erläutert und von uns auf der Grundlage des Bilanzabschlusses der Steuerberatungs- und Buchprüfungsfirma Dietrich Dustert für richtig befunden.

Halle, den 14. April 2009 — PD Dr. Stefan Heidemann
Göttingen, den 18. April 2009 — Prof. Dr. Michael P. Streck

Anlage 8: Bericht über die Tätigkeit der Helmuth von Glasenapp-Stiftung für das Geschäftsjahr 2008[1]

1. Im 45. Geschäftsjahr hat die Stiftung einen Überschuß der Einnahmen über die Ausgaben in Höhe von € 5.236,26 erbracht. Die Erträge aus Urheberrechten der Stiftung betrugen € 8.072,72, die aus Zinsen € 8.958,44. Ferner erfolgte eine einmalige Steuerrückzahlung in Höhe von € 13.161,76. An Verwaltungskosten wurden € 1.158,97 zuzüglich € 972,73 für die Pflege des Grabes von H. v. Glasenapp verausgabt. Alle Arbeiten der Mitglieder von Vorstand und Verwaltungsrat wurden ehrenamtlich ausgeführt.

2. Das Stiftungskapital ist überwiegend in Rentenpapieren angelegt und beläuft sich auf € 265.000,00, nachdem am 1. April 2009 eine Kapitalerhöhung um € 15.000,– beschlossen wurde.

[1] In seinem Testament hat Helmuth v. Glasenapp bestimmt, daß eine Stiftung unter den Auspizien der DMG errichtet werden solle. Ziele und Struktur dieser seit dem Jahre 1964 bestehenden Stiftung sind aus den Wissenschaftlichen Nachrichten, ZDMG 114 (1964), S. *1ff. mit den Anlagen 2 und 6 oder der Homepage der Stiftung zu entnehmen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000536

3. Im Berichtsjahr erschienen in den Veröffentlichungen der Glasenapp-Stiftung Band 39, *Kleine Schriften zur traditionellen Medizin Südasiens* von Reinhold F.G. Müller, hrsg. von Rahul Peter Das und Band 47, *Kleine Schriften von Oskar v. Hinüber*, hrsg. von Harry Falk und Walter Slaje in zwei Bänden (der Druck des Bandes 47 wurde von der Stiftung nicht finanziell unterstützt).

4. Die am 1. April 2009 zur Ausschüttung gelangten Mittel gelten einem Druckkostenzuschuß für die *Kleinen Schriften von Otto Böhtlingk*, hrsg. von Agnes Stache-Weiske, für das Werk *Die in der Vajirabuddhiṭīkā zitierten Gaṇṭhipadas* von Petra Kieffer-Pülz, das in der Serie "Veröffentlichungen der Indologischen Kommission der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz" erscheinen wird, und der Vervollständigung des elektronischen Gesamtregisters zu den in den Veröffentlichungen der Glasenapp-Stiftung erschienenen *Kleinen Schriften*. – Der Band 38, *Kleine Schriften Julius Jolly* (Druckkostenzuschuß bewilligt am 24. April 1994), wurde vom Programm abgesetzt, da sich der Nachdruck nicht verwirklichen läßt.

5. Anträge für die im Jahre 2009 zur Ausschüttung gelangenden Mittel wurden bis zum 28. Februar an die Anschrift der Geschäftsstelle erbeten (c/o Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geschwister-Scholl-Str. 2, 55131 Mainz).

6. Addendum zu den Berichten über das 43. (2006) und 44. (2007) Geschäftsjahr, die in der ZDMG 158 (2008, S. 527f.) erschienen sind: Die Ausschüttungen erfolgten am 28. März 2007 und am 2. April 2008.

Die Stiftung bittet, künftige Anträge bis zum 28. Februar einzureichen.

Oskar v. Hinüber

Anlage 9: Digitalisierung der Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Die Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle (ULB Halle) hat im März 2009 ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) unterstütztes Projekt zur Digitalisierung der Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) erfolgreich abgeschlossen. Das Vorhaben war im Jahr 2007 im Kontext des Ausbaus digitaler Dienstleistungen des von der Bibliothek betreuten Sondersammelgebiets Vorderer Orient einschl. Nordafrika zur Förderung beantragt worden. In Abstimmung mit den Gremien der DMG und dem Verlag Otto Harrassowitz wurden alle Jahrgänge der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG) bis zum Band 155.2005 sowie alle Bände der Titel *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* (1.1886–34.1922; N.F. 1=35.1923/24–10=44.1938), *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* (1.1922–10.1935/36) und *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* (1.1922–10.1935) in digitales Format überführt. Aus der Digitalisierung der 242 Bände dieses Bestandes resultieren 132.000 Bilddateien.

Nachdem die Zeitschriften anderer nationaler orientalischer Gesellschaften in den vergangenen Jahren bereits als elektronisches Exemplar zugänglich gemacht wurden, steht nun auch das bedeutendste Periodikum der deutschen Orientalistik für eine Nutzung im Internet zur Verfügung. Der Zugang ist ohne Einschränkungen über die Digitale Bibliothek der ULB Halle (http://bibliothek.uni-halle.de/dbib/) wie auch über das Informationsportal des Sondersammelgebiets – die Virtuelle Bibliothek Vorderer Orient MENALIB (http://www.menalib.de) und die Internetpräsenz der DMG (http://www.dmg-web.de/) möglich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000537

Die ULB Halle hatte im Vorfeld des Projekts bereits zahlreiche Digitalisierungsprojekte – u. a. für das Hauptwerk des Ägyptologen Richard Lepsius – Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien – umgesetzt und dabei einschlägige Erfahrungen gewinnen können. Die im Projekt „Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft digital" verwendeten technischen Strukturen und Organisationsprinzipien der Digitalen Bibliothek der ULB Halle resultieren hauptsächlich aus Vorarbeiten für ein ebenfalls von der DFG gefördertes Projekt zur „Digitalisierung von Drucken des 17. Jahrhunderts aus der Sammlung Ponickau" (http://bibliothek.uni-halle.de/dbib/digital/sammlung_ponickau/). Die technische Umgebung wird hier wesentlich durch das Dokumentenmanagementsystem „Visual Library" geprägt, das durch die Firma Semantics Kommunikationsmanagement GmbH (Aachen) erstellt und den Bedürfnissen der ULB Halle bei der Präsentation ihrer digitalen Sammlungen entsprechend weiterentwickelt wurde.

Die lateinschriftlichen Inhalte der Zeitschriftenbände sind für den Benutzer über eine Volltextsuche erschließbar. Zusätzlich wurden die Titel der Artikel und der Wissenschaftlichen Nachrichten manuell als inhaltliche Strukturdaten erfasst. Das Ergebnis der Strukturdatenerfassung eröffnet dem Nutzer die Möglichkeit, direkt zu einzelnen Artikeln, Wissenschaftlichen Nachrichten und Miszellen, Inhaltsverzeichnissen, Briefen oder anderen Einheiten eines Zeitschriftenbandes zu navigieren.

Die elektronischen Exemplare der Zeitschriften der DMG bilden einen ersten umfangreicheren Bestand des Volltextrepositoriums MENAdoc (http://bibliothek.uni-halle.de/dbib/digital/orientalia/), in dem die ULB Halle künftig alle von ihr digitalisierten und gesammelten elektronischen Dokumente zum Sammelschwerpunkt Vorderer Orient einschl. Nordafrika bereitstellen wird.

Neben der Firma Semantics waren die Firmen Walter Nagel GmbH & Co. KG, Bielefeld (Projektmanagement) sowie Hermann und Kraemer GmbH und Co. KG, Garmisch-Partenkirchen (Digitalisierung) als technische Dienstleister an der Realisierung des Vorhabens beteiligt.

Lutz Wiederhold

Anlage 10: Bericht über das Vorhaben im Akademienprogramm der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen „Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland"

1. Seit der letzten Allgemeinen Versammlung sind folgende Bände erschienen:

X,10 *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. Teil 10: Die Katalognummern 3200–4362.* Beschrieben von Klaus Wille. 2008. XI, 470 S.

XI,14 *Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Teil 14: Die mTshur-phu Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Hs or 778, Bände 52 bis 63.* Beschrieben von Karl-Heinz Everding. 2008. XL, 318 S.

XIII,20 *Alttürkische Handschriften. Teil 12: Die Uigurischen Blockdrucke der Berliner Turfansammlung. Teil 2: Apokryphen, Mahāyāna-Sūtren, Erzählungen, Magische Texte, Kommentare und Kolophone.* Beschrieben von Abdurishid Yakup. 2008. 264 S.

Damit liegen jetzt 129 Katalog- und 52 Supplementbände vor. – Eine regelmäßig aktualisierte Gesamtübersicht über das Projekt findet sich unter http://kohd.staatsbibliothek-berlin.de.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000538

2. Im Druck sind folgende Bände:

XI,13 *Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Teil 13: Die mTshur-phu Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Hs or 778, Bände 40–51.* Beschrieben von Peter Schwieger. 2009.

XII,6 *Chinesische und Manjurische Handschriften und Blockdrucke. Teil 6: Libri Sinici – Neue Sammlung 1913–1945: Ein Bestandskatalog der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.* Beschrieben von Hartmut Walravens. 2009.

XIII,23 *Alttürkische Handschriften. Teil 15: Die Uigurischen Blockdrucke der Berliner Turfansammlung. Teil 3: Stabreimdichtungen, Kalenderstücke, Bilder, Unbestimmte Fragmente und Nachträge.* Beschrieben von Abdurishid Yakup. 2009.

3. Druckkosten wurden beantragt für folgende Bände:

– Zurzeit sind keine Bände im Beantragungsprozess.

Hartmut-Ortwin Feistel

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000539

Anlage 11

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft

hat Herrn

Professor Dr. phil. Michael Witzel

am 19. April 2009 zu ihrem

Ehrenmitglied

gewählt. Sie ehrt in ihm eine herausragende wissenschaftliche Persönlichkeit, die durch bahnbrechende Untersuchungen die Erforschung des indischen Kulturraums entscheidend vorantreiben und zentrale Fragestellungen zur Sprach-, Text-, Religions- und Mentalitätsgeschichte einer Lösung zuführen konnte. Michael Witzel hat das Fach Indologie auch methodologisch in seinen Kernbereichen zukunftsweisend geprägt sowie angrenzende kulturhistorisch orientierte Fächer angeregt und bereichert.

Durch die Anwendung von Methoden der historischen Sprachwissenschaft, der Indoiranistik und indischen Philologie in Verbindung mit Feldforschungen konnte er auf einer Anzahl von Spezialgebieten wegweisende Forschungserträge erbringen. So in der Veda-Forschung durch die Lokalisierung vedischer Dialekte, durch Editionen unikaler Texte, mittels einer in Angriff genommenen Neuübersetzung des Rigveda, durch seine Arbeiten zur vedischen Textüberlieferung und Religionsgeschichte sowie durch Ansätze zu einer Hermeneutik vedischen Denkens aus der Innenperspektive. Die mittelalterliche Regionalgeschichtsforschung verdankt ihm wertvolle Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte der Großräume Kaschmirs und Nepals. Von besonders großer Strahlkraft haben sich seine Arbeiten zur indo-arischen Einwanderung in der Auseinandersetzung mit einer indo-zentristischen Geschichtsauffassung erwiesen. Damit einher gehen seine federführende Beteiligung an der wissenschaftlichen Widerlegung eines indo-arischen Substrats der Indus-Kultur sowie die international mit besonderem Widerhall aufgenommene Deutung der sog. Indus-Schrift als Zeichen mit Symbolcharakter. Über Forschungsleistungen im engeren Sinne hinaus hat sich Michael Witzel bleibende Verdienste auch durch seine unermüdlichen und erfolgreichen Bemühungen um die Aufrechterhaltung der Rationalität in der Wissenschaft sowie für eine ideologiefreie Geschichtsdarstellung des Hinduismus eingesetzt.

Michael Witzel blickt nicht nur auf ein quantitativ und qualitativ äußerst reiches Forscherleben zurück, sondern hat sich als Herausgeber namhafter Fachzeitschriften sowie der Harvard Oriental Series um die Förderung orientalistischer Publikationen verdient gemacht. Als Präsident bedeutender wissenschaftlicher Gesellschaften und durch seine Wahl in die American Academy of Arts and Sciences hat er hohe Auszeichnungen erfahren.

Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft hat Michael Witzel von 1972 bis 1977 als Direktor des unter ihrem Dach geführten Nepal-German Manuscript Preservation Project, und von 1974 bis 1977 als Direktor des Nepal Research Centre gedient, und ist ihr im Ausland, nach seiner Berufung über Leiden an die Universität Harvard als Wales Professor of Sanskrit, als Mitglied verbunden geblieben.

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft freut sich, mit Michael Witzel den Kreis ihrer Ehrenmitglieder um einen herausragenden Wissenschaftler erweitern zu können und wünscht dem Geehrten auch weiterhin ungebrochene Arbeitskraft, Ausdauer und beispielgebende Entschiedenheit dort, wo die Autonomie der Wissenschaft bedroht ist.

Claus Schönig Jens Peter Laut Leslie Tramontini

Florian C. Reiter Andreas Pohlus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1443227-10/fragment/page=00000540