Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Im Auftrag der Gesellschaft herausgegeben von
Florian C. Reiter
unter Mitwirkung von
Christian Bauer, Desmond Durkin-Meisterernst, Lutz Edzard,
Patrick Franke, Jürgen Hanneder, Herrmann Jungraithmayr,
Karénina Kollmar-Paulenz, Jens Peter Laut,
Joachim Friedrich Quack und Michael Streck

Band 165
2015

Harrassowitz Verlag

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000001

Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e.V. (DMG)
1. Vorsitzender und Beauftragter für die DMG-Bibliothek: Prof. Dr. Walter Slaje, Seminar für Indologie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 06099 Halle, E-Mail: walter.slaje@indologie.uni-halle.de; 2. Vorsitzender: Prof. Dr. Michael P. Streck, Altorientalisches Institut, Universität Leipzig, Goethestr. 2, 04109 Leipzig, E-Mail: mstreck@rz.uni-leipzig.de; 1. Geschäftsführer: Dr. Peter Stein, Theologische Fakultät, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Fürstengraben 6, 07737 Jena, E-Mail: Peter.Stein@uni-jena.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. Desmond Durkin-Meisterernst, Turfanforschung, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Jägerstr. 22–23, 10117 Berlin, E-Mail: durkin-meisterernst@bbaw.de; Prof. Dr. Patrick Franke, Islamwissenschaft, Universität Bamberg, An der Universität 11, 96047 Bamberg, E-Mail: patrick.franke@uni-bamberg.de; Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz, Institut für Religionswissenschaft, Universität Bern, Vereinsweg 23, CH-3012 Bern, E-Mail: karenina.kollmar-paulenz@relwi.unibe.ch; Prof. Dr. Joachim Friedrich Quack, Ägyptologisches Institut, Universität Heidelberg, Marstallhof 4, 69117 Heidelberg, E-Mail: Joachim_Friedrich.Quack@urz.uni-heidelberg.de

Homepage der DMG: http://www.dmg-web.de (hier auch Informationen zu Preisen und Stipendien)

Redaktion der ZDMG
Verantwortlich: Prof. Dr. Florian C. Reiter (s. o.)
Fachherausgeber: Prof. Dr. Christian Bauer (Südostasiatische Philologien), Humboldt-Universität Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin, E-Mail: christian.bauer@staff.hu-berlin.de; Prof. Dr. Desmond Durkin-Meisterernst (Iranistik), s. o.; Prof. Dr. Lutz Edzard (Semitistik, Linguistik), Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 91054 Erlangen, E-Mail: lutz.edzard@fau.de; Prof. Dr. Patrick Franke (Islamwissenschaft), s. o.; Prof. Dr. Jürgen Hanneder (Indologie), Deutschhausstraße 12, 35032 Marburg, E-Mail: hanneder@staff.uni-marburg.de; Prof. Dr. Hermann Jungraithmayr (Afrikanistik), Unter dem Gedankenspiel 56, 35041 Marburg, E-Mail: jungraithmayr@em.uni-frankfurt.de; Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz (Tibetologie, Mongolistik, Religionswissenschaft), s. o.; Prof. Dr. Jens Peter Laut (Turkologie), Heinrich-Düker-Weg 14, 37073 Göttingen, E-Mail: jlaut@phil.uni-goettingen.de; Prof. Dr. Joachim Friedrich Quack (Ägyptologie), s. o.; Prof. Dr. Florian C. Reiter (Ostasien), s. o.; Prof. Dr. Michael Streck (Altorientalistik), Goethestr. 2, 04109 Leipzig, E-Mail: mstreck@rz.uni-leipzig.de.

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 (Formular auf der Homepage der DMG unter „Kontakt/Mitgliedschaft“) und **Anschriftenänderungen** an die Geschäftsführung (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. Beiträge sind in elektronischer Form (möglichst per E-Mail) beim Schriftleiter einzureichen.
Rezensionsangebote sind an die Fachherausgeber zu richten (s. o.), von denen auch die Rezensionsexemplare angefordert werden. Für unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare besteht weder ein Recht auf Besprechung noch auf Rücksendung. Wenn erwünscht, wird eine Replik veröffentlicht, jedoch keine Gegenreplik.
Der Redaktion 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: 06 11-53 09 99, E-Mail: verlag@harrassowitz.de,
http://www.harrassowitz-verlag.de

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V., 2015
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: Hubert & Co., Göttingen
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

ISSN 0341–0137

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000002

INHALT

des 165. Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Nachrufe

Gzella, Holger: Klaus Beyer (1929–2014) 5
Kröger, Jens: Annette Hagedorn (1958–2014) 1

Aufsätze

Al-Jallad, Ahmad: Yusapʿil or Yuhapʿil, that is the Question. Two solutions to Sound Change *s^{1} > h in West Semitic 27
Buyaner, David B.: Zur semantischen und etymologischen Erklärung des phl. <nkyl'y> und der verwandten Begriffe.. 351
de Ridder, Jacob Jan: Ordinal Numbers in Middle Assyrian. 15
Dror, Yehudit: *Yuḫriǧu* vs. *Muḫriǧ* in Q 6:95: Does the Active Participle Have the Same Syntactic, Rhetorical and Aspectual Value as the Verb in Imperfect?. 337
Floor, Willem: The Practice of Cursing and Bad Language in Iran 155
Grünendahl, Reinhold: ‚Romantische Indomanie' oder ‚orientalische Renaissance'? Zu einigen Erklärungsmustern für das Entstehen der Indologie in Deutschland 185
Kossmann, Maarten: On the Origin of the Negative Aspectual Stems in Berber . 255
Lafli, Ergün / Alexander Zäh: Beiträge zur Kenntnis der osmanischen Kirchenarchitektur im Großraum İzmir-Smyrna (19. Jh.–1922) 125
Meisterernst, Barbara: From Synthetic to Analytic Modal Negation: Modal Negative Markers from Han to Tang 441
Mor, Uri: Preliminary Thoughts on the Language of Sifre Zuta on Numbers. . . . 303
Mutzafi, Hezy: Verbal Conjugations in the Neo-Mandaic Dialect of Ahvaz 321
Naumkin, Vitaly / Leonid Kogan / Dmitry Cherkashin / Aḥmad ʿĪsā ad-Daʿrhī / ʿĪsā Gumʿān ad-Daʿrhī: Soqotri Lexical Archive: the 2011 Fieldwork Season 41
Popp, Stephan: The Rhetoric of Qazvīnī's History of Shah Jahan 369
Slaje, Walter: Kalhaṇas Ode an den androgynen Gott *(Ardhanārīśvarastotra)* . . 395
Tillschneider, Hans Thomas: *Asbāb wurūd al-ḥadīṯ* – eine wenig beachtete Gattung der islamischen Traditionsliteratur 63
van Tongerloo, Aloïs / Michael Knüppel: Einige Briefe F. W. K. Müllers an F. C. Andreas aus den Jahren 1904–1910. 417
Wagner, Ewald: Der *Tahāfut al-falāsifa* eines frommen Pilgers. Die Religion in Ibn Ǧubairs Dichtung 93
Wang Haili: Chinese Approaches to Egyptian Hieroglyphs: *Liushu* and *Bushou.* . 279

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000003

Miszellen

Bauer, Christian: Vestiges of Proto-Tai Clusters in 15th Century Inscriptions from Northern Thailand 211

Straube, Martin: Miszellen zum *Mokṣopāya*: 3. Der *Arjuna*-Wind. Ein *dṛṣṭānta* für die Irrealität der Phänomene. 469

Bücherbesprechungen

Abū al-Faraj ʿAlī ibn al-Ḥusayn ibn Hindū: *The Key to Medicine and a Guide for Students. Miftāḥ al-ṭibb wa-minhāj al-ṭullāb.* Von Fabian Käs 236

A Code of Conduct. A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Ismaili Mission. A critical edition of the Arabic text and English translation of Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī's *al-Risāla al-mūjaza al-kāfiya fī ādāb al-duʿāt.* Edited and translated by Verena Klemm and Paul E. Walker. Von Farhad Daftary 229

Anne Peters: *Birmanische Handschriften, Teil 8. Die Katalognummern 1376–1597.* Von D. Christian Lammerts 513

Brose, Marc: *Grammatik der dokumentarischen Texte des Mittleren Reichs.* Von Roberto A. Díaz Hernández 488

Colas, Gérard: *Penser l'icône en Inde ancienne.* Von Monika Horstmann. . . . 246

Galewicz, Cezary: *A Commentator in Service of the Empire. Sāyaṇa and the Royal Project of Commenting on the Whole of the Veda.* Von Matthias H. Ahlborn 510

Graf, Matthias: *Mazzīka! Eine arabistisch-ethnomusikologische Exkursion in die Text- und Klangwelten der Popmusik Ägyptens und des Libanon von ihren Anfängen bis heute.* Von Ines Weinrich 242

Griffith, Sidney H.: *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam.* Von Ute Pietruschka. 503

Holmstedt, Robert D. / Aaron Schade (Hrsg.): *Linguistic Studies in Phoenician. In Memory of J. Brian Peckham.* Von Hanna Jenni 219

Jayyusi, Salma K. / Renata Holod / Attilio Petruccioli / André Raymond (Hrsg): *The City in the Islamic World.* Von Lucian Reinfandt 240

Lawson, Todd: *Gnostic Apocalypse and Islam: Qur'an, exegesis, messianism, and the literary origins of the Babi religion.* Von Orkhan Mir-Kasimov 231

Manusmṛti. Manus Gesetzbuch. Aus dem Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Axel Michaels. Von Jürgen Hanneder 506

Mauder, Christian: *Gelehrte Krieger. Die Mamluken als Träger arabisch-sprachiger Bildung nach al-Ṣafadī, al-Maqrīzī und weiteren Quellen.* Von Mohammad Gharaibeh. 233

Newman, Paul: *Klingenheben's Law in Hausa.* Von Herrmann Jungraithmayr. 487

Önder, Josef: *Das Meer der Weisheiten. Ein Briefwechsel zwischen dem Jakobitischen Maphrian des Ostens, Mār Gregorios Yūḥanān Bar Ebrāyā und Mār Denḥā I., Katholikos der Nestorianer, in der Blütezeit des 13. Jahrhunderts.* Von Peter Bruns 499

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000004

Rodionov, Mikhail / Hanne Schönig: *The Hadramawt Documents, 1904–51: Familiy Life and Social Customs under the Last Sultans*. Von Iain Walker . . 225
Schneider, Hanna: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*. Teil 16: *Tibetisch-sprachige Urkunden aus Südwesttibet (sPo-rong, Ding-ri und Shel-dkar). Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer* [sic] *Kulturbesitz*. Band 1. Von Frank Müller-Witte 249
Schneider, Hanna: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*. Teil 17: *Tibetisch-sprachige Urkunden aus Südwesttibet (sPo-rong, Ding-ri und Shel-dkar). Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer* [sic] *Kulturbesitz*. Band 2. Von Frank Müller-Witte 249
Stein, Peter: *Die altsüdarabischen Minuskelinschriften auf Holzstäbchen aus der Bayerischen Staatsbibliothek in München*. Band 1. *Die Inschriften der mittel- und spätsabäischen Periode*. Von Manfred Kropp 495
Stein, Peter: *Lehrbuch der sabäischen Sprache*. 1. Teil: *Grammatik*. 2. Teil: *Chrestomathie*. Von Jan Retsö 222
Stökl, Jonathan: *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*. Von Brit Kärger. 215

Replik

Grünendahl, Reinhold: „‚Romantische Indomanie' oder ‚orientalische Renaissance'? Zu einigen Erklärungsmustern für das Entstehen der Indologie in Deutschland." Von Axel Michaels 481

Nachrichten über Angelegenheiten der DMG

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 30. Mai 2015 in Mainz 517
Bericht zur Geschäftsführung für den Zeitraum vom 17. Mai 2014 bis zum 29. Mai 2015 520
Kassenbericht 2014 521
Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für die Zeit vom 1. 1. 2014 bis zum 31. 12. 2015. . . 522
Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2014. 523

Zur Erinnerung

Die ZDMG von 1856 253
Die ZDMG von 1857 527

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000005

Verzeichnis der Mitarbeiter

ad-Daʿrhī, Aḥmad ʿĪsā 41
ad-Daʿrhī, ʿĪsā Gumʿān 41
Ahlborn, Matthias H. 510
Al-Jallad, Ahmad 27
Bauer, Christian 211
Bruns, Peter 499
Buyaner, David B. 351
Cherkashin, Dmitry. 41
Daftary, Farhad 229
de Ridder, Jacob Jan 15
Díaz Hernández, Roberto A.. 488
Dror, Yehudit 337
Floor, Willem 155
Gharaibeh, Mohammad. 233
Grünendahl, Reinhold 185
Gzella, Holger 5
Hanneder, Jürgen 506
Horstmann, Monika 246
Jenni, Hanna 219
Jungraithmayr, Herrmann 487
Kärger, Brit. 215
Käs, Fabian. 236
Knüppel, Michael 417
Kogan, Leonid 41
Kossmann, Maarten. 255
Kröger, Jens 1
Kropp, Manfred 495
Laflı, Ergün 125
Lammerts, D. Christian 513
Meisterernst, Barbara 441
Michaels, Axel 481
Mir-Kasimov, Orkhan 231
Mor, Uri 303
Müller-Witte, Frank. 249
Mutzafi, Hezy 321
Naumkin, Vitaly. 41
Pietruschka, Ute. 503
Popp, Stephan 369
Reinfandt, Lucian 240
Retsö, Jan. 222
Slaje, Walter 395
Straube, Martin 469
Tillschneider, Hans Thomas 63
van Tongerloo, Aloïs 417
Wagner, Ewald 93
Walker, Iain 225
Wang Haili 279
Weinrich, Ines 242
Zäh, Alexander 125

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000006

Annette Hagedorn (1958–2014)

Von Jens Kröger, Berlin

Annette Hagedorn wuchs in Bonn in einem schwierigen familiären Umfeld auf und musste später zusätzlich mit der Krankheit Multiple Sklerose leben. Mit starkem Willen und großer Energie hat sie ihre Situation akzeptiert und dennoch ihr Studium absolviert und sich gleichzeitig durch die Tätigkeit als Geschäftsführerin einer Gaststätte ihren Lebensunterhalt erfolgreich gesichert.

Von 1978 bis 1991 studierte sie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn Orientalische Kunstgeschichte, Kunstgeschichte und Neuere Deutsche Literaturwissenschaften. 1991 wurde sie mit der Arbeit „Die Blacas-Kanne. Zur Ikonographie und Bedeutung islamischer Metallarbeiten des Vorderen Orients im 13. und 14. Jahrhundert" promoviert. Die Stadt Mosul als Kunstzentrum blieb ein Thema, das sie stets interessierte und über das sie auch auf dem XXV. Deutschen Orientalistentag in München referierte.

Bereits während des Studiums entwickelte Annette Hagedorn ein besonderes Interesse an dem damals kaum beachteten Thema der Rezeption orientalischer Vorbilder in der europäischen Kunst. Von 1991–1995 arbeitete sie mit Postdoktorandenstipendien der Fritz Thyssen Stiftung und der Deutschen Forschungsgemeinschaft zum Thema „Orientalismus in der Keramik-Kunst Europas in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts". Längere Forschungsaufenthalte dazu führten sie von 1994–1997 in zahlreiche europäische Länder. Zwar konnte sie diese Arbeit, die als Habilitationsschrift geplant war, wegen ihrer Erkrankung nicht zu Ende führen, aber aus ihren Forschungen heraus entstand die von der Stiftung Preußischer Kulturbesitz veranstaltete, wegweisende Ausstellung „Auf der Suche nach dem neuen Stil. Die Einflüsse der osmanischen Kunst auf die europäische Keramik im 19. Jahrhundert", die 1998/1999 in Bonn, Mettlach und Schloss Cappenberg gezeigt wurde und Fragestellungen thematisierte, die später vielfach in anderer Form aufgenommen wurden.

Von 1990–1998 nahm Annette Hagedorn Lehraufträge für Islamische Kunstgeschichte und Orientrezeption an den Universitäten in Bonn, Mainz und Utrecht wahr. Dabei zeigten sich ihr Engagement und ihr besonderes

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000007

pädagogisches Talent im Umgang mit Studenten. Ab 2000 lebte sie als wissenschaftliche Autorin in Berlin. Sie war von 1997 bis 1999 Schatzmeister der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und von 2000 bis 2009 Mitherausgeberin der ZDMG. Es war ihr wichtig, dass die DMG mit der Sektion Kunst und Archäologie auf den Orientalistentagen präsent war und die ZDMG verstärkt auch Aufsätze und Rezensionen zur orientalischen Kunstgeschichte aufnahm. 2004 leitete sie auf dem XXIX. Deutschen Orientalistentag in Halle das Panel „*Das Fremde* in der orientalischen Kunst", aus dem 2006 die Publikation „The Phenomenon of 'Foreign' in Oriental Art" hervorging.

Seit 2000 fanden Fragen der Rezeptionsgeschichte der islamischen Kunst ihr besonderes Interesse, wobei sie sich intensiv mit der maurischen Kultur, und hier vor allem mit der Geschichte der Alhambra-Vasen auseinandersetzte. Hierzu gehörten aber auch Studien über die Entwicklung der islamischen Kunstgeschichte in Deutschland ebenso wie über Privatsammler islamischer Kunst im Deutschen Reich von 1870 bis 1939. Auf dem XXX. Orientalistentag in Freiburg 2009 berichtete sie über ihre Forschungen. 2009 verfasste sie eine in zahlreiche Sprachen übersetzte Einführung „Islamische Kunst", in der Themen der Rezeption ebenfalls anklingen. Bei der Beschäftigung mit der Ausstellung „Meisterwerke Muhammedanischer Kunst" in München 1910 ging sie Fragen zur Auswirkung islamischer Vorbilder auf die Werke zeitgenössischer Künstler der europäischen Moderne nach.

ANNETTE HAGEDORN faszinierte die Entwicklung und Kontinuität wichtiger Leitthemen der islamischen Kunst bis in die unmittelbare Gegenwart. Über ihre letzte Arbeit zu „Tendenzen und Erscheinungsformen der Angewandten Kunst der islamischen Welt im 20. und frühen 21. Jahrhundert" berichtete sie 2013 auf dem XXXI. Orientalistentag in Münster.

Ihre durch die Krankheit voranschreitende Immobilität führte entsprechend ihrem unbeugsamen Willen zur Selbstbestimmung zu ihrem Freitod in der Schweiz.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000008

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000009

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000010

Klaus Beyer (1929–2014)

Von Holger Gzella, Leiden

Mit Klaus Beyer verliert die deutschsprachige Aramaistik ihren Nestor. Den Mittelpunkt seines wissenschaftlichen Werkes bildete das Aramäische Palästinas zwischen Hellenismus und Islam. Davon ausgehend befasste er sich auch intensiv mit den früheren Entwicklungsstufen des Aramäischen in ihrem weiteren semitischen Kontext, mit den ostaramäischen Inschriften sowie der ältesten syrischen Literatur und mit den übrigen Sprachen des vorislamischen Palästina, dem Hebräischen und dem Griechischen des Neuen Testaments. Hochintelligent, umfassend gebildet und zuweilen eigenwillig bis zum Anschlag betrieb er sein Fach traditionsgemäß in der ganzen Breite. Er gelangte dabei zu zahlreichen originellen Einsichten und verband die Einzelarbeit am sprachlichen Detail, regelmäßig bis in die Feinheiten der Epigraphik und Paläographie, mit einer übergreifenden systematischen Durchdringung, die in der Chronologie der aramäischen Lautgesetze sowie einer auf ihnen aufruhenden präzisen Gliederung des gesamten älteren Aramäischen gipfelt.

Nachdem Theodor Nöldeke (1836–1930), dessen Leben sich mit dem seinen um ein Jahr überlappt, die Aramaistik als eigenes Forschungsgebiet innerhalb der Semitistik etabliert hatte, stellte Beyer die historische Grammatik des Aramäischen auf eine tragfähige Grundlage. Damit hauchte er dem Konsonantengerippe der Alphabetschrift Leben ein und zeigte am Lautwandel zugleich die komplexe Geschichte der Sprache auf. Wer bei ihm studierte, merkte bald, dass er darüber hinaus vorzüglich Klassisch-Arabisch beherrschte und in anderen semitischen Sprachen sattelfest genug war, um historisch-vergleichende Themen souverän aus eigener Kenntnis des Materials zu behandeln. Weder blieb er in grammatischen Einzelheiten stecken und wurde darüber zum Beckmesser, noch verlor er sich in der impressionistischen Schau durch Komplexitätsreduktion. Vielmehr gingen strenge Philologie und kühne Synthese bei ihm eine ständige Wechselwirkung ein. Gerade diese gelungene Kombination von Entgegengesetztem macht sein Werk ungewöhnlich und inspirierend. Es steht in einem weiten geistigen Horizont, in den er selbst zuweilen Einblicke erlaubte.[1]

[1] Vor allem in ZDMG 140 (1990), S. 250.

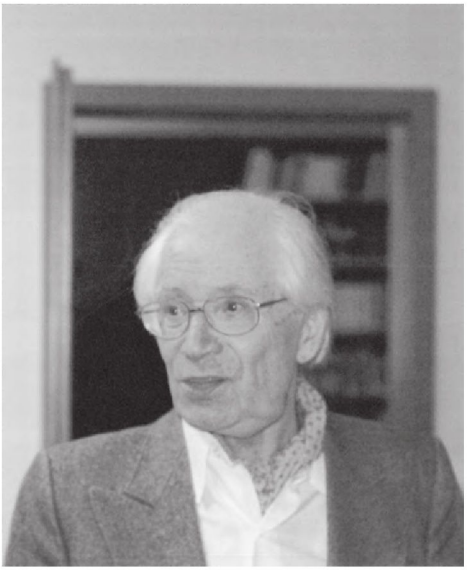
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000011

Geboren wurde Klaus Beyer am 21. Januar (den Geburtstag hat er mit einem anderen großen Aramaisten, Paul Kahle, gemein) 1929 in Fallersleben. Er wuchs als ältestes von drei Kindern in einem kultivierten Haus behütet auf. Benannt wurde er nach seinem Großonkel mütterlicherseits, dem Berliner Kirchenhistoriker und Christlichen Archäologen Nikolaus Müller. Über Braunschweig folgte die Familie dem Beruf des Vaters Georg (1885–1978), eines Vermessungsrates, nach Posen, wo Beyer an dem damals weithin als anspruchsvoll bekannten kulturellen Leben der Stadt mit ihren beiden Schauspielhäusern teilhaben und zahlreichen Opern- sowie Theateraufführungen beiwohnen konnte. Im letzten Moment entkam er am 20. Januar 1945 der vernichtenden Schlacht um Posen (die polnische Hausangestellte der Familie verleugnete den noch Anwesenden mit den Worten „Der junge Herr ist schon weg", als er eingezogen werden sollte, und rettete ihm damit möglicherweise das Leben); das Haus mit der umfangreichen Bibliothek der Eltern versank in den Kriegswirren. Nach der Flucht begann die Familie in der badischen Heimat der Mutter Luise (geb. Sigmann, 1891–1978), einer beliebten Lehrerin für Englisch und Französisch, die dort bald wieder eine Stelle finden sollte, ein neues Leben.

Unterbrochen von einem Jahr landwirtschaftlicher Arbeit auf einem Bauernhof, verbrachte Beyer den Rest seiner Schullaufbahn am Kurfürst-Friedrich-Gymnasium in Heidelberg. Als Gymnasiast erwarb er sich gründliche Kenntnisse des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen. Seine gediegene humanistische Bildung sollte ihn lebenslang prägen; noch in vorgerücktem Alter hatte er wenig Verständnis dafür, wenn hauptberufliche Latinisten die Quantitäten falsch aussprachen. Zuhause wurden seine vielfältigen Interessen ebenfalls gefördert: den Vater konnte er über mathematisch-naturwissenschaftliche Dinge fragen, die Mutter über Sprachlich-Musisches. Als Schüler wie später als Student ein „Überflieger" (er war als Kind schulisch unterfordert und kam bereits mit neun Jahren aufs Gymnasium, wo er mit elf durch Nachhilfeunterricht in Latein erste Erfahrungen in der Lehre sammelte), legte er in Heidelberg ein glänzendes Abitur ab.

Der schönen Stadt am Neckar ist Beyer seitdem treu geblieben. Er war ein echter *homo Heidelbergensis* und kein Großstädter, er mochte das anregende akademische Klima einer traditionsreichen Volluniversität, das niveauvolle Angebot an Konzerten, die kurzen Wege und die ansprechende Umgebung: „Weltdörfer" wie Heidelberg, Göttingen, Tübingen oder Marburg betrachtete er als die besten deutschen Universitätsstädte. Seinem äußerlich unauffälligen Werdegang stand ein reiches Innenleben gegenüber, das im Herzen der deutschen Romantik den geeigneten Resonanzraum fand. Die Verbindung von sprachlich-literarischen, historischen, philosophischen und praktischen Teildisziplinen führte ihn zum Studium der Theologie,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000012



Klaus Berge

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000013

ergänzt durch Klassische Philologie und Semitistik (mit anfangs in jedem Semester einer neuen semitischen Sprache), zunächst in Heidelberg, dann, auf Empfehlung seiner Lehrer, in Göttingen. In Heidelberg war er anfangs auch Praeceptor an einem Schülerheim. Die klingenden Namen seiner Lehrer beeindruckten ihn wenig, eher fiel ihm an ihnen Ungewöhnliches auf: etwa die profunden Arabischkenntnisse des Alttestamentlers Gustav Hölscher, der ihn früh förderte, oder das absolute Gehör des Assyriologen Wolfram von Soden. In Göttingen traf er schließlich auf den Neutestamentler Karl Georg Kuhn, der ihm schon 1951 den Einstieg in die damals erst vor kurzem gefundenen Qumran-Schriften eröffnete.

Als Kuhn nach Heidelberg ging, kam Beyer mit und wurde 1960 mit einer Dissertation über *Semitische Konditionalsyntax im Neuen Testament* promoviert, woraus wenig später seine *Semitische Syntax im Neuen Testament*[2] entstand. Der Autor hatte die gesamte Traditionsliteratur auch auf andere syntaktische Erscheinungen durchforscht und dazu erhebliches Material gesammelt, doch ein zweiter Teil erschien nicht mehr, da er sich in Semitistik habilitieren wollte. Die Habilitation erfolgte 1967 bei dem Littmann-Schüler und Professor für Semitistik und Islamwissenschaft Anton Schall, dem er zeitlebens ein ehrendes Andenken bewahrte (Schalls Bearbeitungen der beiden Grammatiken Nöldekes zitierte er entgegen der üblichen Praxis durchgehend als „Nöldeke-Schall") und den er auch dann noch regelmäßig besuchte, als die Demenz den Geist des Lehrers schon so weit umschattet hatte, dass er den Schüler nicht mehr erkannte.

Aus der Habilitationsschrift ist Beyers Hauptwerk *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*[3] hervorgegangen. Es bietet eine Neuedition aller aramäischen Qumrantexte sowie der übrigen aramäischen Inschriften aus dem vorislamischen Palästina mit einer knappen Geschichte der Sprache (diese ist 1986 in englischer Übersetzung erschienen), einer ausführlichen chronologischen Darstellung der Lautentwicklungen, einer historischen Grammatik, die das Aramäische von Qumran zwischen dem Alt- und Reichsaramäischen einerseits sowie den alten palästinischen Dialekten und dem Syrischen andererseits verortet, und einem Glossar, das den Wortschatz der Texte historisch-geographisch innerhalb des gesamten älteren Aramäischen einordnet und auch die verschiedenen semantischen Nuancen sowie syntaktischen Konstruktionen genau verzeichnet. In dieses Buch sind schließlich auch umfangreiche Vorarbeiten zu einer reichsaramäischen Grammatik eingegangen.

[2] 1. Aufl. Göttingen 1962; 2. Aufl. 1969.
[3] Göttingen 1984; Ergänzungsband ebd. 1994; Band 2 ebd. 2004.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000014

Es wäre schon eine Herkulesarbeit, ein solches Werk auf der Grundlage einer abschließenden kommentierten Textausgabe zu erstellen, aber Beyer hatte in vielen Fällen nur Photos der Hand- und Inschriften zur Verfügung, die er selbst zuerst mühsam entziffern musste. Trotzdem gelang es ihm regelmäßig, sinnvolle Lesungen vorzuschlagen, die exakt dem aramäischen Sprachgebrauch entsprechen, während noch spätere Herausgeber (unter anderem der offiziellen Reihe *Discoveries in the Judaean Desert*) immer wieder Unidiomatisches oder sogar Ungrammatisches drucken und damit zeigen, dass sie sich in Sprachkenntnis und Sprachgefühl nicht mit Beyer messen können. Auch die Übersetzungen sind mit großer Sorgfalt erstellt; der Autor verzichtete auf einen umfassenden Kommentar, aber seine intime Vertrautheit mit der Geisteswelt der Texte, und nicht nur mit ihrer Grammatik, erscheint in seinem ständigen Ringen um das *mot juste*. Kennzeichnend für dieses Werk sind seine Vollständigkeit und seine bislang unerreichte sprachhistorische Durchdringung. Wie ein sehr kundiger Kollege mir einmal über ihn sagte: „He did not miss a thing". Seine komplexe Gliederung des Aramäischen entzieht sich einer simplen Periodisierung in Alt-, Reichs-, Mittel-, Spät- und Neuaramäisch, wie sie leider immer noch unkritisch vertreten wird, aber ohne eine genaue Berücksichtigung der Jahrhunderte langen Verzahnung von Dialekten und Literatursprachen, die Beyer für das Aramäische als Erster systematisch erwiesen hat, ist die Entwicklung dieser Sprache nicht angemessen zu verstehen.

Da Schall die Verwaltungsarbeit durchaus nicht ungern erledigte, hielt er Beyer den Rücken frei, so dass dessen wissenschaftliches Wirken sich entfalten konnte und er 1979 selbst Professor für Semitistik in Heidelberg wurde (die Islamwissenschaft war seitdem mit einer eigenen Stelle vertreten). Seine Lehrveranstaltungen, meist Sprach- und Lektürekurse, waren, wie die Schalls, mustergültig vorbereitet und liefen noch lange nach seinem Ruhestand ab 1994 weiter. In der großen Zeit der Heidelberger Altsemitistik trieben Beyer und seine Weggefährten, darunter vor allem G. Wilhelm Nebe und Jürgen Tubach, neben Hebräisch und Aramäisch auch viel Arabisch, Klassisch-Äthiopisch und zeitweise sogar Amharisch.

Bis ins hohe Alter veröffentlichte Beyer regelmäßig wie ein ruhiger Fluss, ohne Phasen sprunghafter Produktivität oder lange Pausen, mit über die Jahrzehnte gleichbleibend hoher Qualität teils grammatische Spezialstudien aus dem Umkreis seiner Habilitation, teils Editionen neuer Inschriften, teils originelle Beiträge zu Einzelfragen. Seine Arbeiten zeichnen sich aus durch eine vollkommene Beherrschung des philologischen Handwerkes, die direkte Verbindung zu zentralen Themen und die manchmal frappanten (freilich immer auf hohem Niveau durchdachten) Schlussfolgerungen. Er fasste sich gerne kurz und vermied Redundanz, weshalb manches apodiktisch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000015

erscheint, aber im persönlichen Gespräch oder brieflich war er immer bereit, seine Position ausführlich zu untermauern. Dann zeigte sich, wie gründlich und konzentriert er während seiner unzähligen Stunden am Schreibtisch über alles nachgedacht hatte. Das Paradebeispiel ist seine äußerst kompakte *Althebräische Grammatik* (Göttingen 1969) mit dem Versuch einer Rekonstruktion des vormasoretischen Hebräisch durch eine Umkehrung der aramäischen Lautgesetze, denen die spätere Überlieferung unterliegt. Manchem Rezensenten ging es wohl wie einem Furtwängler-Verehrer, der sich auf einmal in ein Konzert aus der Frühzeit der Historischen Aufführungspraxis (der BEYER übrigens wenig abgewinnen konnte) verirrte. Gleichwohl hat der Autor vieles richtig gesehen, da die überlieferte masoretische Punktierung als Folge späterer Lautveränderungen nachweislich nicht die ursprüngliche Sprachgestalt abbildet.

Die Erschließung und sprachgeschichtliche Verortung inschriftlichen Materials bleibt ein roter Faden in seinem Werk. Mit *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.)*[4] hat er kurz nach Ende seiner Dienstzeit die wohl definitive Ausgabe eines der wichtigsten vorchristlichen aramäischen Corpora besorgt, woran mehrere frühere Bearbeiter gescheitert sind, und zugleich einen Beweis geliefert für seine seltene kombinatorisch-systematische Doppelbegabung als Epigraphiker und historisch-vergleichender Semitist: alle Texte sind zuverlässig transkribiert und übersetzt (einschließlich der Personennamen, was von der Forschung als etwas exzentrisch aufgenommen wurde, aber seinem regen Interesse an der Onomastik entspricht) und sogar historisch vokalisiert. Bis heute maßgeblich sind weiterhin etwa sein früher Aufsatz „Der reichsaramäische Einschlag in der ältesten syrischen Literatur“,[5] seine vielschichtige Studie „Das syrische Perlenlied. Ein Erlösungsmythos als Märchengedicht“[6] und jüngst seine vorzüglichen Gesamtdarstellungen der transjordanischen Kleincorpussprachen, zuletzt „The Languages of Transjordan“.[7] Er hat zudem bereits vor dreißig Jahren bestechende linguistische Argumente vorgelegt für seine unzeitgemäße Überzeugung, das Aramäische habe in Palästina schon bald nach dem Exil das Hebräische weitgehend als Sprache des täglichen Lebens ersetzt und nicht erst ab dem dritten nachchristlichen Jahrhundert. (Die Diskussion darüber geht weiter, und in der Forschung der letzten Jahre entsteht langsam ein differenzierteres Bild der sehr komplizierten Sprachsituation.) Auch mit der

[4] Göttingen 1998; Nachträge in: WdO 43 (2013), S. 26–62.
[5] In: ZDMG 116 (1966), S. 242–254.
[6] In: ZDMG 140 (1990), S. 234–259.
[7] In: H. GZELLA (Hrsg.): *Languages from the World of the Bible*. Berlin/New York 2011, S. 111–127. Diese wenigen Seiten sind randvoll mit neuen Beobachtungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000016

Schriftgeschichte hat er sich während seiner gesamten Laufbahn intensiv beschäftigt.

Seine umfassende Kenntnis der Primär- und Sekundärliteratur, seine Gewissenhaftigkeit sowie sein klares, analytisches und sachlich fundiertes Urteil machten Beyer weit über seine Emeritierung hinaus zu einem geschätzten Gutachter. Forschung und Lehre an seiner eigenen Fakultät hat er bis zum letzten Tag mit besonderer Anteilnahme begleitet, ein guter Kontakt zur Hochschule für Jüdische Studien war ihm zudem sehr wichtig, wie überhaupt der christlich-jüdische Dialog. Seinem Rat vertrauten aber auch Berufungskommissionen im In- und Ausland, renommierte Fachverlage bei der Prüfung von Buchmanuskripten und die Akademien europäischer Länder bei der Aufnahme neuer Mitglieder. So brauchte er nicht auf Kongressen oder im Rahmen von Gastprofessuren „Netzwerke" zu knüpfen, sondern die Welt wusste ihn zu finden und kam zu ihm in seine Heidelberger Studierstube, ohne dass er sich darum bemühte.

Auf diese Weise entging Beyer der Verstrickung in sachfremde Loyalitäten und dem Gruppendenken von Zitierkartellen und bewahrte sich seine intellektuelle Unabhängigkeit, unkorrumpierbar durch Einfluss oder Status. Er war mithin kein Großordinarius und wollte es auch gar nicht sein, sondern arbeitete, wie er selbstbewusst sagte, „allein, zuhause und ohne Drittmittel". Das ermöglichte ihm freilich eine Konzentration auf den Einzelnen, wie ein internationaler Wissenschaftsbetrieb sie gar nicht hätte bieten können. Seine Schüler kamen in den Genuss einer aufmerksamen Begleitung unter geradezu traumhaften fachwissenschaftlichen wie menschlichen Bedingungen. Sicherlich verbrachten viele in Heidelberg eine rundum glückliche Zeit.

Für Beyer ging es stets um Hingabe an die Sache an sich. Als Folge seiner introvertierten Persönlichkeit und seines friedliebenden Charakters, die in seiner zartgliedrigen Erscheinung ihr physisches Gegenstück hatten, mochte er keine wissenschaftlichen Kontroversen und die dazugehörigen Fußnotenscharmützel. Dennoch las er bis zum Ende mit schier unerschöpflicher Arbeitskraft alles Relevante, sowohl in den gängigen europäischen Wissenschaftssprachen als auf Neuhebräisch; er studierte und vermeldete selbst entlegene Literatur, vermied indes weitestgehend die öffentliche Auseinandersetzung damit. Nur einigen wichtigen Grammatiken, Lexika, Textausgaben und anderen Handbüchern hat er gründliche und ausnahmslos faire Rezensionen gewidmet. Dies gibt seinen Arbeiten einen etwas eigenwilligen Zug, den allerdings nur ein grobes Missverständnis von Autor und Werk als „*ex cathedra*"-Stil brandmarken kann. Vielmehr ist es Ausdruck einer asketischen Konzentration auf das zeitlos Wesentliche und Bleibende, auf die Quellen selbst.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000017

BEYER hat auch schon früh klar erkannt, dass die Semitistik als sehr technisches „kleines Fach" von keiner bedeutenden antiken Hochkultur getragen wird, wie etwa die Ägyptologie, die Assyriologie oder die Klassischen Altertumswissenschaften, sondern dass sie mit ihren Gegenständen in besonderem Maße benachbarten Disziplinen das dringend benötigte Detailwissen liefert: die Bibelwissenschaft, Altorientalistik, Judaistik, Patrologie, Arabistik, Alte Geschichte und andere wären ohne die Semitistik auf mindestens einem Auge blind. So waren ihm inhaltliche Breite und die Integration seines Faches in einen umfassenden geisteswissenschaftlichen Kontext immer ein Herzensanliegen. Der Erforschung der modernen aramäischen Sprachen, die sich inzwischen zu einem dynamischen Zweig eigenen Rechts entwickelt hat, stand er stets offen gegenüber, auch wenn er selbst die Grenzen seines Spezialgebietes akzeptierte und nicht außerhalb wildern wollte. In Einzelfällen zog er aber das Neuaramäische zum Vergleich heran, nicht bloß wegen der Kontinuität der aramäischen Sprachgeschichte, sondern auch, weil nur dieses ein Studium aller Eigenheiten der Aussprache ermöglicht. Akademische Besitzstandswahrung war ihm indes fremd, allein die Qualität musste stimmen. Den neuen Schwerpunkt der Heidelberger Semitistik auf dem Neuaramäischen und Neuarabischen nach seiner Emeritierung hat er sogar ausdrücklich begrüßt, weil sich dafür mit OTTO JASTROW und WERNER ARNOLD besonders kompetente Lehrstuhlinhaber gewinnen ließen.

Wie viele tief empfindsame Naturen verfügte BEYER über eine stark ausgeprägte Musikalität. Er spielte selbst Querflöte, nachdem das Klavier im Krieg zurückgeblieben war, und war ein häufiger, kundiger Konzertbesucher. Auch in diesem Punkt entzieht er sich freilich dem Klischee: wer ihn dem Habitus nach mit SWEELINCK auf dem Klavichord assoziiert, wird überrascht sein, dass er BRUCKNER und vor allem WAGNER liebte und bis in die Feinheiten kannte. Dort fand er weit ausgreifende Strukturen, unkonventionelle Farbigkeit, vielschichtig gezeichnete Charaktere und erhabene Tragik. Auch in Fragen von Sprache und Stil beschrieb er sich selbst als „ein bisschen empfindlich". Er legte Wert auf gutes Deutsch (sein kunstvoller Periodenbau und seine nuancierte Ausdrucksweise verlangen allerdings selbst muttersprachlichen Lesern einiges ab), hat nie einen Computer besessen und seine alte Schreibmaschine nur für hochoffizielle Zwecke benutzt. Diese Disziplin führte bei ihm zu einer ungewöhnlichen Sorgfalt und Genauigkeit im schriftlichen wie mündlichen Ausdruck. BEYER formulierte selbst im Gespräch druckreif.

Er pflegte, wohl nicht zuletzt unter dem Einfluss der Entbehrungen durch die häufigen Umzüge in der Kindheit, durch Krieg und durch Vertreibung, einen bescheidenen, geradezu frugalen Lebensstil. Auf Alkohol und Nikotin, auf Kaffee und Fleisch verzichtete er, ging gelassen um mit allem welt-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000018

lichen Besitz, legte Wert auf Nachhaltigkeit und hatte ein waches Umweltbewusstsein sowie ein ausgeprägtes Gerechtigkeitsempfinden. So kümmerte er sich wenig um Äußerlichkeiten, wahrte aber im persönlichen Umgang dennoch stets die Form und begegnete anderen ohne Ansehen der Person unvoreingenommen und mit vornehmer Zurückhaltung. Zeit und geistige Freiheit waren ihm immer wichtiger als Geld, Rufe an andere Universitäten interessierten ihn nicht. Mit seinem Einkommen ging er somit auch freigebig um und unterstützte andere, ohne selber darüber viele Worte zu verlieren. Damit konkretisierte und bebilderte er in seinem Leben die Botschaft Jesu Christi, die er in seinem letzten, im Bekanntenkreis verbreiteten Text in zwei kunstvoll gebauten Sätzen noch kurz vor seinem Tod am 12. April 2014 zusammengefasst hatte.

Seit vierzig Jahren hatte er in seiner Frau Johanna (geb. de Quervain) eine zuverlässige Partnerin auf Augenhöhe; sie hat ihn mit ihrer liebenswürdigen Art gestärkt und mit ihrer Lebensklugheit geerdet. Wenn Beyers Werk in einer runden, ganzen Persönlichkeit wurzelt, ist das auch ihr Verdienst. Um seine eigene Person machte er wenig Aufhebens, besuchte kaum Konferenzen und schätzte Festschriften sowie Kongressbände wenig. Wohl aus dieser Neigung heraus hatte er auch die eigene Krankheit lange ausgeblendet. Sein lebenslang bewahrter Forscherdrang verlieh ihm jedoch bis ins hohe Alter einen jugendlichen Zug, der durch seinen feinen Humor noch stärker hervortrat. Bei einem vom Institut für Semitistik liebevoll ausgerichteten Empfang im kleinen Kreis zu seinem 85. Geburtstag blühte er noch einmal auf. Die Teilnehmer konnten erahnen, wie viel ihm die Wissenschaft, ältere und jüngere Weggefährten aus vielen Jahren und Heidelberg überhaupt bedeuteten, auch wenn darüber bereits ein Anflug der Schwermut des Abschieds lag, weil seine Kräfte offensichtlich im Schwinden begriffen waren.

Es ist ein großes Privileg, Beyer gekannt zu haben, sei es als Lehrer, als Fachgenosse oder als väterlichen Freund. In der Wissenschaft wird er noch lange gegenwärtig bleiben, denn seine *Aramäischen Texte*, die den Leser zwar sehr fordern, ihn aber auch reichlich entlohnen, bergen viele ungehobene Schätze. Deshalb beschränkt sich eine Würdigung von Beyers Lebenswerk keinesfalls auf eine Epoche der Forschungsgeschichte, die eigentlich schon der Vergangenheit angehört, sondern kann vielmehr auf Einsichten verweisen, die nicht zuletzt wegen ihrer unprätentiösen Darstellung in ihrer Tragweite immer noch nicht hinreichend erkannt sind. Neueste Textfunde haben zum Beispiel wichtige Aspekte seiner Gliederung der Sprachgeschichte bestätigt. In der Erforschung des Aramäischen dürfen Beyers Ergebnisse also zweifellos noch immer als maßgeblich gelten. Sie sind im besten Sinne des Wortes „Zukunftsmusik", die *Aramäischen Texte* ein immergrüner Baum. Beyer produzierte keine Schüler wie am Fließband, doch die meisten seiner

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000019

regelmäßigen Studenten sind der Wissenschaft treu geblieben und pflegten über Jahre, teils Jahrzehnte einen fruchtbaren, freundschaftlichen Austausch mit ihm. Fachliche Fragen standen gewiss immer im Zentrum, aber mehr noch verkörperte er mit seiner uneitlen Intellektualität und seiner menschlichen Lauterkeit das Ideal einer akademischen Ausbildung als geistig-charakterliche Formung. Die „alte Universität" war in seinem Unterricht stets gegenwärtig. Er war nicht nur ein Wissenschaftler, sondern ein wirklicher Gelehrter. Ein guter Meister!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000020

Ordinal Numbers in Middle Assyrian*

By Jacob Jan de Ridder, Leipzig

Summary: The ordinal pattern *PaRiS* was used throughout the attested history of the Assyrian language. Despite earlier claims against it, the pattern is amply attested in Middle Assyrian. The occurrence of another pattern *PaRāSī* did not replace *PaRiS*, but both were used in different functions. We find *PaRāSī* as an adjective for secondary quality and secondary or tertiary sizes. The only probable ordinal function of *PaRāSī* is when it is used in texts of land lots. What remains unclear is the origin of the new pattern, but perhaps it may be linked to the pattern of some cardinal numbers, with a nisbe ending attached. Such a formation of ordinal numbers can also be observed in other Semitic languages.

When it comes to our understanding of numbers in Akkadian, there are serious gaps in our knowledge. This is due to the natural tendency of written languages to write numbers with numerals. As numbers become bigger, they naturally become more inconvenient to spell out; it is thus necessary to write them in numerals (e.g. long "fourhundred and thirty nine" vs. convenient "439"). Perhaps as a result of Akkadian cuneiform being written in a script that was invented to record large amounts of data with numbers, syllabic attestations are not very common. This has no doubt discouraged research into numbers in Akkadian.[1] In the following study we will discuss the ordinal numbers in Middle Assyrian (henceforth MA), while dealing with its morphologic, semantic and syntactic aspects.

* This article is based on the paper "Middle Assyrian Grammar, an Introduction" held at the 32. Deutscher Orientalistentag, on 24 September 2013. The paper is part of project "Middle Assyrian Grammar", kindly supported by the Deutsche Forschungsgemeinschaft, under supervision of Prof. M.P. Streck (Leipzig) to whom I am very grateful for his guidance. The project aims to produce a complete treatment of Middle Assyrian grammar. I also thank M.P. Streck (Leipzig), N.J.C. Kouwenberg (Leiden) and E. Zomer (Leipzig) for reading an early draft of this paper and providing some valuable ideas and suggestions. R. Essam (Jena) kindly corrected the English. Possible errors remain the responsibility of the author.

[1] An exception is Streck 1995, who dedicated a significant part of his dissertation to numbers in Neo Babylonian. While it is limited only to this late period of which syllabic attestations are still rare, it is an invaluable source of knowledge of syntactic behaviour of numbers in Akkadian. Also noticeable is Krebernik 2001, which is a good example of an unexpected appearance of syllabically written numbers.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000021

1 Ordinal pattern *PaRiS*

Ordinal numbers in Akkadian have two main functions; they can function as the adjectival variant of the cardinal numbers, coming with a noun and being in agreement with the gender of the noun. Independently, they can be used as nouns, or very rarely adverbially. Morphologically the numbers in Babylonian use a *PaRuS* pattern e. g. *šaluš* "third" > *šalšum/šaluštum* (f) (see GAG, pp. 115–117 §70). In the Assyrian dialect, the situation is not significantly different, except for a different theme vowel */i/* in *PaRiS* in Old Assyrian/Neo-Assyrian rather than Babylonian *PaRuS* (GKT, p. 115 §69; GAG, p. 115 §70c; SNAG, p. 85f §3.11.2). This theme vowel /i/ might actually have originated from Proto-Semitic (LIPIŃSKI 2001, pp. 301–302 §3.26). MAYER, in his description of MA, claimed that MA used a *PaRāSī* pattern rather than *PaRiS* and presented a number of examples (UGM, pp. 53–54 §55). However, in Neo-Assyrian we do not find a trace of this new pattern, while *PaRiS* is yet again common. MAYER's claim seems to have been accepted by most other scholars (e. g. GAG, p. 115 §70c, p. 241 §139l; LIPIŃSKI 2001, p. 302 §35.27; STRECK 2011, p. 372 §4.5). One cannot escape the oddity of the situation as a temporary replacement of *PaRiS* by *PaRāSī*, of which I know of no similar developments in other Semitic languages.[2] A review of the evidence of this claim is the main focus of this article. A discussion of *PaRāSī* is long overdue since MAYER neglected some basic evidence available to him, which clearly shows the existence of the ordinal number *šaniu/šanittu* "two" with Assyrian *PaRiS* pattern.[3] We find most attestations of the ordinal number two in "literary texts" like laws and rituals (categorized in UGM, p. 2 §2d–e).[4] A complete list of attestations follows:

[2] As pointed out by LIPIŃSKI (2001, p. 302 §35.27) there are a number of Semitic languages that have an ordinal number with a nisbe (or related) morpheme added. Most noticeably is Ge^{c}ez, where forms with and without nisbe seem to be used in free variation (TROPPER 2002, p. 83 §43.22). In other languages the nisbe ending is fixed (e. g. Amharic in LESLAU 2000, p. 52 §46.1; Hebrew in JOÜON/MURAOKA 2006, p. 301 §101; Syriac in UNGNAD 1932, p. 52 §24k. It is important to note that in Amharic and Hebrew the nisbe is attached directly to the cardinal formation.

[3] MAYER briefly mentioned the existence of *šaniu*, but did not discuss the difference (UGM, p. 53 n. 3). VON SODEN stated that the difference between the two forms remains unexplained (GAG, p. 115 §70c). A true ordinal number for number one is rare in Semitic languages (see LIPIŃSKI 2001, p. 301 §35.24). MA uses *pānium* frequently in this function e. g. *⌜lu pa⌝-ni-ú-te ù lu-ú ur-ki-ú-⌜te⌝* "the first and the last" MARV 4 27:19.

[4] A true ordinal number for number one is rare in Semitic languages (see LIPIŃSKI 2001, p. 301 §35.24). MA uses *pānium* frequently in this function e. g. *⌜lu pa⌝-ni-ú-te ù lu-ú ur-ki-ú-⌜te⌝* "the first and the last" MARV 4 27:19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000022

šum-ma DAM-*at* LÚ *i+na* É LÚ *ša-ni-e-ma mìm-ma tal-ti-ri-iq* "if a wife (fig. woman of a man) steals something from the house of another man" MAL § 5:57–58

iš-ku ša-ni-tu il-te-ša-ma ta-at-ta-al-pa-at "the second testicle is infected" MAL A § 8:82–83 cf. *ša-ni-ta* l. 86[5]

šum-ma DAM-*at* LÚ *la-a a-bu-ša la-a a-ḫu-ša la-a* DUMU-*ša* LÚ *ša-ni-um-ma ḫar-ra-a-na ul-ta-aṣ-bi-si* "if another man, not her father, neither her brother, not her son, nor her son, arranged to have a wife travel with him" MAL A § 22:105–107

a-na ma-a-te ša-ni-te-em-ma il-ta-pár-šu "he sent him to another country" MAL A § 36:4–5 cf. l. § 47:86

ša ša-ni-te qa-ti-šu IŠ-TU ŠEŠ^{meš}-*šu pur-šu i-ṣa-al-li* "for what is his second share, he will cast his lot with his brothers" MAL B § 1:13–14

[ŠEŠ *ša-ni-u*]*m-ma it-tal-ka* "another brother came" MAL B § 4:31 (admittedly hardly legible)

a-na KÙ.BABBAR *a-na* LÚ *ša-ni-im-ma* [*id-din*] "he will sell it to another man" MAL C+ § 2:9

a-na KUR *ša-ni-ti a-na* KÙ.BABBAR *id-din* "he will sell it in another country" MAL C+ § 3:15

ša-ni-tam-ma <broken> MAPD § 18:87

a-na ŠÀ *ḫe-er-si ša-ni-e tu-zak-ka* "to a second *ḫersu*-vessel you will clear it" KAR 220 i 9

In the corpus of private texts (letters and administrative texts), the number of attestations was considerably lower at the time of the publication of UGM. The publication of a number of new archives from Syria and Kār-Tukultī-Ninurta has mostly restored the balance:[6]

šúm-ma ša-ni-[*t*]*e* DUB-*pí ul-te-b*[*i-la-ku*] "when I sent you a second tablet" KAV 169:14–15

DUB-*pu* ⌜*ša-ni*⌝-[*tu*] *še-ṣu-a-ta* "a second tablet has been issued" KAJ 122:10–11

[$a^{?}$-*n*]$a^{?}$ ⌜*ma*⌝-*am-ma ša-ni-im-ma* ⌜$la^{?}$-$a^{?}$⌝ *ta-e-*⌜$ra^{?}$⌝-*an-ni* "to nobody else it is returned" MARV 4 24:5'-6'

[5] Note that body parts in Assyrian are generally feminine in gender, see for OA GKT, p. 89f § 58a.

[6] It needs to be added that I have not been able to read all published MA texts at this point, it is therefore expected that the list of attestations is anything of complete. Streck (2010, p. 43) counted 2.722 MA texts, which gives an indication how large the corpus is.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000023

LUGAL^{meš}-*nu ša* KUR-*te ša-ni-it-te it-tal-ku-ú-ni ib-ti-ki-i-ú* "kings of another country (= other countries) came and cried" T 03–32:10–13 (published WIGGERMANN 2006, p. 94)

ša su-ti-e ša-ni-im-ma la-a i-[…] "for a second Sutean he may not [ask(?)]" T 04–37 r. 27 (copy in WIGGERMANN 2010, p. 29)

lu-ú su-ti-ú^{meš} *ša-ni-ú-tu-ma* "other Suteans" T 04–37:2

Some observations can be made on the examples given above. Only once do we find the ordinal number *šaniu* used in the plural: *šaniuttumma* T 04–37:2. This demonstrates that the ordinal numbers were inflected as full adjectives according to their number and gender, just as can be observed already in Old Assyrian.[7] However, unlike normal adjectives, *šanû* can be used either independently or preceding the noun to which it is attributive. For MA we have one instance of a preceding ordinal number: KAV 169:14 (see above) and one in independent use MAPD § 19:92 (see below). Moreover, with *mamma* "somebody/who(so)ever" the meaning changes to "somebody else/who(so) ever else." With negation *lā* it becomes "nobody else:"

lu-ú a-na LÚ *lu-ú a-na* MUNUS *a-na ma-am-ma ša-ni-im-ma ta-ti-din* "she gave it either to a man, woman or to anyone else" MAL A § 3:26–28 cf. l. 36–37

ma-am-ma ša-ni-ú-um-ma la-a i-ša-aq-qí "nobody else may irrigate" MAL B § 17:19–20

In addition to the ordinal number two, an improved reading of the palace decree has rendered a *PaRiS* instance for "third" (CAD Š$_1$, 264b; ROTH 1997, p. 205):

ša-áš-šu il-te-šu-nu [*l*]*a-áš-šu* "a third is there not with them" MAPD § 19:92

The change */lš/ > /šš/* in *šalšu > šaššu* is also attested in the quantifying adverb for the number three. The sound change */lš/ > /šš/* is a well-known feature in late second and 1st millennium Akkadian (GAG, pp. 43–44 § 34c). The occurrence of *šaššu* "third" next to *šaniu* (masc.) and *šanittu* (fem.) shows clearly that expected *paris* was the pattern for ordinal numbers.

[*ma-ás-su-ú-tu*] *an-ni-tu ša-áš-šu-te-šu* "this washing (should be applied) three times" KAR 222 ii 5

As already observed, most of these examples derive from literary texts, leading to the suggestion that they are an archaism. The MA character of MAL

[7] A plural form of *šanium* is attested in OA: *ša-ra-né-e ša-ni-ú-tim* "other kings" Kt g/t 35:10, 14 (cf. LAPO 19, 125–126 no. 62).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000024

is of course not undisputed.[8] However the occurrence of some attestations in private letters, administrative documents and a treaty show that these forms occur in colloquial MA as well. Moreover, the discovery of the ordinal number "third" (*šalšum* > *šaššu*) and the OA and NA cognates makes the replacement of the ordinal pattern *PaRiS* unlikely.[9]

2 Origin of *PaRāSī*

The exact origins of the number pattern *PaRāSī* remains unknown. It has been noticed that the *PaRāSī* pattern also occurred in OA (GKT, 116 §69; GAG, 115 §70c), but so far only one example is known to me.[10] In order to preserve the context in which the number occurs, the entire (short) text is quoted:

> 2 *me-at* 60 MA.NA *i*-DUB-*pì-im ša-li-ší-im* 2 *me-at* URUDU *i*-DUB-*pì-im ša-da-ší-im* É *kà-ri-im i*-GN *na-dá-ku* "I have deposited 260 mina (of copper) on the third tablet, 200 (mina of) copper on the sixth tablet at the office of the colony in Burušḫattum" TMH 1 27b (full text, translation following Dercksen 2004, p. 196 n. 529)

As can be seen in the transliteration, there are two morphologically different numbers which both occur in the function of an ordinal number even though neither follows the normal pattern *PaRSum* (< *PaRiS*). As a result, the difference between the two forms must be explained. It is possible that the new form *PaRāSī* was in the process of replacing the old *PaRiS* patterns. Yet, as such a development is a gradual process, we may find seemingly random variation even by the same speaker in the same text or sentence (cf. Aitchison 2001, p. 84ff). One must also consider the possibility that

[8] This subject will be discussed in more detail in my dissertation, but oddities have been noticed before. A good example is the plene spelling of the prefixes of weak verbs according to Old Babylonian example as observed by Kouwenberg (2003–2004, p. 99) is especially common in MAL A–B. Other selected examples are nasalisation, which is mostly limited in MA to MAL A (cf. UGM, pp. 23–24 §20) and the occurence of the Babylonian verb *nadānu* (cf. UGM, p. 93 §82.3.).

[9] In addition to the ordinal numbers 2–3, NA also has a syllabic spelling of the number 4 (*ra-ab-bi* SAA 10 68 r. 3'), which shows a continuously use of the first three ordinal numbers (2–4) through the history of Assyrian language.

[10] GKT, 117 §71c gives another example: *ša-na-um il*$_5$*-qé-ma* "a second time he took it" KTS 18:10. This attestation, though irregular of formation, cannot be accepted here since it has a pattern *PaRā(S)* + locative rather than *PaRāSī*. Moreover, it has an adverbial function not found in our attestations cf. other attestations CAD Š$_1$ 371. The discovery and publication of new texts have not provided us with new attestations of *PaRāSī* according to Kouwenberg (private correspondence).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000025

ša-da-ší-im is to be analyzed *šadəšim*, where */ə/* stands for a "Murmelvokal" created by an irregular opening of the initial closed syllable: *šad/šum* > *ša/də/šum*.[11] Indeed the sequence of */d/* + */š/* is problematic in *šedšum** and becomes */šš/* in Akkadian (GAG, 35 §29d). Notice in this regard that *ša-li-ší-im* instead of *šalšim* is also irregular.[12] In any case, based on one problematic text it is difficult to prove the use of an ordinal pattern *PaRāSī* in this period and it might not have existed at all. With regards to possible roots of MA *PaRāSī* in the OA period, it is not unlikely that the cardinal number of the *PaRāS* pattern *šalāš* "three" and *samāni* "eight", are directly related to the *PaRāSī* patterns of MA. In fact, VON SODEN suggested that the four radical building of cardinal *samāni* "eight" caused the analogue development of MA *PaRāSī* (GAG, 115 §70c). It was already pointed out that some Semitic languages (e.g. Hebrew, Amharic) form their ordinal numbers with a nisbe. Yet with the present amount of evidence, a direct relation cannot be proven. Another possibly OA origin of *PaRāSī* might be *šanā* "two each / in sets of two" (GKT, 117 71c; CAD $Š_1$, 365a) e.g. *ša-na-a* AKT 5 16 r. 20'.

3 The *PaRāSī* pattern in Middle Assyrian

One important feature is that *PaRāSī* is always used attributively, following a noun. This is unlike *PaRiS*, which can also be used independently.[13] In this aspect *PaRāSī* is morphologically and syntactically not different from normal adjectives. An additional problem is that most probable attestations are logographic with phonetic complement. In the case of attestations such as 2-*i-ú*, we cannot be certain whether it is to be read *šan/iu* or *ša/nā/yi/yu*.[14] On other numbers such as 3-*i-ú-tu* AfO 18, 302 i 14 there does not seem to be another possible reading other than *šalāšiuttu*. Moreover, attestations such as 2-*ú* in MVAeG 41/3, 14 iii 8 seem to be the norm for normal ordinal numbers. However, as we will see below, this idea does not hold entirely. For these reasons the assumptions made below are based on semantic considerations founded on their syllabic attestations.

In MA the function of *PaRāSī* seems to differ slightly from *PaRiS*, having a couple of different meanings. We will start to make a comparison based

[11] The existence of such as "Murmelvokal" in MA and NA has been suggested by POSTGATE (1974, pp. 274–275) on the basis of */a/* unaffected by Assyrian vowel-harmony.

[12] VON SODEN (1987, p. 405 n. 7; AHw, p. 1146b) suggested that that *šališim* is another *PaRāSī-i(m)* form with irregular Assyrian vowel-harmony on long vowel */ā/*. However, it is explained in GAG (p. 115 §70c) as a *PāRiS* building for OA ordinal numbers.

[13] Admittedly, this is only attested twice in MA: MAL B §1:13; MAPD §19:92.

[14] In this study we construct *šanāyīyu* rather than *šanāʾīyu* on the assumption that */ī/* is preceded by a glide rather than a stop, unless the stop is etymological aleph or ayin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000026

on literary texts. Unfortunately, there is only one text where *PaRāSī* occurs. On the other hand, we also find *PaRiS* in the same passage, providing us with the sole possibility to directly compare the two. Since the text only provides one example of *PaRāSī*, we cannot draw any firm conclusions about it and interpretation remains subjective. Still, at the very least, it does demonstrate that a difference in function is a possibility.

(A) DUMU-*šu ša-ni-ú* (…) *me-e-et* "his second son is dead" MAL A § 30:23–25

(B) *a-na* DUMU-*šu ša-na-i-e* (…) *i-id-dan-ši* "he will give her to a second(?) son of his" MAL A § 30:26–28

There seem to be two possible interpretations for both attestations.[15] Example (A) introduces this son in relation to his earlier mentioned brother. The text thus counts him as second. With the son already counted, there was no need to count him again. Thus the son is mentioned again in (B) as *šanāyīyu*, which seems to have a more general adjective meaning "aforementioned". In this case the difference between the two forms is between referential and non-referential. A second explanation is that example (A) introduces this son in relation to his earlier mentioned brother. The text thus counts him as second. In (B) the brother who was still alive is referred to as *šanāyīyu* and becomes responsible for the widow of his deceased brother. It is not entirely clear on which aspect the differences are based, yet it seems to be due to a matter of age and of status. The son was, as it were, the secondary choice to take care of the woman. The deceased married son was likely to be older and more important than the living son who was just about to marry, thus this son is secondary in rank, which is indicated with *šanāyīyu*. The advantage of this explanation is that it fits well with the evidence that will be presented below. Let us see how this theory holds up with the other attestations:

(C) *a-na* ŠÀ *ḫe-er-si ša-ni-e tu-zak-ka* "to a second ḫ.-vessel you will clear it" KAR 220 i 9

(D) 1 *a-sa-lu ša-na-i-tum* "a secondary a.-bowl" KAJ 303:4

Here, *PaRiS* is used again to indicate a specific newly introduced entity while *PaRāSī* is used in an adjectival meaning used to indicate quality. There is some evidence for the ordinal numbers of pattern *PaRiS* being used to indicate secondary quality in Akkadian (CAD Š$_1$, 266a, 396–397), but the evidence is relatively scarce making it not unlikely that an innovated form was used in MA. The following attestations can be given:

[15] A third option is that *šanāyīyu* stands for "any other (of his sons)", as proposed in Driver/Miles 1935, p. 472. This does not fit with the accepted interpretation that *šanāyīyu* refers to the son mentioned at the start of § 30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000027

ki-i-mu-ú MÁŠ ŠE-*IM an-ni-e* 1 ^{túg}*na-ḫa-ÁB-ta* [*š*]*a-na-i-ta* (…) […]x-*si*$^{?}$ "Instead of the interest of this barley, one secondary quality cloak (…) [(he will give$^{?}$/weave$^{?}$)]" KAJ 77:8–13

^{túg}GÚ.È.MEŠ *ša* PN_1 *ù* PN_2 2-*ia-a-tu* "a secondary quality cloak of PN_1 and PN_2" KAJ 279:9

2 MA.NA GUŠKIN 2-*i-ú* "two mina of secondary gold" KAV 164 (full text)

1 ^{túg}[K]IMIN *ša* SÌG.ZA.GÌN.SA_5 2-*i-tu* "one similar red purple textile of secondary quality" Assur 2/4, 4 B ii 10'

It can be observed that all these attestations go with the number two, with higher numbers the meaning of *PaRāSī* would become more complicated to understand. In a number of texts we find *PaRāSī* used when referring to sizes. Here we find number two used again, but also number three. The exact meaning remains often unclear. Some of the more clear examples:

16 *ia-ú-ru* GAL^{meš} 9 *ai-ú-ru* 2-*i-ú-tu* 9 *ai-ú-ru* 3-*i-ú-tu* "sixteen large roses, nine secondary (size) roses, nine third (size) roses" AfO 18, 302 i 13–14

i+na UGU *la-ri-e* 2-*i-ú-te* "on the secondary (size) branches" AfO 18, 302 i 30–31

26 IGI^{meš} 2-*i-a-tu* 3 IGI^{meš} 3-*i-a-t*[*u*] "twenty-six secondary (size?) eyes, three of third (size?) eyes" AfO 18, 304 ii 14 cf. AfO 18, 302 i 12

1 ^{túg}GÚ.È *ša bir-me* 2-*i-tu* "one multicolored coat of secondary quality" Assur 2/4, 3 A ii 8

All provided attestations but one derive from the same inventory texts from Kār-Tukultī-Ninurta, with all seeming referring to a different size. We find another use of *PaRāSī* in texts concerning land lots, though the exact meaning is unknown. Notice the use of the sign PI to indicate either wV or yV. Both values would be unique for MA and uncommon in late second millennium Akkadian, with yV (or jV) being typical for OB Mari (cf. MZL no. 598).

[A.ŠÀ *p*]*u-ra ša-na-i-PI* PN_1 KI.MIN A.ŠÀ *pu-ra ša-la-ši-*[*PI*] PN_2 KI.MIN A.ŠÀ 3 *pu-ra-ni* [x] *ra-ba-i-ú*$^{??}$ [$PN_3$$^{?}$] "a field, the second lot is of PN_1, likewise a field, the third lot is of PN_2, likewise three lots [x], fourth of PN_3" KAJ 139:2'–7' cf. 12'–16'

1 *pu-ru* 5-*ší-ú*/9-*i-ú* "a fifth/ninth of a lot" KAV 127:2/128:2

Despite some small broken sections, it can be observed that in KAJ 139 the scribe enumerates the owners up to four, although the number one is both times not preserved. One time the preceding lots are even counted: A.ŠÀ 3 *pu-ra-ni* "field, three lots" KAJ 139:6'. If this total refers to the three pre-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000028

viously mentioned lots, we can exclude the possibility that three different sizes are meant. We need to consider KAV 127 and 128. Both are short texts identifying size, placement and ownership of a field. As an example, we will provide KAV 127 (VAT 8729) in full:

obv. 1. 6 IKU 1 KU 6½ GÌR A.ŠÀ
1 *pu-ru* 5-*ši-ú*
ša ṭé-ḫi KASKAL ŠÀ-*bi*-URU
ša ^{m}*I-din-ku-bi*
5. *šu-ut*

"*n* IKU field, is one fifth lot, which is adjacent to the road of Libbi-alim and which is (owned) by Iddin-Kubi."

The spelling of the numbers is the first problem to be discussed. KAV 128 and 129 show a similar *PaRāSī* pattern, although in the latter text the numeral is written with a broken spelling ([…]-*i-ú* l. 2). KAV 125 and 126 have similar semi-logographic spellings but without infixed *-i-* (7-*ú* KAV 125:2; 4-*ú* KAV 126:6). This has some implications, since it could either mean that the *PaRāSī* and *PaRiS* patterns were used in free variation or that we cannot always clearly distinguish between them in semi-logographic spelling.[16] The former suggestion does not seem likely, since usually a distinction between both forms is expected and because the infixed */i/* is not strictly necessary in spelling. Nonetheless, this possibility cannot be ruled out based on these semi-logographic spellings.

As can be seen, KAV 127 starts with measuring the exact size of the field, and then it continues with the geographic location and ends with the owner of the field. The sentence "1 *pūru ḫamāšīyu*" does not refer to geographic location, since any geographical details are omitted in the similar text KAV 128. More likely is that "five" is indeed used as an ordinal number and that there are at least four other lots, part of a larger agricultural area adjacent to the road of *Libbi-ālim*. This is confirmed by KAV 125, 126 and 129, which deal with three lots at the boundary of the settlement *Ālum-ša-pāti*. We can thus conclude that in counting lots *PaRāSī* is used in the function of an ordinal number, but this use seems to be fixed and limited to the noun *pūru*. In any case, it seems unlikely that *PaRāSī* is used here as an optional pattern of *PaRiS* in these two texts, since in all other cases a difference can be pointed out. This might be related to a fixed use of number pattern of which the cause remains unclear.

[16] In this light it cannot be decided based on spellings whether the ordinal numbers used in dating have a *PaRiS* or *PaRāSī* pattern. This concerns dates of years without an eponym (cf. Freydank 1991, pp. 101–102): 4-*ú* MARV 5 13:12; ⌜2?⌝-*e* MARV 5 18:8; 2-⌜*e*?⌝ MARV 7 91 r. 10'; ⌜2⌝-⌜*ú*⌝ VAT 19655:21. Based on their use as an ordinal, it seems likely that they have a *PaRiS* pattern and as such they are included in the relevant table.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000029

Appendix: List of Attestations

Table 1: Attestations of PaRiS

2	ms	nom	*ša-ni-ú*	MAL A § 30:24
			ša-ni-um-ma	MAL A § 22:107
			ša-ni-ú-um-ma	MAL B § 17:19
			2-*ú*	MVAeG 41/3, 14 iii 8
			⌜2⌝-*ú*⌝	VAT 19655:21
		gen	*ša-ni-e*	KAR 220 i 9
			ša-ni-e-ma	MAL A § 5:58
			ša-ni-im-ma	MAL C+ § 2:9; MARV 4 24:5'; T 04–37 r. 27
			⌜2⌝-*e*	MARV 5 18:8
			2-⌜*e*⌝	MARV 7 91 r. 10'
		acc	–	–
	fs	nom	*ša-ni-tu*	MAL A § 8:82
			⌜*ša-ni*⌝-[*tu*]	KAJ 122:10
		gen	*ša-ni-te*	MAL B § 1:13; KAV 169:14
			ša-ni-ti	MAL C+ § 3:15
			ša-ni-it-te	T 02–32:11
		acc	*ša-ni-ta*	MAL A § 8:86; T 04–37 r. 7
			ša-ni-tam-ma	MAL C+ § 2:9; MAPD § 18:87
	mp	nom	*ša-ni-ú-tu-ma*	T 04–37:2
3	ms	nom	*ša-áš-šu*	MAPD § 19:92
4	ms	nom	4-*ú*	MARV 5 13:12

Table 2: Attestations of PaRāSī

2	ms	nom	*šanāyīyu*	2-*i-ú*	KAV 164:3
				2-*i*⌝-*ú*	KAJ 317:11
	ms	gen	*šanāyīye*	*ša-na-i-e*	MAL A § 30:26
				2-*i-šu*	KAJ 317:7
		acc	*šanāyīya*	*ša-na-i-PI*	KAJ 139:2
				ša-na-⌜*i*⌝-[*ʔ*]	KAJ 139:12

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000030

	mp	nom	*šanāyīyuttu*	2-*i*-*ú*-*tu*	AfO 18, 302 i 13
		obl	*šanāyīyutte*	2-*i*-*ú*-*te*	AfO 18, 302 i 31
	fs	nom	*šanāyittu*	*ša*-*na*-*i*-*tum*[17]	KAJ 303:4
				2-*i*-*tu*	Assur 2/4, 3 A i 3, 7, 12, 14. ii 7, 16, 23, B ii 10', 17'
	fp	nom	*šanāyīyātu*	2-*i*-*a*-*tu*	AfO 18, 302 i 8; 12; AfO 18, 304 ii 14
				2-*ia*-*a*-*tu*	KAJ 279:9
3	ms	mom	*šalāšīyu*	–	
		acc	*šalāšīya*	*ša*-*la*-*ši*-*a*	KAJ 139:4; 14
	mp	nom	*šalāšīyuttu*	3-*i*-*ú*-*tu*	AfO 18, 302 i 14
	fp	nom	*šalāšīyātu*	3-*i*-*a*-*t*[*u*]	AfO 18, 304 ii 14
4	ms	nom	*rabāyīyu*	*ra*-*ba*-*i*-*ú*	KAJ 139:7
				4-*ú*	KAV 126:2
		acc	*rabāyīya*	*ra*-*ba*-*i*-*PI*	KAJ 139:16
5	ms	nom	*ḫamāšīyu*	5-*ši*-*ú*	KAV 127:2
6	ms	gen	*šadāšīyim*	*ša*-*da*-*ší*-*im*	TMH 1 27:6 (OA)
7	ms	nom	*sabāyīyu*[?]	7-*ú*	KAV 125:2
9	ms	nom	*tašāyīyu*[?]	9-*i*-*ú*	KAV 128:2
[…]				[…]-*i*-*ú*	KAV 129:2

Abbreviations

Assur	*Assur*. Monographic Journals of the Near East. Malibu 1974ff.
CM	*Cuneiform Monographs*. Groningen 1992ff.
MAL	Middle Assyrian Laws, as edited in Driver/Miles 1935; Roth 1997.
MAPD	*Middle Assyrian Palace Decrees*, as edited in Weidner 1954–1956; Roth 1997.
MZL	R. Borger: *Mesopotamisches Zeichenlexikon*. Münster 2003 (AOAT 305).
SNAG	J. Hämeen-Anttila: *A Sketch of Neo-Assyrian Grammar*. Helsinki 2000.
T	Siglum Tell Ṣabī Abyaḍ.
UGM	W. Mayer: *Untersuchungen zur Grammatik des Mittelassyrischen*. Neukirchen-Vluyn 1971.

[17] The reading of CAD A2, 327b: *ša na-kám*[1]*-tum* cannot be excluded here.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000031

Bibliography

AITCHISON, J. ³2001: *Language Change, Progress or Decay?* Cambridge [1st ed. 1981].
DERCKSEN, J.G.: 2004: *Old Assyrian Institutions.* Istanbul (Uitgaven van het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden 98; MOS Studies 4).
DRIVER, G.R./J.C. MILES 1935: *The Assyrian Laws.* Oxford.
FREYDANK, H. 1991: *Beiträge zur mittelassyrischen Chronologie und Geschichte.* Berlin (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 21).
JOÜON, P./T. MURAOKA 2006: *A Grammar of Biblical Hebrew.* Rome (Subsidia Biblica 27).
KREBERNIK, M. 2001: "Ein ki-^{d}UTU aus der Hilprechtsammlung." In: ZA 91, pp. 238–252.
LESLAU, W. 2000: *Introductory Grammar of Amharic.* Wiesbaden (Porta linguarum orientalium 21).
KOUWENBERG, N.J.C. 2003–2004: "Initial Plene Writing and the Conjugation of the First Weak Verbs in Akkadian." In: JEOL 38, pp. 83–103.
LIPIŃSKI, E. ²2001: *Semitic Languages Outline of a Comparative Grammar.* Leuven (Orientalia Lovaniensia analecta 80) [1st ed. 1997].
POSTGATE, J.N. 1974: Review of UGM. In: BO 31 3/6, pp. 273–274.
ROTH, M.T. ²1997: *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor.* Atlanta (Writings from the Ancient World 6) [1st ed. 1995].
STRECK, M.P. 1995: *Zahl und Zeit. Grammatik der Numeralia und des Verbalsystems im Spätbabylonischen.* Groningen (Cuneiform Monographs 5).
— 2010: "Großes Fach Altorientalistik: der Umfang des Keilschriftlichen Textkorpus." In: *Mitteilungen der Deutschen Orient Gesellschaft* 142, pp. 35–58.
2011: "Babylonian and Assyrian." In: S. WENINGER/G. KHAN/M.P. STRECK/J. WATSON: *The Semitic Languages. An International Handbook.* Berlin (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 36), pp. 359–396.
VON SODEN, W. 1987: "Ableitungen von Zahlwörtern im Semitischen." In: F. ROCHBERG-HALTON: *Language, History and Literature. Philological and historical studies presented to Erica Reiner.* New Haven (American Oriental Series 67), pp. 403–413.
TROPPER, J. 2002: *Altäthiopisch: Grammatik des Ge'ez mit Übungstexten und Glossar.* Wiesbaden (Orientalia Lovaniensia analecta 2).
UNGNAD, A. ²1932: *Syrische Grammatik mit Übungsbuch.* München [1st ed. 1913].
WEIDNER, E. 1954–1956: "Hof- und Harems-Erlasse assyrischer Könige aus dem 2. Jahrtausend v. Chr." In: AfO 17, pp. 257–293.
WIGGERMANN, F.A.M. 2006: "The Seal of Ilī-Padâ, Grand Vizier of the Middle Assyrian Empire." In: P. TAYLOR: *The Iconography of Cylinder Seals.* Turin, pp. 92–99, 212–217.
— 2010: "Wein, Weib und Gesang in een midden-assyrische Nederzetting aan de Balikh. In: *Phoenix* 56/1–2, pp. 17–60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000032

Yusapʿil or Yuhapʿil, that is the Question

Two Solutions to Sound Change *s[1] > h in West Semitic[1]

By Ahmad Al-Jallad, Leiden

Summary: This paper argues that the West Semitic sound change *s[1] > h was a *conditioned* sound change, occurring at word boundaries. Two conditioning environments are proposed, along with several analogical developments to explain its non-operation in not only verbs but isolated nouns as well.

The comparative method is anchored in the principle of regular sound change—that is, when a sound change occurs it must affect all instances of that phoneme, either universally or in certain conditioned environments. Analogies sometimes obscure such developments, but these can usually be identified and explained by the careful linguist. In other words, a sound change is not *sound* if it is written to apply only to certain words or classes of words, such as verbs, adjectives, nouns, pronouns, etc. The shift from original *s^1 [s] to *h* in West Semitic exemplifies a sound change which has traditionally been explained through its morphological distribution rather than its phonological environment. It occurs regularly in four non-lexical morphemes—the independent pronouns/anaphoric demonstratives, the causative morpheme, the terminative ending, and the conditional particle (Kogan 2011, p. 107).

There have been several attempts to explain the distribution of this shift over the years, some more convincing than others. Dolgopolsky (1965, p. 21) suggested a rather drastic solution: he argued that the *s* of these four non-lexical morphemes goes back to a separate sibilant in Proto-Semitic, *s^4*. Thus the development can be expressed as *s^4 > *h*. Not only is it extremely uneconomical to reconstruct a separate PS phoneme that only occurs in four words, even if we were to admit such a thing, it would still not account for the distribution of the change in the attested West Semitic languages, as we shall see.

[1] I thank Adam Strich and Benjamin Suchard for reading and commenting on an earlier draft of this paper and the audience at NACAL 41 for their helpful feedback. All errors are my own.

ZDMG
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000033

More recently, VOIGT (1987) wrote a pseudo-sound rule to account for this shift.

1. *s*^{1} > *h* / *außer* { in Wurzeln/ __*t* (des St-Stammes)}

I use the term "pseudo" because VOIGT's articulation does not produce a well-formed sound law. While sound changes can be conditioned by environment, abstract roots and morphological categories do not constitute conditioning environments. And so while VOIGT's formulation is basically true, it has no explanatory power and simply restates the observation. HUEHNERGARD (2006, pp. 7–8), on the other hand, provides a phonological conditioning environment, namely, prevocalic position:

2. **s* > *h* / _*v*

To explain all of the instances—and they are the majority—in which this sound change does not operate, he appeals to paradigm pressure to restore the sound. That is, while this sound change would have operated in the suffix conjugation, **samiʿa* > *hamiʿa,* the prefix conjugation would not have provided the environment for this sound change to operate, **yismaʿ*, and so would have led to an uncomfortable asymmetry. As a result, speakers would have restored the *s* to the suffix conjugation. To explain its non-operation in the languages of the southern periphery, i.e. non-Sabaic ASA and MSA, HUEHNERGARD appealed to areal diffusion (2006, p. 8). While this solution is elegant, it does not explain the non-operation of this sound change across the board in isolated nouns and numbers. For example:

Table 1: Reflexes of Proto-Semitic isolated nouns[2]

Proto-Semitic	Classical Arabic	Aramaic	Hebrew	Gəʿəz	Ugaritic
**sidɬum*	*sittun*	*šettā*	*šēš*	*səssu*	*tt*
**sabʿum*	*sabʿun*	*šaḇʿā/šḇaʿ*	*šéḇaʿ*	*sabʿ*	*šbʿ*
**samāyum*	*samāʾun*	*šmayyā*	*šāmáyim*	*samāy*	*šamūma*

For these nouns, there are no other members of the paradigm to which one could appeal to restore the *s*. Even if one assumes that the numerals formed broken plurals through the *ʾaCCāC* pattern at the Proto-West Semitic stage, or denominal verbs, i.e. **yusaddiɬ* 'to make six-fold', it would indeed be strange that such clearly marginal forms would have become the basis upon

[2] These examples and reconstructions are taken from FOX (2003, chapter 8), with the exception of Proto-Semitic **samāy*, which he reconstructs as **šamaʾ*.

ZDMG
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000034

which the numeral itself was re-shaped. Moreover, such an explanation still cannot account for the word 'sky', which had either no separate plural or formed its plural through suffixation,[3] and for which there is no denominal verb. This word in particular, and arguably the numerals, would not have had another member of its declensional paradigm to motivate the restoration of the original */s/*. Thus, the sound change as it is currently articulated fails to explain our observations. In this paper, I would like to propose a different articulation of the rule which will help better explain this development, in line with principles of neo-grammarian sound change. This, in turn, will suggest that **s¹ > h* was not an areal change, but rather something that can be reconstructed for Proto-West Semitic. I will propose two possible solutions—one based on the ancient evidence and another attempting to factor in evidence from the Modern South Arabian languages.[4]

Solution I

Kogan (2011, p. 107) is correct in pointing out that no West Semitic language consistently exhibits sibilant reflexes of etymological **s* in the function words/morphemes listed at the beginning of this article.

Table 2: Reflexes of **s* in West Semitic[5]

	Akkadian	Minaic	Ugaritic	Arabic	Aramaic	Hebrew	Gəʿəz
3ms	*šū*	*s¹w*	*hw*	*huwa*	*hʾ/hw*	*hū*	*wəʾətu*
3fs	*šī*	*s¹yt*	*hy*	*hiya*	*hʾ/hy*	*hī*	*yəʾəti*
C-stem SC	*šaprus*	*s¹fʿl*	*špʿl*	*ʾafʿala*	*hpʿl/ʾpʿl*	*hipʿīl*	*ʾāfʿala*
C-stem PC	*yušapris*	*ys¹fʿl*	*yšpʿl*	*yufʿilu*	*ypʿl*	*yapʿīl*	*yāfʿəl*
terminative	*-š*	*NA*	*-h*	*-ā*	*NA*	**ah > -â*	*NA*
conditional	*šum*	*hm-w*	*hm, ʾim*	*ʾin*	*ʾin*	*ʾim*	*ʾəm*

The very fact that **s > h* operated in every West Semitic language, even if marginally, indicates that this sound change occurred at the Proto-West Semitic node. But a crucial question remains—what was the original conditioning

[3] For example, *samawāt* in Classical Arabic and *s¹myt* in the Old Arabic of the Safaitic inscriptions (Al-Jallad 2015).

[4] The former solution is favored as our understanding of the historical phonology and the history of dialect contact between the Modern South Arabian languages is still in its infancy.

[5] The Modern South Arabian languages will be discussed at the end of this article.

ZDMG
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000035

environment and scope of the PWS *s > h shift? To answer this question, I think we need to consider the syntactic environment of the *s > h words in West Semitic, and particularly cases in which there is no overlap with isolated nouns. In cases where *s > h operates, none of these words can be preceded by prepositions or occupy the non-initial position of a construct chain—and in the case of the terminative *is, it cannot be followed by clitic pronouns—and therefore these s's are always in word boundary position.[6] Nouns, on the other hand, were frequently preceded by proclitics and often stood in the second position of the construct state, and so there would have been several environments in which C^1 was not in word boundary position. Likewise, in verbal roots both C^1 and C^3 would alternate in and out of word boundary position depending on the conjugation, *$yis^1ma^ʿ$ vs. *$s^1ami^ʿa$ or *$yalabbVs^1$ vs. *$yalabbVs^1ū$. Moreover, a connection with verbal nouns and infinitives would further motivate the maintenance of root integrity, as those forms were often preceded by prepositions and followed by the case endings. Together, these facts would have provided sufficient pressure to block the operation of this sound rule in isolated nouns and verbal roots, motivating speakers to maintain the sibilant. Thus, I would suggest rewriting the sound rule as such:[7]

3. s > h / #_, _# (at word boundaries)

This rule still produces paradigmatic asymmetry. The causative would have been *$yusap^ʿil$ in the prefix conjugation but *$hap^ʿila$ in the suffix. The independent pronouns would have shifted to $hu^ʾa$ and $hi^ʾa$ while the clitic counterparts would have remained -su and -sa, respectively. It is in fact this asymmetry that clues us into the antiquity and original scope of the sound change. In all West Semitic languages, isolated particles containing an original s are realized as h, regardless of whether or not the s obtains in the pronouns or prefix conjugation (see again Minaic above). This means that the sound change s > h was regular, and that the uniform reflexes of the conditional particle and terminative ending are due to the fact that there were no other paradigmatic forms to which speakers could have appealed to restore the s. This observation of course implies that even in languages

[6] One might suggest that the conjunction wa- would contradict this view, but there are reason to assume that the conjunction was prosodically distinct from the proclitic prepositions. The first is that, unlike the proclitic prepositions, it does not induce the syncope of the h of the article in Hebrew, e.g. $wə$-hay-$yiṣhār$ 'and the oil' (Hos 2:10) vs. hay-yām 'into the sea' (Exod. 14:28) < *ha-ha-yam. Second, the fact that wa did not undergo the Proto-Northwest Semitic sound change of *w > y may suggest that it was in some way linked to the previous noun, rather than the following one in the earliest stages, causing speakers not to analyze the w as word initial.

[7] On the typology of the s > h sound change, see VOIGT 1987, p. 54.

ZDMG
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000036

which preserve the *s* in pronouns and the causative, its presence is a result of analogical restoration and not peripheral immunity from the sound change, although patterns of analogical restoration could have spread areally. Thus, the reconstructed Proto-West Semitic distribution would appear as follows:

Table 3: S-H alternation in Proto-West Semitic

	Proto-Semitic		Proto-West Semitic	
3ms	*suʾa*	*-su*	*huʾa*	*-su*
3fs	*siʾa*	*-sa*	*hiʾa*	*-sa*
causative	*yusapris*	*saprisa*	*yusapʿil*	*hapʿila*
terminative	*-is*		*-ah*[7]	
conditional	*sim*		*him*	

The distribution of *s* and *h* forms in the pronouns and causative morpheme is the result of analogical leveling in the different languages of this original asymmetrical situation.

- Ugaritic: Unlike other Northwest Semitic languages, Ugaritic preserves the **s* in the suffix conjugation of the causative. This can easily be explained through analogical leveling with the prefix conjugation.
- Non-Sabaic Ancient South Arabian: In the non-Sabaic Ancient South Arabian languages, the *s*-forms have been leveled across the paradigm, thus restoring the *s* to the independent pronouns and the suffix conjugation of the causative. As explained above, the conditional particle remained unaffected because there was no form in which the *s* would have been preserved to enable its restoration.
- Sabaic Ancient South Arabian: The opposite took place in Sabaic, where the *h*- variants were leveled at the expense of the *s*-ones. Whether this points towards contact phenomena with other languages or is simply due to chance is unclear. The leveling of the *h*- variants may have been an areal phenomenon of south and central West Arabia, as we also find in Dadān *hfʿl* next to *ʾfʿl* (see Dadanitic below).
- Aramaic: Aramaic leveled the *h* to the pronouns and causative. In Old Aramaic, the causative prefix remains *h* whereas the sound change *h* > *ʾ* starts to operate in Imperial Aramaic. Finally, *ʾafʿel* forms win out in later varieties such as Syriac. The shift of *h* to *ʾ* will be discussed further in the next section.

[8] The vowel *i* was presumably lowered to *a* under the pressure of the guttural *h* < **s*, as explained to me by J. Huehnergard.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000037

- Hebrew: Hebrew leveled the *h* across the board, but exhibits a curious reflex of the conditional particle, *ʾim*. This is probably a reflex of an earlier *him* from a dialect which underwent the *h* > *ʾ* change (see below). Note that both forms occur in Ugaritic.
- Arabic: Arabic leveled the *h* to the pronouns and to the causative as well at some point in its pre-history. By its earliest attested stages, however, the causative morpheme is already realized as *ʾ*, which can be considered the regular reflex of *h* in this environment (see below).
- Dadanitic: It is now clear that Dadanitic forms an independent line of Central Semitic and is not ancestral to Arabic proper (AL-JALLAD 2015, §1.2). It is impossible to determine the full scope of this change since many members of the paradigms are unattested. There is so far no evidence for the prefix conjugation of the causative, but the independent and clitic pronouns exhibit an *h-* form suggesting that the original West Semitic situation did not obtain. The causative exhibits both *h-* and *ʾ-* forms, which may reflect dialectal or chronological variation. No evidence for the terminative has been attested.
- Gəʿəz: Gəʿəz leveled the *h* reflexes, and went a step further in the causative morpheme and the conditional, where the onset is realized as *ʾ*. The first syllable of the independent 3rd person pronouns experienced apheresis, and so it is impossible to determine if the onset was *h* or *ʾ*.

Motivation for leveling

While the motivation for the leveling of the causative morpheme to both the suffix and prefix conjugation comes from the symmetry in both conjugations of other verb stems, one might question the motivation for leveling in the 3rd person pronouns. Since the second and first person independent and clitic pronouns remain distinct, e.g. **ʾanā* vs. **-ī*; **ʾanta* vs. **-ka*; etc., it would seem that there would have been little motivation to produce symmetry in the third person, and so a **huʾa* vs. **-su* asymmetry should have been tolerated. A comparison of the third person pronouns with the second and first, however, may be misguided. The third person pronouns are in fact a demonstrative series and so are more meaningfully compared with the *ḏ-* demonstrative series. In this case, all constituent forms have an identical onset, namely, *ḏ*. This series, therefore, could have acted as the motivation for resolving the asymmetry between clitic and independent forms. However, even if we do not accept this association, there is no reason to reject leveling simply on the basis that it did not affect the entire pronominal paradigm. The modern Arabic dialects provide an excellent counterexample. In Classical Arabic, the first person plural independent pronoun is *naḥnu*, while the

ZDMG
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000038

genitive and accusative clitic forms are *-nā*. In many modern dialects, the independent pronoun was leveled with the clitic forms to *naḥnā*. While this affected the plural series, the singular form remained *ʾanā* in most dialects, despite the fact that the genitive clitic is *-ī* and the accusative, *-nī*.[9] Thus, leveling only affected the first person plural and left the first singular untouched. Considering this example, there is no reason to see a problem in the leveling of the value of the onset in the 3rd person series.

The change $h > ʾ / \{\#_VC\}^{[-\text{stress}]}$

A secondary shift of $h > ʾ$ operated in Ethiopic, Arabic, and later dialects of Aramaic. This distribution strongly suggests that we are dealing with a parallel development rather than a change which operated in a segment of the Proto-West Semitic dialect continuum which would then give rise to these languages. In Arabic, *h* shifts to *ʾ* in an unstressed word-initial closed syllable. This change would have applied not only to the conditional particle, but also to the presentative **hinna* and the morpheme which would go on to become the definite article, *hn*.[10] At the same time, the pronouns would have remained immune as the *h* is in a word-initial open syllable, *huwa; hiya;* etc.[11]

Table 4: $h > ʾ$ in Arabic, Ethiopic, and Syriac

Proto-West Semitic	Arabic	Syriac	Gəʿəz	Hebrew
him	*ʾin*	*ʾin*	*ʾim*	*hin*
hinna	*ʾinna*	*ʾinne*	*NA*	*hinnê*
han	*ʾan*	*NA*	*NA*	*haC-*

It is tempting to explain the reflex of the C-suffix conjugation with the same rule, but first, let us discuss another possible solution. In many Central Semitic languages and Ethiopic, the *h* of the C-prefix conjugation was elided

[9] Some Arabic dialects, however, did level the **ī* to first singular, producing *ʾanī*.

[10] On this development, see Pat-El2009.

[11] This same observation suggests two things about the plural formations. First, that the independent plural pronoun *hum* was probably **humu* when this sound change operated, as indicated by context forms in CAr and indeed the comparative Semitic evidence, Sabaic *hmw*, Akkadian *šunu*, etc. At the same time, it suggests that this change took place when the 3fp pronoun was still *hinā* rather than later *hinna*, which involves the leveling of the *-na* termination of the prefix conjugation across the feminine plural of the pronouns as well as the suffix conjugation (on the latter innovation, see Huehnergard forthcoming). Thus, *katabna* from *katabā*; *hinna* from *hinā*; *ʾantinna* from *ʾantinā*.

ZDMG
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000039

in the prefix conjugation, CAr *yufʿil*, Gəʿəz *yāqtəl*, Syriac *yaqtōl*, Hebrew *yaqtîl* vs. Sabaic *yhqtl*. This development may have motivated speakers to back form a suffix conjugation stem without the *h* by analogy. As attractive as this is, it leaves unexplained the initial prefix, *ʾa-*. If the suffix conjugation was back formed as CCVC, we would expect, at least in the case of Arabic, a prothetic vowel rather than the syllable *ʾa-*. It is possible to explain this as a result of chronology; that is, the causative was back formed before vocalic prothesis developed in Arabic, but such runs the risk of being circular. Perhaps the better way to explain this change is to appeal to the original distribution of accent in Proto-West Semitic. Evidence from Hebrew suggests that the accent on the C-stem was originally on the penultimate syllable, thus *hipʿíla*.[12] If this was the original position of the accent in Proto-West Semitic, it would mean that the causative morpheme in the suffix conjugation would have fit the criteria of this sound change, namely, an unstressed *#hVC$*, and thus undergone the *h* > *ʾ* sound change along with the particles mentioned above. This explanation has the advantage of explaining the shape of the *ʾa-* prefix within a sound change that must have operated in each of the languages in which this form of the causative is found. Within Arabic itself, there is some evidence for an early *ʾafʿála* C-stem. First, it should be emphasized that conventional distribution of stress in Classical Arabic is the invention of modern scholarship,[13] and so there is no a priori reason to assume an ancient *ʾáfʿala* in Arabic. BLAU (1972) reconstructs a different stress for early Arabic, more similar to the Maghrebine type (mainly on the ultima), but with some notable exceptions. While his conclusions may be debated, interesting evidence for the position of the accent in the causative is attested in the Psalm Fragment. In the writing of the C-stem *ʾafsala*, the accent is written on the ultima, αφσέλ "he abhorred". While BLAU takes this as evidence for oxytone stress, what must be remembered is that the dialect of the Psalm Fragment had lost final short vowels, and so the original position of the stress was actually on the penultima, *ʾafsála*.[14] This would agree with the Hebrew evidence, and is essentially identical to the position of stress in the Ethiopic C-stem, *ʾangára*, lending further support to a Proto-West Semitic **hapʿíla*.

[12] I thank my colleague and friend BENJAMIN SUCHARD for pointing this out to me.

[13] See BLAU (1972) for a brief sketch on this history of the scholarly discussion of stress in Arabic.

[14] This is true for all of the examples BLAU cites, and may indeed suggest that it was a strong penultimate stress that eventually led to the deletion of final short vowels.

ZDMG
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000040

The preposition *sV* > *hV*

This new articulation of the sound change may explain one last issue: the preposition *h* in Ḥaḍramitic and in the Modern South Arabian languages. The dative/directional preposition in the Ancient South Arabian languages varies—in Miniac *k-* is used, Sabaic and Qatabanic use *l-*, as in Arabic and Northwest Semitic, and Ḥaḍramitic uses *h-*. The latter is common in Modern South Arabian and has been cited as a piece of evidence connecting Ḥaḍramitic to those languages.[15] To my knowledge, no satisfactory etymology of this preposition exists.[16] Its syntax in Mehri is particularly illuminating. Rubin (2010, pp. 185–186) notes that most verbs of motion in Mehri do not govern prepositional phrases. However, when they do, *ha* is used and almost exclusively with places. This distribution seems to overlap syntactically with the terminative ending **-is*. I would tentatively suggest that the preposition *ha* is the unbound form of the terminative ending **is*, and may have had the original shape **sa* or **si*. Whether the preposition was a back formation from the ending or whether a prepositional counterpart co-existed with it from the beginning is unclear. However, the absence of this preposition nearly everywhere could suggest that the former was the case. Either way, this form would have been subjected to the *s* > *h* / #_, _# rule. Even if the terminative and preposition co-existed, both would be in word boundary position, and no possibility of analogical restoration existed.

Solution II

Developments in Modern South Arabian

The operation of the *s* > *h* sound change is varied across the Modern South Arabian languages, and the reflexes point towards a complex history of dialect

[15] See Rubin (2008, p. 88), and elsewhere in this article on the relationship between Ḥaḍramitic and Modern South Arabian. The Jibbali reflex of this preposition is *her*, but this does not need to contradict a Modern South Arabian connection with Ḥadramitic *h-*. The final *r* in Jibbali is mostly likely secondary, and may go back to an augmented form with a final nasal, **hanV*. Augmented prepositions of this sort are found across West Semitic, e. g. Sabaic *ln*; Taymanitic *lm*; and Hebrew *ləmô*, all 'to; for'. That the Jibbali conditional particle her corresponds to Mehri *hām* may support the change of a final nasal to *r*. If this is the case, then it may be cognate with the Ebliate directive preposition, *śin*, which in turn may be related to the terminative ending as well. Another view might hold that the Jibbali form reflects a portmanteau preposition, combining both directional prepositions, **ha* and **li*, **hali* > *her*.

[16] Leslau (1931–1934) suggested a development from the *ka* preposition *ka* > *še* > *ha*, but this development is completely ad-hoc and does not explain its presence in Ḥaḍramitic.

ZDMG
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000041

mixing which remains to be sorted out.[17] There are, nevertheless, no conditional particles which exhibit an initial sibilant, Mehri, Hebyot, Harsusi have *hām*, *ʾām*. Jibbali exhibits the forms *hér* and *hel* (SIMEONE-SENELLE 2011, p. 1104). The latter forms could ultimately derive from **sim*, but it is also possible to see in these a reflex of the presentative particle *hal*. All languages exhibit both *s* and *h* reflexes of the causative morpheme, and these seem to be distributed along functional lines.[18] This in and of itself seems to point towards an asymmetrical *yusapʿil–hapʿila* distribution, which speakers then leveled on a lexical, rather than a paradigmatic, basis. RUBIN provides another clue as to what may have influenced the particular direction of leveling—

> [i]t should be noted that while a large number of D/L-Stems and H-Stems have clear Arabic counterparts, most Š1-Stems do not. And when there is an Arabic cognate, the Š1-Stem does not regularly correspond to any one Arabic verbal stem. (RUBIN 2010, p. 106)

Could this observation suggest that the direction of leveling was influenced by Arabic bilingualism? For now, this will have to remain a tentative suggestion, as the historical phonology of the Modern South Arabian languages remains obscure.

With the exception of Jibbali, all of the Modern South Arabian languages exhibit the leveling of *h* in the pronominal paradigm. However, even Jibbali does not maintain a full *s*-paradigm. *H*-forms are encountered, and in the opposite environment solution I predicts.

Table 5: Reflexes of *s in the pronouns of Jibbali

Proto-West Semitic Independent / Clitic	Jibbali
huʾa/hiʾa	*šɛh, šɛ/sɛ*
-su/-sa	*-š, ɛš/ -s, ɛs*
humu/hina	*šum/sən*
-sumu/-sina	*-hum, -ɔhum/sən*

[17] The sound change *s* > *h* /_*u*, *i* operates regularly in Mehri and Harsusi but this is most certainly a secondary development, independent of the *s* > *h* sound change at the Proto-West Semitic stage.

[18] For example, in Mehri the *h*-stem forms the causative for the G-stem, while the two *š*-stems have other nuances such as causative-reflexive and reciprocity (RUBIN 2010, pp. 103–108).

ZDMG
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000042

The distribution of the 3mp forms *šum* vs. *-hum* would seem to suggest that the *s* > *h* sound change took place in the clitic pronouns rather than the independent ones, thus suggesting that the articulation of the sound rule in solution I is incorrect. The new articulation would go as follows:

4. *s* > *h* V_V

The re-writing of the rule would pose no problems for the causative, and would only mean that *s* > *h* took place in the prefix conjugation rather than the suffix. The new Proto-West Semitic alignment would appear as follows:

Table 6: Revised *s*-*h* alternation in Proto-West Semitic

	Proto-Semitic		Proto-West Semitic	
3ms	*suʾa*	*-su*	*suʾa*	*-hu*
3fs	*siʾa*	*-sa*	*siʾa*	*-ha*
causative	*yusapris*	*saprisa*	*yuhapʿil*	*sapʿila*

The new articulation, however, does have implications on our understanding of the terminative. J. Huehnergard has suggested to me (p. c.) that the terminative ending should be reconstructed as **aha* rather than simply **ah* in Proto-West Semitic based on the shape of the accusative on personal names in Gəʿəz, *-hā*. This, in turn, would yield a Proto-Semitic **isa*, and with the normal loss of the final *a* in Akkadian due to apocope, *iš*. Perhaps in support of this reconstruction is the preposition *hV* mentioned above, if I am right about its original form as *sV-* and its relationship with the terminative. At the same time, what we lose with this formulation is the ability to explain reflexes of the conditional particle **sim*, and indeed make the connection between the preposition *hV* and the terminative ending in the first place. Moreover, this formulation runs into trouble when we want to explain the outcome of isolated nouns which have *s* in C^2 or C^3 position, i. e. the word for five, which Fox (2003) reconstructs as **ḫamišum*, should appear as *ḫami-hum* in the daughter languages. For each of these problems, further solutions can be sought. One can, for example, argue that the sound change also applied to monosyllabic words beginning with *s*, which would incidentally only apply to **sim* and **sa*. For the case of word-final and word-medial *s*'s in isolated nouns, one can experiment with the position of the accent, but since our understanding of Proto-West Semitic accent is so undeveloped, any solution depending upon its placement in these forms runs the risk of being circular. Since the conditional particle is the strongest evidence for the operation of this sound change throughout Proto-West Semitic, the inability

ZDMG
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000043

of the rule V_V to explain it is a real weakness. Thus, while the Jibbali case is tantalizing, it is probably the outcome of cross-dialectal contamination rather than a true relic of the Proto-West Semitic situation.[19]

Conclusions

To sum up—the sound change **s¹* > *h* was regular in Proto-West Semitic as indicated by the fact that it affects isolated particles even in languages which retain the *s* reflexes in the pronouns and causative. The maintenance of the sibilant in various ways in other languages suggests a process of analogical restoration with other members of the paradigm. Two solutions were devised to explain this development: the first, the regular sound change *s* > *h* / #_, _#, coupled with different patterns of analogical restoration, can nicely explain the distribution of the attested reflexes. The second solution draws on the asymmetrical 3mp forms in Jibbali, and suggests that the original sound change was *s* > *h* / V_V. This formulation would mean that a relic of the original Proto-West Semitic distribution survived in the Jibbali pronominal paradigm, but causes other troubles in interpreting the sound change responsible for the reflexes of the conditional particle. Weighing between the two, I would favor solution I, but since our knowledge of the distribution of Proto-West Semitic stress is still unclear, I would not completely dismiss solution II. In either case, Arabic, Aramaic, and Gəʿəz underwent a second development, whereby the *h*, whether the result of an original *s* or etymological, shifted to *ʾ* in a word-initial unstressed closed syllable.

Bibliography

AL-JALLAD, A. 2015: *An Outline of the Grammar of the Safaitic Inscriptions*. Leiden.

BLAU, J. 1972: "Middle and Old Arabic Material for the History of Stress in Arabic." In: BSOAS 35,3, pp. 476–484.

FOX, J. 2003: *Semitic Noun Patterns*. Winona Lake.

GREENBAUM, S. 1996: *The Oxford English Grammar*. Oxford.

HUEHNERGARD, J. 2006: "Proto-Semitic and Proto-Akkadian." In: G. DEUTSCHER/N. J. C. KOUWENBERG (eds.): *The Akkadian Language in its Semitic Context: Studies in the Akkadian of the Third and Second Millennium BC*. Leiden, pp. 1–18.

— forthcoming: "Arabic in its Semitic Context." In: A. AL-JALLAD (ed.): *Arabic in Context*. Leiden.

[19] While the borrowing of pronominal features such as these is rare, the very same borrowing occurred in English, *them* from Norse (GREENBAUM 1996, p. 167).

ZDMG
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000044

Kogan, L. 2011: "Proto-Semitic Phonology and Phonetics." In: S. Weninger et al. (eds.): *The Semitic Languages: An International Handbook*. Berlin/Boston, pp. 54–150.

Leslau, W. 1931–1934: "Explications et rapprochements à propos de quelques éléments du vocabulaire Mehri." In: *Comptes rendus du groupe linguistique d'études chamito-sémitique* 1, pp. 35–38.

Pat-El, N. 2009: "The Development of the Semitic Definite Article: A Syntactic Approach." In: JSS 54, pp. 19–50.

Rubin, A. 2008: "The Subgrouping of the Semitic Languages." In: *Language and Linguistics Compass* 2, pp. 61–84.

— 2010: *The Mehri Language of Oman*. Leiden.

Simone-Senelle, M.-C. 2011: "Modern South Arabian." In: S. Weninger et al. (eds.): *The Semitic Languages: An International Handbook*. Berlin/Boston, pp. 1073–1113.

Voigt, R. 1987: "Die Personalpronomina der 3. Personen im Semitischen." In: WO 18, pp. 49–63.

— 1994: "Der Lautwandel $s^1 > h$ in wurzellosen Morphemen des Alt- und Neusüdarabischen." In: G. Goldenberg/S. Raz (eds.): *Semitic and Cushitic Studies*. Wiesbaden, pp. 19–28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000045

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000046

Soqotri Lexical Archive: the 2011 Fieldwork Season[1]

By Vitaly Naumkin, Leonid Kogan, Dmitry Cherkashin,
Aḥmad ʿĪsā ad-Daʿʿrhī and ʿĪsā Gumʿān ad-Daʿʿrhī

The present article is the second in a series of publications aiming at presenting to the readers' judgment the hitherto unexplored lexical treasuries of the Modern South Arabian language Soqotri. Its principles and goals do not differ from what has been expounded in Naumkin et al. 2013 (pp. 61–68), to which the interested reader is referred. The only innovation in respect to the 2013 article consists in the rendering of the phone *l*, whose main variety, phonetically close to the "hard" Arabic *l* in ٱللّٰه, is opposed to the "soft" variety, identical to the "normal" Arabic *lām*. Since there are reasons to believe that the two *l*-sounds can at times be opposed phonemically (Naumkin et al. 2014, pp. 12–13), we have thought it wise to oppose them as *ḷ* vs. *l'* in our transcriptions.

61. *édhom* (du. *ədámi*, pl. *ədémo*) أُدْهُم 'light-brown (large cattle)' / بُنّيّ فاتح
- ▸ *áll'əhe šək édhom di-ʿúmor həs di-ʾAbáni* 'You have a brown cow whose name is di-ʾAbáni'.
- ◊ From a proto-WS color term whose other reflexes are Hebrew *ʾādōm* 'red' (HALOT, p. 15) and Arabic *ʾādam-* 'tawny' (Lane, p. 37), see Bulakh 2006, pp. 196–203.

62. *ókiḥ (yəʾokíḥin / l'iʾákaḥ)* آقيح 'to test, to try' / جرّب
- ▸ *ókiḥ múgšəm íful yəʾúgaḥ támre bil'á hábhoḷ* 'The boy tried to climb the palm without straps', *gédaḥ mədárrəs wa-ʾókiḥ ṭad díʾyhe mən əmbórye di-yəḳabitányhən wa-ʿőmor həy təkótəb iṭá wa-ʾiṭá* 'The teacher came and started to test one of his pupils. He said to him: "Write like that and like that!"', *bet ʿouyéghɛn bər díʾyhe dédo ʿégəh l'iʾáḳaḥš* 'The boy understood that his uncle wanted to test him'.
- • This root is not to be confused with *ékaḥ* 'diviner' (LS, p. 71), which, in the reality, has ʿ rather than *ḥ* as the third radical.

[1] Our work on this article has benefited from the grants 14-04-00277 (RFH/РГНФ) and 15-06-07613 (RFBR/РФФИ).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000047

63. *ouḳásɛn* أوقَاسَن 'sand, pebble, very small stones' / أجزاء صغيرة جدًا من الحجر

- *gišéḷo še ɔ́ll'əhe ŝɔb wa-ʾéraṭk tos wa-ʿámok həs ouḳásɛn wa-ṭayf wa-ḷaṭ ʿõṣamk* 'One of my cows broke its leg. I set its leg in the right position and prepared for it a bandage of aloe mixed with pebbles, then I bandaged it', *fɔ́ḷos ʿag óbən bə-máʿwaḷ wa-fer ḥe məs ouḳásɛn di-féne ʾaf yəšráḳaḥ dor* 'A man was crushing a stone with a hammer and small pieces of it flew off into my face and let the blood come out', *gédaḥ mésé wa-ʾouḳásɛn mən ʿálɛ* 'Rain and pebbles came from above', *aḷ-ʿad ʿaf ḷə-múγrəb gédaḥ raḥ wa-ʾouḳásɛn* 'Then, at sunset, there was a strong wind with pebbles'.

- This is a diminutive of *aḳs* with the same meaning. Cf. perhaps *ḳâsan* 'Staub' in MÜLLER 1905, p. 335$_{5-6}$.

64. *áṭif (yəʾaṭífin / li'ʾáṭaf)* آطيف 'to cut to size, to sharpen' / روّس، بري

- *ṣəḷóbən óʾoz nɔ́foy gázhər wa-ʾátifk nɔ́fin míškek kor ɔ́škək íl'liho ḥéṣḥeḷ wa-ʾəzáʿa díʾyho di-ḳáʿar* 'We slaughtered a goat for us, the one that we got as payment for our work, and I sharpened a stick in order to string the pieces that belonged to me and bring them home', *ḳáṣik ʿábhər di-ḷébak wa-ʾáṭifk məy gózər kor yəʾórəḥ bəy éʾefo di-ḳáʿar* 'I cut down a thick tree-trunk and cut away a bit from its lower part in order to allow people to carry it home', *mən ṣabḥ id-ṣabḥ aṭífin məy ḳáni* 'Every morning sharpen its horns'.

65. *ɛy (yəʾéyən / li'ʾé)* آي 'to show, to indicate, to point to' / أشار

- *ɛyk háni di-ʾóʾo yəṭéhər suwwáḥ ḥer* 'I explained to Hani where the tourists should go today', *gédaḥ tho ṭad ʿag dírhi wa-ríʾiš tho óʾo fúnduḳ lázʿam wa-ʾɛyk həy* 'One foreigner came and asked me where is an hotel he could stay in. And I showed it to him', *šáẑrə fárhim múgšəm di-sáṭahan wa-ʾíyyo hóyhi bə-ʾóṣbaʿ id ʿayn wa-ʾid l'éḥe* 'The girl liked the son of the sultan and made them (the sultan's son and his friend) a sign with her finger: first to her eye, and then downwards'.

- The paradigms of this verb have been recorded as follows:

the perfect

	singular	dual	plural
3 m.	*ɛy*	*íyyo*	*ɛ*
f.	*íyyo*	*iyyéto*	*ɛy*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000048

	singular	dual	plural
2 m.	*ɛyk*	*éykei*	*éykən*
f.	*ɛyš*		
1	*ɛyk*	*éykei*	*éyən*

the imperfect

	singular	dual	plural
3 m.	*yɛʾéyən*	*yɛʾéyon*	*yɛʾéʾɛn*
f.	*éyən*	*éyon*	*ɛʾénɛn*
2 m.	*éyən*	*éyon*	*éʾɛn*
f.	*éyən*		*ɛʾénɛn*
1	*ɛʾéyən*	*ɛʾéyon*	*nɛʾéyən*

the jussive

	singular	dual	plural
3 m.	*ḷiʾé*	*ḷiʾéyo*	*ḷiʾó*
f.	*təʾé*	*təʾéyo*	*təʾén*
2 m.	*təʾé*	*təʾéyo*	*təʾó*
f.	*təʾí*		*təʾén*
1	*ḷəʾé*	*ḷəʾéyo*	*nəʾé*

The basic forms of the passive are *ő́wə* (*yəʾő́wən* / *ḷiʾó*).

◊ This double-weak verb, likely going back to **ʾyw*, must be related to Hebrew *ʾōt* 'sign' and its cognates in Aramaic, Arabic and, perhaps, Akkadian (DRS, p. 12, HALOT, pp. 26, 1828).

66. *ouyhélhɛn* أويهَلهِن 'work, business; habit, custom' / عمل

▸ *bénə énhi ʿag ká'ar hə-səmínt wa-ʿámok e-ḥaḷḷáṭ déloḳ bəy səmínt ʿómor súwa wa-ṭáhɛrk wa-tóʾo gédaḥk késək šáyyor bəs səmínt wa-ṣáʿakk ʿəy wa-ʿámok déloḳ səmínt wa-ʾéḷḷək wa-ḳarére tóʾo yhe éšyər səmínt wa-gédaḥ ʿag diyáḥšəy wa-nőḳad ḷə-ḥáḷṭa kólək ho ʿámok yhe náʿa ouyhélhɛn di-ḥaḷḷáṭ* 'A man was building a house for me made of cement. I said to the mortar mixer: "Put more cement in!" Then I went away. When I came back, I discovered that there was still not enough cement in it. I started to shout at him: "Put more cement in it!" In the end he did so, but on the next day he continued as before, reducing the quantity of

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000049

cement. Then another man came and criticized the quality of the mortar. I said: "That's how the mixer made it!"', *ʿómor hin díʾhan mudír təgodéḥən déḥɛr də ḷə-wakt ṭáṭho wa-ho əgodíḥin déḥɛr saʿt wa-yaʿámər énhi mudír yhénʿa dénʿa díʾɛ ouyhélḥɛn diʾaḷ-təgodíḥin díʾɛ ḷə-wakt aʿámər ifúḷ ləšégə* 'Our boss said to us: "Always come at this exact time please!" But I always come late. The boss said: "What kind of habit of yours is that, never to come at the appointed time!" Then I said: "What can I do?"', *ʿaf ḷə-ʿóši atékaṭ késə dénʿa ouyhélḥɛn késə kerá'hiḷ šotédə* 'When he got up in the morning, he discovered what had been done to him: he found that the place where his testicles had been was inflamed'.

- By its morphological form, this substantive is a diminutive, but no appropriate source of derivation could be found either within or outside Soqotri.

67. *ʿaḷyémo* غَلْيامو 'the upper branches of a tree' / ألفروغ ألرأسية في قمة ألشجرة

▸ *égaḥk támre ʿaf tóʾo éraḥk məs ʿaḷyémo fáṭḥšik* 'I climbed a palm, but when I reached the crown, I fell down', *fótər diʾʿaḷyémo di-ḥáẓ̂hoḷ yáryəm* 'The fruit stalk in the crone of the *di-ḥáẓ̂hoḷ* palm is long'.

68. *ʿeṭ (yáʿṭaṭ/ḷaʿṭát)* غاط 'to cover; to patch' / غطّى

▸ *gédaḥk di-káʿar wa-késək ʿáni di-tómər dəš di-kénozk tos ímšin netáṣro wa-ʿámok e-ʿag táʿṭaṭ énhi ḷə-ʿáni* 'I came home and found that the skin vessel for the dates which I filled yesterday began to tear. I said to a man: "Please patch the skin"', *késək ʿáže təšámaẓ̂ gázhɛr wa-notéṣər wa-kséwə še ʿag ʿámok həy táʿṭaṭ še lə-gázhɛr di-notébaʿ* 'I met a woman who was shaking milk in a skin, and it began to tear. Then I found a man and said to him: "Please patch with me this skin which got a puncture"'.

- Note the deverbal noun *maʿṭíṭo* 'cover, lid'. For the fully homonymous *ʿeṭ* 'to swallow' v. LS, p. 305.

◊ Related to Arabic *γṭy* 'to cover, to conceal' (LANE, p. 2272).

⇒ The Soqotri verb has been registered by T. M. JOHNSTONE in connection with the Mehri and Jibbali verbs going back to **γṭṭ* and meaning 'to choke' (ML, p. 144; JL, p. 90). As far as one can infer from JOHNSTONE's Soqotri gloss, he treated the meanings 'to swallow' and 'to shut off, to patch' as representing one polysemic lexeme.

69. *ébʾər (yəbóʾor/lʾábʾɛr)* أَبَّار 'to show up, to appear' / ظهر

▸ *wa-ʾébʾər bəs ḷə-ʾéʾefo wa-yhe ḷə bəs bə-ʾəd* 'And he appeared with her to the people, and he was holding her by her hand', *ḥérək mən bəʾér bə-ḳáne di-góʾo wa-ʾaḷ-šínik toy kən šérmhin wa-šárḳaḥk di-ʃšdhon wa-ʾébʾork mən fádhon wa-šínik toy tóʾo bérok défe di-kərálḷo* 'I was look-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000050

ing for my camel inside the valley, but could not see it because of the trees. Then I went up to the mountain and looked from above. Then I saw the camel while it was kneeled down near the *k*.-plant'.

◊ With all probability related to Akkadian *bâru* 'in Erscheinung treten' (AHw. 108), 'to become certain, proved, certified' (CAD B 125), 'to appear' (Kouwenberg 2010, p. 475) and Hebrew *bʾr* pi. 'to explain, to elucidate' (HALOT, p. 106).

70. *baˁ dáʾlmhi* بَاع ذَلْمِهِي 'hell!' / عيب عليك! (شتيمة)

▸ *ézˁomk díʾyho bə-ḳáˁar waʾéḳdomk tóʾo ḳiḥaf e-díʾyho ˁouyéghɛn də ḳáyhɛn kor yífoš tóʾo gédaḥ kor yífoš gédaḥ ˁouyéghɛn də di-ˁóḳar wa-ˁómor óutom šək ˁómor aḷ-ʾəṭáf kóˁof ˁəy díʾyhe írhɛz di-ḥóyhi wa-ho éḳdomk dénˁa waˁámok həy baˁ dáʾlmhi diyáˁmək ṭabíˁa* 'I was at home and saw that lunch had been set for my younger son. When he came in to take his lunch, the older son also came in and said: "Can I join you?" The younger said: "I won't give you any!" Then the older son flung his rice onto the ground. I saw this and said: "You worthless bastard!" ', *ézˁomk másku wa-šínik éʾefo yətókə təmbéko wa-téḳik hórho wa-tóʾo kténḥik di-saḳótri šíno ḥe díʾyho ˁáže ətéḳi ˁəméro énhi baˁ dáʾlmhi ˁaf šəḳábitk diyáˁa di-ˁam sfork* 'I stayed in Moscow for a while and saw people smoking there, then started to smoke myself. When I returned to Soqotra, my wife saw me smoking. She said: "What the hell?! You really did pick up some bad habits during your trip!" '

◊ For the second element of this strong invective, cf. Mehri *dēləm* 'to be greedy, mean' (ML, p. 70), Jibbali *déləm* id. (JL, p. 39).

71. *bédo* (du. *bedóti*, pl. *bíyyod*) بَادُو 'a pass between two steep mountain slopes' / طريق ما بين جُرُفين

▸ *ṭáhɛrk ḷə-ker bédo wa-ḥérək ḷaḥré mən óram təšráḳaḥ bɛr waʾaḷ-ksek ˁaf əfoḳíḥin bédo késək érkad di-yəšráḳaḥ bɛr wa-šórḳaḥk* 'I was going by a pass between two steep mountain slopes and was trying to find a way which would lead to an open place, but did not find any till I reached the middle of the pass. Then I found a ledged slope which was leading to an open place and went out', *ṭəy bédo šin mihdédo aḷ-yəʾokébəs eʾḷhítən kaḷ ke ḳaˁőwə háyhən tɛr wa-bédo šin diyáḥ̂əs máˁḷe di-ʾaḷ-ʾóutaf ḷəʾeʾḷhítən waʾaḷ-ʾóuṭaf ḷə-tétən* 'There is one pass between two steep slopes in our place, which is barred: cows cannot enter it unless one opens for them the way; and there is still another pass, better than the former, which is not given at all either to cows or to sheep'.[2]

[2] The Soqotri herdsman typically likes his goats more than the remaining household animals. In times of draught the grass growing in a barred *bédo* could be entirely reserved for one's goats to the detriment of other animals.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000051

72. *bégaˁ (yəbágaˁ/ĭibgáˁ)* بَاجَع ‘to be able, to overcome; to warm up (sun)’ / قدر

- *ḳédork tɛ wa-tóʾo ʿófoš ḥérək ĭintég wa-ʾaḷ-bégaˁk ken šiyáṭ* ‘I was cooking some meat and when I tried to get it out (from the pot), I was unable to do it because of the fire’, *ʿouyéghɛn ézˁəm bə-ránhəm ʿaf təšábaḥ ṣaḥ šárḳaḥ wa-yhe gédaḥ yíṣam ʿŏẑaf ʿaf yəbágaˁ bəy šə́yhom* ‘The boy was in the sea all the time till the dawn. When he went out, he was almost dead. Then he took a rest and the sun warmed him’, *ékobk di-rího wa-ḥébərk ʿaf təbágaˁ fe šəm* ‘After I was in the water I felt cold until the sun warmed me’.
- The intensive stem *bégiˁ (yəbegiˁín/ĭibágaˁ)* means ‘to try, to attempt’: *əntáḥki ḷə-bəstán wa-bónik toy wa-bə-ĭ́ĭlhe gédaḥ dégən wa-góʾor bəstán wa-hímaʿk ŏ́bhon di-gotéʾər wa-bégiˁk ʿaf oˁórəb diʾyho ṣáḥəb* ‘I had a litigation over a palm-grove and built a fence around it. During the night my opponent came and destroyed the fence, but I heard the stones to fall. I tried (to follow the one who did it) and discovered that it was that man’, *ĭ́ĭso šin mésɛ ʿaf yəḳéˁəd əgḥáyo wa-ho yhedk ʿífəf sɛr gáḥi mən ṭoḳ wa-ˁśyyək ḷəskáˁ idáy wa-rího délak wa-ʾébhodk ʿaf ḷə-ˁóśi wa-ḷə-ˁóśi bə-ḳúwwa bégiˁk ʿaf əsákaˁ* ‘There were heavy rains in our place and wadies flew down full of water. And I left one of my goat kids there, on the other side of the wadi, in an enclosure. I was willing to cross the wadi and to get to it, but there was too much water. I waited till the morning and in the morning I tried as much as I could and finally crossed the wadi’. The underlying semantic development seems to be “to make an effort in order to be able to do something” > “to try”. Cf. the contrasting pair *bégiˁ wa-ʾaḷ-bégaˁ* ‘He tried, but could not’.

73. *əbhéyrər (yəbhɛyrírin/ĭibhérɛr)* أَبْهَيْرَر ‘to lie flat, to be spread’ / تمدد

- *égaḥk bə-siyára ətóhor maṭár késək siyára di-ḳatóḷbo wa-ʾéʾefo di-ʾəbhérər wa-yhən ṣémə* ‘I got into the car and went to the airport. On the road I saw a car which had turned over, and corpses were spread out on the ground’, *ḥérək ṭəy díʾyho mən ə́ll̓əhe di-ʾáˁyəg wa-ʾaḷ-késək ʿaf ṭəy šəm əṣbóḥo bə-défɛ díʾse di-móḥl̓ib əbhɛyréro wa-ʾaḷ-ʾərḳóḥo* ‘I was looking for one of my cows, which was about to give birth, and did not find it. But one morning she appeared near the milking-place lying (dead) on the ground, and she had not given birth’.

74. *bar* بَار ‘strength’ / قوة

- *díʾki béɛbɛ báˁaḷ díʾɛ bíyyo wa-yhe ŝíbɛb aḷ-ˁad bəy bar wa-ʾɛ aḷ-bɛrśé* ‘Our father married your mother when he was an old man, he had no more (procreative) strength, so you are not his son’, *də múgšəm di-ḥa íno bəy bar wa-yəṭár ʿan nhɔfš ṭad* ‘This boy is strong and will be able

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000052

to stand up for himself', *mən máyhi di-báḥle bar ʿísa ʿam áḥmed* 'Who is stronger among them—Isa or Ahmed?'

75. *ébraḥ (yəbáraḥ / l'ábraḥ)* أَبْرَح 'to come down, to land' / حطّ

▸ *ḳálaʿḳ əsféro bə-ʾóbən wa-ḷégotk tos di-ri wa-ʾəbróḥo bə-ḥóyhi* 'I hurled a stone at a sparrow and hit it in the head, then it fell to the ground', *aṭ-ṭáʾira əbróḥo bə-maṭár Móuri* 'The plane landed at the Muri Airport', *féro ḷə-ʿarébe ʿaf báraḥ di-ḳáne di-térbak* 'Then she jumped and landed inside the pen'.

76. *fíti (yəfóti / l'ífté)* فِيتِي 'to ejaculate' / قذف المني

▸ *daḥál ŝíbɛb díʾyhe ḷə-ʿáže wa-fíti diʾál díʾyhe ʿáže* 'The old man entered his wife and ejaculated', *naʿámər bə-saḳóṭri di-ʾérḳaḥ táb yəhər fíti* 'When a man ejaculates his semen, we call it *fíti* in Soqotri'.

• Another meaning of this verb is 'to be fulfilled (a dream)': *šódimk wa-fíti énhi díʾyho mážrɛhɛr* 'I saw a dream and it was fulfilled for me'[3].

◊ Undoubtedly related to Proto-Semitic **ptw* 'to desire' (HALOT, p. 984, CDG, p. 171). For the semantic shift cf. Arabic *mny* 'to ejaculate' < Proto-Semitic **mny* 'to desire' (SED I No. 41ˌ).

77. *fiṭáḷe* فِطَالِه 'waves, rising tide' / فيضان

▸ *rónhəm ʿanšəʾyhən əḳániš táʿbarš fiṭáḷe wa-ʾid féne* 'I will feed you with waves instead of them, may it bring waves into your face!'

78. *góʿoḷ (təgóʿoḷ / l'ígʿóḷ)* جُاغُل بحال 'to excuse, to forgive' / عذر

▸ This verb is used only within the combination *góʿoḷ bə-ḥaḷ'*: *ʿággi di-ʾəttéfeḳu lə-dəráhəm kor yənɛfóʿo bəy bíl'e wa-zéʿe ṭad máyhi dəráhəm wa-báʿad fótra riʾíš ʿag díʾyhe ṣáḥəb mən díʾyhe dəráhəm ʿómor íful šégɛʾk háyki diʾki dəráhəm ʿómor bíši šək še dəráhəm wa-ʾəntóuho báʿad fótra ṣámə də di-báḥle dəráhəm wa-tóʾo hímaʿ ʿag dɛg bər ʿag ṣámə ʿómor ḥaláṣ góʿoḷk toy bə-ḥaḷ'* 'There were two men who agreed that they would invest jointly a certain amount of money. One of them took the money and then, after a while, the other man asked his friend about his share. He said: "What did you do with our money?" But the other man said: "There is no money of yours with me". They were in litigation for a while, then the man who took the money died. When the other man heard that he died, he said: "This is over! I forgive him"', *ʿómor həy təgóʿoḷ tho bə-ḥaḷ' wa-gaʿáḷəy bə-ḥaḷ' wa-káno ʿággi aṣḥáb*

[3] In a personal communication, Maria Bulakh has kindly reminded us of the semantic connection between "dream" and "ejaculation" as reflected in the Common Semitic root **ḥlm* (v. SED I No. 25ˌ).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000053

'He said to him: "Please forgive me!" And he forgave him and the two men became friends'.

79. *əgréydəd (yəgrɛdídin / l'igrédɛd)* 'to roll down, to collapse' / تدحرج أَجْرَيْدَد

- *ri ʿag díʾyhe máʿrəf tóʾo ri əgréydəd* 'The man drank from the glass. As soon as he drank, he collapsed', *gédaḥ éẑyaʿ ṭáhrɛr bélog həy gáʿlhəl' wa-ṣəṭárotš di-défɛ wa-ʾəgréydəd wa-ṣámə* 'Then there appeared a young wild goat. He threw a pebble at it, and it struck the goat in the side. And the goat fell down and died'.

◊ Cf. the root *g-r-d-ŝ* with the same meaning in Mehri and Jibbali (ML, p. 124; JL, p. 78).

80. *ḥórṣe* 'salvation, deliverance' / نجاة آتى حُرْصَى

- This word is used exclusively in the expression *étə ḥórṣe* 'to escape, to be set free': *ṭáhɛrk wa-ṭérodk míʾšər ḥše wa-ríʾiš ménhi díʾyho mʊ́ʿa ḥa-ḳáʿar ʿómor óʾo flan ʿímɛr ṭáhɛr ṭérod míʾšər ḥšəy ʿómor l'ité ḥórṣe* 'I went alone to pursue a billy-goat. My grand-father asked about me from the people who were in the house. He said: "Where is so-and-so?" They said: "He went alone to pursue a billy-goat". He said: "May he return in good health"', *bésən ẓáʿi bɛr ḥibóri taḳḷémo wa-stéyo ḥórṣe* 'There are two motley goats among them. May them jump and be saved'.
- Perhaps identical with *ḥárṣe* 'prends garde, que Dieu te garde' in the Vienna corpus (LS, p. 189).

81. *ḥéraṭ (yəḥáraṭ / laḥráṭ)* 'to prepare a corpse for burial' / جهّز الميت خارَط

- *wa-ṭahéro mugšími wa-ḥəráṭo díʾyhi bébɛ wa-ḳəbéro díʾyhi bébe* 'The two boys went to prepare the corpse of their father, and they buried their father'.
- The same sequence of root consonants also renders the meanings 'to pull, to draw' (LS, p. 189), 'to embrace' (not in LS) and 'to pick up, to pluck (fruit)' (LS, p. 189). For the meaning 'to embrace', cf. *yhálaḥ ʿouyéghɛn ʿaf yəḥáraṭ díʾyhe dédo ḷə-maʿṭíro wa-ḷaṭ ʿen béne* 'The boy jumped and embraced his uncle by his waist. Then he pulled him down strongly'. It is hard to say whether (some of) these meanings are to be ascribed to a single verbal lexeme or rather we are dealing with true homonyms in each case.

82. *məšáḥsil'* 'wise man' / حكيم مَشْحْسِيل

- *wa-šíbeb díʾyhən bébɛ ʿag məšáḥsil'* 'Now the old man, their father, was a very clever man', *əṭóhor diʾáḷ məšáḥsil' məšáḥsil' nébhi wa-ʾərɛʾóyhənš*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000054

ʿasé yáfti énhi díʾyho ʿágeh iném ʿóyyək 'Let me go to a wise man, a wizard, and ask him. Maybe he advises me about my need, what shall I opt for', *ṭáhɛr al-ʿad bélog ʿaf yəgodíḥin diʾál məšáḥsilʾməšáḥsilʾmófthi yáʿni néhbi* 'He went and after a while came to the wise man, one who could advise him, that is, to the wizard'.

◊ Cf. perhaps Syriac *ḥsal* 'ablactavit, dedocuit' (LSyr., p. 247), Geez *ḥasala* 'to put a halter or a headstall on a mule or a horse' (CDG, p. 245): for the semantic link between 'to be wise' and 'to restrain' cf. Arabic *ḥkm* 'to prevent, to restrain, to withhold' (Lane, p. 616), Geez *taḥakama* 'to restrain' (CDG, p. 228).

83. *ḥóṣir (yəḥoṣírin/lʾiḥáṣar)* حُاصِير 'to sprinkle rice with broth, milk, etc.' / صبَّ المرق على الأرز

▸ *šin ólʾləhe di-ḥóulob bə-káʿar wa-gédaḥ ʿag di-šəy ʒayéfe wa-ʿómor ho ʿáyyək ólʾləhe wa-náʿa lʾázəm əzáʿa ʿékən tən ólʾləhe ʿómor həy díʾyho béhɛ aʿábor ʿek ólʾləhe diyáḥsəs wa-dəš ḥa məs yəḥoṣérən əmbórye wa-náʿa aḷ-təbáʒok əmbórye* 'There is with us, in our house, a milking cow. And a man who was having a wedding-party came to us and said: "I need a cow and must take yours from you". Then my father said to him: "I will give you another cow because the children take milk from this one to pour on their rice (for breakfast), and you cannot deprive the children of this milk"', *kédor hin ṭad írhɛz wa-tóʾo gédaḥ yəḥoṣírin hin ḷə-ʾírhɛz bə-ḥámʾi ʿámok həy ʾa aḷ-taḥáṣar hámʾi aḷ-ʿəgébən ḥámʾi ʿəgébən ḥéḷob* 'One man cooked some rice for us, and when he was about to pour ghee on the rice, I told him: "No, do not pour ghee. We do not want ghee, we want sour milk"', *ḥóṣir hin ʿag di-ṣáḥan ʿaf yəmóḷə béne ʿámok həy éḷḷakk ʿin ḥsar* 'A man poured a lot of sauce into our plate so that it became full. Then I told him: "You have poured too much sauce for us!"'

• The verb seems to be attested in Müller 1902, p. 51 (misspelled with *z*): *stī men ízeher wa-tḥózerin dihêt lókemeh id ḫal* 'Iss von dem Brode und tunke deinen Bissen in den Essig'. The meaning 'to dip' attested in this passage comes close to the one recorded from our informants, but is not quite identical to it.

◊ For comparable forms in the Arabic dialects of Southern Arabia v. GD, p. 601, Piamenta, pp. 129–130, Behnstedt, p. 328. It is hard to say whether the Soqotri verb is borrowed from dialectal Arabic or rather belongs to a common South Arabian lexical lore.[4]

[4] The noun *ḥṣar* 'sauce, broth' in the second example is clearly borrowed from dialectal Arabic *ḥiṣār*. The presence of *s* in the Soqotri form as against *ṣ* in the Arabic source is noteworthy and by no means accidental: it is not the only case when Arabic ص,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000055

84. *ḥáṭar* m. (du. *ḥáṭri*, pl. *ḥíṭhor*) خَاطَر 'stripe' / خطٌّ

- *məs kɛn ḥálḥaḷ di-ḥíṭhor* 'Its color is grey with stripes', *líso šin mésɛ ʿaf yaʾámər fážhər ḥíṭhor* 'It rained in our place and there were stripes on the ground because of the rain', *ʿógiḷ ḥe ṭad ʿag wa-yhe təlék ṭad séred žódhɛr di-ḥíṭhor* 'I met a man who led a grown-up kid whose color was brown with stripes'.

◊ Of interest are the designations of twig, rod in Syriac *ḥuṭrā* (LSyr., p. 228), Hebrew *ḥōṭär* (HALOT, p. 307) and Arabic *ḥiṭr-* (LANE, p. 764). For the semantic parallelism cf. Akkadian *ḫaṭṭu* 'staff, twig' (AHw., p. 337, CAD Ḫ, p. 153), Ugaritic *ḥṭ* 'rod' (DUL, p. 414) vs. Arabic *ḫaṭṭ-* 'line, streak, stripe' (LANE, p. 759). From a different perspective, cf. Arabic *ḫaṭratun = min simāti l-ʾibili* (LA 4, p. 293), Tigre *ḫəṭər* 'color, manner' (WTS, p. 100).

85. *ḥétar (yəḥátor / l'aḥtár)* خَاطَر 'to faint, to swoon' / غشي عليه

- *wa-se bíro ṭahéro diʾáḷ ṭad wustád lə-ḥa kor yəḥátor ʿag* 'For she had earlier visited a wizard (to learn how) to make the man faint', *éžaḥk kárəb bə-ŝəb wa-ṭáhɛrk e-mustášfa wa-šítar kárəb wa-ho hétark mən žíḥo* 'I was suffering from an ulcer on my foot and went to the hospital. They opened the ulcer and I fainted out of pain', *šámə šin ʿag wa-ʾaḷ-gəsóran nəžžáʿe-diʾyhe fárhim ʿaṭáf žaḷáʿan has wa-ḥiṭáro ʿaf naʾásaʿ ʿes rího* 'There was one man who died among us, and we couldn't bring ourselves to tell this to his daughter. When we finally did, she fainted and we had to splash water on her'.
- The same meaning is attested for the reflexive stem *ḥatétar (yaḥtétar/ l'aḥtétar)*: *zaʿáyən mádkor tóʾo əráḥan ʿamk di-ʾórəm ḥatétar miʾšər* 'We took a few male goat kids along with us, but when we reached the middle of the way one of them fainted away'.

86. *kédom (yəkódəm/l'ikdém)* كَادَم 'to throw earth upon something, to bury' / ردم

- *késək ʿáže təkódəm lə-mənféyrəhər di-ʿáže di-bíre* 'I found a woman burying the placenta of another woman who had given birth', *édof kénhi ʿouyéghɛn məfétiḥ di-siyára wa-kédom ʿəyhən šíme wa-ʿəyhəf* 'My son took from me the keys of my car and buried them in the sand, so they were lost', *gírbag ḷaḷ táʿbəb təkódəm díʾse lə-ʿob* 'When a cat defecates, it buries its excrements'.
- Also in the reflexive stem *kotédɛm* (*yəktédom / l'iktédɛm*) 'to be buried, overwhelmed, destroyed': *líso šin ṭəy ʿéno ʿaf yəkéʿəd əgḥáyo wa-*

phonetically quite different from the half-voiced Soqotri *ṣ*, has been perceived as *s* by the Soqotri speakers (cf. LS, pp. 35–36).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000056

kotédəm həsatín wa-kédom rího ļə-ḥígob ḥáṣľəb 'One year there were heavy rains on our place. The wadis become full of water and the palm-groves were destroyed; the water buried the palm saplings under stones'.

◊ Clearly related to Jibbali *kə́tdəm* '(earth) to become rounded into a hillock' (JL, p. 125).

87. *ḳóʿof (yəḳóʿof/líkʿáf)* قُاعُف 'to spill, to overturn' / قلب

▸ *ḳóʿof ʿəy díʾyhe írhɛz di-ḥóyhi* 'He spilled his rice to the floor', *ţef ʿəy ʿag kor yíroy ŝḥaf bə-sḥaľé wa-tóʾo héḇən yíroy ḳaʿáfəs ṣáľəḥ* 'The man offered him the milk for drinking in a bowl, but when he was about to drink it, Saleh overturned it', *ʿəméro ʿáže fŝo wa-tóʾo ţahéro di-ḳáʿar əkébo óʾoz wa-ḳaʿáfo díʾse írhɛz wa-díʾse marák* 'A woman prepared the lunch, rice in fish broth. When she went to the house, a goat came and spilled the rice and the broth'.

• Also in the reflexive stem *katáʿaf (yəḳtóʿof/líḳtáʿaf)* 'to be spilled': *tégork nófin ţad mušákkaľ tóʾo héməṇ éroy fáthaš kénhi wa-katáʿaf* 'I bought a beverage, but before I started to drink it slipped out from my hands and was spilled'.

◊ Identical with Arabic *qaʿafa mā fi-l-ʾināʾi = ʾaḥaḍa ǯamīʿahu wa-štaqqahu* (LA 9, p. 343).

88. *ḳṓṣad (yəḳáṣad/líkṣad)* قَاصَد 'to cut a rope' / قطع

▸ *áyhork baʿér wa-kéļob díʾyhe zəmáľ wa-ḳṓṣadk ʿəy kóyyod kor aļ-líŝmé* 'I was driving a camel, and it displaced its load. So I had to cut its ropes in order to prevent it from death', *ksek bəʿér di-sírɛk wa-thar həy bə-šábi édofk díʾyho ļə-ḥánžɛhɛr wa-ḳṓṣadk məy ḳayd* 'I met a camel that was tethered, and it was hurt by the ropes in its legs. I took my dagger and cut the rope away from it', *ḳṓṣad mərḥíyo díʾyhe ļə-fáʿhɛr* 'He cut the rope of his bull'.

◊ Identical with Mehri *ḳəṣáwd*, Jibbali *ḳə́ṣə́d* 'to chop' (ML, p. 239; JL, p. 151). Also in Arabic *ḳṣd* 'to cut a stick' (Lane, p. 2531) and, perhaps, Akkadian *kuṣṣudu* 'a cripple' (CAD K, p. 596, AHw., p. 515).

89. *líim* (du. *líimi*, pl. *élmhom*) لِيم 'large pond' / برکة کبيرة

▸ *təkósə líim di-tənlémļəm tənéŝof məs wa-tənráʿra* 'It finds a pond full of water, drinks a bit from it and bleats', *áyhork mən ʿag di-yəḥóro mən eʾlhítən wa-tóʾo eráḥki líim díksam kséʾki áľľəhe ḥóuro di-ṣámə défɛ di-líim boḳ-náʿa* 'I was following a man who was looking for his cows. When we reached the Diksam pond, we found one black cow who died there, near the pond', *líso mésɛ mən sədhétən iľ-sérəb ʿaf təmoļéʾən élmhom wa-kən ṣérəb di-šker* 'There was rain because of the s.-stars in spring. The reservoirs became full of water and the spring was beautiful'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000057

- Likely related are the verbs *ļémļəm* (*yəļémļəm / l'il'émļem*) and *ənļémləm* (*yənļémļəm / l'inļémļem*) 'to be filled with water' (cf. LS, p. 233).

◊ Any connection with Geez *lamlama* 'to be verdant, smooth, fresh' (CDG, p. 315)?

90. *ļámi* لَامِي 'all right, no problem' / لا بأس

▸ *ṭáhər ʿag góʾor tri ḳáʿri díʾyhe di-šáḥəb wa-ẓ̂áļaʿ e-ṭad di-yíkən həy ʿómor góʾork ḳáʿri də di-fl'an ʿómor həy ļámi* 'A man once destroyed two houses of one of his neighbors. Then he went to one of his relatives and told him. He said: "That is not a big problem"', *ʿámok e-díʾyho ʿouyéghɛn ʿaf ļaļ taṭóbor dəš siyára di-boḳ təẓ̂áļaʿ énhi wa-tóʾo ṭahéro níši wa-ʾaļ-ẓ̂áļaʿ énhi ʿaf saʿt ʿámok həy ļámi* 'I said to my son: "When this car goes, tell me". When it went, he forgot to tell me, and did only after a while. I said: "It is OK"', *ʿómor ļámi aļ-šénhark wa-šíbɛb ḥter e-ʾábrɛhɛy* 'He said: "This is fine. You made no fault". But in fact the old man was angry with his grandson'.

- *ļámi* is semantically and functionally identical to *ẓ̂ábi* 'leave!', the second person singular imperfect / imperative of *éẓ̂bə* (*yəẓ̂ábi / l'óẓ̂ib*) 'to leave'. It stands to reason that *ļámi* emerged from *ẓ̂ábi* through an irregular phonetic development.

91. *maʿkélo ʿek* مَعْقَّلُو عاك 'according to your (bad) habit' / كعادتك

▸ This expression is used when somebody is doing something bad which he used to do before and which is, therefore, expected from him: *gédaḥ ʿag diʾáļ ṭad di-báḥl'e siyára wa-ʿómor həy aʾḥ fuľán toʾótə énhi ļə-ḳáʿar di-fuľán wa-təzáʿa énhi díʾyho əḳníyo ʿaf ļaļ tšərákaḥ wa-tóʾo šárkaḥ ʿag níši wa-gédaḥ ʿag di-báḥl'e əḳníyo wa-ríʾiš díʾyhe mən əḳníyo wa-ʿómor həy níšik wa-ʿómor maʿkélo ʿek aļ-təté énhi díʾyho ļə-ʾəḳníyo* 'A man went to a car owner and said to him: "Make me a favor: when you leave, pass by the house of a certain man and take from there some foodstuffs that belong to me". When the man left, he forgot about the request. Then the owner of the foodstuffs came and asked about his foodstuffs. The man said: "I forgot about it". The other said: "I did suspect you would not go for my foodstuffs"', *égaḥk támre wa-ʾaļ-gezk wa-térobk ʿómor énhi díʾyho ṣáḥəb maʿkélo ʿek bər aļ-tégəz* 'I tried to climb a palm, but did not succeed and came down. Then my friend said: "I suspected you would not be able to do that"'.

92. *əmʿáṣiṣ (yəmʿaṣíṣin / l'imʿáṣaṣ)* أَمْغَاصِيص 'to swallow' / بلع

▸ *ḥérə l'imʿáṣaṣ kor toʾókəb di-káne di-mɛr aļ-se əkébo waʾaļ-se šərkóḥo* 'He tried to gulp it down into his stomach, but it did not go through, nor did it came out', *šáṭik ṭay di-tɛ mən ḳáʿyəhɛr tóʾo šáṭik əmʿáṣiṣk díʾyho*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000058

ḳar 'I caught the smell of the meat from the houses and swallowed the saliva into my throat', *ŝínik ḥál'wi wa-əmʿáṣiṣk díʾyho ḳar mən tóʾo ʾəyyək ḥál'wi* 'I saw some sweets and gulped down the saliva as I was willing to taste these sweets', *ḳénomk ṭəy díʾyho óʾoz šaʿír wa-léfo díʾse šaʿír di-máḥle wa-ḥiṭáro wa-ḥiróʾo təmʿáṣaṣ al-ʾékob ʿaṭáf ḳəlóho* 'I gave some barley to one of my goats, and it started to eat very quickly. Then it choked over it and tried to gulp it down, but it did not go through, and it had to spew it away'.

93. *maʿtéẑaf* (fem. *maʿtiẑáfo*) مَعْتَاضَف 'a man ca. 40 years old' / رجل متوسط السن

▸ *néhər he ʿag di-ʾśyhor eʾlhítən maʿtéẑaf* 'A man passed along me following his cows. He was about 40 years old', *éṣmə ʿag díʾyhe ʿáźe wa-báʿal ʿáźe di-səs arbáʿa əmbórye wa-se maʿtiẑáfo* 'A man outlived his wife and married a woman about 40 years old, with four children'.

• Perhaps derived from *ʿóẑaf (yəʿáẑaf/laʿẑáf)* 'to have a rest'.

94. *mənféyrəhər* مَنْفَيْرَهَر 'placenta (of humans)' / مشيمة (للمرأة)

▸ *bíro ʿáźe máḇrhe wa-ʾal-šárḳaḥ mənféyrəhər ʿaf nəṭóhor mustášfa wa-ʿímɛr ʿes ʿilág wa-šárḳaḥ* 'My wife gave birth to a child, but the placenta did not come out. We had to go to the hospital, a treatment was made for her and then it did come out', *érhon laḷ taʾyégən yóuyhor ʿíf əf móndik wa-ʾəghétən laḷ təbórin yóuyhor máḇrhe mənféyrəhər* 'When goats give birth, what goes after the kid is called *móndik*, but when women give birth, what goes after a child is called *mənféyrəhər*', *késək ʿáźe təkódəm lə-mənféyrəhər di-ʿáźe bíre* 'I found a woman who was burying the placenta of another woman who had given birth'.

⟹ Morris 2003, pp. 326–327.

95. *mégməg (yəmégməg/l'imégmɛg)* مَجْمَج 'to hook from beneath' / حاول إخراج شيء

▸ *mégmokk fádhon ʿaf yəntóʾoḷ lə-ḥaryémo* 'I hooked the boulder from underneath so that it rolled down from off its base', *šərʾéŝo he óbən di-ʾəḳáro bə-ḳáne di-ʿóḇhor maḷ ʿak əḥófər wa-ḥfork ʿes wa-mégmokk bəs ʿaf fénoŝ* 'While I was digging a well, there emerged a huge stone in it. I dug around it, and then started to hook it from beneath until it began to swing'.

◊ Perhaps related to Hebrew *mwg* 'to waver' (HALOT, p. 555), Arabic *mwǯ* 'to be agitated, to move backwards and forwards' (Lane, p. 2743).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000059

96. *mərḥíyo* (du. *mərḥiyóti*, pl. *maráḥi*) 'tethering rope' / عقال الحيوانات
مَرْحِيُو

▸ *ʿókalk fáʿhɛr di-ḥóuzoz hə-mərḥíyo* 'I left tethered with a rope the bull which had to be slaughtered', *férod ḥumár diʾyhe hə-mərḥíyo* 'The donkey fled away together with its tethering rope', *ḳṓṣad mərḥíyo díʾyhe ḷə-fáʿhɛr* 'He cut the rope of his bull'.

97. *nəbrére* (pl. *nɛbórhir*) نَبْرَاره 'goat' / عنزة

▸ *way ʿaf déḷaḳ šək nɛbórhir ṭəy bə-ṭəy žədərhinítin* 'Oh, how many goats you have, one after another, the red ones!'

• Said to be a general poetic designation of a goat, with no special connection to color or any other external feature.

98. *énfək (yənéfok/l'ánfɛk)* أَنْفَك 'to jump; to go out quickly' / قفز؛ خرج بسرعة

▸ *ṭad ṭérod óʾoz wa-nɛhéro ʿáyki ho wa-ṭad wa-ʾáḷaḥ díki kor əḷóuyo bəs wa-ʾámok e-ʾag šək nḗfok di-ḥarf físaʿ baḷ təkdómk* 'One man was running after his goat, and it passed by us — me and a friend of mine. The man shouted to us that we should catch it, and I said to my friend: "It is with you! Rush to the slope before it bypasses you" ', *ənféko siyára ŝágre máḥlɛ* 'The car went quickly up the mountain pass'.

99. *néŝəf (yənéŝof/l'inŝéf)* نَاپْنف 'to sip, to drink a bit' / رشف

▸ *təkósə l'im di-tənḷémḷəm tənéŝof məs wa-tənráʿra* 'It finds a pit full of water, drinks a bit from it and bleats', *ḥóyhe ḷaḷ yíroy šéhi yənéŝof bərɛ́fɛy* 'When somebody drinks tea, he sips it slowly'.

• Also in the causative-reflexive intensive stem *šənéŝif (yəšnɛ́ŝifin/lišnéŝɛf)* 'to sip from a vessel one after another (a group of people)': *gɛ́hɛmki ho wa-ṭad di-míšhar mən sérəb wa-ḥíʾɛb hóyki wa-šənɛ́ŝifki díʾki ŝḥaf ʿaf yətétə* 'Once in spring a friend of mine and myself entered a pen, and people milked for us. Then we sipped the milk in turns until it was finished'.

◊ Also in Jibbali *nîŝf* 'to sip' (JL, p. 194) and Arabic *nšf* 'to absorb water' (LANE, p. 3033).

100. *ráḳad* (pl. *érḳad*) رَاقَد 'ledges, ledged pass in the mountains' / مدرّج جبلي

▸ *ṭáhɛrk ḷə-ker bédo wa-ḥérək ḷaḥré mən órəm təšráḳaḥ bɛr wa-ʾaḷ-ksek ʿaf əfoḳíḥin bédo késək érḳad di-yəšráḳaḥ bɛr wa-šórḳaḥk* 'I was going along a path midway up a gorge and trying to find a passageway out, but did not find any till I reached the middle of the path. Then I

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000060

found a ledged slope that led out and went out', *étrobk ḥumár bəlá bíššoḷ ker érḳad ʿaf tóʾo éraḥ ʿamḳ di-érḳad aḷ-ʿad tómiʿ líitréb aḷ-yhe ləḥé wa-ʾaḷ-yhe ʿaléʿ* 'I sent a donkey without a load over a ledged slope, but when it reached the middle of the slope it did not want to go farther, neither down nor up', *líbḷóg bə-ḳáyyod baʿḷáḷhon wa-líinḳéʿ bəy ḷə-ker érḳad* 'And let him be lowered down in worn-out ropes and let the ropes holding him be cut on the ledges of the gorge'.

- Perhaps related to *érḳəd* 'se précipiter' (LS, p. 405), once attested in the Vienna corpus: *ʿaf yeʾékebo id ḳáʿer wa-ʾérḳəd méḇḥel wa-ltéʿes* 'Kaum daß sie ins Haus eintraten, stürzte sich der Sklave auf sie und tötete sie' (Müller 1905, p. 88). For the possible semantic shift cf. Latin *praecipitium* < *praecipito*.

101. *res (yársəs/líirsés)* رَاس 'to hurl stones' / رمى بالأحجار

- *əghóməṇ érhon wa-tóʾo nəḳár šárḳaḥ mésən míʾšər férhɛ mən-ʿamḳ wa-résən bə-ʾóbhon wa-máḥṣaṣ ʿaf yəšéḳər* 'We gathered our goats, but when we started to put them into the pen, one particularly wild male goat ran away. We hurled stones and pebbles at it until we managed to get it in', *aʿmódki ho wa-ṭad bə-ḥalf di-bíši bəy éʾefo wa-gədóḥo ginníye təkaḷáʿki wa-társəs bə-ʾóbhon ʿaf təṣábaḥ* 'We spent the night in a place where there were no people. A jinni woman came and hurled and threw stones at us until morning'.

102. *sḥalé* (du. *sḥalíti*, pl. *sḥáḷhən*) سحَلّاه 'bowl' / قصعة

- *wa-ṭef ʿəy ʿag kor yíroy ŝḥaf bə-sḥaléʿ* 'The man gave him some milk to drink in a bowl', *íɡdaḥ énhi mən di-méde tɛ wa-ʿámok məy árbaʿ tíyob ʿóḳaḷk nófin ṭəy wa-ŝaléʿ ʿámok bə-sḥalé wa-ʾáʿbork íllího girán* 'Some meat was brought to me from the countryside, and I divided it into four portions. I left one portion for myself and put the remaining three into a bowl and offered it to my neighbors', *gədóḥo óllʿəhe di-ḳáʿar wa-bətáḳo ḷə-sḥaléʿ ʿaf tənófə* 'A cow entered the house, stepped on a bowl and it was pinked through'.

◊ Clearly related forms with *ṣ-* are attested in Mehri *ṣəḥlīt* 'basin' (ML, p. 360) and Jibbali *ṣáḥalét* 'basin, bowl' (JL, p. 237). See further Geez *ṣāḥl* 'dish, bowl' (CDG, p. 552), Tigre *ṣaḥal* 'pan, bowl' (WTS, p. 633), Tigrinya *ṣaḥli* 'pottery bowl' (TED, p. 2549) and, with metathesis, Hebrew *ṣallaḥat* 'bowl' (HALOT, p. 1027), Syriac *ṣloḥitā* 'phiola, lagena' (LSyr., p. 630). It stands to reason that the Soqotri word is an early cultural loan from one of the continental Modern South Arabian languages (for *ṣ* > *s* see above under No. 83).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000061

103. *sərέ (yəsóri/ľósir)* سرّى 'to fall' / سقط

▸ *égaḥk ļə-ḥumar wa-ḳamáṣ fe taľát marrát wa-sərέyk* 'I mounted a donkey, it bucked under me three times, and I fell', *šέʿe ʿouyéghɛn tóʾo ŝíni díʾyhe ļə-ʾέʾefo gédəḥ mən sfar wa-sərέ wa-géšɛļ ɔ́ʾəd* 'When a boy saw his parents coming back from a trip, he (ran to them) fell and broke his hand', *ţíyo ʿansέʾsən əḳániš táʿbarš šərére wa-ʾósri* 'I will feed you with the cliff instead, may it blast wind against you so you fall'.

104. *di-ṣáʿanhin* صَعَنْهِين 'above, upwards' / فَوْقَ

▸ *ḥérək ļəšérkaḥ šágre di-ṣáʿanhin wa-ʾaļ-ʾéraḥk* 'I tried to climb up the slope, but did not succeed', *ḥérək ļəṣtát di-ṣáʿanhin kaļ íno nóyhər di-yəḥέľən aļ-ŝínik* 'I looked up to see whether there was a bird flying around, but didn't see any', *ḥiróʾo təḥέľ ţoḳ di-ṣáʿnhin wa-di-géme wa-ʾaļ-ţérob* 'She walked around, trying here and there, above and below, but he did not come down'.

◊ Probably related to Jibbali *ṣaʿnín* 'big (a girl)' (JL, p. 234).

105. *šáẑiʿ (yəšaẑíʿin/lïšáẑaʿ)* شَاضِيع 'to slaughter an animal which is close to death in order to make it legally suitable for consumption' / ذبح الحيوان الذي كاد يموت

▸ *zaʿáyən mádkor tóʾo əráḥan ʿamḳ di-ʾórəm ḥatέţar míʾšər wa-ʾédof ʿag ļə-ṣáre wa-šaẑíʿəy* 'We took a few male goat kids with us, but midway along one of them fainted. Then one of the men took his knife and slaughtered it', *šórḳaḥ ʿag dáyhi késə díʾyhe fáʿhɛr ʿad bə-ʿəd yəšaẑíʿənš ļə-ʿam yhe ʿad ḥaľáľ* 'And the man went out to them and found that his bull had some life in it yet: he could even have slaughtered it, had it been suitable for food'.

106. *ŝotédə (yəŝtédə/lïŝtíd)* يْتَادَى 'to inflate' / تورّم

▸ *késə kerάʿhiľ ŝotédə* 'He found that (the place where) his testicles (had been) was inflamed', *égošk bə-məšífo di-fíʾo wa-ŝtédyo ménhi fíʾo* 'I hit my forehead on the door frame and got a knot there', *késək díʾyho ʿouyéghɛn ŝtédyo məy ɔ́ʾəd wa-ʿámok həy iném šək ʿómor sərέyk* 'I found that my son's hand was swollen and asked him: "What happened to you?" He said: "I fell" '.

◊ Cf. perhaps Arabic *ṣaḍaʾ* 'annoyance, molestation, harm or hurt' (Lane, p. 1532).

⟹ Morris 2003, p. 332.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000062

107. *ŝḥáṭo (tôŝḥaṭ/taŝḥát)* بَحَاطُو 'to dawn' / أصبح الصباح

- Only in the fixed expression *ŝḥáṭo máṭre* 'the dawn appeared': *ʿaf ŝəné ŝḥáṭo máṭre təbâẓak həs dīʾse ļə-fáʿhɛr* 'Then, when you see the dawn approaching, cut the rope holding the bull'.

108. *ŝékeļ* (du. *ŝékļi*, pl. *əŝkéļo*) بَاكِل 'twin' / توأم

- *ʿíggo še óʾoz ŝékļi* 'A goat of mine gave birth to twins', *še ṭəy óʾoz di-káʾse íbši wa-tóʾo ʿíggo ʿíggo trɔ əlíli ŝékļi* 'I had a goat which was the only one that remained with me. It was pregnant, and when it gave birth, it brought two twins, two female kids'.

◊ Also in other Modern South Arabian: Mehri *ŝekəl* (ML, p. 378), Jibbali *ŝékəl* (JL, p. 251). As rightly suggested by T.M. Johnstone, these lexemes are clearly related to Arabic *šakl-* 'likeness, resemblance' (Lane, p. 1586) and may be early borrowings from it.

⇒ Morris 2003, p. 340.

109. *ŝaks* m. (du. *ŝáksi*, pl. *éŝkəs*) بَكْس 'rock, cliff' / جبل شديد الانحدار

- *ṭérodk míʾšər ʿaf éloy bəy bə-ŝaks* 'I was pursuing a billy goat till I caught it on a rock', *líso mése wa-notéʾəl fádhon mən ŝaks* 'It rained, and a large rock slipped down from the cliff', *ļə-təḳļém ʿəy érhon ŝəlé mən ŝaks iŝ-ŝaks wa-ļaṭ iŝ-ŝaks* 'May three of his own goats jump from one cliff to another, and then to another'.

◊ Cf. perhaps Akkadian *šakāsu* 'to dry out' (CAD Š$_1$, p. 158, AHw., p. 1139).

110. *ŝənége* (du. *ŝənegíti*, pl. *ŝénəg*) بَنَاجِه 'staff, stick with a curved end' / عصا

- *yəkósə mḥámmad ŝənége di-daháb* 'Muhammad will find a golden staff', *záʿayḳ ŝənége kor əḳánəm íllího sərádhon* 'I took a stick to hook on some tree branches as fodder for my goat-kids', *ŝənége nəzáʿa kor ḳounom bəs wa-kor nəšraḳísin bəs* 'We make a stick with a curved end to knock down tree branches for the goats as well as to lean on it'.

111. *ŝaṭf* m. (du. *ŝátfi*, pl. *ŝéṭaf*) بَطْف 'halved dates exposed for drying' / شَطْر التمور عند التجفيف

- *éḳdomk nóṣəb mən ḥorf bə-ḥághər ʿámok təgórəḥ ŝéṭaf mən sɛk baļ ligdáḥ mése* 'One autumn I saw a mist fog in Hagher, so I said: "Remove the drying date halves from the roof before the rain comes" ', *toyḳ ŝétaf di-šker ʿaf təḳáļəm ḥe ʿáļe* 'I was eating halved dates that were very tasty until one of my teeth started to hurt me (because it was too sweet)'.

- Cf. *miŝṭef* 'qui a la lèvre fendue' (LS, p. 428).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000063

◊ Likely related to Arabic *šaṭf-* 'a splinter', *šiṭf-* 'dry bread; a small piece of wood', *šaṭif-* 'dry and hard' (LANE, p. 1553, cf. BEHNSTEDT, p. 648, 650), Syriac *ṣṭāpā* 'incisio' (LSyr., p. 468).

112. *təbáḷhən* in *di-təbáḷhən* دِتَبَلْهَن 'so-and-so (about localities)' / مكان فلاني

▸ *ʿodk ḥalf di-ʾaḷ-ʿérobk wa-késək tri órmi wa-ʾésaʿk ṭad ʿag ʿámok həy mən mən órmi di-ʾáraḥ tho di-təbáḷhən ʿőmor énhi səwəʾíti ke ʿodk dəš wa-ʿan ke ʿodk déžən* 'I was going through a place I didn't know and reached a crossroad. Then I met a man and said to him: "Which of the two roads will bring me to such-and-such a place?" He said to me: "They are the same, whether you go along this one or along that one"', *ṭáhɛrk ho wa-díʾyho həʿér ʿaf ouḳáro di-təbáḷhən* 'I went with my camel until, in the evening, we reached such-and-such a place', *néfəʿ ʿəyyúg di-təbáḷhən wa-di-təbáḷhən* 'People worked in a place named so-and-so and in another one named so-and-so'.

◊ One would be tempted to derive *di-təbálhən* from **bhl* 'to say' (CDG, p. 89), but this comparison is not easy to justify either morphologically or semantically.

113. *ṭábṭəb (yəṭábṭəb/líṭábṭəb)* طَبْطَب 'to clap' / صفّق

▸ *saḳt bə-díʾyho siyára ʿaf tóʾo éraḥk gáḥi késək siyarát ted ken rího di-mése di-ḥérog bə-gáḥi wa-ho aḷ-ʿak todk nóhork tóʾo šárkaḥk mən rího ṭábṭəb éʾefo fáḥre* 'I drove my car. When I reached the wadi, I found many cars waiting because the rainwater was flowing down the wadi. I decided not to wait and went through. When I went out from the water, all the people clapped in admiration', *gédaḥk di-ẓayéfe wa-ríʾíšk óʾo kəʾlán wa-ʿímɛr éhɛ də di-boḳ wa-táhɛrk wa-bórikk həy wa-ṭábṭabk toy di-ṭádaʿ* 'I came to a wedding party and asked: "Where is the bridegroom?" They said: "It is that man there". I went to congratulate him and clapped him on his back'.

◊ For a semantically similar descriptive root cf. Tigrinya *ṭäbṭäbä* 'to pat, to tap; to caress' (TED, p. 2460).

114. *ṭérak (yəṭárak/líṭrák)* طَّارَق 'to fall down' / سقط

▸ *ḳáṣə ʿag támre wa-tóʾo yíkaṣ təṭarákən béšər* 'A man was cutting dates from a palm. As he cut, some of the ripe dates were falling down', *ṭérak míʾšər mən tíyo ʿaf yəbáraḥ bə-gáḥi wa-ṣámə* 'A billy goat fell into a gorge, landed in a wadi and died'.

115. *tíyo* (du. *ṭiyóti*, pl. *éṭhi*) طِيُو 'gorge, precipice' / هاوية

▸ *ṭérodk míʾšər maḷ ʿak éšoʿ héman éfṭhoš ḷə-tíyo* 'I was pursuing a billy goat and while running almost fell into a gorge', *ḳéḷom ḥe éẓyaʿ di-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000064

nékbe bə-ʿamḳ di-ṭíyo wa-ʾaḷ-ʿad šárḳah ʿaf yísam 'A young goat of mine jumped into a recess in a gorge and was unable to get out, so it finally died', *ṭíyo ʿansé'sən əḳánišˇ táʿbarš šərére wa-ʾősri* 'I will feed you with the cliff instead, may it blast wind against you so you fall'.

◊ Cf. perhaps Arabic *ṭāyat-* 'a great rock in land containing sand' (LANE, p. 1900).

116. *yhéḳaḷ (yəyhákaḷ/ľihḳál)* يهَّاقَّل 'to go down, to flow down' / نزل

▸ *yhéḳaḷ rího mən ḥághər* 'Water flew down from Hagher', *líso šin mən ṣérəb ʿaf tšaḳáḷən égwa* 'It was raining in our place during the spring and the mountain streams flew down', *saḳt bə-siyára tóʾo ḳóʿodk ŝágre ľəḥé ṭáhɛr məs gir wa-hérək ḷəḷé wa-siyára yhəḳáḷo béne wa-ʾéndakk tos ditébhor kor tod* 'I was driving my car and while going down through a mountain pass, the gear went out. I tried to hold the car, but it was going down quickly and I had to send it to the side of the pass to make it stop'.

• Also in the causative stem *šəḳél (yəšákoḷ/ľáškaḷ)* 'to bring down, to pour': *égdaḥk ŝḥaf di-ʾeʾlhítən wa-ŝḥaf di-ʾérhon wa-ʾaʿtákibk tóyhi ṭəy di-ʿáni bə-míšhər wa-tóʾo éraḥk ḳáʿar ḳáʿayk diʾyho ḷə-ʿáni wa-šəḳáḷk toy di-gázhɛr* 'I brought some cow milk and some goat milk and mixed them together in a skin in the pen. When I came to the house, I opened the skin and poured it into a larger skin for shaking butter', *šəḳáḷk bətróľmən gérgən di-siyára* 'I poured some petrol from the tank into the car', *šəḳáḷk ṭəy diʾyho áľľəhe mən ḥághər* 'I brought one of my cows down from Hagher'.

Cf. *mištéḳehal* 'escarpé; qui se trouve la tête en bas' (LS, p. 421).

◊ Likely related is Mehri *həḳáwl* 'to make someone incline, lean over' (ML, p. 155). Cf. perhaps Akkadian *šuḳallulu* 'to be suspended, to hang loose, to dangle' (CAD Š$_3$, p. 330).

117. *zédəg* (du. *zedégi*, pl. *zédog*) زَادَج 'evil spirit' / جِنّ

▸ *ŝínik ʿáže ŝíbib wa-ʾeṣk tos kaḷ bəs zédəg* 'I saw an old woman and was afraid that she might be possessed by an evil spirit'.

118. *žádhɛr* (pl. *žədére*, f. *žədáre*, pl. *žədhərétən*) چَدْهَر 'light-brown (goat)' / بُنّيّ فاتح

▸ *ʿógiľ ḥe ṭad ʿag wa-yhe təḷék ṭad séred žádhɛr di-ḥíṭhor* 'I met a man who led a grown-up kid whose color was brown with stripes', *way ʿaf déḷaḳ šək nɛbórhir ṭəy bə-ṭəy žədərhinítin* 'Oh how many goats do you have, one after another, the red ones'.

◊ T. M. JOHNSTONE (JL, p. 71) aptly compares the Soqotri color term with the Jibbali designation of earth, soil (*gədrét*). No further cognates could have been detected.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000065

119. *ənʒ́áʰʒ́aʰ (yənʒ́áʰʒ́aʰ/l'inʒ́áʰʒ́aʰ)* 'to be wet, full of tears (one's eyes)' / تبلّل أَنْضَحْ

▸ *wa-kɔn məs féne ʰourírhin wa-ʾənʒ́áʰʒ́aʰ ken ədmíʿo* 'Its face turned black and filled with tears', *l'íso ʿaf yənʒ́áʰʒ́aʰ rího bə-ḥádəb* 'It rained and the water flooded the countryside'.

◊ Cf. perhaps Arabic *ḍaḥḍāḥ-* 'shallow water' (LANE, p. 1771), Geez *ṣāḥṣəḥa* 'to flow' (CDG, p. 553). See further CONTI 1980, p. 28.

120. *éʒ́yaʿ* m. (du. *eʒ́yáʿi*, pl. *əʒ́yóʿo*) أَظْبِيَة 'a goat two years old' / عنزة ذات سنتين

▸ *gédaḥ éʒ́yaʿ ṭáhrɛr béloɡ həy gáʿl'həl' wa-ṣəṭárotš di-défɛ wa-ʾəgréydəd wa-ṣámə* 'Then there appeared a young wild goat. He threw a pebble at it, and it struck the goat in the flank. And the goat fell down and died', *ḳélom ḥe éʒ́yaʿ di-nékbe bə-ʿamḳ di-ṭíyo wa-ʾal-ʿad šárḳaḥ ʿaf yíṣam* 'A young goat of mine jumped into a recess in a gorge and was unable to get out, so it finally died'.

• The age *éʒ́yaʿ* is between *sérɛd* and *ʒ́aʿ*. There is certainly an etymological relationship between *éʒ́yaʿ* and *ʒ́aʿ*, but the exact details of the derivational process remain enigmatic. Note that *éʒ́yaʿ*, while usually designating a young *female* goat, is grammatically masculine (*áʿyəg éʒ́yaʿ* rather than **ʿíggo éʒ́yaʿ* 'An *éʒ́yaʿ* gave birth').[5]

Abbreviations of lexicographic sources

AHw.	W. VON SODEN: *Akkadisches Handwörterbuch*. Wiesbaden 1965–1981.
BEHNSTEDT	P. BEHNSTEDT: *Die nordjemenitischen Dialekte (Glossar)*. Wiesbaden 1992–2006.
CAD	*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute, the University of Chicago*. Chicago 1956–2010.
CDG	W. LESLAU: *Comparative Dictionary of Geʿez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden 1987.
DRS	D. COHEN et al.: *Dictionnaire des racines sémitiques*. Paris / La Haye 1970–.
GD	C. DE LANDBERG: *Glossaire daṭinois*. Leiden 1920–1942.
HALOT	L. KOEHLER / W. BAUMGARTNER / J.J. STAMM: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden / New York / Köln 1994–2000.
JL	T.M. JOHNSTONE: *Jibbāli Lexicon*. Oxford 1981.
LA	IBN MANẒŪR: *Lisānu l-ʿarab*. Bayrūt 1990.
LANE	E.W. LANE: *Arabic-English Lexicon*. London 1867.

[5] Kindly pointed out to us by Dr. MARIA BULAKH.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000066

LS	W. Leslau: *Lexique Soqoṭri (Sudarabique moderne) avec comparaisons et explications étymologiques*. Paris 1938.
LSyr.	C. Brockelmann: *Lexicon syriacum*. Halle 1928.
ML	T. M. Johnstone: *Mehri Lexicon*. London 1987.
Piamenta	M. Piamenta: *Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic*. Leiden 1990.
SED I	A. Militarev / L. Kogan: *Semitic Etymological Dictionary*. Vol. 1. *Anatomy of Man and Animals*. Münster 2000.
TED	T. L. Kane: *Tigrinya-English Dictionary*. Springfield 2000.
WTS	E. Littmann / M. Höfner: *Wörterbuch der Tigre-Sprache. Tigre-deutsch-englisch*. Wiesbaden 1956.

References

Bulakh, M. 2006: "Basic Color Terms of Biblical Hebrew in Diachronic Aspect." In: *Babel und Bibel* 3, pp. 182–216.

Conti, G. 1980: *Studi sul bilitterismo in semitico e egiziano*. Firenze.

Kouwenberg, N. J. C. 2010: *The Akkadian Verb and Its Semitic Background*. Winona Lake.

Morris, M. 2003: "The Soqotra Archipelago: Concepts of Good Health and Everyday Remedies for Illness." In: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 33, pp. 319–341.

Müller, D. 1902: *Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache*. I. *Texte*. Wien.

— 1905: *Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache*. II. *Soqoṭri-Texte*. Wien.

Naumkin, V. / L. Kogan et al. 2014: *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Vol. 1. Leiden.

Naumkin, V. / L. Kogan / D. Cherkashin / A. I. ad-Daarhi / I. G. ad-Daarhi 2013: "Soqotri Lexical Archive: the 2010 Fieldwork Season." In: ZDMG 163, pp. 61–85.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000067

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000068

Asbāb wurūd al-ḥadīṯ – eine wenig beachtete Gattung der islamischen Traditionsliteratur

Von Hans Thomas Tillschneider, Bayreuth

Summary: In Islamic traditional literature there is a late, little developed, and almost disregarded genre called "*asbāb wurūd al-ḥadīṯ*" (or, for short, "*asbāb al-ḥadīṯ*"). Works categorized as "*asbāb al-ḥadīṯ*" contain traditions of prophetic sayings accompanied by accounts of the circumstances under which these words have allegedly been uttered.

The present article offers a survey of this genre and examines its relation to the so-called "*asbāb an-nuzūl*". The "*asbāb an-nuzūl*" or "occasions of revelation" are generally viewed by Muslim scholars as a genre of the exegetical tradition reporting the circumstances under which certain Quranic verses are thought to have been revealed.

At first glance, the *asbāb al-ḥadīṯ* may seem to be a late response to the *asbāb an-nuzūl*-literature. However, upon further examination it becomes clear that it is rather the other way around: the *asbāb an-nuzūl* are modeled after the pattern of the *asbāb al-ḥadīṯ*.

Der Ausdruck „*asbāb wurūd al-ḥadīṯ*" bezeichnet innerhalb der islamischen Traditionsgelehrsamkeit die Anlässe, aus denen Prophetenworte geäußert worden sein sollen bzw. die Überlieferungen von eben diesen Anlässen. Es handelt sich um eine Begriffsprägung analog zu „*asbāb nuzūl al-qur'ān*", den sog. Offenbarungsanlässen des Korans. Im Hintergrund steht die Vorstellung, daß Prophetenworte in ähnlicher Weise, wie es die islamische Theologie auch von einigen Koranversen lehrt, aus bestimmten Anlässen in konkreten Situationen gefallen sind. Mit „*ḥadīṯ*" in „*asbāb wurūd al-ḥadīṯ*" ist dabei nur das reine Prophetenwort gemeint, nicht das Ganze der Überlieferung, das man aber auch „*ḥadīṯ*" nennt. Eine Übersetzung als „Überlieferungsanlässe" in Analogie zu Offenbarungsanlässen drängt sich auf, wäre aber irreführend. „*Asbāb wurūd al-ḥadīṯ*" sind nicht die Ereignisse, die Anlaß gegeben haben, ein bestimmtes Prophetenwort zu überliefern und ein anderes nicht, sondern sind die Umstände, unter denen ein Prophetenwort gefallen ist *(warada)*.

Die Mehrdeutigkeit des Begriffs „*ḥadīṯ*" erinnert daran, daß zwischen Prophetenworten und Überlieferungen ein Unterschied besteht. Prophetenworte sind zumindest in der Literatur, in der sie uns vorliegen, kein einfaches, dem Propheten zugeschriebenes Spruchgut, das anonym von Mund zu Mund geht. Die Prophetenworte müssen nachweisen, welche Stationen genau sie auf ihrem Überlieferungsweg vom ersten Zeugen zu seinem aktuellen Verwender passiert haben. Das leistet der sog. *isnād* – die Überlieferkette.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000069

Und auch der eigentliche Text der Überlieferung, der sog. *matn*, enthält oft mehr als das reine Prophetenwort. An einem Beispiel:

> (Yaḥyā) überlieferte mir von Mālik, (und dieser) von Ibn Šihāb, ʿAbdallāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ habe gesagt:
> Als wir in Medina ankamen, erkrankten wir heftig an den Seuchen der Stadt. Der Gesandte Gottes (Eu) ging heraus zu den Leuten, während sie sitzend freiwillige Gebete verrichteten. Da sagte der Gesandte Gottes:
> *„Das Gebet des Sitzenden entspricht der Hälfte des Gebets des Stehenden!“*[1]

Eine derartige Prophetenüberlieferung umfaßt neben der Überliefererkette und dem eigentlichen Prophetenwort noch eine Rahmengeschichte, die davon berichtet, unter welchen Umständen das Prophetenwort gefallen sein soll. Solche Rahmengeschichten sind auf der Ebene des Textes der Überlieferung mit *„asbāb wurūd al-ḥadīṯ“* oder kurz *„asbāb al-ḥadīṯ“* gemeint.

Es muß herausgestellt werden, daß das nichts Besonderes ist. Überlieferungen mit narrativem Rahmen sind eine sehr häufige Erscheinung innerhalb der Prophetenüberlieferung. In den kanonischen Sammlungen, etwa al-Buḫārīs *Ṣaḥīḥ*, ist es eher die Regel als die Ausnahme, daß eine Überlieferung den Anlaß des eigentlichen Prophetenwortes mit einschließt. Daher widmet sich die *asbāb al-ḥadīṯ*-Literatur auch nicht jenen Überlieferungen, die den Anlaß des Prophetenwortes schon enthalten, sondern jenen Überlieferungen, denen er – atypischerweise mag man sagen – in einigen Varianten fehlt.

Die *asbāb al-ḥadīṯ*-Kompilationen ergänzen Prophetenworte, die ohne Rahmengeschichte kursieren, um narrativ gerahmte Fassungen des gleichen oder zumindest eines ähnlichen Prophetenworts. Es handelt sich dabei um eine ebenso marginale wie späte Erscheinung innerhalb der islamischen Literatur. Ḥāǧǧī Ḫalīfa (gest. 1067/1657) verzeichnet in seinem *Kašf aẓ-ẓunūn* zwar einen Eintrag zur „Lehre von den Anlässen, aus denen die Prophetenworte geäußert wurden *(ʿilm asbāb wurūd al-ḥadīṯ)*“[2], sagt jedoch nur, das Thema gehe aus dem Begriff hervor und kündigt an, bei den „Zweigen der *ḥadīṯ*-Methodologie *(furūʿ ʿilm al-ḥadīṯ)*“ näher darauf eingehen zu wollen. In seinem ausführlichen Eintrag zur *„ḥadīṯ*-Methodologie“[3] erwähnt er die *asbāb al-ḥadīṯ* jedoch nicht. Nur im Anhang dieses Eintrags, der in alphabetischer Reihenfolge *ḥadīṯ*-bezogene Werktitel auflistet, erscheint der Titel *„asbāb al-ḥadīṯ“*, allerdings ohne nähere Anmerkung oder Verfasserangabe. Eines der beiden erhaltenen Werke, das *Kitāb Asbāb wurūd al-ḥadīṯ* von as-Suyūṭī, dürfte Ḥāǧǧī Ḫalīfa gekannt haben. Das andere wurde in der Zeit nach Ḥāǧǧī Ḫalīfa verfaßt.

---

[1] Mālik, *Muwaṭṭaʾ*, S. 83.
[2] Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Kašf I*, S. 120.
[3] Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Kašf I*, S. 495–500.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000070

4 Zwei Sammlungen

Der Begriff *asbāb al-ḥadīṯ* taucht erstmals in einer Ibn Daqīq (gest. 702/1302) zugeschriebenen Aussage auf.[4] Ibn Daqīq soll gesagt haben, daß sich einige der „Spätlinge" *(mutaʾaḫḫirūn)* unter den Traditionariern *(min ahl al-ḥadīṯ)* daran gemacht hätten, Werke zu den Anlässen des *ḥadīṯ* zu verfassen, „ebenso wie auch Werke zu den Offenbarungsanlässen des Korans verfaßt wurden *(kamā ṣunnifa fī asbāb nuzūl al-kitāb)*"[5], nennt aber keine Titel.

Die Vorstellung, daß sich eine eigene Gattung der Überlieferungsliteratur mit den Umständen befaßt, unter denen im weitesten Sinn normative Texte entstanden sind, geht nach Ibn Daqīq auf die *asbāb an-nuzūl* zurück. In Anlehnung an die *asbāb an-nuzūl*-Literatur wurde eine Literatur geschaffen, die auch Überlieferungen jener Umstände zusammenträgt, unter denen Prophetenworte geäußert worden sein sollen. Zuerst gab es die *asbāb nuzūl al-Qurʾān*-Sammlungen, dann wurden, ihrem Muster folgend, auch *asbāb wurūd al-ḥadīṯ*-Sammlungen angelegt. Der Impuls geht von der koranexegetischen Literatur aus, in der auch die Sache selbst vorgeprägt scheint, so zumindest die Sicht bei Ibn Daqīq und in der Zeit danach bis in die Gegenwart. Der Herausgeber von Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqīs *asbāb al-ḥadīṯ*-Werk *al-Bayān wa-t-taʿrīf* sagt am Ende des Vorworts seiner Edition, dieses Buch sei „nach dem Muster der Bücher zu den Offenbarungsanlässen *(ʿalā namṭ kutub asbāb an-nuzūl)*" verfaßt worden.[6] Die *asbāb al-ḥadīṯ* erscheinen durchweg in Abhängigkeit von den *asbāb an-nuzūl*.

Ob ein solches Urteil der Signifikanz dieses Konzepts, dieser Literatur und des ihr zugrunde liegenden Textphänomens in allen Teilen gerecht wird, darf bezweifelt werden. Fakt aber ist zunächst, daß die Literaturgattung *„asbāb al-ḥadīṯ"* der Literaturgattung *„asbāb an-nuzūl"* um einige Jahrhunderte hinterherhinkt und auch bedeutend schwächer entfaltet ist. Das früheste erhaltene Werk zu den *asbāb an-nuzūl* ist das *Kitāb Asbāb an-nuzūl* des Nīsābūrer Exegeten ʿAlī b. Aḥmad al-Wāḥidī (gest. 465/1076). Das früheste, heute nicht mehr erhaltene Werk war aller Wahrscheinlichkeit nach das *Kitāb at-Tanzīl* des *ḥadīṯ*-Gelehrten ʿAlī b. al-Madīnī (gest. 234/849).[7] Allerdings wirkte es nicht gattungsbildend und blieb eine vereinzelte Zusammenstellung. Erst aus der Zeit nach al-Wāḥidī ist eine ganze Reihe von Werken erhalten, die auch auf al-Wāḥidīs Sammlung Bezug nehmen, so daß die *asbāb an-nuzūl* im sechsten islamischen Jahrhundert als eine eigene

[4] al-Bulqīnī, *Maḥāṣin*, S. 632.
[5] al-Bulqīnī, *Maḥāṣin*, S. 632.
[6] Ibrāhīm ad-Dimašqī, *al-Bayān I*, S. 29.
[7] Siehe Tillschneider 2011, S. 445–456.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000071

Gattung koranexegetischer Literatur greifbar werden.[8] Aus dieser Zeit ist noch nicht einmal der Begriff *„asbāb al-ḥadīṯ“* überliefert.

Die früheste zuverlässige Fundstelle des Begriffs ist, wie schon erwähnt, eine Zuschreibung an Ibn Daqīq (gest. 702/1302). Die ersten längeren Ausführungen, die dem Konzept gewidmet sind, finden sich in einem Werk mit dem Titel *Maḥāsin al-iṣṭilāḥ* von Sirāǧ ad-Dīn al-Bulqīnī (gest. 805/1403). Es ist als Ergänzung der *Muqaddima fī ʿulūm al-ḥadīṯ* des Ibn aṣ-Ṣalāḥ (gest. 643/1245) gedacht, einer Einführung in die *ḥadīṯ*-Methodologie.[9] Unter den Kapiteln des *Maḥāsin al-iṣṭilāḥ* befindet sich auch ein Kapitel zur „Lehre von den Anlässen des *ḥadīṯ (maʿrifat asbāb al-ḥadīṯ)*“[10]. Ibn aṣ-Ṣalāḥ selbst hat sich des Themas *„asbāb al-ḥadīṯ“* noch nicht angenommen.

Das Kapitel beginnt mit einer kurzen Einleitung von eineinhalb Druckseiten. Hier wird Ibn Daqīqs Aussage zu den *asbāb al-ḥadīṯ*-Sammlungen nach dem Modell der *asbāb an-nuzūl*-Sammlungen wiedergegeben. Als Eingangsbeispiel für einen *sabab al-ḥadīṯ* erwähnt al-Bulqīnī die Überlieferung, wonach ein Mann zur Zeit des Propheten von Mekka nach Medina ausgewandert sein soll, nicht, weil es ihm um die religiöse Bedeutung der Auswanderung zu tun war, sondern nur, weil er eine Medinenserin heiraten wollte. Das sei Anlaß gewesen für das Prophetenwort *„Die Handlungen nur mit den Absichten* (innamā l-aʿmālu bi-n-niyyāt)“.

Nach diesem Beispiel stellt al-Bulqīnī heraus, daß der Anlaß in der Überlieferung mitüberliefert werden kann *(qad yunqalu fī l-ḥadīṯ)* oder nicht, wobei letzteres, also Überlieferungen ohne Anlaß, innerhalb der *asbāb al-ḥadīṯ* interessieren: *„Dies ist es, womit wir uns (hier) beschäftigen müssen* (fa-huwa llaḏī yanbaġī l-iʿtināʾu bihī)“[11]. Darauf folgen acht ausführlich kommentierte Beispiele von Prophetenworten, die in einigen Überlieferungswegen ohne und in anderen mit Anlaß überliefert werden.

al-Bulqīnī erörtert auch den hermeneutischen Effekt, der von der Rahmenerzählung ausgeht. Bei dem für sich genommen unklaren Prophetenwort *„Die Handlungen nur mit den Absichten!“* klärt der Rahmen, was überhaupt gemeint ist: Religiöse Handlungen sind nur gültig, wenn der äußere Vollzug der Handlung auch mit der Absicht einhergeht, damit allein diese religiöse Handlung (und nichts anderes) vollziehen zu wollen. Wer, um sich einen Heiratswunsch zu erfüllen, von Mekka nach Medina auswandert, und

[8] Hierzu: RIPPIN 1985.

[9] Das *Maḥāsin al-Iṣṭilāḥ* ist in zwei Handschriften in der ägyptischen Nationalbibliothek erhalten und wurde von ʿĀʾiša ʿAbdarraḥmān im Anhang ihrer Edition der *Muqaddima* des Ibn aṣ-Ṣalāḥ mitediert. Als Inventarnummer wird 141/*muṣṭalaḥ al-ḥadīṯ* angegeben. Siehe: al-Bulqīnī, *Maḥāṣin*, S. 68.

[10] al-Bulqīnī, *Maḥāṣin*, S. 632–648.

[11] al-Bulqīnī, *Maḥāṣin*, S. 633.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000072

diese Handlung zu einer Auswanderung in Nachfolge der Auswanderung des Propheten von Mekka nach Medina *(hiǧra)* erklärt, dessen Handlung ist trotz des äußerlich korrekten Vollzugs religionsrechtlich ungültig.[12]

In ähnlicher Weise klären die Rahmenüberlieferungen zu dem Prophetenwort „*Das Gebet des Sitzenden entspricht der Hälfte des Gebets des Stehenden*", daß damit der Kranke gemeint ist, dessen Erkrankung ein Gebet im Stehen noch als zumutbar erscheinen läßt, der es aber trotzdem im Sitzen verrichtet. Einige Überlieferungen, so auch das eingangs zitierte Beispiel, legen zwar nahe, daß damit nur die freiwilligen Gebete, nicht die Pflichtgebete gemeint sind, al-Bulqīnī aber entscheidet sich nach einer ausführlichen Diskussion, die eine Kritik der *isnād*e einschließt, für andere Überlieferungen.[13] In dieser Weise expliziert al-Bulqīnī jeweils am konkreten Beispiel, welcher hermeneutische Effekt vom narrativen Rahmen ausgeht.

Allerdings kommen auch in dieser kurzen Auflistung, die Sinn und Zweck der Äußerungsanlässe des Prophetenwortes veranschaulichen soll, Prophetenworte vor, die an sich klar sind, oder bei denen – anders gesagt – der narrative Rahmen nichts zur weiteren Klärung beiträgt. Das Prophetenwort „*Das vorzüglichste Gebet ist das Gebet zu Hause abgesehen von den pflichtmäßig vorgeschriebenen (Gebeten)!*" gibt aus sich heraus folgendes zu verstehen: Die fünf Pflichtgebete werden am besten nicht zu Hause (und damit in der Moschee) verrichtet, die übrigen Gebete besser zu Hause. Man könnte sich noch fragen, ob damit nun regelrecht davon abgeraten wird, supererogative Gebete in der Moschee zu verrichten, oder ob es eben nur weniger „vorzüglich *(afḍal)*" ist, das aber wird auch durch die Rahmenüberlieferung nicht geklärt. Sie besteht schlicht in der Angabe, daß der Prophet gefragt wurde: „Welches Gebet ist vorzüglicher: Das im Haus oder das in der Moschee?" Eine solche Überlieferung greift allem Anschein nach nicht in den Sinn des Prophetenwortes ein. al-Bulqīnī beschränkt sich in seinem Kommentar daher auch auf die *isnād*e.[14] Das Prophetenwort trifft zwar nur eine Aussage zum Gebet zu Hause, die Alternative zu Hause/in der Moschee ist damit jedoch implizit gesetzt. Die Frage expliziert diese Implikation lediglich, gibt dem Sinn der Aussage, die sie so zur Antwort macht, aber keine andere Richtung. Auf diese eigentümliche Funktionslosigkeit des narrativen Rahmens wird noch zurückzukommen sein.

Das Kapitel schließt mit den Worten:

> Was wir erwähnt haben, ist ein Muster, für den, der sich darüber in Kenntnis setzen will, und eine Einführung für den, der dem etwas Ausführliches

[12] al-Bulqīnī, *Maḥāṣin*, S. 632. Damit ist aber nicht gemeint, daß eine „gute Absicht" einen äußerlich fehlerhaften Vollzug heilen könnte, wie das heute gerne verstanden wird.
[13] al-Bulqīnī, *Maḥāṣin*, S. 634–636.
[14] al-Bulqīnī, *Maḥāṣin*, S. 633f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000073

hinzufügen will. Gott sei darum gebeten, daß sich durch Seine Güte und Seine Großmut jemand in ausführlicher Weise dieses Themas annimmt!“[15]

al-Bulqīnī hat das Thema zunächst nur als einen eigenen Zweig der *ḥadīṯ*-Wissenschaften abgegrenzt. Sein Wunsch, jemand möge sich ausführlicher damit befassen, ist ungefähr ein Jahrhundert später in Erfüllung gegangen.

4.1 *Asbāb wurūd al-ḥadīṯ au al-Lumaʿ fī asbāb al-ḥadīṯ* von Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 911/1505).

Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 911/1505), „der fruchtbarste Schriftsteller Ägyptens in der Mamlūkenzeit“[16], hat zu allen großen Themenfeldern islamischer Gelehrsamkeit Werke hinterlassen. Was ihn in besonderer Weise für ein *asbāb al-ḥadīṯ*-Werk qualifiziert, ist, wie er selbst andeutet,[17] der Umstand, daß er auch eine *asbāb an-nuzūl*-Sammlung zusammengestellt hat, die neben al-Wāḥidīs *Kitāb Asbāb an-nuzūl* als Standardreferenz für Offenbarungsanlässe gilt. Das *asbāb al-ḥadīṯ*-Werk hat nicht diesen Bekanntheitsgrad erlangt, aber immerhin haben sich mindestens drei Handschriften erhalten.

BROCKELMANN verzeichnet ein in der Khedivenbibliothek von Kairo und ein in der Escorial-Bibliothek vorhandenes *al-Lumaʿ fī asbāb al-ḥadīṯ*[18] von Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī. Die von YAḤYĀ ISMĀʿĪL AḤMAD besorgte Edition des *al-Lumaʿ fī asbāb al-ḥadīṯ* stützt sich auf eine Handschrift aus den Beständen des *Dār al-Kutub* (Nr. 35 – *Maǧāmiʿ*)[19], die noch von einem Schüler von as-Suyūṭī angefertigt wurde, und eine weitere Handschrift aus der Azhar-Bibliothek (Nr. 56 – *Maǧāmiʿ*)[20]. Die Handschrift des *Dār al-Kutub* – eine spätere Bezeichnung für die Khedivenbibliothek – dürfte mit der von BROCKELMANN in der Khedivenbibliothek nachgewiesenen Handschrift identisch sein. So sind mindestens drei Handschriften erhalten: Escorial, *Dār al-Kutub* / Khedivenbibliothek und Azharbibliothek.

Da die Handschrift aus der Azharbibliothek von einem anonymen Kopisten stammt und gröbere Fehler enthält, nimmt YAḤYĀ ISMĀʿĪL AḤMAD die Handschrift aus dem *Dār al-Kutub* zur Grundlage seines Textes und

[15] al-Bulqīnī, *Maḥāṣin*, S. 648: „*wa-mā ḍakarnāhu anmūḍaǧun li-man yurīdu taʿarrufa ḍālika wa-madḫalun li-man yurīdu an yudīfa mabsūṭan fī ḏālika. wa-l-marǧūwu min allāhi subḥānihī wa-taʿalā l-iʿānatu ʿalā mabsūṭin fihi bi-faḍlihī wa-karamihī.*“

[16] EI IV, S. 620 (BROCKELMANN).

[17] Siehe as-Suyūṭī, *al-Lumaʿ*, S. 65.

[18] Siehe GAL II, S. 192: „al-Lumaʿ fī asbāb al-ḥadīṯ Kairo VII, 62, I, 78. – 159“ und GAL S II, S. 188: „al-Lumaʿ fī asbāb al-ḥadīṯ noch Esc.2 1798,14, Kairo2 I, 78.“

[19] as-Suyūṭī, *al-Lumaʿ*, S. 59.

[20] as-Suyūṭī, *al-Lumaʿ*, S. 59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000074

vermerkt Stellen, an denen die zweite Handschrift abweicht, in den Fußnoten. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf diese 1984 im Libanon erschienene Edition.

as-Suyūṭīs *asbāb al-ḥadīṯ*-Kompilation umfaßt 98 Zusammenstellungen von Überlieferungen isolierter Prophetensprüche mit Überlieferungen, in denen der gleiche oder zumindest ein ähnlicher Prophetenspruch narrativ gerahmt erscheint. Insgesamt sind es 233 Einzelüberlieferungen, was sich dadurch erklärt, daß gelegentlich zu einem Prophetenwort mehrere gerahmte Überlieferungen angeführt werden und auch das isolierte Prophetenwort selbst manchmal in mehreren Überlieferungen erscheint.

Zuerst wird die Überlieferung ohne Rahmen erwähnt, dann die Überlieferung mit Rahmen. Wie auch in as-Suyūṭīs *asbāb an-nuzūl*-Werk werden die Überlieferungen nicht mit Überlieferkette zitiert, sondern unter Angabe der Buchquelle nach der Form „*aḫraǧa* – Name des Kompilators der Buchquelle – [*fī* - Titel der Buchquelle –][21] – *ʿan* – Name der primären Autorität der Überlieferkette: Wortlaut der Überlieferung". An einem Beispiel:

> Prophetenwort *(ḥadīṯ)*:
> Aḥmad (b. Ḥanbal) zitiert von ʿAlī: Der Prophet hat entschieden: „*Kindschaft richtet sich nach dem (Ehe)bett, und wer herumhurt, bekommt den Stein (= wird gesteinigt)!*"
>
> Anlaß *(sabab)*:
> al-Buḫārī und Muslim zitieren von ʿĀʾiša, sie habe gesagt: Saʿd b. a. Waqqāṣ und ʿAbd b. Zamʿa stritten einst um einen Knaben.
> „Gesandter Gottes!" sprach Saʿd. „Dies ist der Sohn meines Bruders ʿUtba b. a. Waqqāṣ. Er hat mir anvertraut, daß er sein Sohn ist. Schau dir seine Ähnlichkeit mit ihm an!"
> „Gesandter Gottes!" sprach daraufhin ʿAbd b. Zamʿa. „Dies ist mein Bruder. Er wurde auf dem (Ehe)bett meines Vaters von seiner Mutter geboren."
> Der Gesandte Gottes (Eu) prüfte darauf, wem er ähnelt. Er sah eine deutliche Ähnlichkeit mit ʿUtba und sprach: „*Er gehört dir, ʿAbd b. Zamʿa. Kindschaft richtet sich nach dem (Ehe)bett, und wer herumhurt, bekommt den Stein! Und du, Sauda bt. Zamʿa, verschleiere dich vor ihm!*" Sauda sah ihn seitdem nicht mehr.[22]

In dieser Weise stellt as-Suyūṭī Überlieferungsvarianten ohne narrativen Rahmen und Varianten mit narrativem Rahmen nach Art einer Synopse zusammen. Der Kern und Ansatzpunkt jedes Eintrags ist ein Prophetenwort ohne narrativen Rahmen. Anders als al-Bulqīnī äußert sich as-Suyūṭī nicht zu den hermeneutischen Funktionen des narrativen Rahmens.

[21] Der Titel wird allerdings nur bei selteneren Werken gelegentlich erwähnt.
[22] as-Suyūṭī, *al-Lumaʿ*, S. 156f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000075

Das gesamte Material ist thematisch in 12 Kapitel geordnet,[23] deren Reihenfolge sich an die typische Ordnung der *muṣannaf*-Werke anlehnt, wobei zentrale Kapitel aus dem Themenkanon der kanonischen Sammlungen wie etwa ein Kapitel zur Almosensteuer *(zakāt)*, zum heiligen Krieg *(ǧihād)* oder zu den Körperstrafen *(ḥudūd)* fehlen. Wir haben es mit einem schmalen Werk zu tun, das keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. as-Suyūṭī hat nach eigenem Bekunden eine kleine Auswahl *(nabad)*[24] an Prophetenworten, die nicht überall mit Anlaß überliefert werden, zusammengestellt und um Überlieferungsvarianten mit Anlaß ergänzt.

Die Quellen, auf die as-Suyūṭī sich dabei stützt, bilden die gesamte Breite des klassisch-islamischen Schrifttums ab. YAḤYĀ ISMĀʿĪL AḤMAD hat in seiner Studie zu as-Suyūṭīs *al-Lumaʿ fī asbāb al-ḥadīṯ* – nebenbei bemerkt: die einzige brauchbare Studie zum Thema überhaupt[25] – herausgearbeitet, in welchem Umfang as-Suyūṭī sich auf welche Quellen stützt. Es handelt sich um 35 Werke der klassisch-islamischen Literatur. Über 100mal zitiert as-Suyūṭī aus Aḥmad b. Ḥanbals (gest. 241/855) *Musnad*. Danach folgen al-Buḫārī (gest. 256/870) und Muslim (gest. 261/875) mit jeweils über 60 Erwähnungen. Da Überlieferungen, die in mehr als einer Sammlung auftauchen, von as-Suyūṭī auch oft mehrfach belegt werden, übersteigt die Anzahl der Verweise auf eine Quelle die Gesamtzahl der Überlieferungen. Auf Abū Dāʾūd (gest. 275/889) und at-Tirmiḏī (gest. 279/892–893) stützt as-Suyūṭī sich jeweils knapp 30mal. Zwischen 10- und 20mal beruft er sich auf an-Nasāʾī (gest. 303/915), Ibn Māǧa (gest. 273/886), aṭ-Ṭabarānī (gest. 360/971), al-Baihaqī (gest. 458/1066), al-Ḥākim an-Nīsābūrī (gest. 405/1014) und Ibn

[23] Die Kapitelabfolge ist: 1. *bāb aṭ-ṭahāra*, 2. *bāb aṣ-ṣalāt*, 3. *bāb al-ǧanāʾiz*, 4. *aḥādīṯ an-nahy ʿan sabb al-amwāt*, 5. *bāb aṣ-ṣiyām*, 6. *bāb al-ḥaǧǧ*, 7. *bāb al-baiʿ*, 8. *bāb an-nikāḥ*, 9. *bāb al-ǧināyāt*, 10. *bāb al-aḍḥiya*, 11. *bāb al-aṭʿima*, 12. *bāb al-adab*.

[24] as-Suyūṭī, *al-Lumaʿ*, S. 65.

[25] Abgesehen davon existiert nichts, was die Auseinandersetzung lohnen würde. Ein gewisser Prof. Dr. MUḤAMMAD RAʾFAT SAʿĪD, beschäftigt an der „Fakultät für Šarīʿa und islamische Studien" der Universität von Qaṭar, ist mit einer kürzeren Studie unter dem Titel *Asbāb wurūd al-ḥadīṯ – taḥlīl wa-taʾsīs* in Erscheinung getreten, die aber nichts Neues zum Thema beizutragen vermag. Siehe SAʿĪD 1994. Der Text ist frei im Internet erhältlich.

Nicht nur wenig originell, sondern ein reines Plagiat ist das Kapitel zum Thema *sabab wurūd al-ḥadīṯ* aus dem über 1000 Seiten starken Einführungswerk in die *ḥadīṯ*-Methodologie *al-Madḫal ilā dirāsat ʿulūm al-ḥadīṯ*, als dessen Autor ein gewisser ʿABDALMĀĞID AL-ĠAURĪ firmiert. Der Text des besagten Kapitels stimmt abgesehen von wenigen Modifikationen mit dem Text der Seiten 10 bis 25 aus YAḤYĀ ISMĀʿĪL AḤMADS Studie überein. ʿABDALMĀĞID AL-ĠAURĪ hat nur die Angaben in den Fußnoten etwas gekürzt und die Gliederungsüberschriften abgewandelt, was schon auf eine gewisse Täuschungsabsicht schließen läßt. YAḤYĀ ISMĀʿĪL AḤMAD wird an keiner Stelle erwähnt. Siehe AL-ĠAURĪ 2009, S. 979–992.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000076

ʿAsākir (gest. 571/1176). Auf die übrigen Gelehrten beruft as-Suyūṭī sich jeweils weniger als 10mal.

Die zugehörigen Buchtitel werden nur sporadisch erwähnt. Bei den Verfassern von kanonischen Sammlungen dürften eben diese Sammlungen gemeint sein. Explizit erwähnt werden darüber hinaus: *Musnad Šāfiʿī*, *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal*, *Muṣannaf ʿAbd ar-Razzāq*, *Muṣannaf Ibn a. Šaiba*, *Dalāʾil an-nubūwa* von Abū Nuʿaim (gest. 430/1038), die beiden Werke *Iʿtilāl al-qulūb* und *Masāwiʾ al-aḫlāq* von al-Ḫaraʾiṭī (gest. 327/939), *Taḏīb al-āṯār* von Ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923), *al-Afrād* von Dāraquṭnī (gest. 385/995), *al-Kāmil* von Ibn ʿAdīy (gest. 365/976), *Zawāʾid az-zuhd* von ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 290/903), *Aḫbār al-Madīna* von az-Zubair b. Bakkār (gest. 256/870), *Šaǧarat al-ʿaql* von Abū l-ʿAbbās az-Zauzanī (gest. 376/986), *Kitāb aṭ-Ṭabaqāt* von Ibn Saʿd (gest. 230/845), *Tārīḫ Baġdād* von Ibn an-Naǧǧār (gest. 643/1245), und *Tārīḫ Dimašq* von Ibn ʿAsākir (gest. 571/1176).

Unter den Quellen ist kein *asbāb al-ḥadīṯ*-Werk. as-Suyūṭī verfaßt seine Sammlung nicht nach dem Modell einer schon etablierten Literaturgattung, sondern nach einem Begriff, den er von al-Bulqīnī (s. o.) hat, und natürlich in Anlehnung an die *asbāb an-nuzūl*-Sammlungen.

Stellt man die kanonischen „sechs Bücher“[26] und Aḥmad b. Ḥanbals *Musnad* den übrigen, nichtkanonischen Sammlungen gegenüber und überprüft, aus welcher Quellengruppe jeweils die isolierten und die gerahmten Überlieferungen stammen, zeigt sich, daß von den 98 Zusammenstellungen in 26 Fällen der isolierte Prophetenspruch in einem der sechs Bücher oder in Aḥmads *Musnad* steht, während die Überlieferung mit narrativem Rahmen ausschließlich aus einer der übrigen, meist bedeutend späteren und nicht-kanonischen Sammlungen stammt. Umgekehrt steht nur in drei Fällen das ungerahmte Prophetenwort in einer nicht-kanonischen Sammlung, während die Überlieferung mit narrativem Rahmen in einer kanonischen Sammlung belegt ist. Das Material der späteren, nichtkanonischen Sammlungen ergänzt die kanonischen Sammlungen.

In vier Fällen kommt sowohl die Überlieferung mit als auch die Überlieferung ohne *sabab* aus den nichtkanonischen Sammlungen. In den weitaus meisten Fällen aber, 65 von 98, werden Überlieferungen aus den kanonischen Sammlungen um narrativ gerahmte Überlieferungen ebenfalls aus den kanonischen Sammlungen ergänzt. Oft stammt sowohl die Überlieferung mit narrativem Rahmen als auch die Überlieferung ohne narrativen Rahmen aus demselben Werk, etwa Aḥmad b. Ḥanbals *Musnad* oder Muslims *Ṣaḥiḥ*.

[26] Die Traditionssammlungen von al-Buḫārī, Muslim, Abū Dāʾūd, at-Tirmiḏī, an-Nasāʾī und Ibn Māǧa.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000077

as-Suyūṭīs Sammlung ist ihrer Hauptstoßrichtung nach eine kleine Synopse der kanonischen Tradition.

4.2 *al-Bayān wa-t-taʿrīf fī asbāb wurūd al-ḥadīṯ aš-šarīf* von Ibrāhīm b. Muḥammad b. Kamāl ad-Dīn, Ibn Ḥamza ad-Dimašqī (gest. 1120/1708)[27]

Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqī war ein *ḥadīṯ*-Gelehrter aus Damaskus. Sein Name taucht einige Male in AHLWARDTs großem Handschriftenkatalog auf. Es handelt sich um drei Lehrbriefe über Traditionsmaterial, die Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqī ausgestellt wurden,[28] zwei Lehrbriefe, die er selbst ausgestellt hat,[29] und Zusätze zu einer biographischen Enzyklopädie.[30] BROCKELMANN widmet ihm eine kurze Notiz, die sich auf eben diese biographische Enzyklopädie bezieht[31] und registriert darüber hinaus auch sein *al-Bayān wa-t-taʿrīf fī asbāb wurūd al-ḥadīṯ aš-šarīf*[32] in einer zweibändigen Edition aus Aleppo aus dem Jahre 1329/1911. Der frühe Druck läßt auf eine gewisse Popularität des Werkes schließen. Es ist bis heute mehrfach aufgelegt worden.[33]

Ich stütze mich auf einen undatierten tunesischen Nachdruck der 1973 in Kairo erschienenen, dreibändigen Ausgabe von AL-ḤUSAINĪ ʿABDALMAĞĪD HĀŠIMĪ, die am häufigsten reproduzierte Ausgabe. Wie man schon an den drei Bänden sieht, ist Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqīs *al-Bayān wa-t-taʿrīf fī asbāb wurūd al-ḥadīṯ aš-šarīf* ungleich umfassender als as-Suyūṭīs

[27] GAL S II, S. 223.

[28] AHLWARDT 1887, S. 74 (Nr. 212), S. 76 (Nr. 224), S. 87 (Nr. 273).

[29] AHLWARDT 1887, S. 77 (Nr. 230, 231).

[30] AHLWARDT 1897, S. 349f. (Nr. 9876).

[31] Siehe GAL S II, S. 223.

[32] Siehe GAL N II, S. 1282: „Ibr. b. M. b. Kamāladdīn b. Ḥamza al-Ḥusainī al-Ḥanafī ad-Dimašqī, gest. 1120/1708 (Muḥ. II, 10/5, Mur. II, 120, Sarkīs 88), *al-Bayān wat-taʿrīf fī asbāb wurūd al-ḥadīṯ aš-šarīf* (aus dem Muṣannaf des a. l-Baqāʾ al-Okbarī mit Zusätzen), 2 Bde. Ḥalab 1329/30." Vgl. auch die kurze Notiz AHLWARDT 1897, S. 350 § 9876.

[33] Abgesehen von dem Erstdruck in zwei Bänden 1329/1911 in Aleppo, der in einigen deutschen Universitätsbibliotheken vorhanden ist, sind mir folgende Editionen bekannt:
- Kairo, *Dār at-Turāṯ al-ʿArabī li-ṭ-ṭibāʿa wa-n-našr*, 1973, drei Bände, ed. und hrsg. von AL-ḤUSAINĪ ʿABDALMAĞĪD HĀŠIMĪ.
- Beirut, *Dār al-Kitāb al-ʿArabī*, 1981, zwei Bände, ed. und hrsg. von SAIF AD-DĪN AL-KĀTIB.
- Kairo, *Maktabat Miṣr*, 1985, ein Nachdruck der Ausgabe von 1973.
- Kairo, *Maktabat aṭ-Ṭaqāfa ad-Dīnīya*, 1999, ein Nachdruck der Ausgabe von 1973.
- Beirut, *Dār al-Maʿrifa li-ṭ-ṭibāʿa wa-n-našr*, 2003, ein Band, ed. und hrsg. von ḤALĪL MAʾMŪN ŠIḤĀʾ.
- Gizeh, *Maktabat Ibn Taimīya li-n-našr wa-t-tauzīʿ*, 2011, drei Bände, ed. und hrsg. von ABŪ ṢUHAIB SAYYID B. BAIYŪMĪ.

Wahrscheinlich existieren noch weitere Nachdrucke und Editionen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000078

schmale Sammlung. Die Edition zählt 1839 kommentierte Prophetenworte. Das Material ist nicht thematisch, sondern alphabetisch nach dem Beginn des Prophetenwortes geordnet, das wie die Koranverse in al-Wāḥidīs *Kitāb Asbāb an-nuzūl* nach Art einer Überschrift dem Abschnitt voran steht, der von ihm handelt. Danach folgen in summarischer Darstellung die Quellen, in denen das Prophetenwort vorkommt, und eventuell kurze Anmerkungen zu Varianten oder zur Qualität der Überlieferung. Im letzten Teil des Eintrags zitiert Ibrāhīm ad-Dimašqī dann den *sabab*. An einem Beispiel:

> *Kühlt euch beim Gebet zur Mittagszeit* (ẓuhr) *ab, denn die starke Hitze ist der Geruch der Hölle!*
>
> Imām Aḥmad, al-Buḫārī, Ibn a. Šaiba und Ibn Māğa zitieren es von Abū Saʿīd al-Ḫudrī; Aḥmad, al-Ḥākim und aṭ-Ṭabarānī (zitieren es) von Ṣafwān b. Maḫrama; an-Nasāʾī (zitiert es) von Abū Mūsā al-Aśʿarī; aṭ-Ṭabarānī (zitiert es) in (seinem Werk) *al-Kabīr* von Ibn Masʿūd; Ibn Māğa, al-Baihaqī und aṭ-Ṭabarānī (zitieren es) von al-Muġīra b. Šuʿba; Ibn ʿAdī (zitiert es) von Ǧābir b. ʿAbdallāh.
>
> as-Suyūṭī: Ein in mehreren Wegen überliefertes *ḥadīṯ*, das etwas mehr als zehn Prophetengefährten überliefern, und zwar in der Lesart „*Kühlt euch beim Gebet* (ṣalāt)".
>
> Aḥmad zitiert seinen Anlaß von al-Muġīra b. Šuʿba: Wir pflegten mit dem Gesandten Gottes das Mittagsgebet zur Zeit der Mittagshitze zu verrichten. Da sagte uns der Gesandte Gottes: „*Kühlt euch beim Gebet, denn die starke Hitze ist der Geruch der Hölle!*"[34]

Anders als as-Suyūṭī zitiert Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqī nach dem Prophetenwort unterschiedslos alle Quellen, in denen er es gefunden hat, mag es in ihnen mit oder ohne narrativen Rahmen stehen. Anschließend wird dann unter Berufung auf eine dieser Quellen die Überlieferung vom Äußerungsanlaß wiedergegeben. Und anders als as-Suyūṭī nimmt Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqī dabei auch Überlieferungen auf, die in allen Belegen, die er anführt, mit narrativem Rahmen stehen, so z. B. folgende Überlieferung:

> *Zeigt euren Zauber* (ruqākum)*! Am Zauber ist nichts Schlechtes, so lange er keinen Unglauben enthält.*
>
> Muslim und Abū Dāʾūd zitieren (dieses Prophetenwort) von ʿAuf b. Mālik.
>
> Sein Anlaß, wie er bei Abū Dāʾūd erscheint: Wir pflegten während der Heidenzeit Zauberei zu treiben. So fragten wir: „Gesandter Gottes, was denkst du davon?" Da sprach er: „*Zeigt euren Zauber (…)*".[35]

[34] Ibrāhīm ad-Dimašqī, *Bayān I*, S. 33.
[35] Ibrāhīm ad-Dimašqī, *Bayān I*, S. 154.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000079

Die Überlieferung steht mit dem gleichen Text auch bei Muslim. Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqī kann die Überlieferung nicht aufgenommen haben, weil sie in seinen Quellen ohne narrativen Rahmen erscheinen würde. Weitere Stichproben ergeben den gleichen Befund.[36] Viele Prophetenworte werden nur an einer Stelle in der Literatur nachgewiesen und sind dort mit narrativem Rahmen ausgestattet.[37] Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqī kann es also anders als as-Suyūṭī nicht um die synoptische Gegenüberstellung von Überlieferungsvarianten ohne narrativen Rahmen und Überlieferungsvarianten mit narrativem Rahmen zu tun sein. Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqī nimmt zwar wie as-Suyūṭī auch Überlieferungen auf, die in den klassischen Quellen u. a. ohne narrativen Rahmen erscheinen, viele seiner Überlieferungen stehen in den Quellen, die Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqī angibt, jedoch durchweg mit narrativem Rahmen. Es genügt, daß ein Prophetenwort überhaupt mit narrativem Rahmen überliefert wird, es muß nicht in Varianten mit und ohne narrativen Rahmen vorliegen.

Das wiederum erlaubt den Schluß, daß Prophetenworte, die in den klassischen Quellen mit narrativem Rahmen überliefert werden, zu Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqīs Zeit ohne narrativen Rahmen kursieren. Man beschränkt sich wohl zumindest in einigen Kontexten, in denen Prophetenüberlieferungen Verwendung finden, auf das reine Prophetenwort. *al-Bayān wa-t-taʿrīf* läßt sich vor einem solchen Hintergrund als Instrument verste-

[36] Das Prophetenwort „*Gott liebt diejenigen am meisten, die am anständigsten sind* (aḥabbu ʿibādi ilā llāhi aḥsanuhum ḫuluqan)" weist Ibrāhīm ad-Dimašqī in aṭ-Ṭabarānīs *al-Muʿǧam al-kabīr* nach. Dort findet es sich in zahlreichen Varianten (Nr. 463–485) – alle mit narrativem Rahmen –, die der Fassung bei Ibrāhīm ad-Dimašqī zwar im Inhalt, nicht aber im Wortlaut entsprechen. Siehe Ibrāhīm ad-Dimašqī, *al-Bayān I*, S. 54 (Nr. 59).

Das Prophetenwort „*Ibrāhīm ist mein Sohn. Er starb noch an der Mutterbrust. Er hat aber zwei Säugammen, die ihn im Paradies zu Ende säugen*" weist Ibrāhīm ad-Dimašqī bei Aḥmad b. Ḥanbal und Muslim nach (Ibrāhīm ad-Dimašqī, *al-Bayān II*, S. 20, Nr. 594). Die Überlieferung findet sich mit narrativem Rahmen und identischem Wortlaut in Muslims *Ṣaḥīḥ* (*kitāb al-faḍāʾil*, *bāb raḥmatihī ṣ-ṣibyāna*, Nr. 2316) und in Aḥmad b. Ḥanbals *Musnad* (Bd. 4, S. 225, Nr. 12103).

Das Prophetenwort „*Wehe euch, daß ihr am Weg herumsitzt!*" weist Ibrāhīm ad-Dimašqī bei den „beiden Šaiḫs", also bei al-Buḫārī und Muslim, und bei Abū Dāʾūd nach (ad-Dimašqī, *al-Bayān II*, S. 118, Nr. 852). Die Überlieferung taucht darüber hinaus auch noch in Aḥmad b. Ḥanbals *Musnad* auf (Bd. 4, S. 72, Nr. 11309), was Ibrāhīm ad-Dimašqī nicht erwähnt. Die Überlieferung steht überall mit narrativem Rahmen und im wesentlichen mit dem gleichen Text (Abū Dāʾūd, *Sunan II*, *kitāb al-adab*, *bāb fī l-ǧulūs fī ṭuruqāt*, Nr. 4815, S. 671f.; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Nr. 2161; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad IV*, S. 72, Nr. 11309; al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, *kitāb al-istiʾḏān*, *bāb baḏʾ as-salām*, §6229).

[37] Das Prophetenwort „*Am liebsten ist es mir, wenn man die Wahrheit spricht* (aḥabbu l-ḥadīṯi ilayya aṣdaquhū)" weist Ibrāhīm ad-Dimašqī nur bei al-Buḫārī nach, wo es zweimal mit narrativem Rahmen auftaucht (Nr. 2307, 3132). Siehe Ibrāhīm ad-Dimašqī, *al-Bayān I*, S. 53 (Nr. 57).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000080

hen, um in Erfahrung zu bringen, ob ein isoliert verwendetes Prophetenwort mit narrativem Rahmen überliefert wird. Es handelt sich um eine Art Konversationslexikon zum *ḥadīṯ*. Daher rührt auch die alphabetische Ordnung. In Zeiten, in denen nicht nur der *isnād*, sondern auch der narrative Rahmen eines Prophetenwortes weggelassen wird, wollte Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqī mit seinem *al-Bayān wa-t-taʿrīf* ganz offensichtlich ein Referenzwerk schaffen, das ein schnelles Auffinden des Äußerungsanlasses zu einem Prophetenwort ermöglicht.

Das erklärt dann auch den Umfang des Werkes. Hätte Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqī sich nur auf die Überlieferungen beschränkt, die in den klassischen Sammlungen in einigen Varianten mit und in anderen ohne narrativen Rahmen stehen, wäre sein Werk, auch wenn es Anspruch auf Vollständigkeit erhoben hätte, viel schmaler ausgefallen. Die Zahl von 1839 Überlieferungskomplexen und also einem Vielfachen davon an einzelnen Überlieferungen zeigt, daß so etwas wie Vollständigkeit zumindest angestrebt ist. Während as-Suyūṭī nur einige wenige der Überlieferungen, die in den klassischen Sammlungen in einigen Varianten mit und in anderen ohne narrativen Rahmen auftauchen, zusammengestellt hat, versucht Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqī alle ihm bekannten Überlieferungen aufzunehmen, die mit narrativem Rahmen kursieren.

In diesem Zusammenhang ist ein Hinweis in Muḥammad Ǧamāl ad-Dīn ad-Dimašqīs (gest. 1332/1914) Geschichtswerk *Taʿṭīr al-mašām* interessant. Dort heißt es zu Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqī, er habe in seinem *asbāb al-ḥadīṯ*-Werk das *„Muṣannaf* des Abū l-Baqāʾ al-ʿUkbarī zusammengefaßt und um gute Beiträge ergänzt *(laḫḫaṣa fīhi muṣannafa Abī l-Baqāʾi l-ʿUkbarī wa-zāda ʿalaihi ziyādātin ḥasanatan)*“.[38] Brockelmann bezieht sich vermutlich auf diese Angabe, wenn er zu Ibrāhīm ad-Dimašqīs *al-Bayān wa-t-taʿrīf*[39] sagt, es sei „aus dem Muṣannaf des a. l-Baqāʾ al-Okbarī mit Zusätzen“ kompiliert.

Ist diese Namensangabe richtig, müßte es sich um ʿAbdallāh b. al-Ḥusain b. ʿAbdallāh al-ʿUkbarī al-Ḥanbalī, Abū l-Baqāʾ (gest. 616/1219)[40] handeln, einen Grammatiker *(naḥwī)*, der sich aber auch mit Recht und juristischer Hermeneutik beschäftigt hat.[41] Die Auflistungen seiner Werke umfassen vorwiegend sprachwissenschaftliche Abhandlungen und Poesiekommentare. Das *ḥadīṯ*-Genre, geschweige denn ein *asbāb al-ḥadīṯ*-Werk, ist nicht vertreten.

[38] Siehe Ibrāhīm ad-Dimašqī, *Bayān I*, S. 18.
[39] Siehe GAL N II, S. 1282.
[40] GAL S1, S. 495f.
[41] aḏ-Ḏahabī, *Sīrat aʿlām an-nubalāʾ XXII,* S. 91f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000081

Möglicherweise aber handelt es sich um eine Verlesung von Abū Ḥafṣ al-ʿUkbarī dem Ibn Ḥaǧar ein frühes, nicht mehr erhaltenes Werk zu den *asbāb wurūd al-ḥadīṯ* zuschreibt.[42] Das Schriftbild حفص/ بقاء legt eine Verlesung nicht unbedingt nahe, schließt sie aber auch nicht aus. Ibn Ḥaǧar sagt, daß es sich bei Abū Ḥafṣ al-ʿUkbarī um einen der Lehrer des ḥanbalitischen Juristen Abū Yaʿlā b. al-Farrāʾ (gest. 458/1066) handelt. Folgt man dieser Angabe, kann nur Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Aḥmad b. ʿUṯmān al-Bazzāz (gest. 417/1026), bekannt als Ibn a. ʿAmr, gemeint sein,[43] der unter jenen Gelehrten, von denen Abū Yaʿlā b. al-Farrāʾ gehört haben soll, erwähnt wird. Ihm werden allerdings keine literarischen Werke zugeschrieben.

Auch die anderen, vereinzelt anzutreffenden Angaben über nicht mehr erhaltene *asbāb al-ḥadīṯ*-Werke aus der Zeit vor as-Suyūṭī helfen nicht weiter. as-Suyūṭī sagt im Vorwort zu seinem *asbāb al-ḥadīṯ*-Werk, einer der Altvorderen *(baʿḍ al-mutaqaddimīn)* hätte ein solches Werk verfaßt, leider sei es ihm nicht untergekommen, Ibn Ḥaǧar würde es aber erwähnen.[44] as-Suyūṭī spielt also auf Abū Ḥafṣ al-ʿUkbarī an. Ibn Daqīq wiederum behauptet, einer der „Spätlinge *(baʿḍ al-mutaʾaḫḫirīn)*", hätte zu den *asbāb al-ḥadīṯ* ein Werk verfaßt, das ihm vorliegt, nennt aber keinen Titel.[45] Wie Ibn Ḥaǧar bemerkt, klingt das nicht gerade so, als habe Ibn Daqīq Abū Ḥafṣ al-ʿUkbarīs Werk vorgelegen. Abū Ḥafṣ al-ʿUkbarī wäre aus Ibn Daqīqs Sicht eher ein Altvorderer als ein Spätling. Abū l-Baqāʾ al-ʿUkbarī (gest. 616/1219) allerdings könnte für Ibn Daqīq als Spätling gegolten haben.

So bleiben zwei Gerüchte. Das eine besagt, Abū l-Baqāʾ al-ʿUkbarī (gest. 616/1219) habe ein *asbāb al-ḥadīṯ*-Werk verfaßt. Das andere besagt, Abū Ḥafṣ al-ʿUkbarī (gest. 417/1026) habe ein *asbāb al-ḥadīṯ*-Werk verfaßt. Möglicherweise hat sich das Gerücht ursprünglich nur auf einen Gelehrten bezogen, wurde dann aber aufgrund der Namensähnlichkeit mit den beiden Gelehrten in Verbindung gebracht. Beide waren zudem Ḥanbaliten. YAḤYĀ ISMĀʿĪL AḤMAD bringt noch einen Abū Ḥafṣ ʿUmar b. M. b. Raǧāʾ al-ʿUkbarī ins Spiel, der 399 oder 339 gestorben sein soll.[46]

---

[42] Ibn Ḥaǧar, *Nuzhat an-naẓar*, S. 203.

[43] Ibn an-Naǧǧār, *Tārīḫ Baġdād XI*, S. 273.

[44] as-Suyūṭī, *al-Lumaʿ*, S. 65. YAḤYĀ ISMĀʿĪL AḤMAD erwähnt noch einen Abū Ḥāmid ʿAbdalǧalīl al-Ġaubārī, gesteht aber freimütig ein, nur seinen Namen zu kennen. Siehe as-Suyūṭī, *al-Lumaʿ*, S. 28.

ʿABDALMĀĞID AL-ĠAURĪ weist im *sabab al-ḥadīṯ*-Kapitel seines *Madḫal ilā dirāsat ʿulūm al-ḥadīṯ*, das ansonsten ein Plagiat von YAḤYĀ ISMĀʿĪL AḤMADS Studie darstellt (s. o.), auf einen ʿAbdarraḥmān b. Naǧm b. ʿAbdalwahhāb, Abū l-Faraǧ b. a. al-ʿAlāʾ, Ibn al-Ḥanbalī (gest. 634) hin. Siehe AL-ĠAURĪ 2009, S. 992.

[45] So zitiert von al-Bulqīnī, *Maḥāsin*, S. 632, und Ibn Ḥaǧar, *Nuzha*, S. 203.

[46] Siehe as-Suyūṭī, *al-Lumaʿ*, S. 28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000082

Auf der Grundlage solcher Angaben kann nicht entschieden werden, ob tatsächlich *asbāb al-ḥadīṯ*-Sammlungen vor as-Suyūṭī existiert haben und ob Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqī sich beim Abfassen seiner Sammlung auf eine solche *asbāb al-ḥadīṯ*-Sammlung gestützt hat. Die *asbāb al-ḥadīṯ* sind eine Literaturgattung mit – aus vormoderner Zeit – zwei bekannten Werken.

Es ist nicht auszuschließen, daß schon vor as-Suyūṭī derartige Sammlungen angelegt wurden, es muß sich aber um vereinzelte instabile Gebilde gehandelt haben. Den Höhepunkt der *asbāb wurūd al-ḥadīṯ*-Literatur bildet erst Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqīs umfassendes Werk aus dem späten 11. Jahrhundert d. H. Die *asbāb wurūd al-ḥadīṯ*-Literatur setzt erst ein, als die *asbāb nuzūl al-qurʾān*-Literatur schon voll entfaltet ist. Sie hängt konzeptionell von der *asbāb an-nuzūl*-Literatur ab und entfaltet sich bedeutend schwächer als die *asbāb an-nuzūl*-Literatur.

5 Theoretische Einordnungen

Daß die *asbāb al-ḥadīṯ* im Schatten der *asbāb an-nuzūl* stehen, gilt nicht nur für die Literaturgattung, sondern ebenso für die theoretische Einordnung des Phänomens innerhalb der *ḥadīṯ*-Gelehrsamkeit. Gerade in der *ḥadīṯ*-spezifischen Literatur können *asbāb al-ḥadīṯ*, so scheint es, nur von den *asbāb an-nuzūl* als dem primären Phänomen aus begriffen werden.

as-Suyūṭī zitiert am Beginn seiner *asbāb an-nuzūl*-Sammlung al-Ğaʿbarīs Aussage: „Es gibt zwei Arten der Offenbarung des Korans: spontan und unmittelbar nach einem Ereignis oder einer Frage *(nuzūlu l-Qurʾāni ʿalā qismaini qismun nuzzila btidāʾan wa-qismun nuzzila ʿaqiba wāqiʿatin au suʾāl).*“[47] Analog dazu sagt Ibrāhīm ad-Dimašqī (gest. 1120/1708) in der Einleitung seiner *asbāb al-ḥadīṯ*-Sammlung: „Es gibt zwei Arten, wie das edle Prophetenwort fallen kann: Das, was einen Anlaß hat, um dessentwillen es gesagt wird, und das, was keinen Anlaß hat *(wa-l-ḥadīṯu š-šarīfu fī l-wurūdi ʿalā qismaini: mā lahū sababun qīla li-aǧlihī wa-mā lā sababa lahū).*“[48]

Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dimašqī fügt dieser aus der Koranexegese abgeleiteten Konzeptualisierung im Anschluß an al-Bulqīnī noch eine weitere Unterscheidung hinzu: Das Prophetenwort kann bei dem Anlaß, von dem die Überlieferung berichtet, erstmalig geäußert worden sein *(qad yakūnu … awwala mā takallama bihī – (Eu) – fī ḏālika l-waqt)*[49] oder ein schon geäußertes Prophetenwort kann aufgegriffen worden sein.

[47] as-Suyūṭī, *Itqān I*, S. 87.
[48] Ibrāhīm ad-Dimašqī, *al-Bayān I*, S. 19.
[49] Ibrāhīm ad-Dimašqī, *al-Bayān I*, S. 20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000083

Das kann noch in der Zeit nach dem Tod des Propheten geschehen. Von einem gewissen al-Ḥāfiẓ b. Nāṣir ad-Dīn ad-Dimašqī (gest. 842/1438)[50] zitiert Ibrāhīm ad-Dimašqī die Aussage: „Der Anlaß des *ḥadīṯ* ereignet sich manchmal zur Lebzeit des Propheten, manchmal nach ihm und manchmal sowohl als auch *(innahū ya'tī sababu l-ḥadīṯi tāratan fī ʿaṣri n-nubūwa wa-tāratan baʿdahū wa-tāratan ya'tī bi-l-amrain)*."[51] Dies wiederum ist nichts anderes als das *ḥadīṯ*-Gegenstück zum Phänomen „der Offenbarung vor der Anwendung *(taqdīm nuzūl al-āya ʿalā l-ḥukm)*" bzw. der wiederholten Offenbarung, die az-Zarkašī (gest. 794/1392) unter anderem damit erklärt, daß schon offenbarte Verse nach ihrer Offenbarung auf passende Fälle angewendet wurden.[52]

Viel mehr an Theorie zu den *asbāb al-ḥadīṯ* ist – auf dem Gebiet des *ḥadīṯ*! – nicht zu finden. Die *ḥadīṯ*-Methodologie *(ʿulūm al-ḥadīṯ)* hat das Konzept der anlaßhaften Äußerung von Prophetenworten an das Konzept der anlaßhaften Offenbarung des Korans rückgebunden, ansonsten aber keinen eigenen Diskurs über die *asbāb al-ḥadīṯ* ausgebildet. Das Thema war nicht explikationswürdig. Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī (gest. 852/1448) sagt ganz am Ende seines *Nuzhat an-naẓar*, einer kurzgefaßten Einführung in die *ḥadīṯ*-Methodologie, unter der Rubrik *„maʿrifat sabab al-ḥadīṯ"*, das Thema sei „klar definiert und bedürfe keines Beispiels *(ẓāhirat at-taʿrīf mustaġniya ʿan at-tamṯīl)*".[53] Die Einordnung und Konzeption der *asbāb wurūd al-ḥadīṯ* erliegt so in aller Selbstverständlichkeit der Strahlkraft der koranbezogenen Begriffe und Denkmuster. al-Ḥākim an-Nīsābūrī (gest. 405/1014) erwähnt das Konzept in seiner weit verbreiteten Einführung in die *ḥadīṯ*-Methodologie noch überhaupt nicht, was ein weiteres Argument dagegen ist, daß schon am Ende des vierten islamischen Jahrhunderts erste *asbāb al-ḥadīṯ*-Sammlungen angelegt wurden.

Die Sache *„asbāb wurūd al-ḥadīṯ"*, also das Textphänomen, daß Worte des Propheten mit narrativem Rahmen erscheinen, kommt selbstverständlich schon vorher zu Sprache, allerdings nicht auf dem Feld der *ḥadīṯ*-Wissenschaft, sondern in der juristischen Hermeneutik, den *uṣūl al-fiqh*. Hier wird erstmals der Umstand erfaßt und beschrieben, daß Prophetenworte in Reaktion auf bestimmte Ereignisse fallen und dementsprechend mit Rahmengeschichte überliefert werden.

Schon aš-Šāfiʿī, der Begründer dieser Disziplin, erfaßt das Phänomen einer anlaßhaften Äußerung des Prophetenwortes. aš-Šāfiʿī empfiehlt, die Äußerungsanlässe eines Prophetenwortes zu überliefern, weil das Propheten-

[50] Ibrāhīm ad-Dimašqī, *al-Bayān I*, S. 20.
[51] Ibrāhīm ad-Dimašqī, *al-Bayān I*, S. 20.
[52] az-Zarkašī, *al-Burhān*, S. 32f.
[53] Ibn Ḥağar, *Nuzhat an-Naẓar*, S. 204.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000084

wort ansonsten möglicherweise falsch verstanden wird.[54] In den klassischen *uṣūl al-fiqh* ist dann das, was bei aš-Šāfi'ī noch allgemein und unscharf als eine Vermeidung von Sinnverfälschung erscheint, zu einem breiten Funktionsspektrum ausgearbeitet. Der Äußerungsanlaß eines normativen Wortes erfüllt im Rahmen des Analogieschlußverfahrens *(qiyās)*, der Spezifikation bzw. Partikularisierung *(taḫṣīṣ)* und der Aufhebung *(nasḫ)* eine Reihe genau festgelegter Funktionen.[55]

Obwohl also schon seit Ende des zweiten islamischen Jahrhunderts über die hermeneutische Valenz von Äußerungsanlässen nachgedacht wird und das Thema in den frühen *uṣūl al-fiqh* vom *ḥadīṯ*, nicht vom Koran, ausgeht, der bei aš-Šāfi'ī nur ganz beiläufig erwähnt wird, entstehen jahrhundertelang keine *asbāb al-ḥadīṯ*-Sammlungen.

Mit der Genese der Offenbarungsanlässe als Textform und Literaturgattung wird das Thema „Äußerungsanlaß" zu einem Koranthema. Als dann die *asbāb al-ḥadīṯ* im Diskurs der *ḥadīṯ* Methodologie entdeckt werden und die ersten Kompilationen entstehen, gelingt es nicht, hinter die Koranwissenschaften auf die früheste, *ḥadīṯ*-bezogene Schicht der *uṣūl al-fiqh*-Reflexion zurückzugreifen, so daß die *ḥadīṯ*-Gelehrten davon ausgehen, das Konzept und die Literaturgattung *„asbāb al-ḥadīṯ"* seien aus den *asbāb an-nuzūl* abgeleitet.

Dabei zeigen allein schon die *uṣūl al-fiqh*, daß es sich genau umgekehrt verhält. Das Konzept anlaßhafter Äußerung bzw. narrativ gerahmter Überlieferung wird hier zuerst in Auseinandersetzung mit dem *ḥadīṯ* expliziert. Außerdem führen die *uṣūl al-fiqh*, die auch später in den klassischen Werken keinen Unterschied zwischen *asbāb an-nuzūl* und *asbāb al-ḥadīṯ* machen, vor Augen, daß die Struktur beider Textphänomene im Grunde identisch ist, weshalb die hermeneutische Theorie für beide Felder in gleicher Weise gilt. Es ist in diesem Fall nicht so, daß die *uṣūl al-fiqh* Unterschiedliches in künstlich-theoretischen Kategorisierungen einebnen, sondern eher so, daß der Sinn für eine in den *uṣūl al-fiqh* bewahrte ursprüngliche Strukturidentität durch die spätere Ausdifferenzierung der islamischen Literaturgattungen verloren geht.

6 Die Textstrukturen

Ein idealtypischer Offenbarungsanlaß berichtet von den Umständen, unter denen ein Koranvers offenbart wurde. Ich spreche deshalb im folgenden von Offenbarungsbericht. Der Text der Überlieferung beginnt als Bericht von einem Ereignis und endet mit der Offenbarung des Koranverses. Der Vers schließt

[54] Siehe aš-Šāfi'ī, *Risāla*, § 567f. und Tillschneider 2011, S. 347–349.
[55] Hierzu: Tillschneider 2011, S. 368–380.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000085

die Geschichte als richterliche Entscheidung, als wertende Sentenz, als *fabula docet* oder in anderer Weise ab und gibt ihr damit ein bündiges Ende. Der Prophet ist als Offenbarungsempfänger notwendigerweise anwesend.

All das gilt so auch für narrativ gerahmte Prophetenüberlieferungen. Auch sie beginnen als Bericht von einem Ereignis, das mit der Äußerung des Prophetenspruchs endet. Der Prophetenspruch schließt die Geschichte in gleicher Weise ab wie in den Offenbarungsberichten der Koranvers, und auch der Prophet ist naturgemäß anwesend. Das einzige, was Offenbarungsberichte von narrativ gerahmten Prophetenüberlieferungen unterscheidet, ist der Umstand, daß das normative Schlußwort im einen Fall mit Korantext übereinstimmt, im anderen Fall nicht.

Die oberflächliche Strukturidentität zwischen den Offenbarungsanlässen des Korans und den Äußerungsanlässen des Prophetenwortes darf jedoch nicht den Blick auf die systematischen und historischen Unterschiede zwischen beiden Phänomenen der islamischen Literatur verstellen. Offenbarungsberichte verbinden in sich zwei verschiedene Textsorten – Koran und Prophetenüberlieferung – und sind insofern gegenüber beidem sekundäre Bildungen, während sich sowohl isolierte als auch narrativ gerahmte Prophetenworte seit jeher innerhalb des Rahmens derselben Textgattung, der Prophetenüberlieferung, bewegen. Damit ist auch die Strukturidentität zwischen Offenbarungsberichten und narrativen Prophetenüberlieferungen ein sekundäres Phänomen und also kein Ausgangspunkt, sondern etwas, das sich erst im Laufe der islamischen Überlieferungsgeschichte herausgebildet hat.

6.1 Textkollage vs. Synopse

Der Umstand, daß einige Sequenzen des Korantextes nach Frage/Antwort- bzw. *qālū/qul*-Muster aufgebaut sind, wird gemeinhin als Indiz dafür genommen, daß der Koran die Grundstruktur der *asbāb an-nuzūl* präfiguriert. Die Struktur der *asbāb an-nuzūl*, also das Muster des Berichts davon, wie es zu einer Äußerung gekommen ist, aber umfaßt mehr als ein bloßes *qālū/qul*-Muster, nämlich u.a. eine grundsätzliche Differenzierung zwischen Rahmentext und Binnentext. Kein Koranvers steht im Koran mit seinem Anlaß, daß heißt mit einer Rahmenerzählung von den Umständen, unter denen der eigentlich normative bzw. kanonische Wortlaut offenbart wurde.[56]

[56] Und auch die Sache selbst, die Äußerung eines normativen Wortes in Reaktion auf ein konkretes Ereignis, ist im Koran nicht angelegt. Der Koran kettet in den *qālū/qul*-Passagen die Aussagen der Gegner und die von Gott empfohlenen Erwiderungen ohne narrative Vermittlung und ohne Entfaltung von Äußerungssituationen aneinander. Das Ganze gleicht mehr einem Katalog von Standardargumenten. Vgl. hierzu auch RADSCHEIT 1996, S. 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000086

Offenbarungsanlässe sind keine Korantexte, sondern Überlieferungen. Sie enthalten Korantext und Überlieferungstext. Und sie sind nicht nur Exegese, sondern Exegese in der Form der Überlieferung. Die Offenbarungsberichte setzen als die hochkomplexen Textgebilde, die sie sind, voraus, daß es den Koran, die Koranexegese und das *ḥadīṯ* gibt.[57]

Das mag trivial erscheinen, muß aber betont werden, denn es unterscheidet die Offenbarungsberichte von den Äußerungsanlässen des Prophetenwortes. Prophetenüberlieferungen mit Anlaß bzw. narrativem Rahmen sind ebenso wie Prophetenüberlieferungen ohne Anlaß bzw. ohne narrativen Rahmen immer schon Prophetenüberlieferungen. Es begegnen sich hier keine zwei Textsorten der islamischen Literatur. Beide Typen der Prophetenüberlieferung stehen in ein und derselben Sammlung nebeneinander, ohne daß ein Bewußtsein, es mit zwei Textarten oder Überlieferungsgattungen zu tun zu haben, erkennbar wäre. Schon in den frühesten Sammlungen wie etwa Māliks *Muwaṭṭa'* stehen narrativ gerahmte Überlieferungen neben isolierten Prophetensprüchen. Die Unterscheidung zwischen normativem Text und nicht-normativem Erzählrahmen fällt hier nicht mit einer Unterscheidung zwischen zwei Literaturgattungen – Koran und *ḥadīṯ* bzw. *ḫabar* – zusammen. Beides bewegt sich seit jeher innerhalb der Überlieferungsliteratur.

Das ist ein Faktor neben anderen, der das späte Aufkommen der *asbāb al-ḥadīṯ*-Literatur mit erklärt: Es bestand kein Bedürfnis nach ihr, während die zwischen Prophetenüberlieferung und Koranexegese changierende, eigentümlich ortlose Mischtextgattung *asbāb an-nuzūl* einen eigenen kompilatorischen Kontext benötigt. Narrativ gerahmte Prophetenüberlieferungen sind viel zu selbstverständlich Teil der Prophetenüberlieferung, als daß man sie in einer eigenen Literaturgattung versammeln müßte. Die *asbāb al-ḥadīṯ*-Sammlungen sind späte Synopsen innerhalb des *ḥadīṯ*-Materials, die Varianten mit und ohne narrativen Rahmen zusammenstellen, während die *asbāb an-nuzūl*-Sammlungen besondere Formen koranbezogener Überlieferung auswählen und ihr ein eigenes literarisches Medium bieten.

6.2 Narrativität vs. Interpretation

Eine *asbāb wurūd al-ḥadīṯ* – Überlieferung ist ein narrativ strukturierter Bericht davon, unter welchen Umständen ein Prophetenwort gefallen ist. Hinter den *asbāb an-nuzūl*-Sammlungen steht zwar auch die Vorstellung, daß einzelne Koranverse in konkreten Situationen offenbart wurden – ich spreche vom *asbāb an-nuzūl*-Konzept – und daß die Überlieferungen davon

[57] Die Gegenthese müßte Koran, Koranexegese und *ḥadīṯ* als Spaltprodukte ursprünglicher Offenbarungsberichte erklären, was aber allein schon durch die Priorität des Korantextes ausgeschlossen ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000087

berichten. Viele Überlieferungen, die unter dem Begriff *asbāb an-nuzūl* umlaufen, entsprechen jedoch nicht diesem Konzept. Die Strukturidentität zwischen den Äußerungsanlässen des Prophetenwortes und den Offenbarungsanlässen betrifft nur einen Teil des Materials, das man unter dem Begriff *asbāb an-nuzūl* zu subsumieren gewohnt ist. In al-Wāḥidīs *Kitāb Asbāb an-nuzūl* bestehen nur etwa 40 % der Überlieferungen aus Berichten, die unmißverständlich beanspruchen, von den Umständen zu berichten, unter denen ein Koranvers vom Propheten offenbarungsweise geäußert worden sein soll.[58] Die anderen Überlieferungen behaupten beispielsweise, daß ein Vers sich auf ein bestimmtes Ereignis nur bezieht oder durch ein bestimmtes Ereignis begründet ist, ohne daß er im Zusammenhang mit ihm offenbart wurde.

Derartige Überlieferungen sind, obwohl sie äußerlich Überlieferungsform haben, ihrem eigentlichen Text also eine Überlieferkette voransteht, Interpretationsaussagen. Es sind keine Berichte von Ereignissen, sondern lediglich Aussagen zum Sinn von Koranversen. Dabei läßt sich nachweisen, daß eine Tendenz besteht, Interpretationsaussagen in Überlieferungen von Offenbarungsereignissen umzuformen, denn an den Texten vieler Offenbarungsberichte haben sich Spuren ihres ursprünglichen Interpretationscharakters erhalten.

Ein charakteristisches Merkmal für eine exegetische Perspektive ist etwa eine Einleitung des Überlieferungstextes durch *„nuzzilat hāḏihī l-āyatu fī* – dieser Vers bezieht sich auf … / wurde mit Bezug auf … offenbart". Das läßt sich am Beispiel folgender Überlieferung zu Vers 2/221 *„Und heiratet nicht heidnische Frauen, solange sie nicht gläubig werden!"* zeigen:

> Abū ʿUṯmān b. a. ʿAmr al-Ḥāfiẓ berichtete uns:
> Mein Großvater berichtete uns:
> Abū ʿAmr Aḥmad b. Muḥammad al-Ǧurašī berichtete uns:
> Ismāʿīl b. Qutaiba überlieferte uns:
> Abū Ḫālid überlieferte uns:
> Bukair b. Maʿrūf überlieferte uns von Muqātil b. Hayyān:
> Dieser Vers wurde bezüglich Abū Marṯad al-Ġanawī offenbart *(nuzzilat fī)*. Er bat den Propheten (Eu) um Erlaubnis, ʿAnāq heiraten zu dürfen. Sie war eine arme Frau aus dem Stamme der Quraiš, war aber schön. Dabei war sie eine Ungläubige und Abū Marṯad ein Muslim. „Prophet Gottes!" sprach er. „Sie gefällt mir gut." Da offenbarte Gott: *„Und heiratet nicht heidnische Frauen, solange sie nicht gläubig werden!"*[59]

Das einleitende *nuzzilat fī* stellt die folgende Geschichte in einen exegetischen Rahmen. Die Einbettung des Verses am Schluß dagegen mag hinter-

[58] Siehe TILLSCHNEIDER 2011, S. 76.
[59] al-Wāḥidī, *Asbāb*, S. 66.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000088

gründig auch exegetisch motiviert sein, an der Textoberfläche ist sie narrativ vermittelt. Exegetische Struktur („Vers 2/221 auslegen") und narrative Struktur („die Geschichte von Abū Marṯad al-Ġanawī / von der Offenbarung des Verses erzählen") sind ineinander verschränkt. Wenn wie hier die Narration direkt auf den Vers ausgerichtet ist und keine für den Verssinn irrelevanten, überschießenden Erzählmomente zu beobachten sind, wird der Text höchstwahrscheinlich zur Stützung der Initialidentifikation verfaßt worden sein. Daneben aber kommt es auch vor, daß Erzählungen, hinter denen ursprünglich kein exegetischer Zweck steht, nachträglich exegetisch instrumentalisiert und entsprechend überarbeitet werden. In beiden Fällen aber überlagern sich Exegese und Narration einmal mehr und einmal weniger elegant.

Etwas Vergleichbares findet man im *ḥadīṯ* nicht. Alle gerahmten Prophetenüberlieferungen sind rein narrativ strukturierte Berichte davon, in welcher Situation ein Prophetenwort gefallen ist. Eine Formel *„warada hāḏā l-ḥadīṯ fī"* oder dergleichen habe ich als Teil eines *ḥadīṯ*-Textes, und zwar sowohl des *isnād* wie auch des *matn*, noch nicht gefunden. Der Sinn des Prophetenwortes wird in den narrativ gerahmten Überlieferungen nicht zum Gegenstand.[60]

Während sich am *asbāb an-nuzūl*-Material zwei Einstellungen nachweisen lassen: eine exegetische, die den Koranvers zum Gegenstand der Auslegung macht, und eine narrative, die von der Offenbarung des Verses berichtet, kennt das *ḥadīṯ* nur Texte, die das Prophetenwort entweder unkommentiert zitieren oder davon berichten, unter welchen Umständen es gefallen ist, ohne daß eine exegetische Perspektive – an der Textoberfläche! – greifbar wäre.

Die charakteristische Überlagerung von Exegese und narrativer Einbettung, die sich an den Offenbarungsberichten beobachten läßt, zeigt erneut, daß Offenbarungsberichte gegenüber beidem sekundär sind: Sie setzen eine exegetische und eine narrative Behandlung normativer Worte voraus. Dieser Befund macht deutlich, daß, mag die *asbāb wurūd al-ḥadīṯ* – Literatur auch erst lange nach der *asbāb an-nuzūl* – Literatur aufkommen, es sich mit dem zugrunde liegenden Textphänomen genau umgekehrt verhält. Das Muster eines Berichts davon, unter welchen Umständen eine Aussage gefallen ist bzw. ein Koranvers offenbart wurde, stammt aus der Prophetenüberlieferung.

[60] Wenn der Sinn eines Prophetenwortes doch zum Gegenstand wird, dann nur in Texten, die deutlich als Zusätze und Anmerkungen des Kompilators gekennzeichnet sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000089

7 Die Funktion des narrativen Rahmens

YAḤYĀ ISMĀʿĪL AḤMAD versucht in seiner oben erwähnten Studie zu den *asbāb al-ḥadīṯ*, die Funktionen des narrativen Rahmens von Prophetenüberlieferungen zu erfassen. Er erwähnt unter anderem die Einschränkung des Allgemeinbegriffs *(taḫṣīṣ al-ʿāmm)*[61], die Kenntnis des Rechtsgrundes der Norm *(bayān ʿillat al-ḥukm)*[62], die Klärung von allgemeinen Verständnisproblemen *(tauḍīḥ al-muškil)*[63] und die Aufhebung *(nasḫ)*. Damit reproduziert YAḤYĀ ISMĀʿĪL AḤMAD den Bestand an *sabab*-Funktionen, wie er ursprünglich in den *uṣūl al-fiqh* entwickelt und dann von den Koranwissenschaften übernommen wurde.

Schon allein die Art der Funktionsauflistung zeigt, daß der zugrundeliegende Ansatz deduktiv ist, und das gilt in gleichem Maß für YAḤYĀ ISMĀʿĪL AḤMAD wie auch für die *uṣūl al-fiqh*. Deduktiver Ansatz heißt: Die Funktionstypologie geht nicht von den einzelnen Überlieferungstexten aus, die sie untersuchen, vergleichen und dann aufgrund dieser Befunde zu bestimmten Typen zusammenfassen würde, sondern sie geht umgekehrt von den Funktionen aus, die innerhalb des juristischen Diskurses bzw. des Systems „*uṣūl al-fiqh*" klar bestimmt sind, findet zu einigen dieser Funktionen Beispiele in den Überlieferungstexten und stellt so eine Liste von Funktionen zusammen. Diese Liste gibt nicht an, welche Funktionen das Material hat, sondern wofür es sich nach Maßgabe der *uṣūl al-fiqh* gebrauchen läßt.

Geht man vom Material selbst aus, lassen sich viele narrative Rahmungen keiner *uṣūl*-Funktion zuordnen, ja sie erscheinen gänzlich funktionslos. Das gilt so für Äußerungsanlässe des Prophetenwortes wie auch für Offen-

---

[61] Hierunter versteht YAḤYĀ ISMĀʿĪL AḤMAD Einschränkungen der Gruppe derer, für die eine normative Aussage gilt. Sein Beispiel: Das Prophetenwort „*Das Gebet des Sitzenden entspricht der Hälfte des Gebets des Stehenden*" scheint allgemein für alle Muslime zu gelten, die auch verpflichtet sind zu beten. Aus dem Anlaß soll hervorgehen, daß es nur für diejenigen gilt, die das Gebet stehend verrichten könnten. Siehe Siehe as-Suyūṭī, *al-Lumaʿ*, S. 11. Diese Art Einschränkung *(taḫṣīṣ)* ist nach as-Suyūṭī ein Zweck der *asbāb an-nuzūl*. Siehe as-Suyūṭī, *Itqān I*, S. 87.

[62] Der Prophet soll verboten haben, direkt aus der Öffnung des Wasserschlauchs zu trinken. Eine Überlieferungsvariante mit Anlaß klärt, daß dies verboten wurde, weil sich jemand einmal auf diese Weise einen Ǧinn, ein unsichtbares Geistwesen, einverleibt hat. Siehe as-Suyūṭī, *al-Lumaʿ*, S. 17. Das ist der Rechtsgrund hinter dem Verbot. Dem entspricht in as-Suyūṭīs *Itqān* der *sabab*-Zweck „*maʿrifat waǧh al-ḥikma al-bāʿiṯa ʿalā taśrīʿ al-ḥukm* – Die Erkenntnis des Rechtsgrund, der hinter der Norm steht". Siehe as-Suyūṭī, *Itqān I*, S. 87. *Hikma* ist ein anderer Begriff für *ʿilla*.

[63] Siehe as-Suyūṭī, *al-Lumaʿ*, S. 17. Darunter fällt die Klärung allgemeiner Verständnisprobleme von der Art, wie sie as-Suyūṭī in seiner koranwissenschaftlichen Enzyklopädie unter dem Kapitel „*al-wuqūf ʿalā l-maʿnā wa-izālat al-iškāl* – Das Studieren des Sinns und die Behebung von Verständnisproblemen" behandelt. Siehe as-Suyūṭī, *Itqān I*, S. 87.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000090

barungsanlässe. ANDREW RIPPIN bemerkt bei seiner Untersuchung der Offenbarungsanlässe: „On many occasions it seems that the *asbāb* reports are adduced by the commentators for no reason at all."[64]

Allerdings sollte man mit einer vorschnellen Annahme von Funktionslosigkeit auch bei unscheinbaren narrativen Rahmungen vorsichtig sein. So mag die Rahmengeschichte in folgender Überlieferung zunächst funktionslos wirken:

> al-Baihaqī zitiert in Šuʿab al-Īmān auf dem Überlieferungsweg über
> Ġiyāṯ b. Kallūb von
> Muṭarrif b. Samura b. Ǧundub von
> seinem Vater:
> Der Gesandte Gottes (Eu) ging an einem Mann vorbei, vor dem ein Schröpfer stand. Dies war während des Ramadan und beide redeten schlecht über jemanden. Da sprach (der Prophet:) *„Der Schröpfer und derjenige, der sich schröpfen läßt, haben das Fasten gebrochen!"*[65]

Die Information, daß die beiden während der Verrichtungen schlecht über einen Abwesenden redeten – eine Art Friseurtratsch –, scheint die Szene auf den ersten Blick nur etwas realistischer wirken zu lassen und gibt dem Ganzen etwas Kolorit. Weiß man allerdings, daß es eine Streitfrage war, ob durch Schröpfen das Fasten gebrochen wird oder nicht, erkennt man, was genau mit der Überlieferung gemeint ist. Die Aussage des Propheten ist dann so zu verstehen, daß der Schröpfer und derjenige, der sich schröpfen läßt, eben nur durch ihre üble Nachrede das Fasten gebrochen haben, nicht durch das Schröpfen. Es handelt sich also um eine Tradition gegen die Auffassung, durch Schröpfen würde man das Fasten brechen, eine klassische counter-tradition, wie SCHACHT sagen würde.

Der narrative Rahmen gibt dem Prophetenspruch, der rein textsemantisch auch für sich allein stehen könnte, einen ganz anderen Sinn als den, den er allein für sich hätte. Der narrative Rahmen deutet das Prophetenwort um. Wollten die *uṣūl*-Gelehrten in solchen Fällen den Effekt, der von dem narrativen Rahmen ausgeht, genauer beschreiben, würden sie in Gefahr geraten, eingestehen zu müssen, daß die Überlieferung bzw. der narrative Rahmen fabriziert wurde. Der narrative Rahmen geriete in den Verdacht konstruiert zu sein. Diese Tatsache aber wird im *uṣūl*-Diskurs verdrängt. Vermutlich besteht darin auch eine seiner Aufgaben. So bleibt es innerhalb der *uṣūl al-fiqh* dabei, daß der narrative Rahmen als Bericht von der Szene, in der das Prophetenwort gefallen ist, den wahren Sinn des Prophetenwortes zeigt.

---

[64] RIPPIN 1985, S. 2.
[65] as-Suyūṭī, *al-Lumaʿ*, S. 128f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000091

Solche Überlegungen führen zur Grundfunktion des narrativen Rahmens. Unabhängig von den je konkreten Zwecken, wie sie narrative Rahmungen erfüllen, beglaubigt der narrative Rahmen den Überlieferungscharakter. Er zeigt: Es handelt sich um eine „echte" Überlieferung, das heißt um die Kunde von einem Ereignis. Eingefügt in eine Rahmengeschichte wird das Prophetenwort zum konkreten Sprechakt. Alle anderen exegetischen Effekte, die sonst noch vom narrativen Rahmen ausgehen mögen, werden dadurch erhärtet. Denn nun kann es sich dem Anschein nach um keine Zuschreibung mehr handeln. Besonders deutlich kommt diese Funktion zum Ausdruck, wenn der Bericht in die erste Person gesetzt und so der finalen Autorität in den Mund gelegt wird wie in der eingangs zitierten Überlieferung:

> (Yaḥyā) überlieferte mir von Mālik, (und dieser) von Ibn Šihāb, ʿAbdallāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ habe gesagt:
> Als wir in Medina ankamen, erkrankten wir heftig an den Seuchen der Stadt. Der Gesandte Gottes (Eu) ging heraus zu den Leuten, während sie sitzend freiwillige Gebete verrichteten. Da sagte der Gesandte Gottes:
> „*Das Gebet des Sitzenden entspricht der Hälfte des Gebets des Stehenden!*"[66]

Entscheidend ist, daß ʿAbdallāh b. ʿAmr, die finale Autorität, als Augenzeuge berichtet. Das Textgefüge der Überlieferung zum Schröpfen impliziert nicht zwingend, daß Muṭarrifs Vater anwesend war, als das Prophetenwort gefallen ist. Muṭarrifs Vater könnte die Geschichte auch von einem nicht genannten Tradenten übernommen haben. Die Beglaubigung erstreckt sich nur auf den *matn*, nicht auf die Verbindung von *isnād* und *matn*. In der Überlieferung zum Gebet des Stehenden dagegen bringt das Textgefüge über jeden Zweifel erhaben zum Ausdruck: Der Gewährsmann selbst war zugegen, als das Wort gefallen ist.

Ohne narrativen Rahmen läßt sich die Behauptung, der Prophet habe etwas gesagt, nicht derart erhärten. Ohne narrativen Rahmen wäre es sogar möglich, daß der Wortlaut des Textes der Überlieferung *(matn)* nicht dem Wortlaut des Propheten entspricht. Es könnte sich auch nur um die sinngemäße Wiedergabe einer Auffassung des Propheten handeln oder gar nur um die subjektive Auffassung, der Prophet habe diese Auffassung vertreten. Derartige Probleme werden in den *ʿulūm al-ḥadīṯ* und in den *uṣūl al-fiqh* abgehandelt.[67] Der narrative Rahmen stellt heraus, daß von einem konkreten

[66] Mālik, *Muwaṭṭaʾ*, S. 83.

[67] al-Ġazzālī erklärt in seinem *al-Mustaṣfā*, daß die einfache Aussage *„qāla rasūlu llāhi* – der Gesandte Gottes hat gesagt" auch dann, wenn sie von einem Prophetengefährten kommt, nicht notwendigerweise impliziert, daß er das angeführte Wort direkt vom Propheten gehört hat. Er könnte auch nur vernommen haben, wie andere Gefährten, die er unerwähnt läßt, dem Propheten diese Aussage zugeschrieben haben. Siehe al-Ġazzālī, *al-Mustaṣfā*, S. 104. Das erklärt dann auch den Standardfall der *mursal*-Überlieferung, der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000092

Sprechakt berichtet wird und der Wortlaut tatsächlich der Äußerung des Propheten entspricht. Die narrativ gerahmte Überlieferung ermöglicht ein Augenzeugenwissen um das Prophetenwort.

Bei den Offenbarungsberichten wiederum beglaubigt der narrative Rahmen die exegetische Zuordnung von Vers und historischem Referenzobjekt. Wenn berichtet wird, daß ein Vers während der Schlacht von Uḥud offenbart wurde, hat die Behauptung, daß er sich auf die Schlacht von Uḥud bezieht, einen völlig anderen Status. Sie ist nun nicht mehr nur freie Interpretation, sondern Tatsache.

Sowohl im Fall der exegetischen Überlieferung wie auch im Fall der Prophetenüberlieferung erhärtet und objektiviert der narrative Rahmen eine subjektive Gelehrtenmeinung. Im Fall der Prophetenüberlieferung ist es die Zuschreibung einer Aussage an den Propheten, die noch ungedeckte Behauptung, er habe dies und jenes gesagt; im Fall der Offenbarungsberichte ist es die Zuordnung von Vers und Referenzobjekt, die Behauptung, mit dem Vers sei dies und jenes Ereignis oder diese und jene Person gemeint.

Daß dieses Muster sich innerhalb der Prophetenüberlieferung entwickelt und danach erst auf die Koranexegese übertragen wird, geht abgesehen von dem, was bislang vorgebracht wurde, auch aus dem systematischen Verhältnis von Prophetenüberlieferung und Exegese hervor. Die Prophetenüberlieferung ist ihrer ursprünglichen Absicht nach Bericht vom Propheten. Sie wird durch den narrativen Rahmen in ihrer Grundabsicht nur objektiviert und gestärkt. Die Koranexegese dagegen ist ursprünglich reine Auslegung. Der narrative Rahmen erhärtet nicht nur ihre Grundbehauptung, er eröffnet ihr eine ganz neue Aussagedimension. Aus Interpretation wird Ereignisbericht. Diese Umwandlung vollzieht sich, als die Koranexegese im Zuge der traditionalistischen Bewegung wegen ihres Interpretationscharakters unter das Verdikt gerät, bloße Interpretation und damit nicht hinreichend begründet zu sein. Die Umformung von Interpretationsaussagen in Ereignisberichte, die sich an dem Grundmuster der Prophetenüberlieferung orientiert, soll die historische Koranexegese vom Odium der Deutungsbeliebigkeit befreien.[68]

Interpretation wird Narration, was sie im Fall narrativer Prophetenüberlieferungen immer schon war. Der narrative Rahmen einer Prophetenüberlieferung erfüllt von Beginn an auch schon solche über die Grundfunktion der Beglaubigung hinausgehenden Funktionen. Wie aš-Šāfiʿī (gest. 204/820) festgestellt hat (s. o.), droht das Prophetenwort ohne den narrativen Rahmen

darin besteht, daß ein Angehöriger der Generation der Nachfolger auf die Prophetengefährten (*tābiʿī*), der dem Propheten nicht begegnet sein kann, dem Propheten per „*qāla rasūlu llāhi*“ eine Aussage zuschreibt. Siehe hierzu: Ibn aṣ-Ṣalāḥ, *Muqaddima*, S. 83.

[68] Siehe Tillschneider 2011, S. 228–239.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000093

falsch verstanden zu werden. Der narrative Rahmen muß nicht, er kann aber erheblichen Einfluß auf den Sinn des Prophetenwortes haben. Der Sinn des Prophetenwortes läßt sich durch den narrativen Rahmen steuern.

Beides, Beglaubigung und hintergründige Sinnsteuerung, wird durch den Erfolg der *ḥadīṯ*-Bewegung dringend erforderlich. Zum einen fordern die *ahl al-ḥadīṯ* Augenzeugenberichte für Aussagen jeglicher Art, zum anderen wird das *ḥadīṯ* zur allgemeinverbindlichen Form der religiösen Literatur, was die Aussagespielräume der Autoren einengt. Hier erfüllt der narrative Rahmen eine wichtige Kompensationsfunktion. Anders als das reine Prophetenwort kann er auch noch in späterer Zeit stärker umgestaltet werden und eröffnet den Traditionariern so eine Möglichkeit, mit dem Prophetenwort das zu sagen, was sie eigentlich sagen wollen.

Die Funktionstypologien der juristischen Hermeneutik *(uṣūl al-fiqh)* und ihre Ableger in den sog. Koranwissenschaften *(ʿulūm al-qurʾān)* bilden nur einen Teil dieser Funktionen des narrativen Rahmens ab. Das vollständige Spektrum entgeht den Vertretern dieser Disziplinen aufgrund ihrer deduktiven Methode (s. o.). Und für die Grundfunktion, die Beglaubigung, können die Gelehrten vollends keinen Sinn entwickeln, weil Überlieferungen dadurch als Konstruktionen durchsichtig gemacht würden und das Dogma, wonach im *ḥadīṯ* bei aller Fehlerbehaftetheit prinzipiell doch das Handeln und Reden des Propheten aufbewahrt ist, in Gefahr geriete. Der narrative Rahmen wird hier grundsätzlich so verstanden, daß er tatsächliches Geschehen wiedergibt. Insofern ist er unhintergehbar.

Unvoreingenommen betrachtet aber sind die narrativen Rahmungen literarische Konstruktionen, um die Kernbehauptung der Überlieferungen zu untermauern, die Wortwörtlichkeit des Prophetenzitats abzusichern und den Sinn des normativen Wortes zu steuern. Beides greift ineinander. Die gesteigerten epistemischen Ansprüche an die Überlieferung sind Ausdruck ihrer Kanonisierung. Und eben wegen der Kanonisierung bedürfen sie des narrativen Rahmens als eines Instruments der Sinnanpassung. Kanonische Texte lassen sie sich nicht mehr umschreiben, sie lassen sich jedoch in nichtkanonischen Text einbauen, der umgeschrieben werden kann.

Die forcierte narrative Einbettung des *ḥadīṯ* ist damit zunächst Ausdruck seiner Kanonisierung, also des Umstandes, daß die Prophetenworte selbst nicht mehr umgeschrieben werden können. Das stimmt mit dem literarischen Befund überein. Schon eine erste Durchsicht von Māliks *Muwaṭṭaʾ* und den Sammlungen von al-Buḫārī und Muslim zeigt, daß nicht nur Prophetenüberlieferungen im Unterschied zu Gefährten- und Nachfolgerüberlieferungen, sondern auch narrative gerahmte Überlieferungen im Unterschied zu einfachen Dicta-Überlieferungen bei al-Buḫārī und Muslim deutlicher häufiger sind als bei Mālik.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000094

Die Kanonisierung von Überlieferungen im Rahmen der *ḥadīṯ*-Bewegung geht mit ihrer verstärkten narrativen Einbettungen einher, diese Einbettung setzt sich aber auch danach noch fort, wie die Ergänzung kanonischer Überlieferungen durch Varianten mit narrativem Rahmen aus späteren Sammlungen bei as-Suyūṭī gezeigt hat. Die Entstehung der ersten beiden Sammlungen von *asbāb al-ḥadīṯ* wiederum könnte Ausdruck einer zweiten und letzten Schließung sein, nach welcher es nicht einmal mehr möglich war, den narrativen Rahmen von *ḥadīṯ*en umzuschreiben. Das vorliegende Material konnte nur noch verwendet, nicht mehr umgeschrieben werden und wurde dafür in eigenen Sammlungen aufbereitet.

Daß eine auf das *ḥadīṯ* bezogene Kommentarliteratur erst viel später einsetzt als die Korankommentarliteratur hängt auch damit zusammen, daß dem *ḥadīṯ* diese Möglichkeit einer Sinnsteuerung des Prophetenwortes durch Gestaltung und Umgestaltung seines narrativen Rahmens immer schon gegeben ist, während sie dem Koran zunächst fehlt. Außerdem wurde der Koran früher als das *ḥadīṯ* in seiner Textgestalt festgeschrieben, wobei die erste Auslegung sich auf punktuelle Eingriffe an Stellen, die dem Verständnis Probleme bereiten, beschränkt, oder auf Zuordnungen von Versen und historischen Referenzobjekten. Sinnsteuerung im *ḥadīṯ* dagegen funktioniert immer schon indirekt über die Ausgestaltung des narrativen Rahmens. Die *asbāb an-nuzūl* lassen sich als der Versuch verstehen, dieses in der Prophetenüberlieferung bewährte Konzept einer unsichtbaren, weil vollständig in Narration aufgehobenen Sinnsteuerung auf den Korankommentar zu übertragen.

Schluß

Die *asbāb wurūd al-ḥadīṯ*-Literatur als einen bloßen Reflex der *asbāb nuzūl*-Literatur auszugeben, zeichnet ein verkürztes Bild vom Verhältnis dieser beiden Literaturgattungen, denn es verdeckt den ursprünglichen Modellcharakter der Prophetenüberlieferungen mit Prophetenwort und Anlaß für die sog. Offenbarungsanlässe.

Isolierte Prophetendicta erfahren im Zusammenhang mit der *ḥadīṯ*-Bewegung und der Kanonisierung der Prophetensunna narrative Einbettung, und zwar sowohl, um sie zu beglaubigen, als auch, um ihren Sinn steuern zu können. Nach dem Modell der so geschaffenen Strukturen werden exegetische Texte umgestaltet. Damit entstehen vollgültige Offenbarungsanlässe. Da sie eine dezidiert koranbezogene Art von *ḥadīṯ* darstellen, ist das Bedürfnis, sie in einer eigenen Literaturgattung unterzubringen, um einiges drängender als bei den Überlieferungen mit Prophetenwort und Anlaß, die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000095

wie auch Prophetenüberlieferungen ohne Anlaß seit jeher nebeneinander in Überlieferungskompilationen Platz finden.

Als in späterer Zeit einerseits die Möglichkeit, Prophetenworte mit narrativem Rahmen auszustatten oder den narrativen Rahmen umzuschreiben, zunehmend eingeschränkt wird und man andererseits beginnt, auch Prophetenworte, die mit narrativem Rahmen überliefert werden, ohne ihren narrativen Rahmen zu zitieren, werden Nachschlagewerke zu den Rahmengeschichten von Prophetenworten gebraucht.

Man kann sagen: die *asbāb al-ḥadīṯ*-Sammlungen sind Ausdruck der Tatsache, daß einige Prophetensprüche ohne ihren narrativen Rahmen Verwendung finden, während *asbāb an-nuzūl*-Sammlungen Ausdruck der Tatsache sind, daß Koranverse einen narrativen Rahmen erhalten haben.

Der Umstand, daß man *asbāb al-ḥadīṯ* erst lange nach den Offenbarungsanlässen als Phänomen benennt und sich darum bemüht, es in eigenen Kompilationen zu behandeln, täuscht darüber hinweg, daß in der narrativ gerahmten Prophetenüberlieferung das Muster auch der Offenbarungsanlässe liegt. Da in klassischer Zeit die Mehrheit der Prophetenüberlieferungen diesem Muster folgt, fällt es in dem Milieu, aus dem es stammt, nicht auf. Der *asbāb al-ḥadīṯ*-Begriff kann sich überhaupt nur deshalb auf den *asbāb an-nuzūl*-Begriff berufen und *asbāb al-ḥadīṯ*-Sammlungen können überhaupt nur deshalb nach dem Modell von *asbāb an-nuzūl*-Sammlungen angelegt werden, weil die *asbāb an-nuzūl* schon nach dem Muster der narrativ gerahmten Prophetenüberlieferung strukturiert sind.

Bibliographie

Abū Dāwūd Sulaimān b. al-Aš'aṯ: *Sunan Abī Dāwūd I-II*. Hrsg. von KAMĀL YŪSUF AL-ḤŪT. Beirut 1409/1988.

Aḥmad b. Ḥanbal: *Musnad I–XII*. Hrsg. von MUḤAMMAD ĞAMĪL AL-'AṬṬĀR, Beirut 1414/1994.

AHLWARDT, W. 1887–1899: *Verzeichnis der Arabischen Handschriften*. Band I–X. Berlin.

al-Baihaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusain b. 'Alī: *Kitāb as-Sunan al-Kubrā I–X*. Hrsg. von YŪSUF 'ABDARRAḤMĀN. Beirut 1413/1992.

al-Buḫārī, Abū 'Abdallāh M. b. Ismā'īl: *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*. Kairo 1432/2011.

al-Bulqīnī: *Maḥāsin al-iṣṭilāḥ*. Ed. und hrsg. von 'Ā'IŠA 'ABDARRAḤMĀN. Kairo 1974.

BROCKELMANN, C.: *Geschichte der arabischen Litteratur*. Erster Band (²1943), Zweiter Band (²1949), Erster Supplementband (1937), Zweiter Supplementband (1938), Dritter Supplementband (1942). Leiden.

aḏ-Ḏahabī, Šams ad-Dīn M. b. A. b. 'Uṯmān: *Sīrat a'lām an-nubalā' I–XXIII*. Beirut 1401–1405/1981–1985.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000096

al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad: *al-Mustaṣfā fī ʿilm al-uṣūl*. Beirut 1420/2000.
al-Ġaurī, ʿAbdalmāǧid: *al-Madḫal ilā dirāsat ʿulūm al-ḥadīṯ*. Damaskus 1430/2009.
Ḥāǧǧī Ḫalīfa: *Kašf aẓ-ẓunūn I–VI*. Beirut 1427/2007.
al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī: *Tārīḫ Baġdād I–XIV*. Kairo 1968.
Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī: *Nuzhat an-naẓar – Šarḥ Nuḫbat al-fikr*. Hrsg. von Muṣṭafā al-ʿAdawā u. a. Kairo 1427/2006.
Ibn aṣ-Ṣalāḥ, Abū ʿAmr ʿUṯmān b. ʿAbdarraḥmān aš-Šahrazūrī: *Muqaddima fī ʿulūm al-ḥadīṯ*. Hrsg. von ʿAbdallāh al-Munšāwī, Kairo 1431/2010.
Ibrāhīm b. Muḥammad b. Kamāl ad-Dīn, Ibn Ḥamza al-Ḥusainī al-Ḥanafī ad-Dimašqī: *al-Bayān wa-t-taʿrīf fī asbāb wurūd al-ḥadīṯ aš-šarīf I–III*. Hrsg. von Ḥusain ʿAbdalmaǧīd Hāšimī. Tunis o. J.
Mālik b. Anas: *al-Muwaṭṭaʾ bi-riwāyat Yaḥyā b. Yaḥyā b. Kaṯīr*. Beirut 1430/2009.
Radscheit, M. 1996: *Die koranische Herausforderung – Die* taḥaddī*-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*. Berlin.
Rippin, A. 1985: „The exegetical genre *asbāb an-nuzul*." In: BSOAS 48, S. 1–15.
Saʿīd, Muḥammad Rafʾat 1994: „Asbāb wurūd al-ḥadīṯ – taḥlīl wa-taʾsīs." In: *Maǧalla Markaz al-Buḥūṯ as-Sunna wa-s-Sīra 7*, S. 185–241.
as-Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn: *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān I–II*. Beirut 1416/1996.
— : *Asbāb wurūd al-ḥadīṯ au al-Lumaʿ fī asbāb al-ḥadīṯ*. Hrsg. von Yaḥyā Ismāʿīl Aḥmad. Beirut 1404/1984.
Tillschneider, H.-T. 2011: *Typen historisch-exegetischer Überlieferung – Formen, Funktionen und Genese des* asbāb an-nuzūl*-Materials*. Würzburg.
al-Wāḥidī, ʿAlī b. Aḥmad: *Asbāb nuzūl al-qurʾān*. Hrsg. von Aḥmad Ṣaqr. Kairo 1389/1969.
az-Zarkašī, Badr ad-Dīn M. b. ʿAbdallāh: *al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān*. Hrsg. von Aḥmad ʿAlī. Kairo 1427/2006.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000097

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000098

Der *Tahāfut al-falāsifa* eines frommen Pilgers

Die Religion in Ibn Ǧubairs Dichtung*

Von Ewald Wagner, Gießen

Summary: Ibn Ǧubair (died 1217) is in orientalist circles best known for his travelogue *(Riḥla)*. To his contemporaries and biographers however, he was also known as a poet who composed a large *Dīwān*. This *Dīwān* got lost, though some of his poems have survived in the biographical literature. They were collected and edited in two modern editions. Among the preserved poems, there are several lampoons against the philosophers, preferably against Averroes. The article presents these poems and tries to situate them within the religious concepts of their author.

Ibn Ǧubair (gest. 1217)[1] ist den europäischen Orientalisten vor allem durch seinen Reisebericht *(Riḥla)* bekannt, der nicht nur durch seine präzisen Beschreibungen unsere Kenntnisse der mediterranen Welt zur Zeit der Kreuzzüge entscheidend bereicherte, sondern auch Vorbild und teilweise ausgeschriebene Quelle für spätere arabische Reiseschriftsteller wie al-ʿAbdarī (reiste 1289) und Ibn Baṭṭūṭa (gest. 1368/1369 oder 1377) wurde.[2] Für die arabischen Biographen war Ibn Ǧubair aber in erster Linie *adīb* und Dichter. So beginnt Lisānaddīn Ibn al-Ḫaṭīb (ermordet 1375) in seiner *Iḥāṭa* Ibn Ǧubairs Biographie nach Namensnennung und Genealogie mit den Worten:[3]

> Er war ein ausgezeichneter *adīb*, ein berühmter, glänzender und vorzüglicher Dichter, hochsinnig, großmütig, von edlem Charakter und elegantem Umgang.

Erst viel später kommt Ibn al-Ḫaṭīb auf die *Riḥla* zu sprechen:[4]

---

* Recht herzlich möchte ich mich bei den beiden anonymen Gutachtern bedanken, die mir wertvolle sachliche und bibliographische Hinweise gegeben haben, die an mehreren Stellen zu Umformulierungen und inhaltlichen Korrekturen geführt haben. In zwei Fällen erlaube ich mir, aus einem der Gutachten wörtlich zu zitieren, einmal in einem längeren Exkurs, den ich neu in den Aufsatz eingefügt habe.

[1] Zu den äußeren Daten seines Lebens vgl. den EI-Artikel von Pellat 1971.

[2] Die Abhängigkeit Ibn Baṭṭūṭas und anderer von Ibn Ǧubair wurde in den letzten Jahrzehnten in mehreren Artikeln angesprochen, so Mattock 1965/1966; Mattock 1981; Netton 1984, bes. Anm. 6; Elad 1987.

[3] Übersetzt nach der Wiedergabe der Ibn Ǧubair-Biographie aus der *Iḥāṭa bi-mā tayassara min taʾrīḫ Ġarnāṭa* in Wright/de Goeje 1907, S. 2, Z. 10–12.

[4] Wright/de Goeje 1907, S. 3, Z. 7–9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000099

Und er verfaßte die berühmte Reisebeschreibung. Er erwähnt (darin), was er während der Reise aufzeichnete, und die wunderbaren Länder, die seltsamen Sehenswürdigkeiten und die staunenswerten Bauten, die er sah. Es ist ein nettes, ansprechendes Buch, das (das Interesse) der schlafenden Geister für diese Stätten weckt.

Ibn Ǧubair fand nicht nur bei den Biographen Anerkennung als Poet, sondern auch bei seinen Dichter-Kollegen. Der bekannte *muwaššaḥ*-Dichter Madġalīs (2. Hälfte des 12. Jahrhunderts[5]) verfaßte folgende Verse auf Ibn Ǧubair *(kāmil)*:[6]

1. *li-Abī l-Ḥusaini makārimun lau annahā * ʿuddat la-mā fariġat li-yaumi l-maḥšarī*
*wa-lahū ʿalayya faḍā'ilun qad qaṣṣarat * ʿan baʿḍi nuʿmāhā ʿiẓāmu l-abḥurī.*

1. Abū l-Ḥusain (Ibn Ǧubair) besitzt edle Eigenschaften, die, würden sie aufgezählt, bis zum Jüngsten Tag nicht fertig (aufgezählt) sein würden.
Er hat sich mir gegenüber so trefflich verhalten, daß die gewaltigen Meere selbst für einen Teil der Gunsterweise zu klein sein würden.

Im folgenden geht es nicht um Ibn Ǧubair als Reisenden, sondern um Ibn Ǧubair als Dichter und als frommen Muslim. Sein *Dīwān* soll den Umfang des *Dīwāns* von Abū Tammām (gest. 845 oder 846) in der Rezension von Abū Bakr aṣ-Ṣūlīs (gest. 916 oder 917) gehabt haben.[7] Ein Teil davon führte den Sondertitel *Natīǧat waǧd al-ǧawāniḥ fī ta'bīn al-qarīn aṣ-ṣāliḥ* und enthielt Trauergedichte auf seine verstorbene Frau Umm Mağd. Einen anderen Teil nannte er: *Naẓm al-ǧumān fī t-tašakkī min iḫwān az-zamān*. Der *Dīwān* ist nicht erhalten. Ibn Ǧubairs Berühmtheit als Dichter veranlaßte seine Biographen jedoch, eine Anzahl seiner Gedichte in die Viten aufzunehmen. Da WILLIAM WRIGHT seiner Edition der *Riḥla* mehrere Ibn Ǧubair betreffende Abschnitte aus der biographischen Literatur vorangestellt hat,[8] sind auch einige Gedichte Ibn Ǧubairs seit der Mitte des 19. Jahrhunderts leicht zugänglich. Systematisch gesammelt wurden die Gedichte, soweit ich sehe, zweimal. Die eine Zusammenstellung stammt von FAUZĪ AL-ḤAṬBĀ.[9]

[5] Zur zeitlichen Eingrenzung von Madġalīs vgl. HOENERBACH/RITTER 1952, S. 270 und 272, wo auch dieses Gedicht erwähnt wird sowie ein Gedicht von Madġalīs, das eventuell als Kritik an Ibn Ǧubairs Reue wegen Weintrinkens aufgefaßt werden kann.

[6] WRIGHT/DE GOEJE 1907, S. 17.

[7] WRIGHT/DE GOEJE 1907, S. 6 (aus der *Iḫāṭa*) und BAHǦAT 1999, S. 58 (nach Ibn Abbārs [gest. 1260] *Takmila li-Kitāb aṣ-Ṣila*).

[8] WRIGHT/DE GOEJE 1907, S. 2–32.

[9] ḤAṬBĀ 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000100

Umfangreicher und mit einem ausführlicheren Apparat versehen ist die Ausgabe von Munǧid Muṣṭafā Bahǧat.[10] Sie enthält 85 *qaṣīden* und *qiṭʿas*.

Das Sieb der biographischen Literatur hat offensichtlich zu einer quantitativen Verschiebung zwischen den einzelnen Genres geführt. So sind die sicher nicht uninteressanten Trauergedichte auf seine Frau, die immerhin 300 Verse umfaßt haben sollen, in den Zusammenstellungen der Biographen gar nicht enthalten.[11] Übermäßig zahlreich ist die Gattung des *ḥanīn ilā l-auṭān*, der Sehnsucht nach der Heimat, vertreten, ein Thema, das auch in der Reisebeschreibung des öfteren anklingt.[12] Bei einem Reisenden ist das Interesse der Biographen natürlich hierauf gerichtet. Allerdings mag das auch den ursprünglichen Verhältnissen im *Dīwān* entsprochen haben. Das gleiche gilt für die Gedichte, die der Freude darüber Ausdruck verleihen, das Ziel der Reise, die heiligen Stätten, erreicht zu haben. Andere gut vertretene Genres sind *zuhd* (Weltentsagung) und *waṣāyā* (Vermächtnisse), was bei der tiefen Frömmigkeit des Pilgers Ibn Ǧubair nicht verwunderlich ist. Hinzu kommen *ḥikma* (Weisheit) und *madīḥ* (Lob). Wenig vertreten sind *ġazal* (Liebe) und *waṣf* (beschreibende Epigramme). In etwas größerer Zahl erscheinen dagegen die Schmähgedichte *(hiǧāʾ)*, die ausschließlich gegen die Philosophen und speziell gegen Averroes (Ibn Rušd; gest. 1198) gerichtet sind.[13] Sie sollen im folgenden vorgestellt werden. Daraufhin soll der Versuch gemacht

[10] Bahǧat 1999. Ich folge im allgemeinen seinem Text, gebe aber, soweit die Gedichte in einer der beiden anderen Ausgaben vorhanden sind, auch deren Stellen in den Anmerkungen an.

[11] Eine Erwähnung seiner Frau findet sich in dem auch unter die *iḫwānīyāt* einordbaren Gedicht, das an den gerade zum Richter von Ceuta ernannten Abū Muḥammad ʿAbdallāh al-Biǧāʾī, gen. Ibn al-Ḫaṭīb gerichtet ist (Bahǧat 1999, S. 94 = Nr. 7; Ḫaṭbā 1991, S. 33 = Nr. 4; Wright/de Goeje 1907, S. 20; *mutaqārib*): 2. *bi-Sibtata lī sakanun fī ṭ-ṭarā* wa-ḫillun karīmun ilaihā atā / fa-lau astaṭīʿu rakibtu l-ḥawā* fa-zurtu bihā l-ḥayya wal-mayyitā.* „2. In Ceuta habe ich eine Geliebte unter der Erde und einen edlen Freund, der dorthin kam. / Wenn ich könnte, würde ich auf der Luft reiten, so daß ich dort den Lebenden und die Tote besuchte."

[12] Vgl. dazu Netton 1991.

[13] Puig 1992, S. 253, glaubt, daß die satirischen Verse Ibn Ǧubairs auf Averroes „were not written spontaneously but at the request of another person or persons", da Ibn Ǧubair zusammen mit Ibn al-ʿArabī zugegen war, als Averroes' Sarg zur Überführung auf die eine Seite eines Lasttiers geladen wurde und zum Ausgleich auf die andere Seite seine Werke. Ich bin mir nicht sicher, ob der Ausspruch eines dritten Anwesenden, dem Ibn Ǧubair zustimmte, wirklich nur positiv gemeint war: „Seht doch, was [ich lese *mā* statt *man*] den Imām Ibn Rušd aufwiegt: Dies ist der Imām und das sind seine Werke!" Ob nicht die Idee mitspielt: Er ist jetzt tot und damit auch seine Werke? Ibn al-ʿArabī jedenfalls merkte sich die Worte „als Mahnung und Warnung" und verfaßte den Vers *(kāmil)*: 3. *ḥāḍā l-imāmu wa-hāḍihī aʿmāluhū* yā laita šiʿriya: hal atat āmāluhū? /* „3. Dies ist der Imām und das sind seine Werke! Ich würde gern wissen: Sind seine Hoffnungen in Erfüllung gegangen?" (Vgl. Yaḥyā 1972, S. 373.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000101

werden, sie in das Persönlichkeitsbild des Ibn Ǧubair und in die religiös-politischen Verhältnisse des almohadischen Spanien einzuordnen.

(basīṭ):[14]

4. *lam talzami r-rušda yā bna Rušdin * lammā ʿalā fī z-zamāni ǧadduk*
*wa-kunta fī d-dīni ḍā riyāʾin * mā hākaḍā kāna fīhi ǧadduk.*

4. O Ibn Rušd, du hieltest dich nicht an die rechte Leitung, da dein Glück auf dem Höhepunkt war.
In der Religion warst du ein Heuchler. Dein Großvater verhielt sich in der Religion nicht so.[15]

Bemerkungen: Das Gedicht enthält zwei vollständige *taǧnīse*: Zwischen dem Vatersnamen Rušd von Averroes und der Normalbedeutung von *rušd* (rechte Leitung) sowie zwischen den beiden Bedeutungen von *ǧadd* (Glück und Großvater). Außerdem benutzt Ibn Ǧubair in beiden Versen das gleiche Reimwort. Das war in der altarabischen *qaṣīda* verpönt, wurde aber seit der ʿAbbāsidenzeit ein beliebtes Stilmittel. Der „*Dīwān*" von Ibn Ǧubair enthält weitere Gedichte dieses Typs, z. B. *(muǧtaṯṯ)*:[16]

5. *aqṣir ʿani l-ǧayyi! kam ḍā * tudʿā li-rušdin wa-tābā* (statt *taʾbā*)*!*
*lā taslamu l-ʿabdu illā * ini staqāma wa-tābā.*

5. Laß ab von der Sünde! Wie oft wurdest du zu rechtschaffenem Handeln aufgefordert, aber du weigertest dich!
Der Gottesdiener entrinnt nur dann (der Hölle), wenn er sich recht verhält und bereut.

Als besonders kunstvoll galt es, wenn eines der Reimwörter zusammengesetzt war[17] *(sarīʿ)*:[18]

6. *īyāka waš-šahwata*[19] *fī malbasin! * wa-lbas mina l-aṯwābi asmālahā!*
*tawāḍuʿu l-insāni fī nafsihī * ašrafu lin-nafsi wa-asmā lahā.*

[14] BAHǦAT 1999, S. 98 = Nr. 15. Vgl. die abweichende Übersetzung bei PUIG 1992, S. 252.
[15] Das Gedicht wurde bereits 1859 von SALOMON MUNK übersetzt. MUNK, dessen Quelle die am Anfang unvollständige Averroes-Biographie der Handschrift suppl. arab. No. 682 der Bibliothèque nationale in Paris war, spricht seltsamerweise als Verfasser von „un certain Aboul-'Hoséin-ibn-Djobéir" (MUNK 1988, S. 427), obwohl Ibn Ǧubair zumindest seit dem Erscheinen der *Riḥla*-Edition durch WILLIAM WRIGHT 1852 in Fachkreisen bekannt gewesen sein dürfte.
[16] BAHǦAT 1999, S. 94 = Nr. 4; vgl. auch BAHǦAT 1999, S. 94 = Nr. 5; S. 97, Nr. 13 und 14; S. 103 = Nr. 27; S. 106 = Nr. 29; S. 109 = Nr. 36; S. 118 = Nr. 48; S. 122 = Nr. 59; S. 132 = Nr. 75.
[17] Zu dieser "compound paronomasia" vgl. GELDER 2012, S. 314.
[18] BAHǦAT 1999, S. 122 = Nr. 59; ḤAṬBĀ 1991, S. 84 = Nr. 45; WRIGHT/DE GOEJE 1907, S. 17.
[19] So bei WRIGHT/DE GOEJE 1907; BAHǦAT 1999 und ḤAṬBĀ 1991 lesen *šuhrata*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000102

6. Hüte dich vor der Begierde nach Kleidung! Kleide dich mit abgetragener Kleidung!
Die Bescheidenheit des Menschen mit sich selbst ist für die Seele edler und erhabener.

Averroes' Großvater Muḥammad b. Rušd (gest. 1126) war ein bekannter mālikitischer Jurist und *qāḍī*, der auch das Amt des *imām* an der großen Moschee in Córdoba innehatte[20] und insofern erhaben über den Verdacht des Ketzertums war.

(kāmil):[21]

7. *a-faqīhanā l-mustanna dīnan wa-llaḍī * šahidat lahū bil-faḍli minhu šawāhidū!*
*lau tubṣiru bna Sa'ādatin wa-nadīmahū * qad ḥalla bainahumā l-ġazālu š-šāridū*
*la-ra'aita min ṭiqlin 'alaika wa-ḫiffatin * ġabalaini bainahumā nasīmun rākidū.*

7. O unser Rechtsgelehrter, der eine (eigene) Religion eingeführt hat und zu deren Vorzüglichkeit nur seine (eigenen) Beweise zeugen!
Wenn du Ibn Sa'āda und seinen Zechgenossen sehen würdest, als sich zwischen ihnen gerade eine schüchterne Gazelle niedergelassen hatte,
Dann würdest du zu deinem Schrecken an Schwere und Leichtigkeit zwei Berge sehen, zwischen denen ein sanfter Wind (weht).

Bemerkungen: Nach einer sicher richtigen Vermutung von Bahğat ist mit dem *faqīh* Averroes gemeint, und das gleiche gilt wohl für den Zechgenossen. Bei Ibn Sa'āda handelt es sich nach Bahğat um Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Yūsuf Ibn Sa'āda (gest. 1170/71), einen Schüler des Averroes. Der Rest des Gedichts ist mir nicht klar und eventuell falsch übersetzt. Anscheinend wird der unterschiedliche Körperumfang der beiden verspottet.

(basīṭ):[22]

8. *qad ṭabbata l-ġayya fī l-'ibādī * ṭā'ifatu l-kauni wal-fasādī*
*yal'anuhā llāhu ḥaiṯu kānat * fa-innahā āfatu l-'ibādī*
*dahrīyatun lā yarauna ruslan * wa-lā yuqirrūna bil-ma'ādī*
*ya'taqidūna l-umūra dauran * wan-nāsa kaz-zar'i wal-ḥaṣādī.*

8. Eine Gruppe, die sich zu „Entstehen und Vergehen" bekennt, hat den Irrtum unter den Gottesdienern verfestigt.
Gott verflucht sie, wo immer sie ist, denn sie ist ein Unglück für die Gottesdiener.

[20] Zur Biographie von Averroes vgl. den ausführlichen EI-Artikel von Roger Arnaldez (Arnaldez 1971), zu seinem Großvater ebda. S. 909, und Puig 1992, S. 242–243.
[21] Bahğat 1999, S. 98 = Nr. 17; Ḫaṭbā 1991, S. 37 = Nr. 8.
[22] Bahğat 1999, S. 100 = Nr. 21; Ḫaṭbā 1991, S. 39 = Nr. 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000103

Die Materialisten erkennen keine Propheten an und bekennen sich nicht zum zukünftigen Leben.
Sie glauben, daß die Dinge zyklisch verlaufen und die Menschen wie Saat und Ernte sind.

Bemerkungen: Das Begriffspaar *al-kaun wal-fasād*[23] ist der aristotelischen Philosophie entnommen und wurde von vielen arabischen Philosophen behandelt. Auch Averroes hat Aristoteles' *De Generatione et corruptione* kommentiert. Insofern können die beiden ersten Verse generell gegen die Philosophen gerichtet sein oder auch eine besonere Spitze gegen Averroes enthalten. Die beiden letzten Verse werden durch *dahrīyatun* eingeleitet, das das *ṭā'ifa* des ersten Verses wieder aufzunehmen scheint. Allerdings wurden die Anschauungen der Dahriten[24] von den meisten Philosophen nicht – und schon gar nicht von Averroes – geteilt. Vielleicht wollte Ibn Ǧubair die Philosophen in eine besonders häretische Ecke schieben, oder er hat aus Unkenntnis irgendwelche ihm negativ erscheinende Begriffe aufgeführt. Immerhin beschreibt er die Vorstellungen der Dahriten im folgenden einigermaßen richtig. Ebenso sahen sie das Leben des Menschen auf die Zeit zwischen Geburt und Tod beschränkt. Vorstellungen der Dahriten tadelt Ibn Ǧubair auch in dem folgenden Gedicht.

(basīṭ):[25]

9. *ḍallat bi-afʿālihā š-šanīʿah * ṭā'ifatun ʿan hudā š-šarīʿah*
*laisat tarā fāʿilan ḥakīman * yafʿalu šai'an siwā ṭ-ṭabīʿah.*

9. Eine Schar ist mit ihrem schändlichen Tun vom rechten Weg des religiösen Gesetzes abgewichen.
Sie glaubt nicht, daß ein weiser Täter eine Sache macht, sondern nur die Natur.

(sarīʿ):[26]

10. *qad ẓaharat fī ʿaṣrinā firqatun * ẓuhūruhā šu'mun ʿalā l-ʿaṣrī*
*lā taqtadī fī d-dīni illā bi-mā * sanna bnu Sīnā wa-Abū Naṣrī.*

10. In unserem Zeitalter trat eine Sekte auf, deren Erscheinen eine Schande für das Zeitalter ist.
In der Religion ahmt sie nur das nach, was Avicenna und Abū Naṣr vorgeschrieben haben.

[23] Vgl. GARDET 1978 und jetzt ausführlich zur Behandlung der beiden Begriffe in der arabischen Philosophie die Einleitung von EICHNER 2005.
[24] Zu den Dahriten vgl. GOLDZIHER/GOICHON 1965.
[25] BAHǦAT 1999, S. 116 = Nr. 43; ḤAṬBĀ 1991, S. 100 = Nr. 55; WRIGHT/DE GOEJE 1907, S. 15.
[26] BAHǦAT 1999, S. 108 = Nr. 33; ḤAṬBĀ 1991, S. 52 = Nr. 18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000104

Bemerkungen: Neben der Wiederholung *(takrār)* von *ʿaṣr* und dem *ištiqāq* zwischen *ẓaharat* und *ẓuhūr* ist sicher auch ein *taǧnīs* zwischen *sanna* und *Sīnā* beabsichtigt.

Mit Abū Naṣr ist al-Fārābī (gest. 950) gemeint. Reine Nachahmer von al-Fārābī und Avicenna (gest. 1037) waren Averroes und die spanischen Philosophen sicher nicht.

(sarīʿ):[27]

11. *al-ḥamdu li-llāhi ʿalā naṣrihī * li-firqati l-ḥaqqi wa-ašyāʿihī!*
*kāna bnu Rušdin fī madā ǧayyihī * qad waḍaʿa d-dīna bi-auḍāʿihī*
*ḥattā iḍā ūḍiʿa fī ṭurqihī * tawan li-ǧayyin ʿinda īḍāʿihī*
*fal-ḥamdu li-llāhi ʿalā aḫḍihī * wa-aḫḍi man kāna mina tbāʿihī!*

11. Gott sei gedankt für seine Hilfe zugunsten der Gruppe der Wahrheit und ihrer (der Wahrheit) Anhänger!
Averroes hatte in der Zeit seines Irrtums die Religion nach seinen eigenen Regeln festgelegt,
sogar noch, als er auf seinen Wegen aus Übereifer im Irrtum ins Verderben geriet.
Gott sei gedankt für seine Gefangennahme und die seiner Anhänger!

Bemerkungen: Man beachte die Wortspiele mit der Wurzel *wḍʿ*! Ich bin mir nicht sicher, alle Formen richtig übersetzt zu haben. Aus Metrumsgründen muß *atbāʿihī* mit *alif waṣla* gelesen werden.

Die letzten beiden Verse spielen auf Averroes' Verhaftung an, von der noch die Rede sein wird.

(basīṭ):[28]

12. *al-āna qad aiqana bnu Rušdin * anna tawālifuhū tawālif*
*yā ẓāliman nafsahū taʾammal! * hal taǧidu l-yauma man yuwālif?*

12. Jetzt ist auch Averroes überzeugt, daß seine Werke verderbt sind.
O du, der du dich selbst geschädigt hast, denk mal darüber nach! Findest du jetzt noch jemanden, der deine Ansichten vertritt?

Bemerkungen: Durch die Verwendung der Nebenformen mit *wāw* statt *hamza* gelingt Ibn Ǧubair ein dreifacher *taǧnīs*. Die Quelle von Munk[29] liest *tuwālif* „mit dem du harmonierst" und gleicht die Wörter dadurch noch weiter aneinander an.

Auch dieses Gedicht dürfte verfaßt worden sein, als Averroes in Ungnade war.

[27] Bahčat 1999, S. 117 = Nr. 46.
[28] Bahčat 1999, S. 117 = Nr. 47; übersetzt Munk 1988, S. 427.
[29] Munk 1988, S. 517.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000105

(sarīʿ):[30]

13. *yā waḥšata l-islāmi min firqatin* šāġilatin anfusahā bis-safah!*
*qad nabaḍat dīna l-hudā ḫalfahā * wa-ddaʿati l-ḥikmata wal-falsafah.*

13. O Trostlosigkeit für den Islam wegen einer Sekte, die sich mit Unsinn beschäftigt!
Sie hat die Religion der rechten Leitung hinter sich geworfen und die Weisheit und die Philosophie für sich in Anspruch genommen.

Bemerkungen: Es handelt sich um einen *luzūm mā lam yalzam*-Reim mit zwei Reimkonsonanten. Wenn man vom Schriftbild ausgeht, stimmen sogar drei Konsonanten überein.

(kāmil):[31]

14. *nafaḍa l-qaḍāʾu bi-aḥḍi kulli mumawwihin * mutafalsifin fī dīnihī mutazandiqī*
*bil-manṭiqi štaġalū fa-qīla ḥaqīqatan: * inna l-balāʾu muwakkalun bil-manṭiqī.*

14. Das Urteil zur Inhaftierung aller Verfälscher, Philosophierenden und sich in der Religion zur Ketzerei Bekennenden wurde vollstreckt.
Sie haben sich mit der Logik beschäftigt. Dabei wird zu recht gesagt: „Das Unglück wird durch die Rede beauftragt."

Bemerkungen: Der erste Halbvers wird von MUNK anders aufgefaßt: „Le destin a frappé tout les falsificateurs".[32] Im zweiten Vers gelingt Ibn Ǧubair mit der doppelten Bedeutung von *manṭiq*: Rede und Logik eine *tauriya (double entendre)*. Das zitierte Sprichwort wird verwendet, wenn jemand durch seine Geschwätzigkeit ins Unglück gerät. FREYTAG übersetzt: „Calamitati comissus est sermo."[33] Hier geraten die Philosophen natürlich durch die Logik ins Unglück.

(wāfir):[34]

15. *li-ašyāʿi l-falāsifati ʿtiqādun * yarauna bihī ʿani š-šarʿi nḥilālā*
*abāḥū kulla maḥẓūrin ḥarāmin * wa-raddūhū li-anfusihim ḥalālā*
*wa-mā ntasabū ilā l-islāmi illā * li-ṣauni dimāʾihim an lā tusālā*
*fa-yaʾtūna l-manākira fī našāṭin * wa-yaʾtūna ṣ-ṣalāta wa-hum kusālā.*

[30] BAHČAT 1999, S. 118 = Nr. 49; ḤAṬBĀ 1991, S. 99 = Nr. 54; WRIGHT/DE GOEJE 1907, S. 15.

[31] BAHČAT 1999, S. 120 = Nr. 53. Da der Text des ersten Halbverses bei BAHČAT metrisch verderbt ist und keinen rechten Sinn ergibt, übernehme ich die Lesung von MUNKS Quelle (MUNK 1988, S. 517; Übersetzung S. 428).

[32] MUNK 1988, S. 428.

[33] FREYTAG 1839–1844, T. 1, S. 19.

[34] BAHČAT 1999, S. 122 = Nr. 58; ḤAṬBĀ 1991, S. 82 = Nr. 43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000106

15. Die Parteigänger der Philosophen hängen einem Glauben an, nach dem sie das religiöse Gesetz für aufgelöst betrachten.
Sie erklärten alle verbotenen und untersagten Dinge für gestattet und machten sie für sich selbst erlaubt.
Sie schlossen sich dem Islam nur an, um ihr Blut davor zu schützen, vergossen zu werden.
Eifrig begehen sie mißbilligenswerte Taten, aber zum Gebet kommen sie nur lässig.

Bemerkungen: Der letzte Halbvers ist ein *iqtibās* (Entlehnung aus dem Koran) aus Sūra 9, Vers 54.

Durch das Verb *abāḥū* setzt Ibn Ǧubair die Philosophen mit der von al-Ġazālī (gest. 1111) bekämpften Ibāḥīya[35] gleich, die sich zur *ibāḥa*, zur Aufhebung des religiösen Gesetzes, bekennt. In Wahrheit erkennt Averroes in seinem *Tahāfut at-tahāfut* den verpflichtenden Charakter des Religiösen Rechts ausdrücklich an. Ebenso wie im Falle der *Dahrīya* (Gedicht Nr. 8) will Ibn Ǧubair die Philosophen entweder in die Nähe der Antinomisten drängen, oder er spricht aus Unkenntnis. Da er wie bei der *Dahrīya* das Hauptcharakteristikum der *Ibāḥīya* richtig angibt, ist eher das Erstere anzunehmen.

(muǧtatṯ):[36]

16. *qul liz-zanādīqi ʿannī * qaulan huwa s-saifu amḍīh:*
*arsaltu šiʿriya fīkum * yaǧzūkumū bi-qawāfīh*
*ṣadaʿtu li-llāhi fihī * bil-ḥaqqi wal-ḥaqqu yurḍīh*
*kam ẓāmiʾin li-kalāmī * yarwīhi ʿaǧban fa-yurwīh!*
*wa-kam ǧalīli fuʾādin * bi-ṣiḥḥati l-qauli yašfīh!*
*wa-rākibin li-hawāhū * ʿasāhu yauman sa-yuṭnīh*
*laʿallakum an taqūlū * fa-innakum ahlu tamwīh*
*man kāna ǧāhila šaiʾin * fa-lā yazālu yuʿādīh*
*haihāta buǧdiya fīkum * li-llāhi wa-llāhu yadrīh*
*wa-ḍālika l-ʿilmu ʿindī * lā ḫaira fīkum wa-lā fīh.*

16. Trag den Ketzern eine Rede von mir vor, die das Schwert darstellt, das ich einsetze:
„Ich verbreitete meine Dichtung über euch, um euch mit ihren Reimen zu bekämpfen.
Darin sagte ich Gott zuliebe offen die Wahrheit, und die Wahrheit ist es, die ihn (Gott) zufrieden stellt.
Wievielen nach meiner Rede Dürstenden hat sie in wundervoller Weise den Durst gelöscht, so daß sie sie jetzt weiter überliefern!
Wieviele mit brennendem Herzen hat sie durch das gesunde Wort geheilt!

[35] Vgl. Pretzl 1933.
[36] Bahǧat 1999, S. 133 = Nr. 77; Ḥaṭbā 1991, S. 103 = Nr. 58.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000107

Manch einer, der jetzt auf seiner Ketzerei herumreitet, wird sie (meine Rede) vielleicht eines Tages loben.
Aber vielleicht ist es auch so, daß ihr das nur behauptet; denn ihr seid Leute der Verstellung.
Wenn jemand etwas nicht versteht, bekämpft er es immerzu.
Ach ja, mein Haß gegen euch ist um Gottes willen, und Gott weiß das.
Meiner Meinung nach ist weder in jener Wissenschaft (der Philosophie) noch in euch irgendetwas Gutes."

Bemerkungen: Man beachte das Wortspiel zwischen *yarwī* und *yurwī*!

In diesem etwas längeren Gedicht verbindet Ibn Ǧubair ähnlich, wie es häufig in der altarabischen Dichtung geschah, Elemente des *faḫr* (Selbstlob) mit denen des *hiǧāʾ* (Spott) oder in diesem Falle vielleicht besser *ʿitāb* (Tadel).

Mit dem Wort *zindīq* (in engerem Sinne „Manichäer", im islamischen Recht auch „verheimlichender Apostat") versucht Ibn Ǧubair die Philosophen als eine Gruppe darzustellen, die für mālikitische Gelehrte vom Islam abgefallen ist. GRIFFEL[37] zeigt, daß die Mālikiten die Philosophen von je her als Apostaten betrachteten. Die Argumentation al-Ġazālīs lieferte ihnen dann den überzeugenden Beweis *(dalīl qāṭiʿ)* für den Unglauben der Philosophen. Hier brauchte Ibn Ǧubair, der vielleicht auch persönlich etwas unter dem Einfluß al-Ġazālīs stand, also nicht mit Wörtern wie *Dahrīya* (Gedicht Nr. 8) und *abāḥū* (Gedicht Nr. 15) zu einer falschen Gleichsetzung zu greifen, um die Philosophen zu verunglimpfen, er brauchte nur der Lehre der Mālikiten und al-Ġazālīs zu folgen.

(muǧtaṯṯ):[38]

17. *ad-dīnu yaškū balīyah * min firqatin manṭiqīyah*
*lā yašhadūna ṣalātan * illā li-maʿnā ṭ-taqīyah*
*wa-lā tarā š-šarʿa illā * siyāsatan madanīyah*
*wa-yuʿṭirūna ʿalaihī * maḏāhiban falsafīyah.*

17. Die Religion beklagt eine Heimsuchung durch die Sekte der Logiker.
Sie bekennen sich nicht zum Gebet außer im Sinne der *taqīya*.
Sie (die Sekte) hält nicht die Offenbarung für gut, sondern *siyāsa madanīya*.
Ihr (der göttlichen Offenbarung) ziehen sie die philosophischen Schulen vor.

Bemerkungen: Die *taqīya*, das Verbergen des religiösen Bekenntnisses, um Verfolgung zu entgehen, war vor allem unter Šīʿiten erlaubt und praktiziert, in deren Richtung Ibn Ǧubair die Philosophen zu drängen sucht. Mit *Siyāsa madanīya* könnte entweder das gleichnamige Werk von al-Fārābī gemeint

[37] GRIFFEL 2000, S. 372–383, im Kapitel: „Der Einfluss al-Ġazālīs auf die Verurteilung der Philosophie im Maghreb und in al-Andalus am Beginn und in der Mitte des 6./12. Jahrhunderts."
[38] BAHǦAT 1999, S. 135 = Nr. 82; ḤAṬBĀ 1991, S. 108 = Nr. 63.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000108

sein oder der nur hebräisch erhaltene Kommentar des Averroes zu Platos Republik. Ein Gutachter schreibt dazu:

> Ich denke, es handelt sich hier nicht unbedingt um ein Buch (entweder von al-Fārābī oder Ibn Rušd), sondern um das Thema, das in all den Büchern dieses Genres (nämlich der siyāsa madaniyya) bearbeitet wird: Die Idee, dass Religion die Wahrheiten, die die Philosophie auf wissenschaftliche Weise ermittelt, durch Imitation und mit Mitteln der Poesie und Rhetorik an das einfache Volk vermittelt.

Der fehlende Artikel vor *siyāsa madanīya* scheint mir jetzt dieser Interpretation Recht zu geben. Für Ibn Ǧubair allerdings muß sich die *siyāsa madanīya* nicht als Vermittlung zwischen Philospphie und Religion dargestellt haben, sondern im Gegensatz zur Religion gestanden haben.

Soweit die Gedichte Ibn Ǧubairs gegen die Philosophen.[39] Wenden wir uns nun der religionspolitischen Situation zu, in der sie entstanden sind. Im Gegensatz zu den ein strenges Mālikitentum vertretenden Almorawiden, das theologische und philosophische Spekulation kaum zuließ, was sogar zur Verbrennung der Bücher al-Ġazālīs führte, galten die Almohaden beiden gegenüber als eher aufgeschlossen.[40] Die Schriften des Gründers der almohadischen Bewegung, des *mahdī* Ibn Tūmart (geb. zwischen 1078 und 1081, gest. 1130), sind teilweise erhalten. Seine Lehre ist Gegenstand mehrerer Untersuchungen von orientalistischer Seite geworden, aus denen hervorzugehen scheint, daß er Anleihen bei verschiedenen sunnitischen (und ḫāriǧitischen) Strömungen machte.[41] Ignaz Goldziher, der den berberischen Charakter der Bewegung betont,[42] konnte neben Ibn Tūmarts allgemeiner Abhängigkeit von der aš'aritischen Lehre speziell in der Frage der göttlichen Attribute und in einzelnen Teilen des Rechts Beziehungen zur Ẓāhirīya feststellen.[43] Robert Brunschvig sieht dort, wo Goldziher ẓāhiritischen Einfluß sah, eher Einflüsse al-Ġazālīs und der Aš'arīya.[44] Dominique Urvoy betont eine berberisch-ḫāriǧitische Tradition bei Ibn Tūmart.[45] Allerdings stellt er auch fest, daß in zentralen Fragen des *tauḥīd*, der Einheit Gottes, ein Thema,

[39] Ein Gutachter macht mich darauf aufmerksam, daß auch andere zeitgenössische Dichter über die Philosophen herzogen, so der Asket Abū ʿImrān al-Mīrtullī (gest. 1207), vgl. Qāra 2008, S. 128 = Nr. 58. Er nutzt wie Ibn Ǧubair in Gedicht Nr. 13 und ʿImāddīn al-Kātib al-Iṣbahānī in dem unten im Exkurs zitierten Satz, daß die zweite Hälfte der Pausalform des Wortes *fal-safah* „Dummheit" bedeutet, ein Wortspiel, das sich die Philosophen wohl sehr häufig haben gefallen lassen müssen.

[40] Vgl. Watt 1964b.

[41] Nach Watt 1964a, S. 27, waren „his doctrinal emphases … a hotchpotch".

[42] Goldziher 1887, S. 30–59.

[43] Goldziher 1887, S. 82–96; Goldziher 1903, S. 51–54.

[44] Brunschvig 1955 und Brunschvig 1970.

[45] Urvoy 1974.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000109

das Ibn Tūmart besonders am Herzen lag, die ibāḍitische Lehre sich nicht von der aš'aritischen bzw. mu'tazilitischen Lehre unterschied. Das gilt für den Gottesbeweis (aš'aritisch) und die Attributenlehre (mu'tazilitisch).[46] Die, soweit ich sehe, letzte und ausführliche Studie stammt von FRANK GRIFFEL. Er hält die Annahme von ẓāhiritischen und mu'tazilitischen Einflüssen für unnötig und glaubt, daß Ibn Tūmart seine Ideen vor allem in Bagdad erhielt, wo an der Niẓāmīya eine von Avicenna beeinflußte rationalistische aš'aritische Dogmatik gelehrt wurde. Teilweise stimmen seine Anschauungen auch mit der klassischen Aš'arīya überein.[47]

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Lehre Ibn Tūmarts im berberischen Milieu entstand und sich primär gegen den *taǧsīm* (Anthropomorphismus), den *taqlīd* (Übernahme der Entscheidungen früherer Juristen der eigenen Rechtsschule) und den *ẓann* (Subjektivismus) der unter den Almorawiden tonangebenden mālikitischen Juristen wandte. Dem stellte Ibn Tūmart eine wenig Neues enthaltende, aber rationalistisch begründete Dogmatik gegenüber, die ihn methodisch den Philosophen nahe brachte und dazu führte, daß Philosophen wie Ibn Ṭufail (gest. 1185/6) und Averroes unter den Almohaden hohe Staatsämter einnehmen konnten. Ibn Tūmarts Lehre wäre für die meisten Sunniten wohl annehmbar gewesen, hätte er nicht den Anspruch erhoben, der *mahdī* und *maʿṣūm* (sündlos) zu sein, wie es auch die šī'itischen *imāme* taten. Das war in sunnitischen Augen natürlich ketzerisch.

Während die Almohaden mit ihrer Lehre im berberischen Nordafrika offensichtlich Erfolg hatten, waren sie in Spanien weniger erfolgreich. Nicht nur militärisch zog sich die 1146/1147 beginnende Eroberung in die Länge, die zumeist arabischen oder arabisierten mālikitischen Rechtsgelehrten, auf die man angewiesen war, weil Ibn Tūmart keine eigene Rechtsschule gebildet hatte, waren nicht immer bereit, sich der neuen Lehre zu fügen.[48] Da die Mālikiten auch die Bevölkerung weitgehend hinter sich hatten,[49] mußte es schon bald zu Kompromissen mit der religiösen Wirklichkeit kommen. Im

[46] Für die mu'tazilitischen Elemente in der Lehre der nordafrikanische Ibāḍiten beruft sich URVOY auch auf NALLINO 1916/18.

[47] GRIFFEL 2005, zusammenfassend S. 802–806.

[48] URVOY 1978 kommt aufgrund von statistischen Untersuchungen der biographischen Literatur zu dem Ergebnis, daß sich auch auf Seiten der Religionsgelehrten weg von dem reinen Studium der *furūʿ* eine gewisse Öffnung hin zu den *uṣūl* und zum *kalām* einstellte, die almohadische Lehre also nicht ganz ohne Einfluß blieb, vgl. vor allem S. 204. Das änderte aber offensichtlich nichts an der faktischen Religionspolitik al-Manṣūrs.

[49] Nach WATT 1964a, S. 28 war „the failure of Almohadism … essentially a failure to make converts from all sections of the community and converts of sufficiently high quality." Zu der Akzeptanz der almohadischen Lehre in Spanien vgl. auch VIGUERA MOLINS 2005.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000110

Testament von al-Manṣūr (regierte 1184–1199), kommen der *mahdī* und die almohadische Lehre nicht mehr vor.[50] Unter al-Ma'mūn (regierte 1228–1232) wurde die almohadische Lehre ganz abgeschafft: Ibn Tūmart sei nicht der *mahdī* und auch nicht sündlos gewesen. In seiner Erklärung behauptet al-Ma'mūn, daß bereits al-Manṣūr erwogen habe, Ähnliches wie er zu erklären.[51] Nach Le Tourneau kann man seit al-Ma'mūn von almohadischen Mālikiten sprechen.[52]

Al-Manṣūr scheint, obwohl theologisch durchaus gebildet,[53] in religiösen Fragen wenig konsequent gewesen zu sein und sein Verhalten politischen Erfordernissen untergeordnet zu haben.[54] Während er zunächst antimālikitische Maßnahmen ergriffen[55] hatte und Philosophen wie Ibn Ṭufail und Averroes förderte, änderte er seine Haltung. Während der kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Christen brauchte er offensichtlich die Unterstützung der mālikitischen *fuqahā'* und der mit ihnen sympathisierenden Bevölkerung. Außerdem scheint Averroes durch seine Kontroverse mit al-Ġazālī – einer Autorität für die Almohadenbewegung – auch mit der intellektuellen Elite der Almohaden, den *ṭalaba*,[56] in Konflikt geraten zu sein.[57] Wie dem auch sei, in der militärisch angespannten Situation wollte al-Manṣūr möglichst viele Gruppen hinter sich scharen. Averroes wurde verbannt, philosophische Schriften verbrannt und ihr Studium als religionsgefährdend verboten. Nach dem Siege bei Alercos 1195 und seiner Rückkehr nach Marokko hob al-Manṣūr die anti-philosophischen Maßnahmen wieder auf, und Averroes verkehrte bis zu seinem kurz darauf erfolgenden Tod (1198) wieder bei Hofe.[58]

Ibn Ǧubair wurde 1145 in Valencia geboren und starb 1217 auf seiner dritten Orientreise in Alexandria. Er hat also – von den Orientreisen abgesehen – fast sein ganzes Leben im almohadischen Spanien verbracht. Wie hat er sich, der als Sekretär des Gouverneurs von Granada auch ein öffentliches Amt bekleidete, in die damaligen Verhältnisse eingefügt?

---

[50] Le Tourneau 1970, S. 196.
[51] Le Tourneau 1970, S. 195.
[52] Le Tourneau 1970, S. 198.
[53] Goldziher 1887, S. 99–100.
[54] Terrasse 1949, S. 333, beschreibt die Religionspolitik al-Manṣūrs als teils opportunistisch, teils intolerant.
[55] 'Abdalwāḥid al-Marrākušī gibt eine genauere Schilderung der anti-mālikitischen Maßnahmen und zählt die Bücher auf, die verbrannt wurden, u. a. die *Mudawwana* von Saḥnūn, vgl. Fagnan 1893, S. 241–242.
[56] Zu den *ṭalaba* zur Zeit von Averroes vgl. Fricaud 1997.
[57] Zur *miḥna* von Averroes vgl. zuletzt zusammenfassend Griffel 2010, S. 83–88.
[58] Fagnan 1893, S. 266–267; Arnaldez 1971, S. 910.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000111

Ibn Ǧubair unternahm seine erste Pilgerreise (Februar 1183–April 1185) als Sühne dafür, daß er sich hatte verleiten lassen, Wein zu trinken. Schon daraus ersieht man, daß er ein frommer Muslim war, der es mit der Einhaltung der Verbote und Gebote der *šarīʿa* ernst nahm. Seine Frömmigkeit ergibt sich aber auch aus vielen Stellen seiner *Riḥla* und ebenso aus seinen Gedichten. Seine Sehnsucht nach den heiligen Stätten und seine Liebe zum Propheten drückt er in Versen aus *(mutaqārib)*:[59]

18. *badat liya aʿlāmu baiti l-hudā * bi-Makkata wan-nūru bādin ʿalaih*
*fa-aḥramtu šauqan lahū bil-hawā * wa-ahdaitu qalbī hadīyan ilaih.*

18. Die Wegzeichen des Hauses der Rechtleitung *(Kaʿba)* erschienen mir in Mekka, während das Licht über ihm erschien.
Da trat ich aus Sehnsucht zu ihm und mit Liebesgefühlen in den *iḥrām* (Zustand der Weihe) ein und bot ihm mein Herz als Opfer dar.

Bemerkungen: Der *radd al-ʿaǧuz ʿalā ṣ-ṣadr* (Wiederaufnahme eines zuvor genannten Wortes im Reimwort) von *badat* und *bādin* ist nicht ganz vollkommen. *hudā* und *ahdaitu* bilden einen *taǧnīs*.

Seine Prophetenliebe zeigt sich in einem langen Gedicht, das die Ankunft und den Aufenthalt in Medina beschreibt. Daraus einige Verse *(mutaqārib)*:[60]

19. *ǧarā ḏikru Ṭaibata mā bainanā * fa-lā qalba fī r-rakbi illā wa-ṭārā*
*ḥanīnan ilā Aḥmada l-muṣṭafā * wa-šauqan yahīǧu ḍ-ḍulūʿa stiʿārā.*

19. Der Gedanke an Ṭaiba (Medina) erfüllte uns alle. Es gab kein Herz in der Reiterschar, das nicht (freudig) flog
aus Sehnsucht nach dem auserwählten Aḥmad (Muḥammad) und aus einem Verlangen, das die Rippen in brennende Erregung versetzte.

Vom Besuch des Prophetengrabes[61] heißt es:

20. *wa-lammā ḥalalnā finā'a r-rasūli * nazalnā bi-akrami ḥalqin ǧiwārā*
*wa-ḫīna danaunā li-farḍi s-salāmi * qaṣarnā ḫuṭā wa-lazimnā l-waqārā.*

20. Als wir im Hof des Gottgesandten Halt machten, ließen wir uns in Nachbarschaft des edelsten Geschöpfes nieder.
Und als wir uns zum pflichtgemäßen Gruß (dem Grabe) näherten, verkürzten wir unsere Schritte und verharrten in würdiger Haltung.

[59] BAHǦAT 1999, S. 134 = Nr. 79; ḤAṬBĀ 1991, S. 104 = Nr. 59; WRIGHT/DE GOEJE 1907, S. 14.

[60] BAHǦAT 1999, S. 104–106 = Nr. 28; ḤAṬBĀ 1991, S. 57–60 = Nr. 22; WRIGHT/DE GOEJE 1907, S. 6–8.

[61] Zur Moschee ein Medina vgl. BEHRENS 2007 und speziell zu dem Prophetengrab innerhalb der Moschee, der *huǧra*, S. 121–132.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000112

Als guter Sunnit – und damit bestimmt sich die religiöse Haltung von Ibn Ǧubair noch etwas näher – besuchte er auch die Gräber von Abū Bakr und ʿUmar:

21. *qaḍainā bi-zauratihī*[62] *ḥaǧǧanā* * *wa-bil-ʿUmaraini ḥatamnā ʿtimārā.*

21. Mit dem Besuch seines (des Propheten) Grabes haben wir unseren *ḥaǧǧ* beendet und mit (dem Besuch der Gräber) der beiden ʿUmars unsere *ʿumra* besiegelt.

Bemerkungen: *Haǧǧ* ist die eigentliche Wallfahrt, die zeitgebunden ist, *ʿumra* dagegen die sogenannte „kleine" Wallfahrt, die jeder Zeit stattfinden kann. Mit dem Dual *ʿUmarāni* werden die beiden ersten Kalifen Abū Bakr und ʿUmar zusammengefaßt. Man beachte das Wortspiel zwischen *ʿUmaraini* und *iʿtimārā*, das in der deutschen Übersetzung noch deutlicher wird.

Die sunnitische Stellung zur Familie des Propheten und zu den Prophetengenossen kommt auch klar in den folgenden Versen zum Ausdruck *(ṭawīl)*:[63]

22. *uḥibbu n-nabīya l-muṣṭafā wa-bna ʿammihī* * *ʿAlīyan wa-sibṭaihī wa-Fāṭimata z-zahrā*

…

muwālātuhum farḍun ʿalā kulli muslimin * *wa-ḥubbuhumū asnā ḏ-ḏaḫāʾiri lil-uḫrā*

wa-mā ana liṣ-ṣaḥbi l-kirāmi bi-mubġiḍin * *fa-innī arā l-baġḍāʾa fī ḥaqqihim kufrā.*

22. Ich liebe den auserwählten Propheten und seinen Neffen ʿAlī und seine beiden Enkel (Ḥasan und Ḥusain) und die strahlende Fāṭima.

…

Die Freundschaft mit ihnen ist Pflicht für jeden Muslim und die Liebe zu ihnen der glänzendste Schatz für das Jenseits.

Für die edlen Prophetengenossen habe ich nie Haß empfunden; denn ich betrachte den Haß gegenüber ihren Ansprüchen als Unglaube.

Der letzte Vers weist bereits eine klar antišīʿitische Tendenz auf; denn zu den Prophetengenossen gehören natürlich auch Abū Bakr und ʿUmar, die von strengen Šīʿiten zu verfluchen sind. Antišīʿitisches findet sich aber auch sonst sowohl in der *Riḥla* als auch in den Gedichten Ibn Ǧubairs. Aus der *Riḥla* sei hier nur eine Stelle über Damaskus zitiert:[64]

---

[62] Lesung nach Ḥaṭbā und Wright/de Goeje, Bahǧat hat *zauratinā*.

[63] Bahǧat 1999, S. 103 = Nr. 26; Ḥaṭbā 1991, S. 64 = Nr. 26; Wright/de Goeje 1907, S. 23–24.

[64] Wright/de Goeje 1907, S. 280; Broadhurst 1952, S. 291–292 (Übersetzung hier übernommen); Gaudefroy-Demombynes 1949–65, P. 3, S. 324–325; Günther 2004, S. 205.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000113

> In these lands, the Shi'ites have strange manifestations. They are more numerous than the Sunnis, and have filled the land with their doctrines. They have divers sects, among whom are the Rafidites who are blasphemers, the Imamites, the Zaydites, who say that the Imamite is exclusive to the house of 'Ali, the Isma'ilites, and the Nusayrites who are infidels for they attribute divinity to 'Ali – may God hold him in His favor. God is above what they say. Then there are the Ghurabites who say that 'Ali – may God hold him in His favor – more resembled the Prophet – may God bless and preserve him – than a raven does a raven and trace this assertion to the Faithful Spirit [the angel Gabriel] – upon whom be (eternal) peace. But God is far above what they say. Other sects there are that it is impossible to enumerate. God has allowed them to go astray, and with them many of His creatures. We beg God to protect us from error in religion, and in Him we take refuge from the schisms of the heretics.

In einem langen, an Saladin (regierte 1174–93) gerichteten Lobgedicht, das in seinem Hauptteil eine Anklage gegen die Medina beherrschenden Šī'iten[65] enthält, die mit dem Schwert zu bekämpfen Saladin aufgefordert wird, zählt Ibn Ǧubair alle Missetaten und Gesetztesübertretungen der Šī'iten auf. Hier einige Zeilen *(wāfir)*:[66]

> 23. *wa-kaifa yalaḏḏu lil-aǧfāni naumun * wa-lil-islāmi ǧafnun lā yanāmū?*
> *wa-kaifa taṭību fī d-dunyā ḫayātun * wa-Ṭaibatu lā yaṭību bihā muqāmū?*
> *bi-turbatihī rasūlu llāhi ṯāwin * wa-laisa li-ahlihā minhu ḫtišāmū*
> *lawi ḫtaramūhu au hābūhu yauman * la-kāna li-ṣaḥbihī ma'ahū ḫtirāmū*
> *wa-hal yarḍā ṣalātahumū 'alaihī * iḍā subbat ṣaḥābatuhū l-kirāmū?*
> *bi-ummi l-mu'minīna qadi stahānū * wa-liṣ-Ṣiddīqi wal-Fārūqi ḏāmū.*
>
> 23. Wie kann ein Schlaf die Augenlider erfreuen, wenn die Augenlider des Islams nicht schlafen können?
> Wie kann das Leben in dieser Welt angenehm sein, wenn der Aufenthalt in Ṭaiba (Medina) nicht angenehm ist?
> In seiner Erde wohnt der Gesandte Gottes, aber seine Einwohner schämen sich vor ihm nicht.
> Wenn sie ihn auch nur einen Tag ehren und respektieren würden, würden sie mit ihm seine Genossen ehren.

[65] Zu den šī'itischen Herrschern in Medina zur Zeit Saladins vgl. MORTEL 1991. Die ḥusainidischen Emire waren Zwölferšī'iten und vollzogen die *ḫuṭba* (Freitagspredigt) nach imāmitischem Ritus (MORTEL 1991, S. 76). Zur Zeit Saladins herrschte Qāsim b. Muhannā b. al-Ḥusain, der vom 'abbāsidischen Kalifen eingesetzt worden war. Er war mit Saladin, der ihn wegen seiner edlen Herkunft schätzte, verbündet und begleitete ihn auf seinen Feldzügen. Ibn Ǧubairs Wunsch, daß Saladin ihn bekämpfe, mußte deshalb Wunschtraum bleiben. Zu den guten Beziehungen Saladins zu dem Emir von Medina vgl. auch EDDÉ 2008, S. 434. Allgemein zu den Šī'iten in Medina, vor allem auch in der Moderne, vgl. ENDE 1997. S. 274 beruft sich ENDE auch auf das Gedicht Ibn Ǧubairs.

[66] BAHǦAT 1999, S. 126–128 = Nr. 67; ḤAṬBĀ 1991, S. 87–92 = Nr. 48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000114

Kann er Gefallen finden am Gebet für ihn, wenn seine edlen Genossen verflucht werden?
Die Mutter der Gläubigen (ʿĀʾiša) verachten sie, und (Abū Bakr) aṣ-Ṣiddīq und (ʿUmar) al-Fārūq tadeln sie.

Bemerkungen: Die beiden ersten Verse beginnen beide mit *wa-kaifa*. Gleiche Versanfänge waren in der altarabischen Poesie vor allem in Trauerliedern *(marāṯī)* beliebt.[67] Vielleicht will Ibn Ǧubair hier durch die Anspielung an die *marāṯī* auf seine Trauer über die bedauerlichen Verhältnisse in Medina hinweisen. Im ersten Vers findet sich der *ṭibāq manfīy* (durch eine Negation gebildetes Antitheton) Schlaf – nicht Schlaf. Der nächste Vers enthält den *ištiqāq* zwischen dem Ortsnamen Ṭaiba und dem Verb *ṭ/yaṭību*. Im folgenden Vers bilden *iḫtaramūhu* und *iḫtirāmū* einen *radd al-ʿaǧuz ʿalā ṣ-ṣadr*.

Der letzte Vers ist insofern interessant, als er in der Ausgabe von Bahǧat 1999, die in ar-Riyāḍ gedruckt wurde, durch Punkte ersetzt ist, so daß ich ihn aus der in ʿAmmān gedruckten Ausgabe von Ḫaṭbā 1991 übernehmen mußte. Das gleiche gilt für den ersten Vers des folgenden Zitats aus dem gleichen Gedicht. Offensichtlich wollte man das in Saudi-Arabien latent angespannte Verhältnis zu den Šīʿiten nicht noch weiter strapazieren.

Einige Zeilen weiter heißt es:

24. *yaġurruhumū li-Fāṭimata ntisābun * wa-mā lahumū bi-ḥurmatihā liṭʾāmū*
*wa-hal yuġnī ntisābuhumū ilaihā * wa-ʿan dīni l-hudā lahumū nṣirāmū?*
*wa-Nūḥun li-bnihī lam yuġni šaiʾan * wa-lā aġnāhu bil-ǧabali ʿtiṣāmū.*

24. Die Anhängerschaft an Fāṭima täuscht sie; denn in ihrer Verehrung für sie finden sie keine Heilung.
Nützt ihre Anhängerschaft an sie, während sie von der Religion der rechten Leitung abgeschnitten sind?
Noah konnte seinem Sohn auch nicht helfen, noch nützte ihm die Flucht auf den Berg.

Bemerkungen: Nach Koran 11, 42ff weigerte sich ein Sohn Noahs – nach einigen Überlieferungen soll es Kanʿān gewesen sein –, in die Arche einzusteigen, und wollte auf einen Berg flüchten. So starb er mit den Ungläubigen.

Als guter Sunnit war Ibn Ǧubair natürlich auch gegen die *bidaʿ* (Neuerungen) *(sarīʿ)*:[68]

25. *qad aḥdaṯa n-nāsu umūran fa-lā * taʿmal bihā! innī mruʾun nāṣiḥū*
*fa-mā ǧimāʿu l-ḫairi illā llaḏī * kāna ʿalaihī ṣ-salafu ṣ-ṣāliḥū.*

[67] Vgl. Rhodokanakis 1904, S. 45–46, und Goldziher 1902, S. 314–320.
[68] Bahǧat 1999, S. 95 = Nr. 10; Ḫaṭbā 1991, S. 34 = Nr. 5; Wright/de Goeje 1907, S. 23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000115

25. Die Leute haben Neuerungen geschaffen. Aber handle nicht danach! Ich bin ein Ratgeber.
All die heilsamen Dinge sind nur die, denen sich schon die frommen Altvordern verpflichtet fühlten.

Und in dem bereits zitierten Lobgedicht auf Saladin heißt es über die Šīʿiten:[69]

26. *wa-man qad ḫālafa s-salafa btidāʿan * a-tanfaʿuhū ṣ-ṣalātu awi ṣ-ṣiyāmū?*

26. Und kann jemandem, der durch Neuerungen den Vorvätern zuwider handelt, Gebet oder Fasten nützen?

Wir haben bisher gesehen, gegen welche Strömungen im Islam sich Ibn Ǧubair wandte. Welchen stand er nun positiv gegenüber? Dazu gehörte einmal die Heiligenverehrung und der Gräberkult. Das zeigt nicht nur seine Empörung über die Mißachtung der Gräber der Prophetengenossen in Medina durch die Šīʿiten. Auch in der *Riḥla* wird das deutlich. Nach einer enthusiastischen Schilderung der Kairiner Moschee, in der der Kopf von Ḥusain verwahrt wird, und der Verehrung, die ihm zuteil wird, schließt er für sich selbst: „Gott ließ uns teilhaben an dem Segen dieser edlen Grabstätte."[70]

Heiligenverehrung und Gräberkult galt vielen Muslimen aber gerade als *bidʿa*, was in letzter Konsequenz ja zu der Zerstörung des Friedhofs in Medina durch die Wahhābiten in den Jahren 1805 und 1926[71] führte. Die *bidaʿ* waren aber auch Ibn Tūmart und ihm folgend den Almohaden ein Dorn im Auge,[72] und sie dürften darunter auch den Heiligenkult gerechnet haben. Wenigstens war ihnen der *ṣūfī* Abū Madyan, der schon zu Lebzeiten als *walī* (Heiliger) verehrt wurde, äußerst suspekt, so daß al-Manṣūr ihn an seinen Hof in Marrākuš zitierte. Er starb allerdings auf dem Weg dorthin 1197. Hier mögen natürlich auch Befürchtungen wegen der politischen Folgen durch das Enstehen einer von der almohadischen abweichenden Lehre eine Rolle gespielt haben.[73] Doch auch die Heiligenverehrung, die dem eigenen *mahdī* durch das Volk zuteil wurde, wurde den Almohaden letztlich zu viel, so daß al-Maʾmūn (regierte 1227–1232) die ganze Lehre des *mahdī* verdammte:

[69] Der Vers fehlt Ḥaṭbā 1991.

[70] Wright/de Goeje 1907, S. 46; Broadhurst 1952, S. 37; Gaudefroy-Demombynes 1949–1965, P. 1, S. 47.

[71] Vgl. Ende 2012, S. 189–191.

[72] Goldziher 1887, S. 106; Fagnan 1893, S. 157.

[73] Abū Madyan wirkte in Bougie, das während eines großen Teils seines dortigen Aufenthalts von den almorawidisch gesinnten Banū Ġāniya beherrscht wurde, vgl. Cornell 1996, S. 11–12. Weitere Gründe, warum Abū Madyan den Almohaden verdächtig sein mußte, nennt Cornell 1996, S. 15. Ferhat 1993b, S. 74, dagegen glaubt nicht an Vorbehalte der Almohaden gegenüber Abū Madyan.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000116

„Alles was der Mahdî gethan und worin ihm unsere Vorgänger gefolgt sind, ist irreligiöse Neuerung."[74]

Positiv stand Ibn Ǧubair auch dem *taṣawwuf* (Mystik) gegenüber. Nachdem er die *ḫānqāhs* der *ṣūfīs* in Damaskus mit Paradiesesschlössern verglichen hat, fährt er fort:[75]

> Those happy ones of them who have received God's help, enjoy, by His grace, the favours of this world and the next. They follow a noble path, and their social conduct is admirable. The style of their ritual in worship is remarkable, and excellent is their custom of assembling to listen to impassioned (dance) music. In these ecstasied and abstracted states the world forsakes them, such is their rapture and transport. In a word, all their affaires are wonderful, and they hope for a future life of bliss and felicity.

Die Almohaden haben dem Ṣūfismus schon bei Abū Madyan Einhalt gebieten wollen, es aber nicht geschafft. Gerade unter ihrer Herrschaft breitete sich der Ṣūfismus in Nordafrika aus. Er tat dies aber gerade in Opposition zu dem Rationalismus der Almohaden, der die religiösen Gefühle der Menge der Gläubigen nicht ansprach.[76] So haben die späteren Almohaden ihren Widerstand gegen die *ṣūfīs* aufgegeben und sie sogar gefördert. Der *ṣūfī* und Philosoph Ibn Sabʿīn (gest. 1270) soll[77] für den Almohaden ʿAbdalwāḥid ar-Rašīd (regierte 1232–1242) die Antwort auf die von Friedrich II an ar-Rašīd gerichteten philosophischen Fragen geschrieben haben.[78]

Bemerkenswert ist noch, daß Ibn Ǧubair den *samāʿ* (Musik und Musikhören) bei den *ṣūfīs* lobend hervorhebt und damit eine von vielen Sunniten als schwerwiegend empfundene *bidʿa* offensichtlich nicht als solche betrachtet, anders als der *mahdī*, der Wein verschüttete und Musikinstrumente zerbrach.[79] Vielmehr hat Ibn Ǧubair sogar ein elfzeiliges Gedicht zum Lobe des Gesangs verfaßt, aus dem hier einige Verse zitiert seien *(ṭawīl)*:[80]

[74] Goldziher 1887, S. 122.

[75] Wright/de Goeje 1907, S. 284; Broadhurst 1952, S. 297 (Übersetzung hier übernommen); Gaudefroy-Demombynes 1949–1965, P. 3, S. 330–331; Günther 2004, S. 207–208.

[76] Le Tourneau 1970, S. 200. Das Verhältnis einzelner *ṣūfīs* zu den Almohaden untersucht Ferhat 2005. Danach scheinen die Vorbehalte teilweise auch von den *ṣūfīs* ausgegangen zu sein. Möglichen Einfluß der *ṣūfīs* speziell auf al-Manṣūr behandelt Ferhat 1993a.

[77] Akasoy 2006, S. 25–28, bezweifelt, daß Ibn Sabʿīn vom Kalifen beauftragt worden sei, die Sizilianischen Fragen zu beantworten.

[78] Shatzmiller 1993, S. 805. Zum Ṣūfismus und seine Verwobenheit mit der Philosophie in Spanien vgl. auch Watt 1965, S. 142–144, und Akasoy 2006, S. 50–64.

[79] Goldziher 1903, S. 97 nach dem Auszug aus Ibn Abī Zarʿ's (gest. zwischen 1310 und 1320) *Qirṭās*, vgl. Ibn Tūmart 1903, S. 40, Z. 6–7. Die Gegnerschaft des *mahdī* gegenüber der Musik schloß allerdings nicht aus, daß später im almohadischen Spanien die Musik durchaus gepflegt wurde und daß sich Averroes auch theoretisch mit der Musik befaßte, vgl. Julien 1970, S. 129–130.

[80] Bahǧat 1999, S. 109 = Nr. 35; Ḥaṭbā 1991, S. 55 = Nr. 21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000117

27. *ziyādatu ḥusni ṣ-ṣauti fī l-ḫalqi zīnatun * yarūqu bihā laḥnu l-qarīḍi l-muḥabbarī*
*wa-man lam yuḥarrikhu s-samāʿu bi-ṭībatin * fa-ḏālika aʿmā l-qalbi aʿmā t-taṣawwurī*
...
*wa-hāma bihī ahlu t-taṣawwufi raġbatan * li-tahyīǧi šauqin nāruhū lam tusaʿʿarī*
*fa-inna rasūla llāhi qad qāla: zayyinū * bi-aṣwātikum āya l-kitābi l-muṭahharī!*
...
*fa-in aku muġran bis-samāʿi wa-ḥusnihī * fa-ḥasbī qtidāʾan bil-karīmi bni Ǧaʿfarī.*

27. Die zusätzliche Gabe einer schönen Stimme gilt unter den Geschöpfen als Schmuck, durch den die Melodie eleganter Poesie besondere Freude bereitet.
Derjenige, den das Hören von Gesang nicht zu Sanftmut anregt, der hat ein blindes Herz und eine blinde Phantasie.
...
Die *ṣūfīs* lieben ihn (den *samāʿ*) voller Begierde, um eine Sehnsucht zu erwecken, deren Feuer sonst nicht entfacht worden wäre;
denn der Gesandte Gottes sagte bereits: „Schmückt mit euren Stimmen die Verse des reinen Buches (des Korans)!"
...
Ich bin erpicht auf das Hören von Gesang und auf seine Schönheit. Und es genügt mir, daß ich damit dem edlen Ibn Ǧa'far folge.

Bemerkungen: ʿAlīs Bruder ʿAbdallāh b. Ǧaʿfar b. Abī Ṭālib (gefallen 629) soll auch ein Musikliebhaber gewesen sein.

Man kann feststellen, daß Ibn Ǧubair gegenüber dem rationalen Islam der Almohaden einen mehr volkstümlichen Islam vertrat und daß er auch mit seinem Haß auf die Philosophen nur in eine kurzfristige Abkehr von der im allgemeinen prophilosophischen Haltung der Almohaden stoßen konnte. Als geborener Spanier gehörte Ibn Ǧubair zweifellos der mālikitischen Rechtsschule an, deren *fuqahāʾ* von den Almohaden zwar bekämpft wurden, auf die sie in der Praxis aber nicht verzichten konnten.[81] Bei Ibn Ǧubair findet sich – soweit ich sehe – kein ausdrückliches Bekenntnis zur mālikitischen Rechtsschule. Indirekt kann man seine Hochachtung für den Begründer dieser Rechtsschule, Mālik b. Anas (gest. 796), daraus ermessen, daß er ihn in seiner *Riḥla* sechsmal erwähnt, die drei anderen Schulgründer nur jeweils einmal.[82]

[81] WATT 1965, S. 135.
[82] Vgl. den Index von WRIGHT/DE GOEJE 1907.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000118

Es hätte somit manche Reibungsfläche zwischen Ibn Ǧubair und den Almohaden geben können. Wie verhielt er sich ihnen gegenüber aber in der Praxis? In der *Riḥla* gibt es eine Stelle, die eine lange, teilweise im *sağʿ* (Reimprosa) abgefaßte Lobeshymne auf die Almohaden enthält, von denen Ibn Ǧubair erhofft, daß sie bald mit dem Schwert die Ḥiǧāzer dafür bestrafen, daß sie durch alle möglichen Maßnahmen, die in seinen Augen ungerechtfertigte Neuerungen *(bidaʿ muǧḥifa)* sind, die Pilger ausplündern. Echten Islam fände man nur im Maġrib. Gerechtigkeit, Wahrheit und Religion gäbe es nur bei den Almohaden, den letzten *imāmen* des Rechts in dieser Zeit. Die Könige des Ostens, dem Land der Häretiker und Schismatiker, verfolgten dagegen andere Wege mit Ausnahme – und das ist, wie wir noch sehen werden, bezeichnend – von Saladin.[83]

In den überlieferten Gedichten finden sich drei kurze Lobgedichte auf al-Manṣūr. Das erste lautet *(basīṭ)*:[84]

28. *ḫalīfatu llāhi dum lid-dīni taḥrusuhū * mina l-ʿidā wa-taqīhi šarra kulli fiʾah!*
*fa-llāhu yaǧʿalu ʿadlan min ḫalāʾiqihī * muṭahhiran dīnahū fī raʾsi kulli miʾah.*

28. Stellvertreter Gottes, bleibe der Religion erhalten, indem du sie beschützest vor den Feinden und sie behütest vor dem Übel aller (sektiererischen) Gruppen!
Denn Gott macht zu Beginn jedes Jahrhunderts einen Rechtschaffenen von seinen Geschöpfen zum Reiniger seiner Religion.

Der letzte Vers spielt auf die Tradition an, daß dem Islam zu Beginn jedes Jahrhunderts ein Erneuerer *(muǧaddid)* erstehen würde, der die Religion wiederbelebe. Al-Ġazālī wurde der Titel allgemein zuerkannt, as-Suyūṭī (gest. 1505) wollte ihn gern für sich selbst in Anspruch nehmen. Selbst wenn Ibn Ǧubair die Verse im letzten Regierungsjahr al-Manṣūrs verfaßte, war er noch etwas voreilig; denn al-Manṣūr erreichte das neue Jahrhundert nicht mehr. Er starb im Jahre 595 H. Wahrscheinlich ist das Gedicht aber einige Jahre älter und stammt wie die beiden folgenden aus der Zeit des Banns über die Philosophen *(basīṭ)*:[85]

29. *ḫalīfatu llāhi anta ḫaqqā * fa-rqa mina s-saʿdi ḫaira marqā!*
*ḫamaitumū d-dīna min ʿidāhū * wa-kulli man rāma fīhi fatqā*
*aṭlaʿaka llāhu sirra qaumin * šaqqū l-ʿaṣā bin-niqāqi šaqqā*
*tafalsafū wa-ddaʿū ʿulūman * ṣāḥibuhā fī l-maʿādi yašqā*
*wa-ḫtaqarū š-šarʿa wa-zdarūhū * sifāhatan minhumū wa-ḫamqā*

[83] Wright/de Goeje 1907, S. 78; Broadhurst 1952, S. 71; Gaudefroy-Demombynes 1949–1965, P. 1. S. 89.
[84] Bahǧat 1999, S. 93 = Nr. 1.
[85] Bahǧat 1999, S. 119 = Nr. 51.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000119

*ausaʿtahum laʿnatan wa-ḫizyan * wa-qulta: buʿdan lahum wa-suḥqā!*
*fa-bqa li-dīni l-ilāhi kahfan! * fa-innahū mā baqīta yabqā.*

29. Du bist zu Recht der Stellvertreter Gottes. So steige auf zum herrlichsten Gipfel des Glücks!
Du schütztest die Religion vor ihren Feinden und vor allen, die einen Riß in ihr wünschten.
Sie philosophierten und beanspruchten Wissen, dessen Vertreter beim Jüngsten Gericht klagen werden.
Gott enthüllte dir das Geheimnis von Leuten, die sich durch Heuchelei von der Gemeinschaft trennten.
Sie schätzten das religiöse Gesetz gering und verwarfen es in ihrer Dummheit und Blödheit.
Du überhäuftest sie mit Fluch und Schande und sprachst: „Fort und zum Teufel mit ihnen!"
Bleib eine Schutzhöhle für die Religion Gottes! Denn solange du bleibst, bleibt auch sie erhalten.

Das dritte Lobgedicht auf al-Manṣūr lautet *(ṭawīl)*:[86]

*30. balaġta amīra l-muʾminīna madā l-munā * li-annaka qad ballaġtanā mā nuʾammilū*
*qaṣadta ilā l-islāmi tuʿlī manārahū * wa-maqṣiduka l-asnā ladā llāhi yuqbalū*
*tadārakta dīna llāhi fī aḫḍi firqatin * bi-manṭiqihim kāna l-balāʾu muwakkalū*
*aṭārū ʿalā d-dīni l-ḥanīfīyi fitnatan * lahā nāru ġayyin fī l-ʿaqāʾidi tušʿalū*
*aqamtahumū lin-nāsi yabraʾu minhumū * wa-waǧǧhu l-hudā min ḫizyihim yatahallalū*
*wa-auzaʿta fī l-aqṭāri bil-baḫṭi ʿanhumū * wa-ʿan kutbihim was-saʿyu fī ḏāka aǧmalū*
*wa-qad kāna lis-saifi stibāqun ilaihimū * wa-lākin maqāmu l-ḫizyi lin-nafsi aqtalū*
*wa-āṯarta darʾa l-ḥaddi ʿanhum bi-šubhatin * li-ẓāhiri islāmin wa-ḥukmuka aʿdalū.*

30. O Fürst der Gläubigen, du erlangtest das Höchste der Wünsche, weil du uns das erreichen ließest, was wir erhoffen.
Du richtetest dein Bestreben auf den Islam, indem du sein Leuchtfeuer erhöhtest. Und dein leuchtendes Ziel wird von Gott angenommen werden.
Du brachtest mit der Festnahme einer Gruppe, durch deren Gerede das Ungück beauftragt wurde, die Religion wieder in Ordnung.

[86] BAHĞAT 1999, S. 122 = Nr. 60a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000120

Sie stachelten eine Rebellion gegen die monotheistische Religion an, derentwegen ein Feuer des Irrtums in den Glaubensinhalten entzündet wurde.
Du riefst sie zur Ordnung, so daß die Leute jetzt von ihnen befreit sind und das Gesicht der Rechtleitung, von ihrer Schändlichkeit (befreit), erstrahlt.
Du veranlaßtest, in den Landen nach ihnen und ihren Büchern zu suchen. Ein solches Bemühen ist etwas sehr Schönes.
Das Schwert eilte schon auf sie zu, aber das Verweilen in der Schande ist für die Seele tödlicher.
Du zogst es vor, die *ḥadd*-Strafe von ihnen abzuwenden, da bei ihrem äußerlich gezeigten Islam Zweifel bestanden. Dein Urteil ist sehr gerecht.

Bemerkungen: In der dritten Zeile findet sich eine Anspielung auf das im Gedicht Nr. 13 bereits zitierte Sprichwort und damit eine Wiederholung der *tauriya* mit der doppelten Bedeutung von *manṭiq* (Rede und Logik). Eine zweite *tauriya* findet sich im letzten Vers. Statt „*ḥadd*-Strafe" könnte man auch „Schwertschneide" übersetzen.

Als Untertan der Almohaden zollt er ihnen das nötige Lob, das nur dort etwas enthusiastischer wird, wo er mit ihnen religiös übereinstimmen kann: Bei der Verdammung der einheimischen Philosophen und der ketzerischen Herrscher im Osten. Aber bei letzteren macht er gleich eine Ausnahme: Saladin. Für ihn schlägt wirklich das Herz Ibn Ǧubairs.[87] Von ihm sind zwei Lobgedichte auf den Ayyūbidenfürsten überliefert, eines 56 und das andere 61 Verse lang. Das längste Gedicht auf al-Manṣūr umfaßt gerade einmal acht Verse. Aus Ibn Ǧubairs ersten Gedicht auf Saladin wurden oben bereits einigen Teile zitiert (Gedicht Nr. 23, 24 und 26). In dem zweiten lobt er ihn vor allem als Glaubenskämpfer *(mutaqārib)*:[88]

31. *aṭallat ʿalā ufqika z-zāhirī * suʾūdun mina l-falaki d-dāʾirī*
*fa-abšir! fa-inna riqāba l-ʿidā * tumaddu ilā saifika l-bātirī*
*wa-ʿammā qalīlin yaḥillu r-radā * bi-kundibimū n-nāqiṭi l-ǧādirī*
*wa-ḫaṣbu l-warā yauma tasqī ṯ-ṯarā * saḥāʾibu min damihā l-ḥāmirī*

[87] Günther 2004 zweifelt in der Einleitung zu ihrer Übersetzung der *Riḥla*, ob Ibn Ǧubair vom Inhalt seiner in dem Buch vorgetragenen Lobpreisungen sowohl der Almohaden als auch Saladins überzeugt war, und läßt die entsprechenden Stellen deswegen aus (S. 12). Viguera Molins 2005, S. 721, hält Ibn Ǧubair, nachdem sie zuvor dessen Darstellung der pro-almohadischen Tendenzen in Ägypten zitiert hat, sogar für „pro-almohade". Ich möchte, schon angesichts des quantitativen Unterschieds bei den Lobgedichten, doch einen Unterschied in der Glaubwürdigkeit der beiden Lobpreisungen annehmen, der sich dann auch religiös begründen läßt. – Zu Ibn Ǧubairs Einschätzung von Saladin vgl. auch Winter 1991, S. 316–319.

[88] Bahǧat 1999, S. 110–113 = Nr. 38; Ḫaṭbā 1991, S. 46–51 = Nr. 17; Wright/de Goeje 1907, S. 28–31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000121

*wa-kam laka min fatkatin fīhimū * ḥakat fatkata l-asadi l-ḫādirī!*
*kasarta ṣalībahumū ʿanwatan * fa-li-llāhi darruka min kāsirī!*
…
*wa-ğāhadta muğtahidan ṣābiran * fa-li-llāhi darruka min ṣābirī*
*tabītu l-mulūku ʿalā faršihā * wa-tarfulu fī z-zaradi s-sābirī*
*wa-tuʾṭiru ğāhida ʿaiši l-ğihādi * ʿalā ṭībi ʿaišihimū n-nāḍirī*
…
fataḥta l-Muqaddasa maʿ[89] *arḍihī * fa-ʿādat ilā waṣfihā ṭ-ṭāhirī.*

31. Das Glück schaute vom sich drehenden Firmament auf deinen glänzenden Horizont herab.
Drum freue dich! Denn die Hälse der Feinde sind ausgestreckt hin zu deinem scharfen Schwert.
Bald wird sich das Verderben über ihrem treulosen, verräterischen Conde niederlassen.
Das Wohlergehen der Menschheit (wird kommen), sobald die Wolken ihres (der Hälse) strömenden Blutes die Erde tränken.
Wieviele brachtest du schon zur Strecke, die der Strecke des (im Dickicht) lauernden Löwen glich!
Du zerbrachst ihre Kreuze gewaltsam. Was für ein trefflicher Zerbrecher bist du doch!
…
Eifrig und standhaft führtest du den Glaubenskrieg. Was für ein trefflicher Standhafter bist du doch!
Die (anderen) Könige verbringen ihre Nächte auf ihren Ruhekissen und stolzieren in feinen Hemden herum.
Du aber ziehst das mühevolle Leben des Glaubenskriegs ihrem schönen Leben vor.
…
Du erobertest al-Muqaddas (Jerusalem) mit seinem Umland, so daß es seine reine Eigenschaft wiedererlangte.

Bemerkungen: Der sechste Vers enthält mit *kasarta* und *kāsir* wiederum ein *radd al-ʿağuz ʿalā ṣ-ṣadr.*

Es läge nahe, in dem Conde (Ibn Ğubair benutzt das ihm aus Spanien geläufige Wort) Renaud de Châtillon zu sehen, den Saladin nach seiner Gefangennahme in der Schlacht von Ḥiṭṭīn hinrichtete. Aber Ibn Ğubair spricht vom Verderben des Conde im Futur und von der Eroberung Jerusalems im Perfekt. Der Sieg bei Ḥiṭṭīn (4. Juli 1187) fand aber vor der Eroberung Jerusalems (2. Oktober 1187) statt. Es muß also eine andere Person gemeint sein, oder Ibn Ğubair, der sich 1187 in Spanien aufhielt, war über die Vorgänge im Orient nicht richtig informiert und glaubte, die Gefangenen würden vor

[89] Ich lese *maʿ* statt *min* der Vorlagen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000122

ihrer Hinrichtung noch vorgeführt, wie es zur Zeit seiner ersten Pilgerreise mit den Christen geschah, die vom Roten Meer aus Mekka angreifen wollten.[90]

Der Glaubenskrieg war Ibn Ǧubair ein wichtiges Anliegen. Nun hat nicht nur Saladin den Glaubenskrieg geführt, sondern auch die Almohaden. Aber der Glaubenskrieg der Almohaden mag für Ibn Ǧubair einen bitteren Beigeschmack gehabt haben; denn er richtete sich zunächst nicht gegen die Christen, sondern gegen die muslimischen Almorawiden. Ihn hatte Ibn Tūmart für wichtiger als den gegen die Christen erklärt.[91] Da war Saladin ein glaubwürdigerer Glaubenskämpfer.[92]

Ibn Ǧubair selbst hat zwar nie zu den Waffen gegriffen, wohl aber einen Aufruf zum *ǧihād* verfaßt. Er beginnt mit den Worten *(wāfir)*:[93]

> 32. *banī l-islāmi ǧiddū fī l-ǧihādī * bi-sumri l-ḫaṭṭi wal-bīḍi l-ḥidādī!*
> *wa-bīʿūhā fa-rabbukumū štarāhā * nufūsan tarbaḥūhā fī l-maʿādī!*
>
> 32. Söhne des Islams, seid eifrig im Glaubenskrieg mit ḫaṭṭischen Lanzen und scharfen Schwertern!
> Verkauft sie (d. h. opfert eure Seelen = euch), denn Gott kauft sie als Seelen zurück, aus denen ihr am Jüngsten Tag Gewinn zieht!

Das erste Lobgedicht auf Saladin, in dem sich Ibn Ǧubair über die Šīʿiten in Medina beschwert, wurde höchstwahrscheinlich während der ersten Wallfahrt (1183–1185) verfaßt, das zweite kurz nach der Eroberung Jerusalems 1187.[94] Vor allem das letzte Gedicht, das in Spanien entstand, dürfte nicht ganz ohne Risiko für Ibn Ǧubair gewesen sein; denn die Beziehungen zwischen Ayyūbiden und Almohaden waren nicht gerade gut. Saladin rühmte sich immer wieder, im Namen des ʿabbāsidischen Kalifen in Bagdad zu kämpfen und das insbesondere gegen die häretischen Banū ʿAbdalmuʾmin (Almohaden), die ja auch, wie die Anrede durch Ibn Ǧubair zeigt (Gedicht Nr. 28 und 29), den Kalifentitel in Anspruch nahmen.[95] Umgekehrt mußten Saladins Beziehungen zu den almorawidischen Banū l-Ġāniya[96] und sein Eindringen in Tunesien den Almohaden ein Dorn im Auge sein. Gerade in den Jahren 1187–1188 unternahm al-Manṣūr einen Feldzug, um die tu-

[90] Wright/de Goeje 1907, S. 58–59; Broadhurst 1952, S. 52–53; Gaudefroy-Demombynes 1949–1965, P. 1, S. 65–66; Günther 2004, S. 38–39.

[91] Lagardère 2005, S. 619–621, vgl. auch Martínez Núñez 2005, S. 28–29.

[92] Zu Saladin und den *ǧihād* vgl. Winter 1991, S. 310–311.

[93] Bahčat 1999, S. 99 = Nr. 18.

[94] Al-Anṣārī (Ed. ʿAbbās 1965, V, II, S. 598) verlegt das Gedicht in die erste Wallfahrt Ibn Ǧubairs, was aber nicht möglich ist, da in ihm die Eroberung Jerusalems erwähnt wird.

[95] Eddé 2008, S. 114.

[96] Gaudefroy-Demombynes 1925, S. 289–293.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000123

nesischen Gebiete zurückzuerobern.[97] Erst 1190 kam es zu einer gewissen Annäherung von Seiten Saladins, da er die almohadische Flotte[98] brauchte, die einzige muslimische, die wenigstens zeitweise den christlichen Seestreitkräften gewachsen war, aber auch da hatte er noch große Schwierigkeiten mit der Anrede, weil er den ʿabbāsidichen Kalifen nicht verärgern wollte.[99]

Mag sein, daß die Rückeroberung Jerusalems auch im islamischen Westen einen so großen Eindruck gemacht hat, daß man ob ihrer auch den Staatsfeind loben konnte. Ibn Ǧubair war aber bereits in seiner *Riḥla* des Lobes voll für Saladin, und selbst dort, wo er Negatives zu beklagen hatte wie das Benehmen der Zöllner in Alexandria und Oberägypten, entschuldigt er ihn damit, daß er sicherlich nichts davon wisse, sonst hätte er es abgestellt.[100] Offensichtlich hat er sich bei Saladin als frommer Sunnit in religiöser Beziehung heimischer gefühlt als in seiner eigentlichen Heimat:

Mit Saladin verband ihn die diesem nachgesagte Abneigung gegenüber den Philosophen.

Exkurs: Ich hatte ursprünglich formuliert: „Mit Saladin verband ihn der Haß auf die Philosophen" und dann auf die Hinrichtung des Philosophen as-Suhrawardī al-Maqtūl im Jahre 1191 hingewiesen. Hierzu bemerkte ein Gutachter:

> Den Absatz über den anscheinenden ‚Hass' Saladins auf die Philosophen bitte ich ganz zu streichen. Das eine Ereignis der Exekution as-Suhrawardīs, wo uns die Umstände alles andere als bekannt sind, lässt solchen Schluss nicht zu. Saladin hat dagegen die zu diesem Zeitpunkt von der Philosophie stark beeinflusste Denkrichtung der Aš'ariten massgeblich unterstützt.

Man könnte hinzufügen, daß der Gelehrte Quṭbaddīn Masʿūd b. Muḥammad an-Naisābūrī (gest. 1183) für Saladin eine *ʿaqīda* verfaßte, mittels derer dieser seine Kinder die aš'aritische Doktrin lehrte,[101] und daß Saladin den Philosophen und Arzt ʿAbdallaṭīf al-Baġdādī (gest. 1231) sehr förderte.[102]

Ich dagegen hatte mich auf die Aussagen seiner Zeitgenossen Ibn Šaddād (gest. 1235) und ʿImādaddīn al-Kātib al-Iṣfahānī (gest. 1201) gestützt. Bei er-

[97] EDDÉ 2008, S. 298.

[98] Zur almohadischen Flotte vgl. PICARD 2005.

[99] GAUDEFROY-DEMOMBYNES 1925 und EDDÉ 2008, S. 298–303.

[100] WRIGHT/DE GOEJE 1907, S. 63; BROADHURST 1952, S. 56; GAUDEFROY-DEMOMBYNES 1949–1965, P. 1, S. 70; GÜNTHER 2004, S. 42.

[101] WINTER 1991, S. 312, und EDDÉ 2008, S. 37–38 und S. 409. Beide Autoren nach Ibn Šaddād (Ed. ŠAYYĀL 1964, S. 7, Übers. RICHARDS 2002, S. 18).

[102] JOOSSE 2011, S. 42–43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000124

sterem heißt es:[103] *wa-kāna … mubġidan lil-falāsifati wal-muʿaṭṭilati waddahrīyati wa-man yuʿānidu š-šarīʿa* „He … hated the philosophers, those that denied God's attributes, the materialists and those who stubbornly rejected the Holy Law" im Zusammenhang mit dem Befehl an seinen Sohn al-Malik aẓ-Ẓāhir in Aleppo, as-Suhrawardī zu töten, was dieser ausführte. Bei ʿImāddaddīn heißt es:[104] *fa-kam falla safaha ḍī l-falsafah!* „Que de fois il mit en déroute la sottise de ceux qui philosophaient!"

Dies war also der Eindruck, den Saladin auf seine Zeitgenossen machte, zu denen Ibn Ǧubair ja auch gehörte. Und der Eindruck ist hier wichtiger als die wirkliche Einstellung des Herrschers. Aber auch hier habe ich gewisse Zweifel. Der Weg zur Philosophie führt bei ihm über zwei Stationen. Saladin war, ohne die anderen Rechtsschulen zu vernachlässigen, an einer besonderen Förderung der Šāfiʿīya interessiert.[105] Unter den Šāfiʿiten wiederum hatte die Ašʿarīya viele Anhänger.[106] Der ašʿaritische *kalām* seinerseits wies Verbindungen zur Philosophie auf. Es war also vielleicht so, daß Saladin bei Šāfiʿiten, an denen er interessiert war, ihre philosophischen Tendenzen dulden mußte.

Die Gegnerschaft Saladins gegen die Šīʿa, die sich auch aus politisch-militärischen Gründen vor allem gegen die extrem-šīʿitischen Assassinen richtete,[107] mußte Ibn Ǧubair ebenfalls gefallen. Speziell an den Assassinen läßt er in seiner *Riḥla* kein gutes Haar und bezeichnet ihren Führer Sinān, den Alten vom Berge, als einen „Teufel von Mensch".[108]

Während Saladin der philosophierenden Mystik mißtraute, förderte er den populären Ṣūfismus und baute den *ṣūfīs* in Syrien und Ägypten *ḫānqāhs*.[109] Für die *ḫānqāhs* in Damaskus hatte Ibn Ǧubair, wie wir gesehen haben, besonders lobende Worte gefunden. Selbst in dem Detail, Gefallen

[103] Ed. Šayyāl 1964, S. 10; Übers. Richards 2002, S. 20 (hier übernommen). Vgl. auch Winter 1991, S. 312, Eddé 2008, S. 452, und Akasoy 2011, S. 248.

[104] Ed. Landberg 1888, S. 484; Übers. Massé 1972, S. 434 (hier übernommen). Vgl. auch Eddé 2008, S. 452.

[105] Vgl. Halm 1974 an den im Index unter Ṣalāḥaddīn angegebenen Stellen.

[106] Zur Geschichte dieser – auch nur teilweisen – Symbiose vgl. die nicht in allem übereinstimmenden Ansichten von Makdisi 1962–1963, XVII, S. 44–80, und Halm 1974, S. 32–41 und S. 250: „Seit Beginn der ayyūbidischen Dynastie war demnach die ašʿaritische Lehre in Ägypten offiziell anerkannt oder doch zumindest geduldet." Vgl. auch Eddé 2008, S. 440.

[107] Eddé 2008, S. 454–462.

[108] Wright/de Goeje 1907, S. 255; Broadhurst 1952, S. 264; Gaudefroy-Demombynes 1949–1965, P. 3, S. 294; Günther 2004, S. 189; Eddé 2008, S. 456 (zitiert Ibn Ǧubair).

[109] Winter 1991, S. 313–314; Eddé 2004, S. 449–452.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000125

an der Musik der *ṣūfīs* zu haben, stimmte Saladin mit Ibn Ǧubair überein. Saladin lauschte deren Konzerten, so in Ḥāma im Jahre 1187.[110]

Ähnlich stand es mit der Heiligenverehrung. Saladin nahm an Wallfahrten zu Heiligengräbern teil[111] und ließ das Heiligtum mit dem Kopf al-Ḥusains erweitern,[112] dessen Segen sich auch Ibn Ǧubair hatte zuteil werden lassen.

Auch eine Förderung der Maġribiner und damit der Mālikiten kann Ibn Ǧubair Saladin zugute halten.[113]

Kommen wir zum Schluß: Für die Religionspolitik der heimischen Almohaden konnte sich Ibn Ǧubair erst erwärmen, als al-Manṣūr die bösen Philosophen verfolgte, und das geschah nur für eine kurze Zeit. Die früher verfaßte Lobeshymne in der *Riḥla* dürfte dem Stalinzitat in den Einleitungen früherer Ostblockveröffentlichungen entsprechen, zumal der von Ibn Ǧubair ausgesprochene Wunsch, die Almohaden möchten den Ḥiǧāz von den Šīʿiten befreien, schon aus geographischen Gründen absurd erscheint.[114] Seine religiöse Heimat fand er im Reich Saladins und der Ayyūbiden, in das er noch zweimal zurückkehrte, das letzte Mal, um in Alexandria ein Lehramt anzutreten. Dort ist er dann am 29. November 1217 gestorben.

Literatur

ʿABBĀS, I. (Hrsg.) 1965: *Aḏ-Ḏail wat-takmila li-kitābai al-Mauṣūl waṣ-Ṣila.* Taʾlīf Abī ʿAbdallāh Muḥammad b. Muḥammad al-Anṣārī. Sifr 5, Qism 2. Bairūt (Al-Maktaba al-andalusīya 12).

AKASOY, A. A. 2006: *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit. Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sabʿīn.* Leiden/Boston (Islamic philosophy, theology and science. Texts and studies 59).

— 2011: „What is philosophical Sufism?" In: P. ADAMSON (Hrsg.): *In the age of Averroes: Arabic philosophy in the sixth/twelfth century.* London/Turin (Warburg Institute colloquia 16), S. 229–249.

ARNALDEZ, R. 1971: "Ibn Rushd." In: EI². Vol. 3, S. 909–920.

BAHǦAT, M. M. (Hrsg.) 1999: *Dīwān ar-raḥḥāla Ibn Ǧubair al-Andalusī wa-mā waṣala ilainā min naṯrihī.* Ar-Riyāḍ 1419 H. = 1999 (Dirāsāt adabīya 5).

[110] WINTER 1991, S. 314; EDDÉ 2008, S. 452.

[111] EDDÉ 2008, S. 449.

[112] EDDÉ 2008, S. 448.

[113] WRIGHT/DE GOEJE 1907, S. 52, 272 und S. 285; BROADHURST 1952, S. 44, S. 283 und S. 298; GAUDEFROY-DEMOMBYNES 1949–1965, P. 1, S. 56 und P. 3, S. 314 und S. 332; GÜNTHER 2004, S. 32, S. 201 und S. 208–209; EDDÉ 2008, S. 446 (unter Berufung auf Ibn Ǧubair).

[114] Vgl. dazu auch die Bemerkung von GAUDEFROY-DEMOMBYNES 1925, S. 293, Anm. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000126

Behrens, M. 2007: „*Ein Garten des Paradieses.*" *Die Prophetenmoschee in Medina.* Würzburg (MISK. Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 24).

Broadhurst, R. J. C. (Übers.) 1952: *The Travels of Ibn Jubayr being the chronicle of a mediaeval Spanish Moor concerning his journey to the Egypt of Saladin, the Holy Cities of Arabia, Baghdad, the City of the Caliphs, the Latin Kingdom of Jerusalem, and the Norman Kingdom of Sicily.* London.

Brunschvig, R. 1955: „Sur la doctrine du Mahdī Ibn Toumart." In: *Arabica* 2, S. 137–148; wiederabgedruckt in: S. Löwinger / A. Scheiber / J. Somogyi (Hrsg.): *Ignace Goldziher memorial volume.* P. 2. Jerusalem 1958, S. 1–13.

— 1970: „Encore sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart." In: *Folia orientalia* 12, S. 33–40.

Cornell, V. J. (Hrsg. u. Übers.) 1996: *The way of Abū Madyan. Doctrinal and poetic works of Abū Madyan Shuʿayb ibn al-Ḥusayn al-Anṣārī (c. 509/1115–16 – 549/1198).* Cambridge (Golden palm series).

Eddé, A.-M. 2008: *Saladin.* Paris.

Eichner, H. 2005: *Averroes' (Abū l-Walīd Ibn Rušd) Mittlerer Kommentar zu Aristoteles' De Generatione et corruptione.* Mit einer einleitenden Studie versehen, hrsg. und kommentiert. Paderborn (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 111 = Corpus philosophorum medii aevi. Averrois Opera. Ser. A: Averroes arabicus 17).

Elad, A. 1987: „The description of the travels of Ibn Baṭṭūṭa in Palestine." In: JRAS, S. 256–272.

Ende, W. 1997: „The Nakhāwila, a Shiite community in Medina." In: WI 37, S. 263–348.

— 2012: „Steine des Anstoßes. Das Mausoleum der Ahl al-bayt in Medina." In: H. Biesterfeldt / V. Klemm (Hrsg.): *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag.* Würzburg, S. 181–200.

Fagnan, E. (Übers.) 1893: *Histoire des Almohades d'Abd el-Wâh'id Merrâkechi.* Trad. et annotée; nachgedruckt Frankfurt a. M. 2008 (Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic geography 280).

Ferhat, H. 1993a: „Le calife al Mansour ou la tentation mystique." In: Ferhat: *Le Maghreb aux XII^ème^ et XIII^ème^ siècles: Les siècles de la foi.* Casablanca, S. 91–99.

— 1993b: „Un maître de la mystique maghrébine au XII^ème^ siècle: Abu Madyan de Tlemcen." In: Ferhat: *Le Maghreb aux XII^ème^ et XIII^ème^ siècles: Les siècles de la foi.* Casablanca, S. 55–78.

— 2005: „L'organisation des soufis et ses limites à l'époque almohade." In: P. Cressier / M. Fierro / L. Molina (Hrsg.): *Los Almohades: Problemas y perspectivas.* Vol. 1. 2. Madrid (Estudios árabes e islámicos: Monografías 11), Vol. 2, S. 1075–1090.

Freytag, G. W. 1839–1844: *Arabum proverbia.* Vocabulis instruxit, latine vertit, commentaria illustravit. T. 1–3. Bonnae ad Rhenum.

Fricaud, E. 1997: „Les *ṭalaba* dans la société almohade (temps d'Averroès)." In: *Al-Qantara* 18, 331–387.

Gardet, L. 1978: "Kawn wa-fasād." In: EI². Vol. 4, S. 794–795.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000127

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M. 1925: „Une lettre de Saladin au calife almohade." In: *Mélanges René Basset. Études nord-africaines et orientales.* 1. 2. Paris 1923–1925, Vol. 2, S. 279–304.

— (Übers.) 1949–1965: Ibn Jobair. *Voyages.* Trad. et annotés. P. 1–4. Paris (Documents relatifs à l'histoire des croisades 4–7).

GELDER, G. J. VAN 2012: *Sound and sense in classical Arabic poetry.* Wiesbaden (Arabische Studien. Bd. 10).

GOLDZIHER, I. 1887: „Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung." In: ZDMG 41, S. 30–140.

— 1902: „Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie." In: WZKM 16, S. 307–339.

— 1903: „Mohammed ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Maghreb." In: *Le Livre de Mohammed ibn Toumert, Mahdi des Almohades.* Texte arabe accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. GOLDZIHER. Alger, S. 1–102.

GOLDZIHER, I. / A.-M. GOICHON 1965: „Dahriyya." In: EI². Vol. 2, S. 95–97.

GRIFFEL, F. 2000: *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophen und die Reaktion der Philosophen.* Leiden/Boston/Köln (Islamic philosophy, theology and science. Texts and studies 40).

— 2005: „Ibn Tūmart's rational proof for God's existence and unity, and his connection to the Niẓāmiyya madrasa in Baghdad." In: P. CRASSIER / M. FIERRO / L. MOLINA (Hrsg.): *Los Almohades: Problemas y perspectivas.* Vol. 1. 2. Madrid (Estudios árabes e islámicos: Monografías 11), Vol. 2, S. 753–813.

— (Übers.) 2010: Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rushd. *Maßgebliche Abhandlung. Faṣl al-maqāl.* Berlin.

GÜNTHER, R. (Übers.) 2004: Ibn Dschubair. *Tagebuch eines Mekkapilgers.* Lenningen (Bibliothek arabischer Klassiker).

HALM, H. 1974: *Die Ausbreitung der šāfi'itische Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert.* Wiesbaden (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B (Geisteswissenschaften), Nr. 4).

ḤAṬBĀ, F. AL- (Hrsg.) 1991: *Šiʿr Ibn Ġubair.* ʿAmmān.

HOENERBACH, W. / H. RITTER 1952: „Neue materialien zum zacal. 2: Mudġalīs." In: *Oriens*, S. 269–301.

Ibn Tūmart 1903: *Le Livre de Mohammed ibn Toumert, Mahdi des Almohades.* Texte arabe accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. GOLDZIHER. Alger.

JOOSSE, N. P. 2011: „ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī as a philosopher and physician: Myth or reality, topos or truth." In: P. ADAMSON (Hrsg.): *In the age of Averroes: Arabic philosophy in the sixth/twelfth century.* London/Turin (Warburg Institute colloquia 16), S. 27–43.

JULIEN, CH.-A. 1970: *History of North Africa. Tunisia, Algeria, Morocco. From the Arab conquest to 1830.* Ed. and rev. by R. LE TOURNEAU. Transl. by R. PETRIE. London.

LAGARDÈRE, V. 2005: „Le ǧihād almohade: Théorie et pratique." In: P. CRESSIER / M. FIERRO / L. MOLINA (Hrsg.): *Los Almohades: Problemas y perspectivas.* Vol. 1. 2. Madrid (Estudios árabes e islámicos: Monografías 11), Vol. 2, S. 617–631.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000128

Landberg, C. de (Hrsg.) 1888: ʿImâd ed-dîn el-kâtib el-iṣfahânî. *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Ṣalâḥ ed-dîn.* Vol. 1: Texte arabe. Leyde.

Le Tourneau, R. 1970: „Sur la disparition de la doctrine almohade." In: SI 32, S. 193–201.

Makdisi, G. 1962–1963: „Ashʿari and the Ashʿarites." In: SI 17 (1962), S. 37–80; SI 18 (1963), S. 19–39.

Martínez Núnez, M.A. 2005: „Ideología y epigrafía almohades." In: P. Cressier / M. Fierro / L. Molina (Hrsg.): *Los Almohades. Problemas y perspectivas.* Vol. 1. 2. Madrid (Estudios árabes e islámicos: Monografías 11), Vol. 1, S. 5–52.

Massé, H. 1972: ʿImâd ad-Dîn al-Iṣfahânî (519–567/1125–1201). *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin (al-Fatḥ al-qussî fî l-fatḥ al-qudsî).* Paris (Documents relatifs à l'histoire des croisades 10).

Mattock, J.N. 1965/1966: „Travel writings of Ibn Jubair and Ibn Baṭṭūṭa." In: *Glasgow Oriental Society transactions* 21, S. 35–46.

— 1981: „Ibn Baṭṭūṭa's use of Ibn Jubayr's Riḥla." In: R. Peters (Hrsg.): *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (Amsterdam 1st–7th September 1978).* Leiden (Publications of the Netherlands Institute of Archaeology and Arabic Studies in Cairo 4), S. 209–218.

Mortel. R.T. 1991: „The origins and early history of the Ḥusaynid Amirate of Medina." In: SI 74, S. 63–78.

Munk, S. 1988: *Mélanges de philosophie juive et arabe.* [Nachdruck] Paris (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

Nallino, C.A. 1916/1918: „Rapporti fra la dogmatica Muʿtazilita e quella degli Ibāḍiti dell'Africa Settentrionale." In: RSO 7, S. 455–460; wieder abgedruckt in: Nallino: *Raccolta di scritti editi ed inediti.* Vol. 2: *L'Islam: dogmatica – ṣūfismo – confraternitate.* A cura di M. Nallino. Roma 1940 (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente), S. 170–175.

Netton, I.R. 1984: „Myth, miracle and magic in the Riḥla of Ibn Baṭṭūṭa." In: JSS 29, S. 131–140.

— 1991: „Basic structures and signs of alienation in the Riḥla of Ibn Jubayr." In: *Journal of Arabic literature* 22, S. 21–37; wieder abgedruckt in: I.R. Netton (Hrsg.): *Golden roads: Migration, pilgrimage and travel in mediaeval and modern Islam.* Richmond/Surrey 1993, S. 57–74.

Pellat, Ch. 1971: „Ibn Djubayr." In: EI². Vol. 3, S. 755.

Picard, Ch. 2005: „La politique navale des premiers califes almohades: Un système de gouvernement et de souveraineté." In: P. Cressier / M. Fierro / L. Molina (Hrsg.): *Les Almohades. Problemas y perspectivas.* Vol. 1. 2. Madrid (Estudios árabes e islámicos: Monografías 11), Vol. 2, S. 567–584.

Pretzl, O. (Hrsg. u. Übers.) 1933: *Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibāḥīja.* München (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung 1933, 7).

Puig, J. 1992: „Materials on Averroes's circle." In: JNES 51, S. 241–260.

Qāra, Ḥ. (Hrsg.) 2008: *Qirāʾa fī adab an-nafs, šiʿr Abī ʿImrān al-Mīrtullī al-Andalusī.* Ar-Ribāṭ 1428 H. = 2008.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000129

RHODOKANAKIS, N. 1904: *Al-Ḥansâʾ und ihre Trauerlieder. Ein literar-historischer Essay mit textkritischen Exkursen.* Wien (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse 147, 4).

RICHARDS, D.S. (Übers.) 2002: *The rare and excellent history of Saladin or al-Nawādir al-sulṭāniyya waʾl-maḥāsin al-yūsufiyya.* By Bahāʾ al-Dīn Ibn Šaddād. Aldershot (Crusade texts in translation).

ŠAYYĀL, Ǧ. AŠ- (Hrsg.) 1964: *An-Nawādir as-sulṭānīya wal-maḥāsin al-yūsufīya au Sīrat Ṣalaḥaddīn.* Bahāʾaddīn Ibn Šaddād. Miṣr (Turāṯunā).

SHATZMILLER, M. 1993: „al-Muwaḥḥidūn." In: EI². Vol. 7, S. 801–807.

TERRASSE, H. 1949: *Histoire du Maroc.* [1:] *Des origines à l'établissement du Protectorat français.* Casablanca.

URVOY, D. 1974: „La pensée d'Ibn Tūmart." In: BEO 27, S. 19–44.

— 1978: *Le monde des ulémas andalous du V/XIe au VII/XIIIe siècle. Étude sociologique.* Genève (Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IVe Section de l'École pratique des hautes études 4 = Hautes études islamiques et orientales d'histoire comparée 8).

VIGUERA MOLINS, M.J. 2005: „Las relacciones de los andalusíes ante los almohades." In: P. CRESSIER / M. FIERRO / L. MOLINA (Hrsg.): *Les Almohades. Problemas y perspectivas.* Vol. 1. 2. Madrid (Estudios árabes e islámicos: Monografías 11), Vol. 2, S. 705–735.

WATT, W.M. 1964a: „The decline of the Almohads. Reflections on the viability of religious movements." In: *History of religions* 4, S. 23–29.

— 1964b: „Philosophy and social structure in Almohad Spain." In: *The Islamic quarterly* 8, S. 46–51.

— 1965: *A history of Islamic Spain.* With additional sections on literature by P. CACHIA. Edinburgh.

WINTER, M. 1991: „Saladin's religious personality, policy, and image." In: J.L. KRAEMER (Hrsg.): *Perspectives on Maimonides: Philosophical and historican studies.* Oxford (The Littman libraty of Jewish civilization), S. 309–322.

WRIGHT, W. / M.J. DE GOEJE (Hrsg.) 1907: *The travels of Ibn Jubayr.* Ed. from a ms. in the University Library of Leyden. 2nd ed. revised by M. J. DE GOEJE. Leyden; London ("E.J.W. Gibb Memorial" series 5).

YAḤYĀ, ʿU. (Hrsg.) 1972: *Al-Futūḥāt al-makkīya.* Muḥyīaddīn Ibn ʿArabī. Sifr. 2. Al-Qāhira 1392 H. = 1972. (Al-Maktaba al-ʿarabīya 127 = At-Turāṯ 28 = Taṣawwuf 2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000130

Beiträge zur Kenntnis der osmanischen Kirchenarchitektur im Großraum İzmir-Smyrna (19. Jh.–1922)

Von Ergün Lafli, İzmir, und Alexander Zäh, Frankfurt am Main

Summary: Churches built in Ottoman times are so far omitted in monographs on the general architectural history of the Ottoman Empire, which remains a strange case. The metropolitan city of Smyrna-İzmir from the 17th/18th centuries and especially from the 19th century onwards until 1922 was an important flourishing urban center of Christian minorities such as the Greek-Orthodox, Armenian communities and also the European colonies, who subsequently in the city and the surrounding province built many churches. After the Turkish conquest and burning of the city (September 1922) many important monuments have been destroyed, such as the large Orthodox metropolitan basilica church of "Hagia Photini", with its impressive campanile (which once served as a landmark of the Smyrna skyline), and the Armenian-apostolic cathedral "Surp Stepanos" (St. Stephen) with private school, whereas others in huge numbers survived and subsequently most often where transferred into mosques. In one case the Greek-Armenian church of "Hagios Voukolos" was transferred into the new Archaeological Museum of the city (in use until the end of the 1980s). Many of the other monuments fell into ruins up through the years and if not destroyed and vanished today, the remainders mostly served as storage rooms, sometimes cinemas or even fitness studios. Seldom the Christian communities of the city quarters were allowed to keep their property, such as the large Catholic Franciscan church of "Sta. Maria" (built in 1831) at İzmir-Bornova, which continuously stayed in Christian use until today. It is estimated that roundabout 300 churches, from the large city quarter and provincial city church, down to smaller rural chapels have survived in the larger area of İzmir and in its provincial environments as such. As a matter of fact those edifices stay largely undocumented and unrecognized. Their further tracing and documentation remains a large interesting art-historical task for the future. The paper picks up this desideratum and the results of the first typological overview of the area given already in the Ph.D. thesis of Alexander Zäh (Frankfurt am Main) in 2003 and brings in additional valuable discoveries of so far unknown buildings and new observations on the already known ones, now also made by Ergün Lafli (İzmir) up until now (2014). Some of those observations were made possible due to recent and highly welcome Turkish restorations carried out on some of the buildings. Other church examples of the area unfortunately stay in a very critical state of preservation and are endangered of total loss (like the large church of "Profitis Ilias" in the military area of İzmir). This paper points to all of those aspects, especially that new buildings inscriptions came to light, in addition art-historically complete unknown edifices are featured and assembled in this paper in a short catalog.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000131

Abb. 1: Smyrna, Metropolitanbasilika „Hagia Photini" (1922 zerstört)

Einleitung

Die Kirchenarchitektur der spätesten osmanischen Epoche (19. Jh.–1922) im Großraum İzmir-Smyrna bietet einen gewaltigen Grundstock an erhaltenen Monumenten, die bisher nur in Ansätzen bekannt sind.[1] Es ist hier, neben den bedauerlichen kompletten Zerstörungen vieler Kirchen infolge des Brandes, der Plünderung der Stadt im September des Jahres 1922[2] und in ihrem weiteren hier behandelten Umland (westlich ist hier vor allem die Erythraia-Halbinsel, türk. Karaburun *yarımadası* miteinbezogen), nach wie vor von einer Gesamtzahl von mindestens 300 erhaltenen kleineren, aber auch größeren christlichen Sakralbauten auszugehen. Diese können grob mehreren konfessionellen Obergruppen zugeordnet werden. Den

[1] Für eine fortwährend freundliche Diskussion zum Thema und zahlreiche anregende, weiterführende Hinweise bedanken wir uns vor allem bei Herrn Dipl.-Geographen Achilleas Chatzēkōnstantinou (Athen), einem großen heimatkundlichen Kenner des bis 1922 existenten Smyrna. Bisher unbekannte ländliche post-byzantinische Kirchen im südlich anschließenden Untersuchungsgebiet spricht HANS LOHMANN an: „Forschungen und Ausgrabungen in der Mykale 2001–2006." In: *Istanbuler Mitteilungen* 57 (2007), S. 64 (Karte), S. 87.

[2] Dazu: M. HOUSEPIAN: *Smyrna 1922. The destruction of a city*. London 1966 [^{3}1972]; D. SAKAYAN (Hrsg.): *Smyrna 1922. Das Tagebuch des Garabed Hatscherian*. Klagenfurt/Wien 2006.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000132

griechisch-orthodoxen[3], den armenischen[4] sowie den Kirchengemeinden der internationalen Kolonien (darunter etwa katholische[5] oder engl. anglikanische Kirchen).[6] In dem kurzen Beitrag sollen lediglich einige der schlecht oder unbekannten Kirchen der griechisch-orthodoxen und auch der armenischen Konfession vorgestellt und erstmals im Gesamtzusammenhang des Großraums betrachtet werden. Nicht detaillierter behandelt werden die großen Kirchenbauten des Stadtzentrums, die schon zumindest auf den sehr nützlichen Internetseiten „Levantine Heritage" einmal in einer ersten Übersicht katalogisiert und zum Teil hier auch schon etwas ausführlicher behandelt sind. Hervorzuheben ist die heute nicht mehr existente gewaltige Metropolitan-Kirche, eine große dreischiffige Monumental-Basilika, des griechisch-orthodoxen Erzbistums, die „Hagia Photini"-Kirche (Αγίας Φωτεινής, Abb. 1)[7] mit ihrem einst monumentalen Campanile (Abb. 2), bis 1922 eines der Wahrzeichen der Stadt. Um Aussagen über den Zustand der christlichen Gemeinden in der Neuzeit

Historische Postkarte

Abb. 2: Smyrna, nordöstlich der „Photini" errichteter monumentaler Campanile (1922 zerstört)

[3] Aus der reichen neugriechischen heimatkundlichen Literatur vgl. etwa (Auswahl): G. Lampakis: *Οι Επτά Αστερες της Αποκαλύπσεως*. Athen 1909 [repr. 1995]; Chr. Solomonidis: *H Εκκλησία της Σμύρνης*. Athen 1960. Zum Umland: M. Koromēla/Th. Kontaras: Ερυθραία [Erythraia]. Athen 1997.

[4] Vgl. dazu jetzt: E. Lafli/Y. Devecï-Bozkuş: „Some epigraphic and archaeological documents from Western Anatolia during the late Ottoman period." In: *Post-Medieval Archaeology* 48/2 (2014), S. 285–310, hier besonders S. 287–289, figs. 3–4.

[5] Zur Geschichte des katholischen Erzbistums Smyrna vgl: G. Hofmann, S.J.: „L'Arcivescovado di Smyrne." In: *Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935), S. 432–466.

[6] Vorläufig auf den Internetseiten „Levantine Heritage" katalogisiert (04/07/2013). Die Lage der wichtigsten innerstädtischen Kirchen findet sich auch auf alten Stadtplänen der historischen, internationalen Reiseliteratur eingetragen. Vgl. etwa: *Griechenland und Kleinasien*. Leipzig/Wien ^{6}1906 (Meyers Reisebücher), S. 276f., Stadtplan „Smyrna 1:20.000".

[7] Foto nach Lampakis 1909: Archivfoto des „Byzantine and Christian Museum", Athen (freundliche Vermittlung durch Achilleas Chatzēkōnstantinou).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000133

zu machen, so sind gerade hier Beobachtungen früher Reisender besonders wertvoll, wie etwa die Mitteilung des Rev. Richard Pococke, daß die Sommer-Residenz des orthodoxen Erzbischofs von Ephesos im 18. Jh. sich dereinst im westlich von Smyrna-Stadt gelegenen Städtchen Vourla/Urla befand.[8] Bei der Betrachtung der Kirchen von Smyrna-„downtown" seien hier lediglich die typologisch interessanten Bauten „Ajios Voukolos" (Smyrna-Stadt, Abb. 11–13) sowie die „Metamorphosis"-Kirche in Göztepe (Abb. 14) und die franziskanische „Marienkirche" im Stadtteil Bornova vorgestellt (Abb. 15–16). Dazu kommt noch für den einschiffigen ländlichen Standardtyp die Kirche im Ortsteil Doğanlar (Abb. 18). Diese Vorlage findet generell auch deshalb statt, da an einigen von diesen Bauwerken in allerjüngster Zeit, zum Teil begrüßenswerte, denkmalpflegerische Maßnahmen durchgeführt wurden, bei denen interessante bisher unbekannte Informationen (u. a. durch das Freilegen der jahrzehntelang „post 1922" türkisch übertünchten Inschriftenplatten) zu den Bauwerken zu Tage traten. Darüber hinaus wurde etwa die marmorne Ikonostasis der Marienkirche von Alaçatı jüngst von türkischen Übermalungen befreit, die darauf befindlichen christlichen Malereien so gut wie möglich restauriert und wiederhergestellt. Auch auf gerade (2013) durchgeführte Sanierungskonzepte sei am Falle der armenischen Marienkirche von Bayındır hingewiesen. Alles in allem kann damit jüngst eine äußerst begrüßenswerte Entwicklung im Umgang mit dem christlichen Erbe in der Türkei attestiert werden, bei dem vor allem viel lokales aufgeschlossenes Engagement in den Ortsgemeinden und Stadtteilen eine Rolle spielt. Auf der anderen Seite sind bestimmte Baudenkmäler, wie die ruinierte Kirche „Profitis Ilias" (heute im militärischen Sperrgebiet İzmirs gelegen), nach wie vor leider vom vollständigen Untergang bedroht. Die positive Entwicklung spielt nun natürlich auch der Kunstgeschichtsschreibung in die Hände, was hier dankbar vermerkt sei und auch eine entscheidende Motivation für die hier gemachte Vorlage darstellte. Wie schon an anderen Stellen

[8] R. Pococke: *A description of the East and some other countries*. Vol. II., Part 2, London 1745, S. 40 „[…] The town of Vourla is a league to the north north east of the port, and is situated on two rising grounds, on one of which the Christians live, of whom there are about 500 houses, the Turks inhabit the other part of the town; the Christians have two churches, and the archbishop of Ephesus [= Gabriel, vgl. G. Fedalto: *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis, I. Patriarchatus Constantinopolitanus*. Padua 1988, S. 113–137, S. 116] has a tolerable house here, and resides for two or three months in the year at this place, which is in his diocese. […]". Kurze Beschreibung der christlichen Zustände von Smyrna-Stadt, selbst, ebenda, S. 37f. Weiterhin ist es eine interessante Mitteilung, daß Vourla nicht zur Diözese von Smyrna zählte, obwohl dies ja wesentlich näher als Ephesos lag. Bis 1922 gehörte Vourla in der Tat zur Diözese Ephesos (vgl. dazu auch die Statistik bei: S. Anagnōstopoulou: *Μικρα Ασία, 19ος αι.–1919. Οι ελληνορθοδοξες κοινοτήτες*. Athen 1997). Laut Pococke, ebenda S. 37 war die Erzdiözese von Smyrna damals mit dem Bistum Phocaea/Phokaia (Yeni-Foça) in Personalunion verbunden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000134

kritisch angemerkt, fand und findet die Kirchenarchitektur bisher keinen Eingang in architekturgeschichtliche Gesamtdarstellungen der osmanischen Architektur.[9] Auf die denkmalpflegerischen Aspekte und die Problematik des neuzeitlichen christlichen architekturellen Erbes in der Türkei hat der Mitverfasser Alexander Zäh schon früher aufmerksam gemacht.[10] Dieser Beitrag versteht sich als Fortsetzung einer ersten Übersicht der Bauten dieser Gegend und des Gebietes, die innerhalb der Dissertation Zähs von diesem gegeben wurde.[11] Der Bericht basiert nun vor allem aber auch auf den aktuellen Beobachtungen und den Dokumentationen von Mitverfasser Ergün Lafli, die zwischen den Jahren 2003 und 2014 geleistet wurden. Die griechisch-orthodoxen Gemeinden des hier behandelten Großraums gehörten kirchengeographisch am Anfang des 20. Jh. zu den (Erz-)Bistümern von Smyrna (İzmir), Kydōnia (Ayvalık) und Krini (Çeşme), letzteres Bistum der Diözese Ephesos ab 1806 in Personalunion mit Anēa (bis 1883), eigenes Erzbistum ab 1903 – alle innerhalb der Kirchenprovinz Asia gelegen.[12]

Alaçatı – Alats[z]ata (Αλάτσ[ζ]ατα)

– Marienkirche, im Volksmund wohl „Hē Néa Panhagia“[13] bzw. laut Inschrift „Eisodiōn tēs Theotókou“ („Εἰσοδίων τῆς Θεοτόκου“) – heute: Merkez- oder Pazaryeri Camii

Typ: Dreischiffige osmanische Monumentalbasilika mit Narthex

Beschreibung: Die Kirchengemeinde von Alats(z)ata gehörte im 19. Jh. zum Bistum Ephesos, ab 1903 zum Metropolitan-Bistum von Krini (Çeşme). Aufgrund der jüngst gemachten Renovierungsarbeiten (bis 2010) durch das lokale Bürgermeisteramt können durch zwei freigelegte Inschriften, das Erbauungsdatum (auf den 1. August 1832 verbessert[14]) sowie Details zur

[9] A. Zäh: „Rezension: Ottoman Architecture in Greece, Athen ²2009.“ In: *Südost-Forschungen* 68 (2009), S. 754–758; Z. Kuban: „Considerations on the definition of Ottoman architecture in the 19th century.“ In: *Electronic Journal of Oriental Studies* 4 (2001), S. 1–20.

[10] A. Zäh: „Turkey: Churches built in Ottoman Times at Risk.“ In: *Heritage@Risk* 2004/2005, S. 245–247 (auch im Internet).

[11] A. Zäh: *Zur Typologie kirchlicher Architektur im südwestlichen Kleinasien*. Maintal (Diss.) 2003, S. 117ff., 127ff., Faltplan 3.0

[12] Fedalto 1988, S. 126; Anagnōstopoulou 1997, S. 611ff.; Zäh 2003, S. 127; Koromēla/Kontaras 1997, S. 85.

[13] Zäh 2003, S. 127–128, Abb. 260–262, Faltplan 3.0 (Nr. 2).

[14] Im übrigen stimmt die Jahreszahl, „1838“ der vor Ort aufgestellten (engl.) Übersetzungstafeln der folgenden Inschriften damit auch nicht. M. Aydaş/Ş. Tül: „Alaçatı ve Çiftlik'ten Yazıtlar.“ In: *Ege Defterleri* 3 (2012), S. 44–49, 45–46 publizieren nur die zweite der beiden Inschriften (2.) in türkischer und englischer Übersetzung und geben mit „1833“

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000135

Stiftung und Entstehung der Kirche nun besser belegt werden. Die Kirche wurde vom Architekten Emmanouēl Kalonárē(s) aus Smyrna erbaut.[15] Das Baudatum der Kirche weist sich durch Bauinschriften (Abb. 3–4) über dem Eingang bzw. im Narthex aus.[16] Das inschriftlich belegte Patrozinium der Kirche verweist damit zudem auch auf den auch in der Westkirche seit dem Mittelalter begangenen gleichnamigen Mariengedenktag „Mariä Tempelgang", der in der Ostkirche auf den 4. Dezember fällt.

1.
Οὗτος ὁ ναὸς ὑπάρχει
τῆς ὑπεραγίας ἡμῶν
Θ(εοτό)κου τῶν εἰσοδίων· ἐτε-
λεσιουργήθη διὰ κόπου
καὶ δαπάνης τοῦ χρι-
στιανοῦ λαοῦ τῶν Ἀλατζά-
των ὑπὸ τοῦ κοινοῦ οἰκοδόμου Μ
ἐνέτ ϕωλβ′ μηνὶ Αὐγούστου α

3 εἰσοδείων 5–6 τεχριστονίου (?) 8 μινὶ
inscriptio

Foto: Ergün Lafli

Abb. 3: Alaçatı/Alatsata, Marienkirche, Bauinschrift 1

Diese Kirche gehört
unserer überheiligen
Gottesgebärerin des Eingangs (in den Tempel);
sie wurde vollendet durch die Anstrengung
und Geldmittel des
christlichen Volks der Bewohner von Alatzata
von dem gemeinsamen Baumeister
Menet am 1. des Monats August 1832.

2.
Ὁ ναὸς οὗτος τῶν εἰσοδίων τῆς Θεοτόκου
χάριτι θείᾳ ἐτελεσιουργήθη ἐν ἑνὶ ἔτει
τοῦ ἐν Χ(ριστ)ῷ κοινοῦ λαοῦ διὰ δαπάνης καὶ κόπου
εὐχαῖς θεοφιλεστάτου Μακαρίου ἐπισκόπου
κατὰ γῆν ἐκναυάρχου λαβόντος Νικολάου Ἡλιάδου
προστατευσάντων καὶ ἐπιτροπευσάντων

deshalb eine falsche Jahresangabe ohne Tag und Monat. Hier findet sich allerdings der Abdruck des Texts einer Inschriftenplatte (1911) einer weiteren (untergegangen) Kirche des Küstenörtchens Çiftlik (vormals: Katō Panhagia), westlich von Çeşme. Zudem wird mit einem Foto einer dortigen Ostothek (S. 48, Resim 4) auf den ehemaligen orthodoxen Friedhof des Ortes hingewiesen. Zur Ortslage vgl. Koromēla/Kontaras 1997, S. 144f. (Karte).

[15] Koromēla/Kontaras 1997, S. 96–99, Eik. 126–134, S. 97.

[16] Durchsicht und Übersetzung mit herzlichem Dank in altbewährter Weise durch Herrn Dr. Andreas Schminck (Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte, Frankfurt am Main).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000136

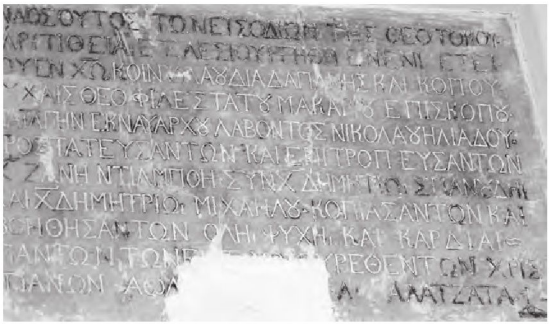


Foto: Ergün Lafli

Abb. 4: Alaçatı/Alatzata, Marienkirche, Bauinschrift 2

Κ Ζάνη Ντίλμπον σὺν Χ(ριστιανῷ) Δημητρίῳ Σπανούδῃ
καὶ Χ(ριστιανῷ) Δημητρίῳ Μιχαήλου, κοπιασάντων καὶ
βοηθησάντων ὅλῃ ψυχῇ καὶ καρδίᾳ
πάντων τῶν ἐνταῦθα εὑρεθέντων Χρισ-
τιανῶν ᾳωλ [β Αὐγούστου] α Ἀλατζάτα †

Diese Kirche des Eingangs der Gottesgebärerin (in den Tempel)
wurde durch göttliche Gnade in (nur) einem Jahr vollendet
durch Geldmittel und die Anstrengung des in Christus vereinten Volkes
mit Gebeten des gottgeliebtesten Bischofs Makarios[17]
unter Überlassung eines Grundstücks des ehemaligen Admirals Nikolaos
Ēliadēs unter Schirmherrschaft und Vormundschaft von K Zanē Dilbon
[türk. Name] mit dem Christen Dēmētrios Spanoudēs
und dem Christen Dēmētrios Michaēlou, wobei sich anstrengten
und mit ganzer Seele und (ganzem) Herzen halfen
alle hier ansässigen Christen
1. [August] 183[2] Alatzata †

Die Kirche wurde an den Außenfassaden in weiten Teilen komplett vom modernen türkischen Putz und weißer Tünche befreit, sodaß man direkt auf das Bruchsteinmauerwerk blickt (Abb. 5). Ob dies auch mit dem ursprünglichen Konzept aus dem 19. Jh. konform ist, mag dahin gestellt bleiben. Die Kirche zeigt an ihrer Apsisfassade zwei Tropfenfenster, ein offenbar typisch

[17] Bei Fedalto 1988, S. 126 nur unbestimmt zwischen 1820 und 1835 aufgelistet, ist Bischof Makarios nun mit einem ersten fixen prosopographischen Detail seiner Amtszeit ausgestattet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000137

Foto: Ergün Lafli

Abb. 5: Alaçatı/Alatzata, Marienkirche von 1832, Apsisfassade – heutige Ansicht von Südosten

Foto: Ergün Lafli

Abb. 6: Alaçatı/Alatzata, Marienkirche, jüngst restaurierte Ikonostasis von 1874

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000138

osmanisches Architekturdetail, das ebenso noch an der armenischen Kirche „Surp Sarkis" in Menemen (siehe unten) vorkommt. Die bereits 2003 (Diss. Zäh, S. 128, Abb. 262) erwähnte und dokumentierte, beeindruckende marmorne Bilderwand (Ikonostase) aus dem Jahre 1874 wurde durch die Restaurierungsarbeiten der jüngsten Zeit komplett von diesen türkischen Übermalungen befreit (vgl. Abb. 6).[18] Dabei traten ausgezeichnet erhaltene Gemälde von zahlreichen Heiligenfiguren und Szenen aus dem Christusleben zu Tage. Die restaurierte Ikonostasis wird nun hinter einem Vorhang verborgen. Laut Inschrift wurde diese von einem gewissen Iōannēs Chalapas errichtet. Diese befindet sich auf dem rechten Postament (neben dem Mitteldurchgang) und lautet: Ιωάννης Χάλαπας ἐποίει 1874.[19]

– „Hagia Triada" (Ἁγία Τριάδα) – im heutigen Viertel Mecidiye befindlich

Typ: Ehemalige dreischiffige Basilika. Nur noch in ihrem Grundmauerwerk, ca. 2 m hoch anstehende Kirchenruine.

Beschreibung: Die Ruine liegt mit geostetem Abschluß und drei Halbrundapsiden in Ost-West-Richtung. Heute ist die Ruine zwischen zwei Wohnhäusern gelegen. An ihrer südöstlichen Seite ist der ehemalige Kirch-Garten mit eine Zisterne und einem Mosaikboden. Die Kirchenruine wurde lange als eine Stadtviertel-Müllhalle benutzt. Das Bauwerk wurde 2010 von einer privaten Restaurierungsfirma von G. Kozan im Auftrag der Bürgermeisterschaft von Alaçatı ausgegraben und restauriert. Die Apsis des mittleren Hauptschiffes sowie zwei weitere kleine Nebenapsiden wurden als Ruine erhalten. Es wurden auch die Spuren eines Narthex entdeckt. Im Garten wurde eine Krypta mit Bestattungen ausgegraben, in der drei Grabinschriften auf griechisch (nur Namen der Gestorbenen) aufgefunden worden sind. An der Außenseite der Apsis, an ihrer nördlichen Seite, wurde ein Kirchen-Bothros mit mehreren spätosmanischen Kleinfunden (Glaslampen, glasierte Keramikteller, Porzellanwaren, Perlen, Münzen usw.) ausgegraben.

Aliağa/Αλιαγάς bzw. Αλή Αγά τσιφτλίκ

Typ: Große dreischiffige Basilika mit Vorhalle im Ortszentrum

Aliağa ist ein Küstenstädtchen nördlich von İzmir und wenig östlich von Foça in einer kleinen Bucht gelegen. Damit stellt es den nördlichsten hier be-

[18] Diese türkische Gestaltungsphase ist auch komplett dokumentiert bei: Koromēla/Kontaras 1997, S. 98–99, Eik. 129–134.

[19] Siehe auch: Koromēla/Kontaras 1997, S. 99, Eik. 134.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000139

handelten Ort dar. Im Ortszentrum, unweit des Hafens (am Kültür Mahallesi/Kulturviertel), befindet sich eine heute als Moschee („Merkez Camii" = „Zentralmoschee") genutzte, große Kirche (Patrozinium bisher unbekannt), wohl die ehemalige orthodoxe Gemeindekirche des 19. Jh. Dies ist auch statistisch belegt und die Gemeinde erwähnt als „Αλή Αγά τσιφτλίκ" (Aliağa ciftlik) gehörte demnach zum nördlich gelegenen Bistum von Kydōnia (Ayvalık).[20] Die Kirche wurde aus Bruchsteinen erbaut, statische Elemente erscheinen aus Hausteinen (Fensterbögen und Laibungen) zusammengesetzt und auf einer großzügigen südöstlich disponierten Terrasse errichtet. Die Kirche hat eine offene Vorhalle (Arkade auf vier Säulen ruhend) und weist im Innenraum eine zweifache Fünfer-Säulenstellung mit Arkade auf, welche den Innenraum in drei Schiffe unterteilt. Das Gebäude ist mit einem hölzernen Dachstuhl mit Ziegeln eingedeckt. Nach 1922 wurde die Kirche von 1928–1932 umgebaut und es wurde im Südwesten, neben der Vorhalle ein großes Minarett an die Kirche heran gesetzt. Ebenso wurde damals im Innenraum die Apsis zugemauert, damit zur Qibla-Wand umfunktioniert und in diese eine Mihrāb-Nische eingerichtet. Daneben wurde ein Minbar in die Kirche eingestellt. Die Nebenapsiden (nur als wenig tiefe Nischen ausgeführt) wurden jedoch an den südöstlichen Enden der Seitenschiffe belassen. Dieses Bauwerk befand sich seit 2011 in Renovierung, die vom Bürgermeisteramt veranlasst wurde, und die nun abgeschlossen ist.

Bayındır – Káystros (Κάυστρος/Պայնտը)

– Armenische Marienkirche „Surp Asdvadzadzin" (Սուրբ Աստուածածին; ehedem: „Ülkü Kino"), Viertel Kurt

Typ: Einschiffige Kirche mit weitem Tonnengewölbe (Abb. 7–8)

Beschreibung: Die in der Kurt Mahallesi gelegene ehemalige armenische Kirche (typischer Bau vom Ende des 19. Jh.) wurde zeitweise als Kino genutzt („Ülkü Sineması"). Weder die Kirche, noch die armenische Gemeinde sind bei Vidal Cuinet erwähnt und das Bauwerk mag deshalb auch nach 1894 entstanden sein.[21] Die armenische Gemeinde des Distrikts zählte aber im Jahre 1914 immerhin bescheidene 274 Einwohner,[22] so daß wir mit die-

[20] Anagnōstopoulou 1997, S. 611ff., s. v. „Kydōniōn/Aivali".

[21] V. Cuinet: *La Turquie d'Asie. Géographie administrative statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie Mineure*. Bd. III. Paris 1894, S. 511–513.

[22] Dies gegenüber 3665 Griechen, 22622 Türken und 10 Juden, vgl. dazu: K. H. Karpat: *Ottoman Population 1830–1914. Demographic and Social Characteristics*. Madison (WI) 1985, S. 174.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000140

Foto: Ergün Lafli

Abb. 7: Bayındır, postmodern sanierte armenische Marienkirche „Surp Asdvadzadzin“ (2013)

Foto: Ergün Lafli

Abb. 8: Bayındır, postmodern sanierte armenische Marienkirche, Innenansicht (2013)

ser Kirche zweifelsohne die armenische Gemeindekirche bzw. die Kirche des ganzen Distrikts vor uns haben und sich damit ihr kunsthistorischer Wert noch erhöht. Zu verweisen wäre hier noch auf die armenische Hauptkirche von Ödemiş,[23] des im Jahre 1914 nach İzmir-Smyrna und Manisa (2630 Einwohner) mit 1552 Einwohnern zweitstärksten armenischen Gemeindebezirks in West-Anatolien.[24] Die bei der Kirche von Bayındır gefundenen armenischen Grabsteine aus den 1860er Jahren[25] geben jedenfalls kein Indiz für die Errichtung des Bauwerks, wohl aber für die Existenz dieser kleinen armenischen Gemeinde. Die ehemalige Kirche war lange Zeit eine leerstehende einsturzgefährdete Bauruine, die einen hohen Substanzverlust erlitten hat. Einst war ein Glockenturm auf quadratischer Basis im Stile der Neo-Renaissance vorhanden. Der Turm ist auf einem Foto aus dem Jahre 1940 überliefert und stammte damit sehr wahrscheinlich aus der Zeit zwischen 1895–1914. Ein Teil des Tonnengewölbes der Kirche vor der ehemaligen, außen rund abschließenden Apsis hat sich noch erhalten und zeigt Reste von farbigen Wandmalereien und stuckiertes Deckenfelder-Kassettenkonzept. Ein Sanierungskonzept aus dem Jahre 2009 sah eine

[23] Lafli/Deveci-Bozkuş 2014, S. 295–296.
[24] Karpat 1985, ebenda.
[25] Vgl. dazu: Lafli/Deveci-Bozkuş 2014, S. 291–295.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000141

postmoderne Wiederherstellung des Bauwerks vor.[26] Die Ausgrabungen innerhalb des Baues sowie Renovierungen dauern noch an. Die ehemalige Kirche soll nach Beendung der Arbeiten am Ende als eine moderne Bibliothek verwendet werden. Die Sanierung und die postmoderne Wiederherstellung des Bauwerks wurde mittlerweile 2013 abgeschlossen (vgl. Abb. 7–8). Die schrille innere und äußere Farbgestaltung, die sich nur leidlich am eigentlich belegten und ursprünglichen farblichen Befund orientiert, geriet leider zu großflächigen Übermalungen (vor allem im Innenraum), was von der lokalen Denkmalschutzbehörde (mit Änderungsauflage) bereits kritisiert wurde.

Çeşme/Tsesmés (Τσεσμές) – auch: Krini, Krēnē (Κρήνη)

– „Hagios Charalambos" (Ἅγιος Χαράλαμπος; ehedem orthodoxe Haupt- und Metropolitankirche des Orts)

Typ: Dreischiffige osmanische Monumentalbasilika mit Empore und ehemaligem Narthex

Beschreibung: Gewaltige Metropolitankirche[27] des ehemaligen orthodoxen Erz-Bistums (ab 1903) von Krini (Κρήνη) im Zentrum des Ortes mit einer Sechser-Säulenstellung pro Arkade als Stützenkonzept. Die Kirche stellt höchstwahrscheinlich die Nachfolgebebauung der spätantiken und mittelalterlichen Hauptkirche des Ortes dar. Die Kirche wurde in ihrer jetzigen Erscheinungsform grundlegend in den Jahren 1832–1833 umgebaut und in großen Teilen neu hochgezogen.[28] Der Bau wurde erstmals in der Diss. von Alexander Zäh mit einer Grundrißskizze vorgestellt, eingehender beschrieben und in den architekturhistorischen Zusammenhang des südwestlichen Kleinasiens gestellt (Grundriß: 32,60 × 19,30 m – ohne heute verschwundenen Narthex!). Damit ist das Bauwerk eine der größten, heute noch existenten, Kirchen im gesamten Untersuchungsgebiet dieser Epoche.[29] Wegen der in jüngster Zeit (2010) vom Bürgermeisteramt beauftragten und bereits ausgeführten Sanierungen liegen mittlerweile auch präzise Architekturpläne in detailgetreuem Maßstab vor. 2010 wurde vom

[26] Bauaufnahmedokumentation des Befunds im Auftrage der Gemeinde (4. 10. 2013, im Internet).

[27] Zum Umfang des Bistums mit der Liste der Gemeinden vgl. Anagnōstopoulou 1997, S. 611ff.

[28] Koromēla/Kontaras 1997, S. 85–87, Eik. 101–105.

[29] Zäh 2003, S. 127, Abb. 256–259, Faltplan 3.0 (Nr. 1). Die Kirche ist kurz erwähnt in A. Bammer: *Die Rückkehr des Klassischen in die Levante. Neuzeitliche Architektur und Minderheiten*. Mainz 2001 (Kulturgeschichte der Alten Welt 76), S. 112 (Abb. 45), 217.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000142

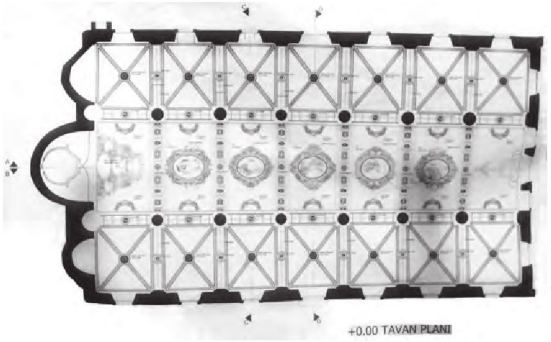


Abb. 9: Çeşme (Τσεσμές) / Krini (Κρήνη) „Hagios Charalambos", Deckenplan der Basilika

Museum von Çeşme vor dem Narthex eine Rettungsgrabung durchgeführt. Ein marmornes „Maria-Kind-Jesus-Relief" aus dem Narthex sowie sehr detailliert verzierte neo-klassizistische Kapitelle aus weißem Marmor sind heute im Museum von Çeşme ausgestellt. Eine kurze Inschrift findet sich in der Kirche auf einem rektangularen Marmorblock: Ιωάννης Χάλαπας Τηνιος ἐποίει 1879. Dieses kleine Indiz ist sehr interessant, da derselbe Steinmetz und Künstler „Iōannēs Chalapas" (von der Insel Tinos?) auch für die Errichtung der marmornen Ikonostasis in der Marien-Kirche von Alatsata (siehe oben) verantwortlich zeichnete. Was ferner bedeutet, daß die Ausgestaltung der Kirche kontinuierlich fortgesetzt wurde. Das Hauptschiff der Kirche ist mit einem mächtigen Tonnengewölbe mit einer neo-barocken sechser Zier-Gurtbogeneinteilung aus Stuck überspannt. Die Gurtbögen und die daraus resultierenden sieben Deckenfelder sind mit mächtigen Deckenspiegel-Stuckaturen verziert. Die Deckenspiegel waren einst ausgemalt (u.a. ist hier „Maria mit dem Kinde" im letzten Spiegel vor der Apsis noch fragmentarisch erhalten). Die Ausmittlung dieser ist im Deckenplan (vgl. Abb. 9) ersichtlich, der neben anderen Detailplänen im Zuge der Sanierung des Gebäudes erstellt wurde. Die Seitenschiffe sind durch eine Abfolge von je sieben Kreuzgratgewölben eingedeckt. Darüber erschließt sich für das 1. Obergeschoß jeweils eine begehbare Empore. Im Zuge der Restaurierungsarbeiten wurde nun vor der Kirche wegen des verschwunden Narthex eine moderne Wendeltreppe mit Besucherplattform errichtet,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000143

mit der das 1. Obergeschoß und damit die beidseitigen Emporen wieder erschlossen und begehbar sind. Die neue, geplante Nutzung des Gebäudes ist als Kultur- bzw. Ausstellungshalle angedacht.

Gülbahçe – Urla Skala (Σκάλα Βουρλών)[30]

Auf einer terrassierten Anhöhe im Ortszentrum des Küstenörtchens, der Skala (Schiffslände) von Urla/Vourla, befindet sich eine heute (laut Gemeindeinformation seit dem 1.1.1925) als Dorf-Moschee genutzte einschiffige Kirche mit weitem Tonnengewölbe (Längsbau) mit fünf Fenstern in den Längsfassaden. Bemerkenswert an der Innenraumgestaltung sind hier ebenso anzutreffende vier neobarocke Deckenspiegel aus Stuck. Ein Minarett wurde im Westen des Gebäudes (nach 1925) an dieses heran gesetzt und die Apsis im Osten vermauert. Die Außenmaße des Bauwerks betragen ca. 15 × 8 m. Am Ort selbst wurde zu Beginn des 20. Jh. (bis Ostern 1905) vom verdienten ersten Museumsdirektor von Smyrna, Georg Weber (1840–1910), eine interessante frühchristliche Basilika des 5./6. Jh. (Inschriften, Mosaik, Baptisterium) ausgegraben, deren Überreste heute leider abgetragen sind.[31]

İzmir – Smyrna, Smyrni, Smyrnē (Σμύρνη/Զմիւռնիա)

– „Hagios Voukolos" (Ἅγιος Βουκόλος) (oder „Ayavukla" bzw. im Volksmund „Gözlü Kilise" = „Augen-Kirche"; 1866); İzmir-Kapılar bei Basmane, Straßen Nr. 1274, 1257 und 1281[32]

Typ: Zweigeschossige Kreuzkirche mit (ehemaliger) Kuppel, Emporen und säulengestützter Vorhalle

Beschreibung: Die Kirche mit kreuzförmigen Grundriß und inneren Emporen sowie einer ehemaligen Kuppel ist über eine großzügig angelegte Vorhalle erschlossen. Die Vorhalle hat 8 freistehende Säulen sowie zwei an die Westwand der Kirche herangestellte (vgl. Grundriß, Abb. 10, Typ 1; Abb. 11–12). In dieser im Jahre 1866 (Bauinschrift) errichteten, beeindruckenden armeno-griechischen Kirche, welche 1887 großzügige Spenden aus

[30] Zur Ortslage und der neugr. Toponomie vgl.: Koromēla/Kontaras 1997, S. 144f. (Karte). Anagnōstopoulou 1997, S. 611ff., s. v. „Mētropolē Ephesou".

[31] Zur Person und der Ausgrabung (Lit.): St. Heid/M. Dennert (Hrsg.): *Personenlexikon zur Christlichen Archäologie*. Bd. 2. Regensburg 2012, S. 1304–1305, s. v. Georg Weber (A. Zäh).

[32] Vgl. generell Internetseiten „Levantine Heritage", s. v.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000144

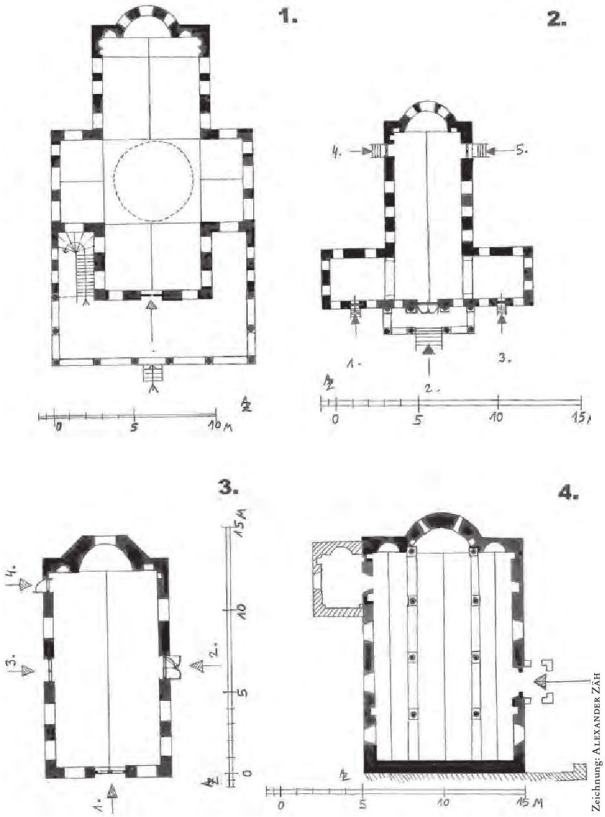


Abb. 10: Maßstabsgetreue Grundriß-Typentafel einiger im Text behandelter Bauwerke aus İzmir und Menemen; 1. Hagios Voukolos, İzmir; 2. Hagios Kōnstantinos, Menemen; 3. „Heiligkreuzkirche", İzmir/Doğanlar; 4. „Surp Sarkis", Menemen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000145

Foto: Ergün Lafli

Abb. 11: İzmir / Smyrna, „Hagios Voukolos"-Kirche (1866), Vorhalle von Nordwesten

der Gemeinde erfuhr (weitere Inschrift) war bis jüngst das archäologische Museum der Stadt. Dieses wurde hier seit dem 14. Februar 1924 eingerichtet (für die Öffentlichkeit seit 1927 zugänglich) und war bis Anfang der 1980er Jahre geöffnet.[33] Der Bau wird nach der Sanierung (2010) augenblicklich als kulturelles Gemeindezentrum des Stadtteils sowie als Pressemuseum verwendet. Die Kirche ist mittlerweile vorbildlich restauriert. Dies bezieht sich besonders auf die zum größten Teil erhaltene vorzügliche, neo-klassizistische, ursprüngliche, farbliche wie konzeptionelle dekorative Wandinnenraumgestaltung, die zum Teil auch Heiligenfiguren beinhaltete, von denen einige noch erhalten sind (etwa, laut Beischrift: „Ἅγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος" – der „Hl. Chrysostomos").[34] Der Innenraum (Abb. 13) erscheint durch eine marmorierte Pilasterwandgliederung mit ionischen Pilasterkapitellen, sowie darüber für das 1. Obergeschoß abweichend und abschließend mit Wandpilastern des korinthischen Stils sowie mit korinthischen Kapitellen verziert. Die Apsis war mit einer fragmentarisch erhaltenen Christusdar-

[33] Ein erster Grundriß mit der Einteilung der musealen Abteilungen abgedruckt bei: M. Yenim: *The Izmir Museums*. İzmir 1969, S. 27–30, Plan II: „The Basmane Museum, at İzmir".

[34] Ganz ähnliche Malereien in der Kirche auf Cunda-Adası / Moscho Nisi (Μοσχονησίων) bei Ayvalık. Vgl. Zäh 2003, S. 130ff., Abb. 268–271. Moscho Nisi war ein zum Erzbistum Smyrna gehörendes Bistum. Anagnōstopoulou 1997, S. 611ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000146

Foto: Ergün Lafli

Abb. 12: „Voukolos"-Kirche, Apsisfassade

Abb. 13: „Voukolos"-Kirche, Innenraum

Foto: Ergün Lafli

stellung auf hellblauem Grund geschmückt. Die nördlichen und südlichen Vierungsgewölbe waren mit einem Sternenhimmel mit goldenen Sternen auf blauem Grund ausgemalt. Die auf den Pendentifs angebrachten ovalen Bilderrahmen fassten einst wohl Leinwandgemälde der vier Evangelisten (heute verloren). Die ehemals vorhandene Kuppel ist mittlerweile durch eine moderne Behelfskonstruktion geschlossen.

– „Metamōrphosis-Kirche" (Μεταμορφώσεως του σωτήρος); (heute Hüsnü Ataberk Camii), İzmir, Konak, Stadtteil Karantina bzw. Göztepe (Ενόπη), Viertel Murat Reis auf der östlichen Seite des Susuz Dede

Typ: Dachtranseptkirche mit Kuppel (Abb. 14)

Beschreibung: Nach 1922 in eine Moschee umfunktionierte orthodoxe Hallenkirche mit kreuzförmigem Dachtransept und zentraler Kuppel (heute nicht mehr existent). Der Bautyp findet seine Ursprünge im byzantinischen Mittelalter[35] und erscheint hier zeittypisch weiter elaboriert. Die Kirche stellt sich als ein kunsthistorisch wichtiger Bau aus der zweiten Hälfte des 19. Jh. mit neo-klassizistischer Innenausstattung und korinthischen Pilasterkapitellen dar. Stilistisch ist dieses Konzept der oben beschriebenen Voukolos-Kirche

[35] Vgl. allgemein: H.-M. Küpper: *Bautypus und Genesis der griechischen Dachtranseptkirche*. Wien 1996 (Veröffentlichungen der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini 6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000147

Foto: Ergün Lafli

Abb. 14: İzmir/Smyrna, Stadtteil Göztepe, Metarmorphosis-Kirche (2. Hälfte 19. Jh.)

direkt an die Seite zu stellen. Leider erscheint die einst wertvolle Innenraumfarbfassung dem Betrachter jetzt komplett mit türkischen Pastellfarbanstrichen übertüncht.

– Franziskanische Marienkirche („Santa Maria" bzw. „Santo Nome di Maria") İzmir, Stadtteil Bornova (Μπουρνόβα/Bournabat), Viertel Erzene, Straße Nr. 80

Typ: (Neo-) Barocker Zentralbau mit Kuppel (Abb. 15)

Beschreibung: Katholischer Kirchenzentralbau mit exzeptionellen Grundriß[36] unter den franziskanischen Mönchen (Pater Isidorus von Boscomari) 1831 (lateinische Inschrift über dem Eingangsportal, Abb. 16, Text siehe unten) in der heutigen Form erbaut. Die Franziskaner wurden 1799 mit der Betreuung der dritten neu eingerichteten katholischen Pfarrei von Smyrna im Stadtteil Bornova beauftragt.[37] Diese unterhielten seitdem dort auch eine Schule. 1804 wohnten in den drei Pfarreien (weiterhin existierten bereits

[36] Vgl. R. E. Gültekin: „Bornova'dan Santa Maria Kilisesi." In: *Ege Mimarlık* 4 (1995), S. 56–59, S. 56 (Plan).
[37] Hofmann 1935, S. 458f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000148

Foto: Ergün Lafli

Abb. 15: İzmir/Smyrna, Stadtteil Bornova,
Marienkirche der Franziskaner (1831)

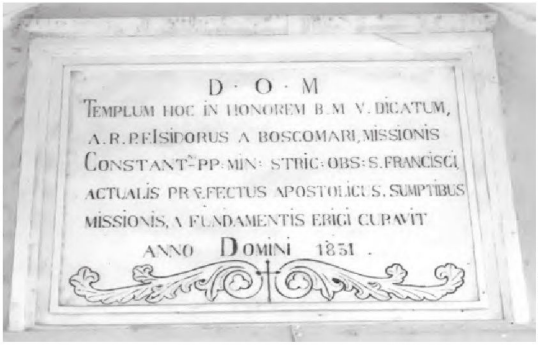


Foto: Ergün Lafli

Abb. 16: İzmir/Smyrna, Stadtteil Bornova, Marienkirche:
Inschriftentafel über dem Eingang

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000149

zwei ältere katholische Pfarreien für Smyrna-Stadt) 2395 Katholiken.[38] Die gesamte katholische Bevölkerung der Stadt wuchs bis 1922 auf 15000 an.[39] Erste Renovierungen an der Kirche fanden wohl ab 1857 statt. Die monumentale Kirche (Länge max.: 26,50 m; Breite max.: 19 m, vgl. Grundriß, Abb. 17) soll auf einen früheren Vorgängerbau zurückgehen, der bereits im 18. Jh. existierte. Mindestens bis 1922 war gegen Osten an die Kirchumfriedung eine, heute verschwundene, italienisierende Campanella, ein Glockenturm auf langrechteckiger Basis angesetzt, was die Ansicht einer historischen Aufnahme beweist. Erschlossen wird die Kirche über eine Portikus, durch die der Weg zunächst in einen kreisrunden, überkuppelten Zentralraum führt. Gegen Osten eröffnet sich dann ein nord-südlich disponiertes Transept. Von den nördlichen und südlichen Kreuzarmen gelangt man in je eine überkuppelte Sakristei mit langrechteckigem Grundriß, welche das Gebäude nach Osten abschließen. Die Innenräume des Gebäudes sind neoklassizistisch ausgestattet und ausgemalt. Auf die Kirche wurde erstmals innerhalb eines größeren internationalen architektonischen Zusammenhangs 2001 von Anton Bammer aufmerksam gemacht.[40] In dem Garten gibt es einen kleinen katholischen Friedhof, einer von sechs erhaltenen christlichen Friedhöfen des Großraums İzmir.

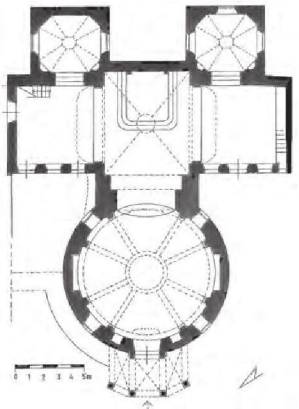


Abb. 17: İzmir/Bornova, Grundriß Santa Maria (nach: Bammer 2001, S. 202, Abb. 103; Gültekin 1995, S. 56 [Plan])

[38] Ebenda.

[39] Hofmann 1935, S. 464.

[40] Bammer 2001, S. 200–202, Abb. 102–103; S. 224–225. Von einer Rückkehr des „Klassischen" kann in der anatolischen Kirchenkunst, wenn überhaupt (von wenigen Ausnahmebauten abgesehen), nur durch neo-barocke und neo-klassizistische Innenraumgestaltungskonzepte oder Fassadendetails die Rede sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000150

Der Text der Inschriftenplatte über dem Haupteingang (hinter der Portikus) lautet:

D[eo] o[ptimo] m[aximo]
templum hoc in honorem B[eatae] M[ariae] V[irginis] dicatum,
A. R. P. F. Isidorus a Boscomari, missionis
Constant-nn pp: min: stric: obs: S. Francisci
actualis praefectus apostolicus, sumptibus
missionis, a fundamentis erigi curavit
Anno domini 1831.

Dem aller höchsten Gott.
Dieses Heiligtum (Tempel), das zu Ehren der seligen Jungfrau Maria geweiht ist,
wurde vom respektierten Mönch Isidorus von Boscomari,
der gegenwärtige apostolische Präfekt
der Franziskaner, von der franziskanischen Mission von Konstantinopel,
auf Kosten der Mission
auf seinen Fundamenten (neu) errichtet und betreut,
im Jahre des Herrn 1831.

– Griechische Kirche bei Doğanlar in Bornova (Τίμιος Σταυρός; „Kirche des ehrlichen Kreuzes“)

Typ: Einschiffige Kirche mit Holztonne und Dachstuhl (Abb. 18)

Beschreibung: Die Kirche hat die geographischen Koordinaten 38°27'8"N/27°15'11"E und befindet sich heute an einem Feldrand (südöstlich der Ege-Universität). Errichtet wurde diese 1866. Das Bauwerk wurde nach 1922 lange Zeit als Holzwerkstatt sowie Sportclub verwendet. Die Maße sind 14,30×7,80 m (vgl. Grundriß, Abb. 10, Typ 3). Diese kleine Kirche gehört zu den einschiffigen Kirchen, die mit steinernen Tonnengewölben oder Holztonnen unter einem Dachstuhl eingedeckt wurden und stellt sich damit als ein in Südwestanatolien vor allem in ländlichen Gebieten häufig anzutreffender postbyzantinischer Kirchenbautyp dar.[41] Die in der östlichen Vorstadtperipherie Smyrnas befindliche

Foto: Ergün Lafli

Abb. 18: İzmir/Smyrna, Doğanlar bei Bornova – „Heiligkreuz-Kirche“ (1866)

[41] Vgl. eine einschiffige Kirche mit steinerner Tonne: Zäh 2003, S. 134, Abb. 246–247, Faltplan 3.0 (Nr. 9).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000151

Kirche diente der damals hier ansässigen griechischen ländlichen Bevölkerung als Gotteshaus, welches durch den prägnant gestalteten Dachgiebel dezente klassizistische Reminiszenzen aufweist. Die Einplanung zahlreicher Fenster in das kleine Bauwerk, die im Laufe der Zeit zugesetzt wurden, gestatten die Aussage, daß die Kirche ursprünglich einen äußerst lichtdurchfluteten Innenraumeindruck ergeben haben muß. Die Kirche schließt mit einer nach außen polygonal ummantelten Apsis ab. Das Bauwerk ist stark einsturzgefährdet und dringend renovierungsbedürftig. Ab 2013 führte die Bürgermeisterschaft der Großstadt İzmir hier Restaurierungsarbeiten durch, die im Februra 2013 abgeschlossen wurden.

Foto: Alexander Zäh

Abb. 19: Menemen, Hagios Kōnstantinos, Ansicht von Westen

Menemen – Meneméni, Meneménē (Μενεμένη/Մենեմենի)

– „Hagios Kōnstantinos" (Ἅγιος Κωνσταντίνος) im Viertel Mermerli, Hurmalı Straße

Typ: Einschiffige Kirche mit Portikus, Narthex und Tonnengewölben

Beschreibung: Die Kirche wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jh. erbaut (Abb. 19–20). Dem Bauwerk ist eine ca. 2 m tiefe Portikus mit vier freistehenden Säulen vorgesetzt. Der Narthex erscheint als dem Kirchenkonzept im Westen eingeplantes nord-südlich disponiertes Transept, was den schon hier beginnenden einschiffigen Hauptraum nach Nord und Süd um einen Längsraum T-förmig erweitert (vgl. Grundriß, Abb. 10, Typ 2). Die Kirche ist durch 3 Eingänge in ihrer Westfassade erschlossen. Zwei weiterere Eingänge für die Priester befinden sich in deren Nord- und Südwand vor der Apsis.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000152

Foto: Alexander Zäh

Abb. 20: Menemen, Hagios Kōnstantinos, Ansicht von Osten

Die Kirche stellt sich als ein erst in jüngster Zeit (2010–2012) restauriertes Bauwerk dar und wurde soeben als eine Ausstellungs- bzw. Kulturhalle neu eröffnet.[42] Dies geschah im Auftrage des Bürgermeisteramtes der Gemeinde von Menemen. Davor war der Bau jahrzehntelang eine Ruine und wurde als Depot verwendet. Der Bau wurde zum größten Teil mit Bruchsteinen errichtet. Die Fenster- und Türgewände, Portikussäulen und -Kapitelle wurden aus Hausteinen gefertigt. Einige Bögen und Fensterbögen wurden zum Teil aus Backsteinen gemauert. Die Kirche ist mit Tonnengewölben eingedeckt. Das Bauwerk ist durch seinen interessanten Transeptgrundriß in der Grundrißtypologie Anatoliens bisher einzigartig. Von der Innenausstattung her stellt es sich jedoch als ein typischer Bau des 19. Jh. dar. Zu deren Merkmalen zählen zahlreiche neo-klassizistische Innenraumdetails, wie Zahnschnittarchitrave an der Nord- und Südwand. Zusätzlich sind die Decken (Tonnengewölbe) durch bildhauerisch gestaltete ornamentale Akanthosblatt-Rosetten verziert, deren Abfolge unterbrochen ist durch die vollplastische Darstellung einer Taube (als Symbol des „Heiligen Geistes"), die sich im zentralen Medaillon im Naos befindet. Diese Medaillons sind in den Scheiteln der Tonnen zwischen den Gurtbögen angebracht, um damit die Aufhängung der Kirchenbeleuchtung (Kerzenleuchter) in der Decke zu verzieren.

– Armenische Kirche „Surp Sarkis" (Սուրբ Սարգիս; „Heiliger Sarkis") im Viertel Esatpaşa, am östlichen Hang des Değirmendağ, Yavuz Straße

Typ: Aus Bruchsteinen (an der Esatpaşa Mahallesi) erbaute, dreischiffige armenisch-gregorianische Basilika aus der 2. Hälfte des 19. Jh.

Beschreibung: Die Maße des Grundrisses betragen etwa 18 × 10 m (vgl. Abb. 10, Typ 4). Die kleine, aber offensichtlich sehr wohlhabende, armenische Gemeinde des Bezirks *(Kaza)* von Menemen zählte im Jahre 1914 nur 146 Einwohner.[43] Die Kirche ist in einem nicht sanierten, baufälligen und gefährdeten Bauzustand. Die Kirche ist in starker Hanglage erbaut und ragt deshalb in einiger Höhe und vor allem weit über den Abhang hinaus

[42] Siehe im Internet „YD Architects".
[43] Karpat 1985, S. 174.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000153

Abb. 21: Menemen, armenische Kirche „Surp Sarkis“ (2. Hälfte 19. Jh.), heutiger Zustand

(vgl. Abb. 21). Der Bau ist lediglich über einen einzigen Zugang (Tür) von Süden her erschlossen. Das Innere ist pro Kirchenschiff mit einer dreier Säulenstellung pro Arkade gegliedert. Der Innenraum ist verputzt und erscheint weiß getüncht. Ein Ausmalungskonzept konnte bisher nicht festgestellt werden, da dieses ggf. türkisch übertüncht wurde. Die Schiffe der Kirche sind durch Tonnengewölbe eingedeckt. Das zentrale Gewölbe sowie die der Seitenschiffe mögen augenscheinlich Holztonnen sein (unter dem Putz erkenntliche in Ostwestrichtung verlaufenden Holzstreben der Tonnen). Der Bau verfügt am äußersten Ende des nördlichen Seitenschiffes über einen Zugang in eine an die Kirche herangesetzte Sakristei. Die Apsisfassade weist schmuckvolle tropfenförmige Fenster auf (vgl. Abb. 22). Dies ist ein neu entdecktes, damit konfessionsübergreifend verwendetes und scheinbar typisches spätosmanisches Baudetail, das so auch an der Apsisfassade der „Panhagia“ von Alatsata (siehe oben), der Westfassade der Kirche „Hagios Mēnas“ (19. Jh.) in Thessaloniki[44] und lokal – besonders interessanterweise – in der oberen Quibla-(Fassaden-)Wand der „Ulu Camii“ (Moschee, 2. Hälfte des 19. Jh.) von Ödemiş begegnet. Einst befand sich ein kleiner Glockenturm (heute verschwunden) über ihrem einzigen südlichen Eingang (vgl. Abb. 22).

[44] Th. S. Mantopoulou-Panagiōtopoulou, „Νεωτεριστικά στοιχεία στις τρίκλιτες βασιλικές του 19ου αιώνα στον ελλαδικό χώρο.“ In: Πρακτικά Α‘ Επιστημονίκο Συμποσιο Νεοελληνικής Εκκλησιαστικής Τέχνης (Symposion der Theologischen Schule Athen 14.–15. März 2008). Athen 2009, S. 193–209, S. 202, Eik. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000154

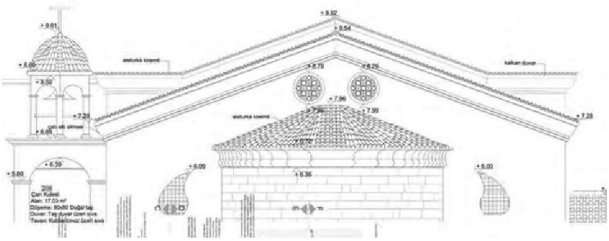


Abb. 22: Menemen, armenische Kirche „Surp Sarkis", Apsisfassade, Aufriß des oberen Teils (nach Restauroprojektdarstellung der Gemeinde)

Die Kirche wurde lange als militärisches Depot verwendet; heute ist sie in einem sehr gefährdeten ruinösen Bauzustand. Der Bau soll bald von der lokalen Bürgermeisterschaft renoviert werden. Es liegen hierzu sehr wichtige Internetinformationen vor.

Mordoğan – Mourdouváni (Μουρτουβάνι), Tekke Köy – Tekés (Τεκές bzw. Τεκλές)

– Griechische Dorfkirche im „Eski Kilise"-Gebiet, beim verlassenen Dorf Tekke Köy im Viertel Çatalkaya, bei Mordoğan an der Küste der östlichen Kara Burun-Halbinsel befindlich

Typ: Kirchenruine, ehemalige Hallenkirche oder Dachtranseptkirche mit Kuppel(?)

Beschreibung: Ehemalige orthodoxe Kirchengemeinde auf der östlichen Karaburun-Halbinsel. Hier befindet sich in Tekke Köy[45] eine einschiffige, schwer beschädigte Kirchenruine in Hanglage, ca. 1 km nordwestlich oberhalb der Küstenstadt Mordoğan.[46] Die Kirche hat die Maße von 23,50 m (Länge) und 9,20 m in der lichten Breite. Die Mauern stehen noch in einer Höhe zwischen 6 und 8 m hoch an. Die Dicke der Mauern ist 1 m. Die Breite des Narthex beträgt 3,20 m; die Tiefe ist 6 m. Fotos der Kirchenruine finden sich auch im Internet.

[45] Vgl. Koromēla/Kontaras 1997, S. 144 ff. (Karte); Anagnōstopoulou 1997, S. 611 ff.
[46] Koromēla/Kontaras 1997, ebenda.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000155

Tire – Tyreia (Τυρεια)[47]

– „Heilige Katharina", „Hagia Aikaterinēs" (Αγίας Αικατερίνης; heute: Ulu Camii) und Kapelle (bei Ebubekir Ağa Camii)

Typ: fortwährend baulich modifizierte Basilika, auf ggf. antikem Grundriß

Beschreibung: Genau genommen zählt diese Kirche nicht zu den osmanischen Kirchenbauten, jedoch zu den früheren, die in osmanischer Zeit weiter benutzt wurden. Im Ortszentrum befindet sich die heute als Moschee verwendete Kirche der „Heiligen Katharina". Die Zuschreibung des Patroziniums erfolgte anhand mündlicher Überlieferung, nach der bei Renovierungsarbeiten „um 1900" in der als Moschee genutzten Kirche via Reste von Fußbodenmosaiken und einer Heiligendarstellung der „Hl. Katharina", die an einer Wand der Kirche aufgefunden wurde. Es handelt sich um einen großen basilikalen Bau mit weitem „anatolischen" Dachgiebelfeld der Westfassade. Möglicherweise wurde die Kirche/Moschee auf den Resten einer spätantiken Basilika, höchstwahrscheinlich aufgrund des Bautyps im 18. Jh., erneut hochgezogen. Eine kuppelgedeckte Kapelle namens „Agia Kyriaki" (Αγία Κυριακή; im Kern byz.?) hat sich als Annex einer Moschee (Ebubekir Ağa Camii) erhalten.

Yeni Foça – Néa Phōkaia (Νέα Φώκαια)

– „Hagios Georgios" (Ἅγιος Γεώργιος; eingeweiht am 15. März 1850), 3 km südwestlich von Yeni Foça, in der Nähe des „Mambo Beach" und Oruç Reis Straße, im Viertel Fatih, auf einem Hügel mit mehreren weiteren Bauten (Klosterkomplex?)

Typ: Einschiffige Kirche (Abb. 23)

Foto: Ergün Lafli

Abb. 23: Yeni Foça, Kapelle Hagios Geōrgios, Blick in den Naos mit Apsis

Beschreibung: Der Bau stellt sich heute als schwerbeschädigte Ruine dar. Die aus Bruchsteinen erbaute und mit Hausteinen verschalte Kirche befindet sich auf einem Hügel ca. 3 km südwestlich von Yeni Foça an der Fahrstraße. Die Lage eröffnet dem Besucher eine Bellevue-Situation auf

[47] R. Merïç: „Der antike Name des heutigen Tire." In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 33 (1979), S. 191–192.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000156

Foto: Ergün Laflı

Abb. 24: Yeni Foça, Kapelle Hagios Geōrgios, Bauinschrift von 1850

das Meer und den Blick auf die Karaburun-Halbinsel. Diese Einraumkirche wurde an der Stelle eines spätantiken oder mittelalterlichen Vorgängerbaus errichtet. Über dem Eingangsportal befindet sich eine sauber behauene und aussagekräftige Inschriftenplatte (Abb. 24) mit folgendem Text[48]:

Ὁ ἐκ παλαιοῦ θεῖος καὶ ἱερὸς οὗτος ναὸς
τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου [καὶ]
ὑπὸ τοῦ πανδαμάτορος χρόνου καταστρα-
φεὶς ἀνηγέρθη νῦν ἐκ βάθρων διὰ συνδρο-
μῆς καὶ ἐξόδων τῆς φιλοχρίστου συντεχνί-
ας τῶν λατόμων (ἤτοι πλακάδων) καί τινων
ἄλλων εὐσεβῶν Χριστιανῶν 1850 Μαρτίου 15.

1 Ον παλαιο 2 και 3–4 καταστραφης 5–6 συντεχνηας 7 αλων *inscriptio*

Diese seit alters (bestehende) göttliche und heilige Kirche
des heiligen Großmärtyrers Geōrgios,
die von der allesbezwingenden Zeit niedergerissen worden war,
wurde jetzt von Grund auf durch die gemeinsame Anstrengung und
auf Kosten der christusliebenden Innung
der Steinmetze (bzw. Plattenleger) und einiger
anderer frommen Christen wiedererrichtet – am 15. März 1850.

Diese hier erstmalig auch inschriftlich dokumentierte typische Praxis der damaligen westanatolischen Griechen, neuzeitliche Kleinkirchen auf mittelalterlichen oder spätantiken Kirchenruinen zu errichten,[49] war auch in der Ägäis Gang und Gäbe. Etwa 1 km südwestlich von Yeni Foça hat sich

[48] Durchsicht und Übersetzung mit herzlichem Dank in altbewährter Weise durch Herrn Dr. Andreas Schminck (Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte, Frankfurt am Main).

[49] So auch im nahen Erythrai (Ildır), das an der Küste am Fuß der westliche Karaburun-Halbinsel gelegen ist; vgl. Zäh 2003, S. 138, Faltplan 3.0, Nr. 15.1–8. Vgl. ebenda auch: Faltplan 2.0, Nr. 31 (auf Nr. 5 = Beispiel aus West-Lykien); G. Weber: „Erythrai." In: *Mitteilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 26 (1901), S. 116–117. Zum Ort und dessen Ruinen, vgl. auch: Koromēla/Kontaras 1997, S. 57–81.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000157

eine relativ ähnliche kleine Kirchenruine Ende des 19. Jh. aus Bruchsteinen erhalten (vgl. Abb. 25). Eine weitere ruinierte und mit hoher Wahrscheinlichkeit postbyzantinische Kapelle, bzw. ein Konvent namens „Hagia Pandeleimona" in dieser Gegend ist auf einer historischen Karte verzeichnet und befindet sich auf einem 390 m hohen Berg, der sich im Landesinneren etwa auf halber Strecke zwischen Yeni- und Eski Foça befindet.[50]

Foto: Ergün Lafli

Abb. 25: Yeni Foça, Ruine einer Kapelle 1 km südwestlich vor der Stadt

Schluß

Diese kurze Vorlage bereichert die bisher existente post-byzantinische Kirchentypologie Kleinasiens[51] nun durch den Nachweis einer filigran ausgestalteten Kreuzkirche mit (ehemaliger) Kuppel („Hag. Voukolos" von 1866, zwischenzeitlich „Archäologisches Museum"), einen exzeptionellen neobarocken Zentralbau „Sta. Maria, Bornova" (von 1831) sowie – völlig neu – einen einschiffigen Bau mit Quertransept (Hag. Kōnstantinos, Menemen). Die kleine armenische Kirche „Surp Sarkis" entspricht dem Typ einer dreischiffigen Basilika mit durchgängig mit Tonnen eingewölbten Seitenschiffen (vgl. Abb. 10, Typ 4). Dem standardmäßigen Basilikaltypus und dessen Varianten (der hier durch die Kirchen von Çeşme und Alaçatı vetreten ist) ist, wie er auch in Smyrna-Stadt durch die heute verschwundene Metropolitankirche „Hagia Photini"-Kirche und die ebenso nicht mehr existente Kirche „Hagios

[50] Auf Google Earth ist die Ruine, kurz unterhalb – westlich des Gipfels gelegen – gut erkenntlich. Nachgewiesen durch die historische Karte bei: W. von Diest: „Von Pergamon über den Dindymos zum Pontus." In: *Petermann's Geographische Mitteilungen*, Ergänzungsheft 94 (1889), Tafel 1.

[51] Vgl. dazu auch die bisherigen Übersichten des Verfassers: A. Zäh: „Aspekte der anatolischen Kirchenkunst im Osmanischen Reich. Ein Beitrag zur kunsthistorischen Grundlagenforschung." In: WZKM 94 (2004), S. 247–297, Taf. I–V, plus: Abb.-CD; hier: Taf. V (Abb. 68); Zäh 2003, Abb. 223, 224, 226; Faltplan 3.0. Zur kleinen postbyzantinischen Kirche westlich von Bodrum (vgl. Bammer 2001, S. 192 [Abb. 92], S. 225–226, Farbtaf. 8) jetzt: E. Lafli/S. Pataci: „Peksimet Kilisesi." In: *Arkeoloji ve Sanat Dergisi* 146 (2014), S. 87–98.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000158

Ioannēs Theologos"[52] belegt war, nicht weiter nachgespürt worden. Die hier vorgestellten Monumente beweisen nachdrücklich die volle Entfaltung und das Greifen der politischen Reformen der im 19. Jh. unter den Sultanen Mahmud II. (1808–1839) und Abdülmecit I. (1839–1861) eingeleiteten Tanzimat-Epoche,[53] was zu einer kulturellen Hochblüte des Christentums in Gesamtanatolien, aber auch auf dem Balkan führte. Unter Abdülmecit I. entstanden teilweise, wie mittels imperialen Ferman verbürgt, fast zeitgleich auch im östlichen, wie im gesamten Anatolien weitere gewaltige Kirchenneubauten. So etwa die riesige Basilika des „Heiligen Blasios" in Misti im südlichen Kappadokien.[54] Der überwiegende Bautypus ist hierbei die dreischiffige Basilika mit teilweise typisch „anatolischem" Antlitz und Design-Konzept, welches sich u. a. über die weiten Dachgiebelfelder von deren Westfassaden ausdrückt, die zum Teil mit weitarkadigen Vorhallen ausgeführt sind.[55] Im östlichen Anatolien (Süd-Kappadokien) seien nun weitere wichtige basilikale neuzeitliche Monumentalbauten in den Kirchen von Niğde (Nakida) und dem südwestlich davon gelegenen Dorf Fertek angeführt.[56] Als Beispiel einer impulsgebenden frühen Leitgestalt für eine solche anatolienweite, stilistische Fassadenentwicklung, die offenbar im 18. Jh. einsetzte und dann spätestens Mitte des 19. Jh. voll ausgebildet war, sei vor allem die „Konstantins-und-Helena-Kirche" (1729, 1850 renoviert) von Sinasos (heute Mustafapaşa Köyü, Kappadokien) hervorgehoben.[57] Die Westfassaden dieser Kirchenbauten erscheinen hier über ihre

[52] Dokumentiert und planrekonstruiert als große dreischiffige Basilika mit 7 Stützen durch Herrn Achilleas Chatzēkōnstantinou (Athen).

[53] Vgl. jüngst: M. Reinkowski: *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jh.* München 2005 (Südosteuropäische Arbeiten 124).

[54] A. Zäh: „Die Basilika von Misti. Eine unbekannte Kirche des 19. Jhs. im südlichen Kappadokien." In: WZKM 92 (2002), S. 205–216, Taf. 1–12 (Abb. 2–13).

[55] Dieser Bautyp greift auch auf den Balkan über. Weitere Beispiele jetzt bei: Th. S. Mantopoulou-Panagiōtopoulou: „From post Byzantine Architecture to Neoclassicism. An approach to the evolution of the three-aisled basilica during the 18th and 19th centuries." In: Ch. Bouras (Hrsg.): *Εκκλησίες στήν Ελλάδα μετά την Άλωση. Churches in Greece 1453–1850.* Vol. 6. Athen 2006, S. 83–110, fig. 43 (map); sowie: Mantopoulou-Panagiōtopoulou 2009.

[56] Zu den kappadokischen Kirchen des 19. Jh. jetzt besonders: Th. S. Mantopoulou-Panagiōtopoulou: „Η ναοδομία στην Καππαδοκία την εποχή του Ταγζιμάτ (1839–1876). Πρώτη προσέγγιση." In: Πρακτικά Β' Επιστημονικο Συμποσίο Νεοελληνικής Εκκλησιαστικής Τέχνης (Symposion des Byzantinischen und Christlichen Museums 26.–27. November 2010), Athen 2012, S. 19–38; A. Zäh: „Warum Kleinasien ein Neuland der Kunstgeschichte geblieben ist?" In: *Acta Historiae Artium* 47 (2006), S. 329–331, Abb. 17–21, S. 333–334 (Lit. = zahlreiche Aufsätze von S. Pekak zu Kappadokien).

[57] Zäh 2002, S. 212, Abb. 12–13. S. Pekak: „Kappadokya'da Post-Bizans Dönemi Dini Mimarisi 1: Nevşehir ve Çevresi." In: *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 15.1 (1997), Ankara 1998, S. 19ff., Plan 11, Resim 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000159

Vorhallen mit Weitarkaden (meist mit zwei Mittelstützen) charakterisiert, was auch auf armenische Kirchen im Raum Kayseri zutrifft.[58] Nun konnten die christlichen Gemeinschaften (die christlichen *Millets*), bereits ab dem 18. Jh. verstärkt allerdings – besonders im Großraum İzmir-Smyrna – durch die von ihnen nach dem Jahre 1839 in monumentalen Ausmaßen errichteten Kirchenneubauten (hier eben vor allem unter Sultan Abdülmecit I.) wieder zu einer gefestigten religiösen und gesellschaftlich-kulturellen Identität im gesamten weiteren Anatolien finden.[59] Inwiefern diese baulichen Leistungen, die durchaus auch als große kulturpolitische Erfolge gewertet werden müssen, dem aufkeimenden politischen Irredentismus im Osmanischen Reich – vor allem positiv – in die Hände spielten[60] und dies den Nationalismus dieser Gruppen unvorteilhaft stärkte, mag dahin gestellt sein. Es ist ein bemerkenswertes Paradoxon, daß dem Irredentismus eigentlich mit diesen Reformen begegnet werden sollte, dieser damit zugleich aber auch gefördert wurde, da die Baudenkmäler gleichsam als ein, auch selbst-identifikatorischer, Gradmesser und Ausweis der kulturellen und wirtschaftlichen Stärke der christlichen Minderheiten zu werten sind. Daß diese Minderheiten auf ihre eigenen Bauleistungen stolz waren und dies auch sein durften, verkünden zum Teil die auskunftsreichen Bauinschriften deren Kirchen.[61] Es mutet ferner tragisch an, daß dem bis 1922 unaufhörlich auf den Untergang zustrebenden Osmanischen Reich durch die eigentlich für die Bevölkerung äußerst gewinnbringenden Tanzimat-Reformen weder ein Aufschub gewährt werden konnte, noch durch die monumentale Bautätigkeit verhindert werden konnte. Die christlichen Minderheiten wurden zumindest in Anatolien fatalerweise mit in den Strudel des Abgrunds der überkommenen Staatsidee und des Staatswesens, bedingt durch den Nationalismus der einzelnen Ethnizitäten, mit hinein gerissen, was dazu führte das schlußendlich deren christliche Kultur damit dort komplett unterging.[62] Das Ende des Reiches bedeutet in Anatolien zumindest auch das Ende der einst in so hoffnungsvollem Aufbruch befindlichen christlichen Minoritäten und auch vorläufig von deren Bautätigkeit.

[58] Vgl. G. Sağır: „Kayseri'de Osmanlı Döneminde İnşa Edilmiş Bir Grup Ermeni Kilisesi II." In: *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi* 5 (2005), S. 29–44, S. 38ff., Resim 8 („Stefanskirche" = „Surp İstapanos Kilisesi" in Konaklar).

[59] Zäh 2004, wie oben; A. Zäh: „Ergebnisse einer kunsthistorischen Forschungsreise in Anatolien." In: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 57 (2007), S. 227–230, S. 273, Abb. 1–4 (Beispiel aus Eğridir/Akrotērion, Pisidien).

[60] Vgl. P.M. Kitromilides: „Greek Irredentism in Asia Minor and Cyprus." In: *Middle Eastern Studies* 26 (1990), S. 3–17.

[61] Zäh 2002, S. 210–213.

[62] Zur Flüchtlingsidentität der anatolischen Griechen vgl. etwa: A. James: „Memories of Anatolia: Generating Greek refugee identity." In: *Balkanologie* 5 (2001) [online]. Vgl. ferner: D. Ricks/P. Magdalino: *Byzantium and the Modern Greek Identity.* Aldershot 1998.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000160

The Practice of Cursing and Bad Language in Iran

By Willem Floor, Bethesda (Maryland)

Summary: Although cursing is banned by religion in Iran, its people have a large and varied vocabulary of curses. Here the categories and practice of cursing in Iran are analyzed.

Introduction

Cursing (فحش دادن *fohsh dadan*) and the use of bad or foul language (زشت زبان *zesht zaban*) is prohibited by Islamic Law as well as by social custom. Therefore, there has never been a systematic exhaustive study of the use of curses and bad language in Iran, because both Iranian and western scholars avoid the subject. This is not only is true for Persian, but also, be it to a much lesser degree, for Western languages.[1] Apart from religious considerations, social taboo makes that this subject is avoided. In fact, Mahmud Omidsalar rightly noted that no contemporary publisher or editor in Iran would be willing to publish a book analyzing the use of cursing and bad language.[2] Therefore, when Iranian authors, who write books on local customs, provide some information of local curses and the like, they merely give a few inoffensive examples[3] and the same is true for the various dictionaries of Persian slang that have been published.[4] Some modern authors follow the example of Sadeq Homayuni, who, in his book about life and people in Sarvestan, writes concerning the practice of cursing there: "this is kept in the secret file" *(dar parvandeh-ye mahramaneh zabt ast)*.[5] As a result, although there are scores of studies on all kinds of linguistic particularities of Persian, which is very rich in foul language material, there are only a handful on the subject of cursing, swearing and imprecations in Iran. The same holds for analytical works on its use in Persian literature that generally also skirt the issue. Therefore, one may count the few existing studies on this subject on the fingers of two hands.

---

1 Wajnryb 2005, pp. 2–14.

2 Omidsalar 2003, p. 349

3 Payandeh 2535; Semnani 1374; Lam'eh 1353; Khadish 1379; Lorgani 1384.

4 E.g., Jamalzadeh 1342; Shamlu 1372. An exception are the lists of slang words on the internet.

5 Homayuni 1371, p. 301.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000161

Nevertheless, cursing is universal as is the sentiment that we should not engage in it, although it is probably one of mankind's most frequent and emotive uses of speech. The same holds for the speakers of Persian and other languages in Iran. The large variety of words and verbs in Persian that constitute foul and insulting language and the strong social and religious ban of its use, indicates that Iranians must have been and are still cursing an awful lot. The fact that Persian has a very large variety of bad language words to denote curses, obscenities, vilifications, and insults also means that curses and bad language have a broad range of functions. Therefore, it is clear that we need to take a broader look at the subject than just at the simple word of *fohsh* and others like it, not only because it has scores of synonyms in Persian. All of these synonyms have many shades of meaning and don't only mean 'curse, imprecation, malediction, invective or insult.' They also have connotations of railing, chiding, reproaching, foolishness, detestation, levity, insult, immoral, shameful and many others.

Because of these various nuances and connotations of curse words, the use of curses and bad language can convey a great many different meanings, some of which are not ill-intended at all! Curses can carry their potential to hurt, insult or shock into normal conversation, which is why they can be used simply as intensifiers, e. g. "Go to Hell" *(be jehannam borow)* instead of simply saying: "Go" *(borow)*. Although curses are generally understood as being utterances of ill-will or contempt toward another person or group of persons that need not be always the case. Because a term can be regarded as pejorative in some social or cultural groups but not in others, e. g., the word *akhund*, which among the students *(tolaba)* in the Shiite religious seminaries *(howzehha)* may be used in a neutral or even positive sense of 'a learned man', but which among the public at large may be used as a curse or insult *(towhin)* for 'a stupid man' *(mard-e bi-savad)*. Sometimes, a term may begin as a pejorative and eventually be adopted in a non-pejorative sense in some or all contexts, e. g., devil *(sheytan)*. It is a bad word, the symbol of evil and used in curses, but when said to a child, it can be an endearment. According to Rumi, the meaning of words was all in the mind of the beholder, when he said about the difference between serious remarks *(jedd)* and satire *(hazl)*:

هر جدی هزل است پیش هازلان
هزل ها جد است پیش عاقلان

Every *jedd* is considered *hazl* by those who write *hazl*
Every *hazl* is considered *jedd* by those who are wise.[6]

[6] JAVADI 1988, p. 16; PELLAT 1965.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000162

In historical linguistics this phenomenon is known as amelioration or semantic change. The reverse also happens. Until the early twentieth century top religious Shiite leaders bore titles such as *akhund* and sheikh (e.g., Akhund Khorasani or Sheikh Fazl Nuri), but now the words of *akhund* and sheikh in street parlance are used as insults.

Curses and bad language may be categorized in various ways. Sharifi et al. note that cursing has many functions, it can be affective, objective, joking, etc. In fact, "more than one function may be served by a single curse". Cursing therefore, has a specific objective and target as well as a cause or reason to do so.[7] Mohsen Bakhtiar likewise argues that the source of stylistic variation is found in words with the same denotative meaning but different connotative meanings. For example, "the words 'goh', 'pipi' and 'madfoo' in Persian despite denoting the same concept of 'feces' are used in different contexts and represent distinct styles". He further argues that people as well as men and women may react differently to the same word depending on the formality or informality of the situation, although in informal situations, "for both men and women, no word is considered taboo and dysphemistic".[8]

What the above makes clear is that curses and bad language covers a wider range of intent, meaning, and connotation than is generally thought and that relation and situational context as well as gender are important parameters. Curses often gain their expletive force from the circumstances in which they are uttered. Constantly uttering foul words quickly becomes boring and loses its intended effect. Really good, i.e. effective cursing relies on formulaic elements, but needs to be precisely adapted to the moment. In short, the offensive force of words depends on (i) who says (ii) what (iii) to whom, (iv) when, (v) where, (vi) how and (vii) why. Therefore, it necessary to distinguish between the various nuances that actually exist in the use of curses. In Persian, we may distinguish the following broad categories of foul language: 1. Cursing (فحش *fohsh*), 2. Malediction (نفرین *nefrin*), 3. Imprecation (لعنت *laʿnat*), 4. Invective (توهین *towhin*), and 5. Fault-finding (طعنه *taʿneh*) and Innuendo (کنایه *kenayeh*), which categories each may have further subdivisions with additional nuances of meaning. It should be clear that the dividing line between these five categories is neither firm nor absolute, but is fluid. In fact the differences between them can be subtle, because there is much overlap as their synonyms suggest.[9]

[7] Sharifi/Karimipour 2012, p. 57.
[8] Bakhtiar 2011, p. 16, 22.
[9] Wajnryb 2005, pp. 17–22; Johnson 1948, pp. 23–25.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000163

The categories of curses

1. Bad, foul, and unseemly language, usually with the intention to hurt somebody (فحش دادن, synonyms: *dushnam*, *saqat*, *nasaza*).[10] The manner in which a person reacts to another person or circumstance depends on various parameters. Intent is one of them: we may distinguish (a) catharsis, (b) aggression and (c) social connection.

In the case of (a) catharsis, cursing is knee-jerk reaction, if something happens to you, for example you hit your knee against a chair and you may say: 'Oh damn' *(ah - la'nati)*. It is (i) an expletive exclamatory swearing in an emotional outburst, such as 'to Hell', *(be jehannam)*. In this case the curse serves to express your annoyance, nobody actually needs to be present. According to some psychologists, it may even be beneficial to your health, some 250 years after the Reverend Jonathan Swift came to the same conclusion.[11] Similarly, (ii) euphemistic swearing, substitution of an offensive term for one that is considered indelicate or taboo-breaking, e.g., 'There is no God but God' *(La elah ella allah!)* used in an entirely non-religious setting. Another example of this category is (iii) profanity, which is different from blasphemy as it does not necessarily aim to vilify religion, it only refers to the use of religious terminology in a secular and indifferent manner. MAS'UDI noted the frequent use of 'By God' *(bi'llah; va'llah)*.[12] Around 1670, CHARDIN noticed the constant use of God's or the prophet's name such as 'God, By God, By the spirits of the prophets, By the spirits of the dead' *(allah, bi'llah, be owrah-e anbiya, be owrah-e amvat)*.[13] Likewise, at the end of the nineteenth century, WILSON observed that "The profane use of the divine name by men and women alike strikes the ear continually."[14] It would seem that this habit persists to this very day as demonstrated by a recent joke.[15]

یه ترکه لب دریا نشسته بود هي میگفت ماشالا ماشالا،
ازش پرسیدن چرا هي میگي ماشالا گفت:
پسرم نیم ساعت رفته زیرآب هنوزبالا نیامده!!

A Turk was seated next to a pool, while saying 'Ma sha'llah, Ma sha'llah'
They asked him why he was saying 'Ma sha'allah' and he said:
'My son is already half an hour under water and he has not come up yet.'

[10] DEHKHODA 1372, q.v. *fohsh*.; PELLAT 1993.
[11] STEPHENS/UMLAND 2011; JOHNSON 1948, p. 97.
[12] MAS'UDI 1347, vol. 2, pp. 51–52, 146–147.
[13] CHARDIN 1811, vol. 3, pp. 410–411.
[14] WILSON 1895, p. 229.
[15] E.g., HOMAYUNI 1371, pp. 296–298.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000164

The case of (b) aggression is an abusive one and can also be of malignant intent. (i) abusive swearing, using foul language that is directed towards others (monkey: *antar*; animal: *heyvan*), metaphoric (Go to Hell; *borow be jehannam*!), derogatory in tone (this is garbage, this is shit; *ashghal ast*, *rideh shodeh*), or denigrating name calling (idiot: *uzgal*; bitch: *lakkateh*).

اجاق گاز سخنگو: کدبانوی محترم غذا آماده است (زن در حال آرایش)؛
بار دوم: بانو غذا حاضره (زن همچنان در حال آرایش)؛
بار سوم:جنده غذا سوخت ...!

Kitchen talk: Dear lady, the food is done (the wife is busy with her make-up)
Second time: Woman, the food ready? (the wife is still doing her make-up)
Third time: Slut, the food has burnt ...!

Likening people to animals is a form of cursing that is specifically aimed at weak persons, because animals are considered to be inferior to human beings.[16] Early examples of such bad language, comparing people to animals, are found with Samanid poets[17] and in the satirical poems *(hazaliyat)* of Suzani.[18] It could also happen that the sound of a person's name or function was changed such that it had an unpleasant or insulting meaning. In 1883, the wits of Tehran changed the Austrian envoy von Kosjek's name to *gowsag* or dog shit.[19] The same holds for foreign words or titles. For example, a Russian general's function was written in Persian as *Ispukhtur* (ایشپوختور), imitating the Russian pronunciation of the title *inspektor*, which was ridiculed in Azeri as *ishipukhur* (ایشی پوخدور or his work is dirt).[20]

(ii) blasphemy *(kofr-gu'i)*, i. e. to deliberately vilify religion and its related aspects. For example, Moslems take great offense when they think, rightly or wrongly, that the Koran, the prophet and other persons considered to be holy have been blasphemed. In Islam the matter of blasphemy is taken to such extremes that, according to many, nothing but death can wipe out such blasphemy, e. g., Mr. Khomeyni's fatwa concerning Salman Rushdi.[21] However, people of other faiths were and are also offended when they think or know that their religion is blasphemed by Moslems. For example, Yazidis consider it blasphemy when people say: 'Curse the devil' *(la'nat be shaytan)*.[22]

(iii) dysphemism, the substitution of an offensive or disparaging term for an inoffensive, e. g. *kun gohshad* (fat ass) instead of *tambal* (lazy).

[16] Omidsalar 2003, P. 348; Noland/Warren 1981, p. 230.
[17] Lazard 1341, p. 75.
[18] Suzani 1338; Omidsalar 2003, p. 348.
[19] Slaby 1982, p. 187.
[20] Browne 1959, vol. 4, p. 375, n.1.
[21] Tabasi n. d., pp. 42–50; Zera'at 1381, pp. 75–103.
[22] Morier 1818, p. 107; Shabaz 1901, p. 117.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000165

The case of (c) social connection is (i) friendly and inclusive of intent, one actually is in a relaxed not an angry mood. One may say to a friend or a child: 'burnt-father' *(pedar-sukhteh)*, the same term as in the aggressive case, but here it is meant in a friendly sense, as a friendly insult *(doshnam-e molayem)*. In the same way as an angry mother scolds her child: 'May the corpse washer take you' *(mordehshure to beharan)* or 'my milk is forbidden to you' *(shiram haram)*.[23] In the context of social gatherings a serious threat or curse may also be defanged in a bantering way.

A sub-category is (ii) vulgarity, which is broader than obscenity, means swearing by breaking taboos related to intimate language; it is deliberately dysphemistic. One example is the use of bad language as erotic words between lovers of which perhaps the oldest example in Persian literature is found in the *Tarikh-e Baramakeh* (tenth or eleventh century CE). 'Abbaseh, the sister of Harun al-Rashid was married to Ja'far Barmaki. However, the Caliph had commanded that they should not have sexual intercourse with each other. However, 'Abbaseh really wants to sleep with Ja'far, who then reminds her of her brother's order. Then she says: "Shut up, you eunuch! What words are these?" and then she puts her hands around his neck.[24] 'Abbaseh did not use the word 'eunuch' *(mokhannath)* as an insult, which often is the case,[25] she just dared her husband to defy her brother, to be bold rather than weak and take her.

2. Malediction or *nefrin* (synonyms: *la'nat*, *bosur*, *bosul*, *poshur*, etc.) refers to a wish that harm or hurt will be inflicted by any supernatural powers, such as a spell, a prayer, an execration, witchcraft. *Nefrin* is also defined as "a malicious or ill-tended prayer" *(du'ā'i-ye bad)* that invokes a higher being; it is ritualistic and deliberate and need not involve foul language.[26] A Zoroastrian malediction is aimed at he "who does not give as is right and good from his labor to the righteous man [i. e. the priest] … Let him be thrust into the darkness of the earth, into the place of corruption [i. e. the grave] , into the worst existence, on to all beds of arrows."[27] A buried person would have little chance to find his/her way to the light and thus to heaven. The Moslem curser may ask God to cause death, perdition or ill-luck to the targeted person, which shows that a curse is indeed basically a prayer, which aims to deny the targeted person fortune and happiness. 'May God cut off your

[23] DONALDSON 1938, p. 119; SEMNANI 1374, pp. 156, 163; HOMAYUNI 1371, p. 453; WAJNRYB 2005, p. 25; OMIDSALAR 2003, pp. 343–344.
[24] GORGANI 1362, p. 340; OMIDSALAR 2003, p. 344.
[25] MONSHI-YE KERMANI 1328, p. 100; Beyhaqi 1324, p. 222.
[26] DEHKHODA 1372, q. v. *nefrin*.
[27] BOYCE 1975, p. 328.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000166

bread,' or 'May you be struck blind,' which beggars uttered when somebody did not give them alms.[28] Among the numerous other similar curses I list here: 'May you be unlucky' *(shurbakht bashi)*, 'May you die like a dog' *(methl-e sag bemiri)*, and '[May I hear] the news of your death' *(khabar-e marget)*. After the Islamic Revolution a government sponsored *nefrin* practice became ritualized, namely, the uttering of the malediction: 'Death to America, Death to Isarel' (*marg bar Amrika*; *marg bar Isra'il*), etc., which is chanted at all official demonstrations and gatherings. This seems to be a rather odd initiative for a purportedly Islamic regime given that only *laʿnat* type curses (see next section) are legitimate from a religious point of view.

Maledictions may be divided into several categories of impact, because they (i) could be perceived as being stronger or weaker in intent, (ii) more or less feared because of who uttered them, and (iii) could be culture-specific or culture neutral, which affects whether the targeted person understands the purport and therefore, the impact of the curse. As to the first category, some curses were indeed more feared than others. For example, curses such as, "May God kill you", or "May sudden death strike you", were really feared by people in the past, according to Donaldson. "May God ruin your house", or "kill your animals", were felt to be a degree less vindictive. Donaldson also submitted that "one of the most dreaded of curses is: May the consequences of this be to me like the eating of swine's flesh, if I have not told the truth, and the same to you if I have." This was felt to be so revolting that people believed the speaker must have told the truth.[29]

As to the second category, it matters who utters the curse, the following example may serve. Among the Yamut Turkomans, sayyeds enjoyed an extraordinary position. When Yamut raiders had taken sheep they believed belonged to the Goklan tribe, but later found out that the sheep belonged to a sayyed, they would return the sheep immediately. "It is dread pure and simple that makes them restore property stolen from Saiyids in the way they do, sooner than incur the wrath or the curse of the owner."[30] Likewise, in the past, among Moslems curses spoken by influential mullahs and poets, among the Jews curses spoken by the *kohanim* or priests, and among Zoroastrians by their priests or *mobeds*, or those maledictions written by a powerful sorcerer *(jadugar)*, also were considered to be very effective, just as in the case of Arab poet-daimon during the *Jahiliya*.[31]

As to the third category, curses are generic when they can be understood by people who don't share the same cultural background. Therefore, they

[28] Donaldson 1938, p. 119.
[29] Donaldson 1938, p. 119.
[30] Yate 1900, pp. 246–247; Adams 1900, p. 387.
[31] Loeb 1977, pp. 69, 115; Boyce 1975, p. 328; Pellat 1966.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000167

are universal and similar in different languages with dissimilar cultures. For example: 'May you drop dead; I hope you will fall ill' are all generic and universal curses and are understandable across cultures. Culture specific curses, i.e. those for which you need to have knowledge about the culture, religion and customs of a country, include: "I hope I eat your Halva." *Halva* is a sweet served at funerals and mourning ceremonies. This curse means that the speaker wishes that the targeted person dies, because then he will go to his funeral and eats his *halva*. A further example is, "I hope your corpse is buried in different graves." (گور بگور *gur begur*). This refers to the belief that so-called *naqaleh* angels move the dead to a better or worse place after the above-mentioned test of faith. This curse wishes the targeted person an agonizing life after death. Although these curses are culture specific, the ill-intent of what is said will nevertheless be clear to somebody who is not familiar with the cultural connotation of the curse, the more so if the tone of the words spoken sounds like a curse.[32]

3. Cursing, imprecation or *laʿnat kardan* (synonym: *nefrin kardan*), which is in particular used to targets infidels, but when aimed at believers, the curser risks losing his entry to paradise.[33] Although cursing in any form is a sin, nevertheless in Islam one may pray to God to curse someone. This is done with the Arabic word *laʿnat* (لعنت), which means asking that God's grace and mercy be withheld from the targeted unbeliever. It is used in expressions such as "*laʿnatu ʾallahi ʿalai-hi*" "May (he/she/it) be deprived of God's (blessings)!" In literature, the use of the term 'Lamkaf' (لام کاف) occurs, which means "violent abuse" (indicating the initials of لعنت and کراهت "curse", or the first and last letters of لعنك "may He curse thee"). According to Moslem apologists, the *laʿnat* curse is not to be understood as promoting evil, but rather of losing God's blessings.[34] The justification for *laʿnat* is, among others, Surah 33:68 *(al-Ahzab)*: "Our Lord! Oh, give them double torment and curse them with a mighty curse." (see also Surahs 2:156; 4:50; 5:65–69; 33:27, 64). Therefore, the most consistent *laʿnat* practice of this kind is that of the obligatory cursing of all unbelievers, except for one's pagan parents.[35] Ghazzali in his *Kimiya-ye Saʿadat*, when discussing the 'evils of cursing' *(afat-e laʿnat kardan)*, quotes the prophet Mohammad who said: "don't curse the believer" *(moʾmen laʿnat nakonad)*, but on the same page under the heading of the 'evils of foul language' *(afat-e fohsh)* he quotes the prophet uttering: "May curse be on him who is displeased with his father

[32] SHARIFI/EBRAHIMI 2012.
[33] DEHKHODA 1372, q.v. *laʿnat*.
[34] AL-BEHBAHANI et al. 1442.
[35] Ghazzali 1359, p. 590.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000168

and mother and who curses his own father and mother."[36] Given this confusion, it is no wonder people curse.

Because this imprecation was so often used, including against believers, the term *laʿnat* also started to mean simply everyday 'cursing'. For example, "*Laʿnat be kar-e sheytan*, a curse on the devil's work," was a curse used by those who were engaged in gambling, ironically, a religiously banned activity.[37] There are also proverbs that include this curse: *Pir bar do naʿlat bar har do*, i. e. 'when there are two chiefs, a curse on both of them'.[38] Some animals were also systematically cursed such as the mouse (who stole the Prophet's wick and caused a fire), the scorpion (who stung the prophet) as well as the savage dog that also should be cursed and killed.[39] In some areas of Iran the sparrow *(gonjeshk)* is cursed as it is considered to be an infidel, because its *jik jik* is believed to be unseemly language aimed against Fatema, the prophet's daughter *(nasaza'i bar alaihah Fatemeh ast)*.[40]

State-sponsored imprecation *(laʿnat kardan)* was already initiated by the Seljuq ruler Toghril Beg (r. 1016–1063) who favored the Hanafi school. He ordered to curse the Ashʿaris, a practice stopped by his successor Alp Arslan (r. 1063–1072), who favored the Shafe'is.[41] But it was the Safavid state, who made state-sponsored cursing one of the defining characteristics of Twelver Shiism. In 1501, Shah Esmaʿil I (r. 1501–1524) made it obligatory to curse those who rejected the primacy of religious leadership of ʿAli and his descendants. In particular, the cursing of Yazid, Abu Bakr, ʿOmar, ʿUthman and A'ishah. In 1511, al-Karaki, a Shiite scholar from the al-Jibal region in Lebanon and hired to guide the population of Iran onto the right Imamite Shiite path, wrote a treatise 'Breath of Divinity in Cursing Magic and Idolatry' *(Nafahat al-Lahut fi'l-Laʿn al-Jibt wa'l-Taghut)*, in which, based on the Qur'an and Tradition, he argued that cursing Abu Bakr and ʿOmar was legitimate and commendable.[42]

Therefore, the cursing of the first three caliphs (Abu Bakr, ʿUthman and ʿOmar) and A'isheh, the prophet's youngest wife, was formalized by the state through the offices of so-called *tabarriʿyan* or professional cursers.[43] These *tabarraʿiyan* went around in the streets while crying: 'Curses be upon …' *(laʿnat bar Yazid, bar ʿOmar, ʿUthman, Abu Bakr)*. Their cursing example was gradually followed by the general public and it became a widespread

[36] Ghazzali 1361, vol. 2, p. 72.
[37] Roebuck 1824, 347, nr. 813.
[38] Bedik 2013, p. 156.
[39] Donaldson 1938, pp. 117–118.
[40] Rowshan-Zamir 2535, vol. 1, p. 336.
[41] Lambton 1988, p. 238.
[42] Abisaab 2004, p. 27.
[43] Calmard 1993; Standfield-Johnson 2012.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000169

practice. In reaction to this curse at the end of prayer or *rowzeh* sessions and other religious meetings those attending would respond with: 'a thousand, a thousand times' *(hazar, hazar bar)*. Also, at official occasions, Iranians did "not thank God without also immediately cursing the Turks". For example, at the end of the Shah's banquet the master of ceremonies *(ishik aghasi-bashi)* cursed the Turks and Uzbeks to which all present said: *'Amin'*. In the Safavid period, artisans when opening their shops in the morning and closing them in the evening likewise cursed the Turks and Uzbeks.[44]

This type of cursing was already practiced prior to 1500, of course. However, when this occasionally happened it was because of the initiative by an individual Shiite religious leader (and sometimes even by Sunni olama), which was generally tolerated by the local governor.[45] MASA'ELI argues that this Shiite practice is contrary to the practice of the Imams and works against the unity of all Moslems.[46] It certainly was considered malediction *(nefrin)* and blasphemy *(kofr)* by the Ottomans, who were the frequent target of these curses. Ironically, the Ottomans considered those engaging in this practice 'cursed' or *mal'un*.[47] They forced Shiite pilgrims in Mecca to say: 'Peace be on 'Omar the truthful', but the devout Shiites would say *zindiq* (heretic) instead of *tasdiq* (truthful).[48]

Because this cursing practice of the early caliphs was considered very offensive by the Ottomans, in 1555, Shah Tahmasp I (r. 1524–1576) agreed to ban the ritual cursing in the Peace of Amasya.[49] The practice persisted, because Esmail II (r. 1576–1577) re-issued a decree banning ritual cursing and the *tabarra'iyan*.[50] In 1590, Shah Abbas I (r. 1587–1629) concluded a peace treaty with the Ottomans in which the cursing of the early caliphs was banned. Sometimes, the authorities temporarily banned the practice, when an Ottoman or Uzbeg ambassador visited.[51] Nader Shah (r. 1736–1747) banned the practice of ritual cursing as a condition of the 1746 Peace Treaty of Kurdan.[52] After his death, the practice was actively engaged in by the populace, although the other terms of the treaty continued to be respected by both parties.

[44] BEDIK 2013, pp. 92, 147–149; CHELEBI 2010, pp. 20, 74, 145, 153, 170, 211.
[45] SAFA 1371, vol. 2, p. 195; VASEFI 1350, vol. 2, p. 224f.
[46] MASA'ELI 1387.
[47] CHELEBI 2010, p. 20.
[48] DUMANS 1890, p. 62.
[49] KÖHBACH 1989.
[50] MONSHI 1350, vol. 1, p. 214.
[51] HAMMER-PURGSTALL 1840–1842, vol. 2, p. 86; Don Juan 1926, p. 330; CHELEBI 2010, pp. 22, 145, 232; CHARDIN 1811, vol. 9, pp. 38–39.
[52] TUCKER 2006, p. 98.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000170

This *laʿnat* practice was adhered to until recent times. It was part of the religious ceremony, at the end of prayer, to curse ʿOmar, ʿUthman, Abu Bakr, A'ishah, and others and those who did so added to their store of spiritual rewards *(thavab)*.[53] There was even a festival called *ʿOmar-koshan*, which had only one purpose, i. e. to curse ʿOmar and symbolically kill and burn him in effigy.[54] To improve relations with the Ottomans this festival and the cursing of Sunnis was banned in 1910. Consequently, the festival gradually disappeared in the major cities, but continued to be celebrated in the rural areas until recent times.[55] A similar cursing custom continued as late as the 1930s, if not longer, by those who circumambulated the Imam Reza tomb in Mashhad, who cursed Harun al-Rashid, for his alleged poisoning of Imam Reza. To make sure they did, pilgrims received a special prayer book with the appropriate text: "God kill him who had killed thee and God curse those who oppressed thee by their hands and tongues."[56]

4. Insult *(towhin)*, by showing contempt for somebody by uttering invective and slurs (synonym: *fohsh*).[57] (i) *Towhin* is used in an abusive context and the speaker intentionally wants to hurt his target, often meaning the insult literally. Strong, i. e. effective invective words are those that refer to the targeted person's honor and respect. Browne gives a rather expressive example of such insults from Kerman.

> 'Man!', cried the Sheykh, waxing more and more wroth; I spit on the pates of the father and mother of the dog-mamma! Man, forsooth! You are like those maggots *(kharatin)* which thrust forth their heads from rotten fruit and wave them in the air under the impression that they are men. I count you not as belonging to the world of humanity![58]

Such contemptuous words often refer to relatives, in particular the insulted person's mother, such as *haram-zadeh* (bastard), because they question the target's legitimacy of birth and because of the strong emotional relationship that exists between mothers and their children. There are already early examples of this kind of cursing in the *Shahnameh*, such as Tor saying that Manuchehr is the son of bloodthirsty Iraj, and not of Fereydun, meaning that he is a bastard.[59] There are many slurs on alleged bad behavior of female

[53] Shahri 1371, vol. 3, p. 13, n. 7, 14; Donaldson 1938, p. 117.
[54] Floor 2005, pp. 203–212.
[55] Donaldson 1938, pp. 117–118; Floor 2005, pp. 203–212; Rowshan-Zamir 2535, vol. 1, pp. 293–295; Bricteux 1908, p. 67; Shahri 1368, vol. 4, p. 268, n. 3.
[56] Donaldson 1938, p. 118.
[57] Dehkhoda 1372, q. v. *towhin*.
[58] Browne 1970, p. 576.
[59] Omidsalar 2003, pp. 345–346.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000171

relatives,[60] thus casting doubt on somebody's descent, but there are not similar slurs about men in Persian.[61]

(ii) Obscenity swearing through explicit use of indecent words to refer to intimate parts or functions of the body. Given the great taboo of the private parts *('awrat)*, it perhaps is not surprising that most Persian curse words refer to sexual and scatological phenomena. The number of words denoting those not respecting the taboo of the private parts or those persons who are the product of or associated with an activity involving private parts, in particular prostitutes, pimps and illegitimate off-spring are legion. Similarly, words referring to homo-sexuality *(hamjens)* are numerous, while those threatening to or claiming to have had (sometimes violent) sex with the targeted person's ancestors, parents, siblings or with the target's father's soul, as well as those referring to the condition of or the varied use of the male or female genitalia and bodily functions constitute probably the largest in number. In sexual relations, whether hetero- or homosexual, having the 'male' role suggests dominance over the 'female' partner. Therefore, having sex with the abused person's relatives means that the abuser alleges superiority and thus, is a major insult.[62]

(iii) Religious, ethnic or racial slurs can be used as a pejorative to imply that members of those groups are inferior or contemptible and aim to insult them. For example, Shiites not only call Jews *'johud'* to express their contempt, if not hatred for them, but also by calling Sunnis "Tchefut, tchefut" meaning "Jew, Jew," which was the greatest insult that could be given to them.[63] Likewise, Shiite Moslems were upset when they were called *Rafazi*s or when they were punished for cursing other believers.[64] Around 1895, WILSON noted that "Yet reviling, though so common, excites many quarrels, and is resented with intense passion, especially the reviling of another's religion."[65] For indeed, Moslems were very much in the habit to curse other religions and believers of those religions. Iranian Moslems were and perhaps still are in the habit of cursing not only Jews, but also Christians (dirty Armenian; *Armani-ye kathif*), and Zoroastrians or unbelievers in general *(gabr)*[66] as well as Sunnis and other Islamic sects, using terms such as 'Qarmatian dog' *(sag-e qarmati)*.[67]

[60] E. g. , Suzani 1338, pp. 7, 19, 34, 43, 62, 92; NOLAND/WARREN 1981.

[61] OMIDSALAR 2003, p. 347; LAZARD 1341, p. 68.

[62] FLOOR 2008, pp. 354–356; NOLAND/WARREN 1981; SPRACHMAN 1982, pp. 244–247; Zakaria of K'anak'er 2007, pp. 232–233.

[63] SHAHBAZ 1901, p. 65; SHAHRI 1371, vol. 3, pp. 377–378; YEROUSHALMI 2010, pp. 51–54.

[64] TAVERNIER 1681, vol. 2, p. 191; CHELEBI 2010, p. 21.

[65] WILSON 1895, p. 229.

[66] SHAHRI 1371, vol. 3, p. 379; D'ALLEMAGNE 1911, vol. 2, p. 590; SHAHRI 1368, vol. 1, pp. 276–277; BROWNE 1970, pp. 424, 515–516; DROUVILLE 1976, vol. 2, p. 189; Simeon 2007, p. 234; LOFTUS 1857, p. 387.

[67] Beyhaqi 1324, p. 422.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000172

Furthermore, Persian speakers wishing to insult Turkic speakers say: 'Turkish ass' *(Tork-e khar)* and, for example, call Isfahanis misers *(khasis)*, if they want to disparage people from Isfahan. Likewise the many jokes about Qazvinis, Reshtis, Turks and Lors belong to this category.

5. Indirect variants of invective *(towhin)* include: (i) *taʿneh* or sarcasm, fault finding, and taunting.[68] A very nice example of this is a poem by Parvin E'tesami (1907–1941):

که تو مسکین چقدر بد بوئی سیر، یک روز طعنه زد به پیاز
زان ره از خلق، عیب میجوئی گفت، از عیب خویش بی‌خبری

One day, Garlic cast aspersion on Onion: 'You are so wretched and reek of bad odors.'
He replied: 'You are unaware of your own faults; therefore, you find fault with others.'

or

تو میخواستی بشی سنگ صبورم، تو شدی سنگ و من هنوز صبورم

You said that you'd be patient as a stone for me
And you've become the stone, but I'm the one who's patient.[69]

Another variant of invective *(towhin)* is (ii) *kenayeh* or *tahakkom*, i. e. metonomy, innuendo, derision, mockery; a figure of speech consisting of the use of the name of one thing for that of another of which it is an attribute or with which it is associated by (synonyms: *khelaʿat*, *rishkhand*, *zahrkhand*, *taʿneh*). For example, a poem by Mirza Taher Vahid:[70]

گفتی که تیغم از ابرو کنایه است گر میزنی کنایه نگارا بمن بزن

You said your sword was made of clouds and mockery
And if, my love, you strike me with it, may it be in mockery

Name metronomies in particular belong to this category, which, unlike *towhin*, convey an insulting or disparaging innuendo rather than being a direct derogatory remark, such as the satirical poet 'Obeyd-e Zakani (d. 1371) about marital fidelity:

The Lady *(al-Khatun)*:	She who has many lovers.
The Housewife *(al-Kadbanu)*:	She who has a few.
The Virtuous *(al-Mastur)*:	She who is content with one lover.
The Real Lady (*al-Khanom*):	She who makes love gratis.

[68] Dehkhoda 1372, q. v. *taʿneh*.
[69] Translation by Dick Davis.
[70] Dehkhoda 1372, q. v. *kenayeh*. Translation by Dick Davis.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000173

The Charitable *(al-Saheb al-kheyr)*:	A man who makes love to an old lady.
The Poor *(al-Faqirah)*:	She who is after strangers.
The Aphrodisiac *(al-Saqanqur)*:	The leg of another's wife.[71]

Contemporary examples include barbs such as about punishments for stealing in Iran:

Petty thief *(dozdi-ye kuchek)*:	Execution
Average thief *(dozdi-ye ma'muli)*:	Prison
Big time thief *(dozdi-ye milyardi)*:	Freedom with a trip to Canada.[72]

(iii) An epithet is often used interchangeable with an 'expletive', a defamatory use of word or phrase such as *tokhm-e jinn* (a clever but dishonest person) or *chus khor* (a stingy person).

The practice of cursing

Many Europeans observed that in Iran "Cursing is a public nuisance." Further, that "impure thoughts and conversation prevail. Their stories and poetry abound in obscenity."[73] Not only Moslems in Iran cursed, but so did Jews and Christians.[74] Not only Europeans, but many Iranians also were of the opinion that Iranians cursed too much,[75] and indeed Persian literature is full of curses, swearing, maledictions, slurs, invective, etc. KNANISHU wrote:

> Among Mohammedan children and even among old people cursing is very common. They say "May Allah kill your children or burn your house, or may your father be burnt" and such things. They swear by "Allah".[76]

It was not only Moslem Iranians who were infected by the cursing bug so were Armenian Iranians. The missionary WILSON relates that when he told an Armenian not to lie, steal and curse, he was Catholic Christian after all, he replied:

> I cannot make a living in this country if I attempt to live as you teach us to live. My religion assures me that if I do commit these sins I can atone for them by giving the priest a karan [*qran*] or by fasting. But if I become a Protestant

[71] OBEYD-E ZAKANI 2008, p. 71.
[72] NOLAND/WARREN 1981; KHORASANI 1384.
[73] WILSON 1895, p. 229; CHARDIN 1811, vol. 3, pp. 409–414; POLAK 1865, pp. 153, 168–169; DIEULAFOY 1887, pp. 18, 95, 102, 156, 209, 314, 420; D'ALLEMAGNE 1911, vol. 2, pp. 590, 780–782.
[74] OMIDSALAR 2003, p. 343.
[75] SHAHRI 1371, vol. 4, p. 25; FASIH 1325.
[76] KNANISHU 1899, p. 148.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000174

> there is no alternative; I must quit my lying my cursing and my stealing. I am not yet ready to do that.[77]

In 1922, VAHID wrote an article titled: "Iran is destroyed because of cursing" *(Iran az Fohsh Veyran Ast)*. At that time a genre of naturalist or social realist Persian literature came into being with representative authors such as Jamalzadeh, Sadeq Chubak, Sadeq Hedayat, Gholam Hoseyn Sa'edi and many others, who used curses and foul language in all its variations in their works when depicting real daily life. Therefore, there is perhaps no other Koranic injunction that is more ignored and sinned against on a daily basis than Surah *al-Hujurat*, verses 11–12, which prohibits the mocking of other people. The Koranic prohibition to curse as well as the Traditions such as

> The Prophet never used bad language neither a *'Fahish* [one who talks evil] nor a *Mutafahish* [one who conveys evil] make it clear that cursing was considered evil. He used to say "The best amongst you are those who have the best manners and character."[78]

It was in particular bad to curse during Ramazan.[79] Ghazzali warned against the evils of cursing and foul language and that cursing imperiled one's hope for paradise.[80] In short, according to Islamic scholars, using bad language, cursing, and mocking come from the devil and using such foul language bars one from paradise.[81]

However, the Iranian public was divided about whether cursing was really a bad thing. One proverb opines: "curses are like empty words", while a Tehrani and Tajiki proverb suggests that "cursing is like a good stew" *(fohsh khoresh-e khub ast)*. But there seems also to have been agreement that "a curse comes to haunt the curser" or, according to an Azeri proverb, "the curser becomes the cursed".[82] Others were of the opinion that "a curse is nothing but noise made by the lips" *(laqlaleh-ye lesani)*.[83] What these proverbs and sayings really tell us is that cursing is one of the most basic human acts.

Curses and foul language are words, which are written, spoken or thought. Among those who write the Iranian poets stand out as the main distributors and teachers of foul language. There also are prose writers who used curses and bad language, but less so, at least before the development of the natural-

[77] BASSETT 1896, p. 286.
[78] BUKHARI, vol. 4, book 56, nr. 759.
[79] ROWSHAN-ZAMIR 2535, vol. 2, pp. 8–9.
[80] Ghazzali 1361, vol. 2, pp. 63–64, 69, 72; IDEM 1359, pp. 170, 544.
[81] MEISAMI 1991, pp. 100, 183–187; ZANJANI 1364, pp. 714–716; AL-BEHBAHANI et al. p. 1442.
[82] DHU'L-FEQARI 1388, vol. 1, pp. 388, 396, 551, 553, 627, 824, vol. 2, p. 1357.
[83] VAHID 1301, p. 225.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000175

ist genre after the 1920s. As a result, Persian literature has numerous works that are replete with foul language. According to VAHID, Iran had become a country of cursers after the Arab conquest. The new rulers cursed their subjects, and the new religious leaders taught them to first curse Satan, and then all other religions and the result was that Iran became a nation of cursers.[84] The fact that in classical Persian the term *iʿrab* (اعراب), means, among other things, "speaking Arabic or obscene language", seems to bear out VAHID. It is true that Zoroastrianism taught that people had to have good thoughts, words, and deeds.[85] However, in both the Avestan and Pahlavi languages there are words that indicate that there were words for cursing and those who cursed, and therefore, Iranians, perhaps less so and less obscene than Arabs, also used curses and foul language before the advent of Islam.[86] Therefore, the Zoroastrian religion warns its believers that cursing will lead the perpetrator to hell *(duzakh)*.[87] In fact, there is a special hell for those who had bad thoughts and spoke bad words.[88] Those most in danger of landing in this particular Zoroastrian hell are craftsmen and peasants, because they are the ones who were identified as being engaged in evil-wishing, bad language, malice and incivility *(bad khvahi*, *zesht guʾi*, *kineh vari* and *bi adabi)*,[89] although many Zoroastrian rulers cursed as well.

Persian Islamic poets followed the Arab model of *hija*, *sukhf*, *fuhsh* or *mujun* poetry, terms that denote a genre of poetry of which the basis is sexuality and scatology. They did so in imitation of pre-Islamic Arabic poetic tradition in which *hija* or *hajv* poetry served as a weapon between warring tribes.[90] In these poetic works all expressions of cursing, invective, insults and foul language as discussed above are found. Invective (هجو *hajv*), which is the opposite of praise (مدح *madh*),[91] only aims to hurt, insult, damage and denigrate the targeted person and unlike other forms of satire, has no moral message. Persian poets hoped to gain wealth and fame by attacking their patron's enemies or threatening to defame reputable persons or even their patron himself if he did not pay. Anvari (1126–1189) wrote:[92]

[84] VAHID 1301, p. 273.
[85] Avesta 1370, pp. 14, 51, 53, 71, 146–147, 514–515; ʿORYAN 1371, pp. 89, 92, 95, 105, 125–126, 181.
[86] BARTHOLOMAE 1904, pp. 755–757; MACKENZIE 1379, p. 68.
[87] Avesta 1370, pp. 14 (30-3), 51 (45-1), 515; Bundaheshn 1385, pp. 55–56; ANONYMOUS 1342, p. 44 nr. 26, line 3.
[88] MINOVI KHERAD 1357, pp. 15–16, 21; ANONYMOUS 1390, pp. 274–275.
[89] MINOVI KHERAD 1357, p. 77 nr. 58.
[90] MONTGOMERY 2014; PELLAT 1966; JAVADI 1988, p. 12.
[91] KAY KA'US 1951, p. 182f, chapter 35.
[92] JAVADI 1988, p. 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000176

سه بیت رسم بود شاعران طاع را یکی مدح دگر قطعه تقاضایی
اگر بداد سوم شکر ور نداد هجو از ین سه بیت دو گفتم دگر چه فرمایی

One, a panegyric; two, a request;
And three, if the patron gives,
Another panegyric, otherwise a *hajv*.
Of these three, I have written two-
What the third will be, is up to you.

Therefore, it also happened that politicians used a poet to attack opponents. For example, Harun al-Rashid's grand vizier Fazl b. al-Rabi', after his master's death, "ordered the poets to ridicule al-Ma'mun".[93] This kind of invective poetry continued to be written throughout the centuries and well-known later examples of *hajv* poetry are by for example, Saber, Yaghma Jandaqi (d. 1859) and Qa'ani (1804–1854), who made freely and uninhibited use of it.[94] The Persian literary genre of *hajv* was followed, again in imitation of Arabic models, by so-called *hazl* (هزل) poetry where poets mainly used bawdy comical language to entertain their patrons and the public by transgressing against Islamic injunctions against foul language. *Hazl* (هزل) is the opposite of jedd (جدّ). Rumi wrote:

هزل تعلیم است آن را جد شنو تو مشو بر ظاهر هزلش گرو

Hazl is education; take it seriously
And do not be deceived by its outward form.[95]

Finally, a Persian tradition of *tanz* (طنز) came into being with Obeyd-e Zakani in the fourteenth century. *Tanz* was not extensively used in classical times and it conveys the satirical quality of the work rather than a special form of satire.[96]

The various authors who wrote *hajv*, *hazl* and *tanz* all mentioned the unmentionable, referring in particular to the private parts and bodily functions, which was strictly forbidden by Islam. A tradition promised: "Whoever can guarantee (the chastity of) what is between his two jaw-bones (i. e. his mouth and tongue) and what is between his two legs (i. e. his private parts), I guarantee paradise for him."[97] Religious writers such as Ghazzali (ca. 1058–1111), who abhorred foul language, however, acknowledged that there were shades of meaning of obscenity in foul language. He argued that some words were totally unmentionable, while others were merely inappropriate. For exam-

[93] Beyhaqi 1324, p. 32.
[94] Javadi 1988, p. 15.
[95] Javadi 1988, p. 16.
[96] Javadi 1988, p. 11; Sprachman 1985, p. vii.
[97] Bukhari, vol. 8, book 76, nr. 481; Sprachman 1985, pp. viii–xiii.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000177

ple, *al-ghaet* was preferable to *al-khara*, but in general if you needed to refer to such subjects and functions the use of euphemisms was preferred, which attitude became the societal norm.[98] Ghazzali expressed but the general feeling of polite society at that time, as is clear from the *Qabusnameh* (written in 475 AH / 1082 CE). In chapter seven, its author discusses the good and bad in speech and distinguishes four classes of words, which each have a good and evil aspect. Of these four the most noble is the one that contains words that can be both understood and uttered, and the author advises his son to use words with the better aspect, because 'a man is hidden underneath his tongue'. As an example, he gave the following story:

> A man was lying with his page and said to him, "Turn your bottom this way." The youth replied, "Master, that could be better expressed." "How would I say it?" asked the master. "Say, turn your face the other way," replied the page. "The meaning of both phrases is the same, and thus you avoid uttering what is ugly."[99]

The consequence of this attitude is that Persian speakers, or for that matter those of other languages, lack a language to talk comfortably about sex, which, of course, is exactly the objective of the religious injunctions and social taboo. Hence the multitude of euphemisms, evasive terms and the use of indirect language, which is less expressive and comprehensible than the bad words that everybody knows anyway. It also inhibits social, psychological, literary, educational, and linguistic discussion and analysis of bad language, its use and function, despite its societal importance.

From the existence of a large body of *hajv*, *hazl* and *tanz* literature, both prose and poetry, one may draw the conclusion that most people in Iran saw nothing wrong in using foul language, on the contrary. The Isfahani poet Jamal al-Din ʿAbdol-Razzaq (d. 1194) wrote:

بود شاعری کو نباشد هجاگو چو شیری که چنگال و دندان ندارد

> The poet who is not a satirist is like a lion without claws or teeth.[100]

The Persian translator of *Kalileh va Demna*, wrote: "that in this way the masses would be uplifted by these outwardly debased, but inwardly morally uplifting stories, where religious education had as yet failed to do so."[101] Other poets such as Sana'i, Mahsati, Anvari, Suzani Samarqandi, and Saʿdi held the same or a similar opinion. Saʿdi (1210–1291) wrote:[102]

[98] SPRACHMAN 1985, p. xiii.
[99] Kay Ka'us 1951, pp. 38–39.
[100] VAHID 1301, p. 274.
[101] SPRACHMAN 1985, p. xxii.
[102] JAVADI 1988, p. 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000178

به مزاحت نگفتم این گفتار
هزل بگذار و جد ازو بردار

I have not said this jokingly—let go of *hazl*,
And from it, extract *jedd*.

Obeyd-e Zakani (1300–1371) felt no such moral need to justify the use of satire *(hazl)*, because, as he wrote: "Satire in language is like salt in food", although he added that too much salt was not good either.

However, other poets held the opposite view. Naser-e Khosrow (1004–1088) considered satire *(hazl)* to be the same as swearing and lies *(fohsh va dorugh)* when he wrote:

مکن فحش و دروغ و هزل پیشه
مزن بر پای خود زنهار تیشه

Don't make swearing, lying and satire *(hazl)* your profession;
Don't sever your origins on purpose.[103]

Other poets thought likewise. Khaqani (b. 1121) who prided himself on that fact that he wrote satire *(hajv)* without insults *(fohsh)*, said that bad words *(fahesheh gu)* equals *hajv*.[104] Sana'i (1080–1131) took a similar position when he wrote:

همتم هست گرچه نانم نیست سخن فحش بر زبانم نیست

It is important to me, if I don't have bread
That no bad language passes my lips.[105]

Nezami-ye Ganjavi did not engage in bad language at all.[106] The poet of food related witty poems *(lata'ef)* Bushaq al-Atʿameh (ca. 1400 CE) wrote:

> Each strophe that poets have composed is like a house without a toilet and kitchen. Obeyd built the toilet and this humble person made the kitchen, meaning that his poems give off the odor of the loin cloth, whilst mine emit that of the table cloth.[107]

The result of religious injunction and social taboo is that nowadays it is impossible to publish *hazl* and *hajv* poetry, including that by classical poets, as it mentions all the unmentionables. Therefore, many a so-called Complete Works *(kolliyat)* is incomplete. In 1922, VAHID already wrote that it

[103] JAVADI 1988, p. 16; SPRACHMAN 1985, p. xxiii.
[104] KHAQANI 1375, p. 478.
[105] SANA'I-YE GHAZNAVI 1318, p. 10.
[106] VAHID 1301, pp. 228–229.
[107] BUSHAQ 1360, p. 181.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000179

was difficult to find a complete divan of Suzani, which is full of invective and foul language,[108] and the *Kolliyat* of Sa'di can now only be found without the section known as 'Obscenities' *(khabithat)*. This development indeed dates from around that time and began after the introduction of moveable lead type printing *(chap-e sorbi)* in Iran (ca. 1903). This was reinforced by government censorship, when all references to the private parts in published texts were substituted by ellipses or dots.[109] Likewise, nowadays editors of manuscript texts suppress words and sections containing indecent or offensive words, often without indicating that they have done so.[110]

The tradition of *hajv* and *hazl* by using curses and bad language was not only continued in literature, but also found an expression in story telling *(naqqali)* and comical theater, such as in *baqqal-bazi* and *ru-howzi*. The actors *(lutis)* exposed the hypocrisy of Islamic sanctimoniousness and presented daily life as it really was. They revealed details about affairs that were public knowledge, but which nobody dared to mention let alone criticize in public. This was the strength of this art form, telling the truth in a dramatic manner with a well-developed sense of reality. The spoken word was accompanied usually by singing, music and dancing.[111] The talent of these bawdy artists was also used in politics. For example, in 1883, Count de Monteforte, the first chief of the modern police force in Tehran, forced all prostitutes to take up abode in *Chal-e Seylabi*, a specially created red-light district. The pimps vehemently opposed this. They induced Esma'il Bazzaz, a very popular comedian, to ridicule the police chief. The Count was furious and had Esma'il Bazzaz given the bastinado.[112]

After the Constitutional Revolution, which led to an enormous increase in dailies, weeklies and monthlies in which political opponents did not hesitate to call each other names and worse, the spread of foul language was such that some opined that newspapers (*ruznamehs*) were abuse papers (*fohshnamehs*). Many were full of invective and slander, so that during WWII the Allies suppressed the press, because of its improper behavior. Licenses were restricted and times were not good for the press or Iran for that matter. In the decade following the Second World War, which is generally known as the period in which the Iranian press enjoyed a high degree of freedom, editorials were again mostly marked by their extremely partisan tones and vituperative and aggressive styles.[113]

[108] VAHID 1301, p. 232.
[109] SPRACHMAN 1985, pp. xxxi–xxvi.
[110] STANFIELD-JOHNSON 2007, p. 175.
[111] FLOOR 2005, pp. 55–59.
[112] E'TEMAD AL-SALTANEH 1345, p. 256.
[113] ELWELL-SUTTON 1968, pp. 65–68; SHAHRI 1368, vol. 5, pp. 647–651.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000180

It was not only men of the pen and comedians who used invective and bad language. In fact, people of all ranks and stripes, even men of the cloth, engaged in the use of foul language, in addition to the religious obligatory *laʿnat* curse. For example, after Harun al-Rashid's death his grand vizier Fazl b. al-Rabiʿ told the preachers to say bad things about al-Ma'mun from the pulpit, because he favored al-Amin as successor.[114] The *Qabusnameh* gives an example of a rivalry between a Shafeʿite *mofti* and a Sayyed in Zanjan, each casting aspersions on the other from the pulpit. The Sayyed called the *mofti* an infidel and the *mofti* called the Sayyed a bastard.[115] This was not an exception, because Jamalzadeh mockingly and stereotypically depicts an *akhund*, who felt that he was not respected by a passport officer. The *akhund*, using Arabic instead of Persian terms to show off his learning, cursed the passport officer:

> Petty (علقه مضغه) base, (مجهول الهوي), infidel (فاسد العقيده), drunkard (شارب الخمر), neglector of prayer (تارك الصلوة), demonic (ملعون الوالدين), son of a bitch (ولد الزنا), and the like. Just one of those oaths delivered by the akhund—and I recall only a few out of the hundred he uttered—was sufficient for a Faithfull's blood to be shed, or for confiscation of an infidel's property, or for declaring a wife unlawful to her husband.[116]

Likewise, when in 1904, a sayyed in Semnan forbade a beggar to accept a coin from an infidel foreigner, the two started yelling at and cursing each other.[117] Sayyeds also incited people in the street to curse Europeans.[118]

Iran's rulers also cursed. Afrasiyab Turani started cursing when he failed to obtain 'royal fortune' *(farr)*.[119] Goshtap cursed his vizier when he brought the news of his son's death.[120] Ardashir, the first Sasanian king cursed in anger and so did Shapur, his son, when he was displeased with his escort.[121] There was also cursing at Moʿawiyah's court[122] as well as that of the Abbasid caliphs.[123] Safi Mirza, son of 'Abbas I, when condemned to death: "cursed his birth, his fame, his loyalty, and (which is most sad) his parent".[124] Governors in the Safavid period also cursed.[125] When Amin al-Dowleh, the grand

[114] Beyhaqi 1324, p. 32.
[115] Kay Ka'us 1951, pp. 42–43, chapter 7.
[116] Jamalzadeh 1343, p. 31; Hume-Griffith 1909, p. 261.
[117] Bricteux 1908, p. 105.
[118] Grothe 1910, p. 225.
[119] Yashtha 1347, vol. 2, p. 342
[120] Navvabi 1367, p. 20.
[121] Anonymous 1354, 97, p. 123.
[122] Masʿudi 1347, vol. 2, pp. 51–52; 146–147, 552; Gladwin 1801, pp. 1, 37.
[123] Gorgani 1362, p. 340.
[124] Herbert 1929, p. 165.
[125] Chelebi 2010, p. 157.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000181

vizier (1823–1825), pledged all his property and his head to the shah, Fath Ali Shah, "imprecated a most dreadful curse on whatsoever person, whether himself or any of his family, who should attempt to deprive this minister of even one *toman*."[126] Naser al-Din Shah was very good at cursing and so were his courtiers.[127] Hoseyn Khan cursed Sheikh Hadi Najmabadi, an important religious leader, because he did not want to give him money for his opium habit, saying: "May God increase thy punishment in both worlds, since thou will neither give me money thyself nor let anyone else give it to me, though I am dying for want of opium!"[128]

Some scholars suggest that curses and insults usually are uttered by persons of higher status or those who are older to the targeted person as well as by persons of the same age, as may also be inferred from the previous paragraph.[129] However, it seems that all classes of people cursed and some authors ascribe such behavior in particular to lower class and rural people.[130] In fact, people cursed despite the fact that it was a punishable activity, at least in Tehran since 14 January 1898, when a public notice from the police department stated that children who were engaged in cursing and bad language *(fohsh va zesht goftan)* would be sent to the coal mines.[131] Cursing was also punishable, according to art. 10 of the 'Regulations concerning minor offenses' *(A'innameh-ye Khelafi)*.[132] Rural people, whether sedentary or nomadic, also engaged in cursing when they felt like it.[133] BIRD relates that the Bakhtiyaris, who were rather lax in the observance of their religious duties, nevertheless were believed "to compel any one entering their country to swear eternal hatred to Omar [,which] is not absolutely correct," she added.[134] When in Kohrud in 1888, BROWNE collected information about the local dialect, he asked what they said for "*pidar-sukhte*" ('burnt-father', the commonest term of abuse in Persian). '*Baba-ba-süt*', they cried unanimously and with much relish; "but we have many other bad names besides that, like *baba ba-mar*, 'dead father', and—"; here they poured forth a torrent of Kohrudi

[126] OUSELEY 1823, vol. 3, p. 370.

[127] HEJAZI 1388, p. 42; E'TEMAD AL-SALTANEH 1345, pp. 261, 266, 375, 417,446, 496, 508, 683–84, 785, 805.

[128] BROWNE 1960, p. 407.

[129] E.g., NOLAND/WARREN 1981, p. 230.

[130] FASIH 1325, pp. 418–420; WILLS 1893, p. 155; CHARDIN 1811, vol. 2, p. 237; SHAHRI 1371, vol. 2, p. 114; KHADISH 1379, pp. 83, 134, 185, 247–248; NIYAZI 1389, pp. 105, 153; HOMAYUNI 1371, p. 291; SHAMLU 1372, vol. 4 A, pp. 5449, 5407; SHAHRI 1370, p. 506; SEMNANI 1374, p. 122–123, 163, 168, 212, 305–306.

[131] FLOOR 1992, p. 174, nr. 2, 177.

[132] AKHAVI 1319, p. 4.

[133] LAYARD 1971, pp. 71–72, 171, 217; LAM'EH 1353, p. 37; LORGANI 1384, pp. 134, 136; HOMAYUNI 1371, p. 298.

[134] BIRD 1891, vol. 2, p. 101.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000182

objurgations, which probably have made me shudder if I had understood them."[135] In the Shiraz area, such as in Sarvestan, landlords punished their peasants, sometimes severely, for cursing.[136] The cursing of the muleteers *(fohsh-e charvadar)* in particular was proverbial. Not only was the speech of the common people full of foul language,[137] so was their poetry, stories, popular songs and ditties. Both *hazl* and *hajv* poetry were used in rural life to take revenge for perceived injustice. It is of interest that a *hazl* metaphor used in Khorasani rustic poetry also occurred in the more literary urban prose such as by Bibi Khanom Astarabadi.[138] Popular ditties cursing a group of people (Sunnis) or individuals could be quite outspoken in their use of offensive language.[139] For example, the Count de Monteforte's detractors lampooned the fact that he dressed his oldest daughter in Iranian clothes and called her Leyla instead of Lola. They ridiculed this in a popular song, which also dragged her name into the red-light district affair.[140] Bibi Khanom's text 'The Vice of Men' *(Ma'ayeb al-Rejal)* shows that women knew a wide range of swear words and really foul language, some of which have not as yet entered into the dictionaries.[141] This female ability to curse was not restricted to the lower or middle classes, but also was profusely engaged in by Qajar princesses.[142]

According to Vahid, the first words a child learnt were the curses from his parents and teacher.[143] This despite the fact that wise men such as Owhadi counseled not to use bad language and curse words with one's son[144] and Ghazzali urged parents to do likewise.[145] There is a good reason for this, because children very quickly pick up curse words and foul language from adults and their peers. Sharifi and ebrahimi pointed out that young "children do not have a clear perception of curses and mostly they just imitate adults around them without understanding the exact meaning of the curse". The following are some typical examples of curses used by children: "I hope your hand is burnt; I hope you fail your exam; I hope that God changes you into a beetle; I hope your mom hits you; I hope your colored pencils are

[135] Browne 1970, p. 208.
[136] Homayuni 1371, p. 558.
[137] Bird 1891, vol. 1, p. 96; Layard 1971, p. 359.
[138] Iwanow 1925, pp. 309–310; Javadi/Floor 2010, pp. 77, 125; Jahangiri 1367, pp. 309–310; Phillot 1906a; Iwanow 1928, p. 291.
[139] Bedik 2013, p. 149; Phillot 1906b, p. 153.
[140] Nava'i 1329, pp. 46–47; Zhukofski 1382, pp. 69–72.
[141] Javadi/Floor 2010, pp. 69, 77, 88, 100, 102–105.
[142] Wills 1893, p. 280.
[143] Vahid 1301, p. 226.
[144] Owhadi 1307, p. 99; Jam 1368, p. 332.
[145] Ghazzali 1359, p. 170.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000183

lost." As it is clear most of these curses are simple and comprehensible for children. "They may use them in different situations without any intention when they get angry." Of course, these are urban school children in modern Iran. However, children also used much stronger language than the above-mentioned curses.[146] In the past, children in the streets when a missionary passed yelled: 'Dog, become a Muslim', or 'Cursed be the Farangis'.[147]

Curses were mostly spoken, but they need not to be, because they also could be wished mentally, which was referred to in classical Persian as *be baten-e kasi godhashtan* (بباطن کسی گذاشتن). In early twentieth century Sarvestan, some curses required preparation. The person cursing sat down beside the hearth facing the prayer direction with the palm of his hands firmly planted on the soil, and then said: 'God, by the heat of this hearth [they say whatever they wish for] let this ill-luck be upon his head' *(olahi beh garmi-ye in ojaq [harcheh mikhahand miguyand] folan bala be sarash beyayad)*.[148] Curses were also written down. Until very recent times, many people in Iran had recourse to a sorcerer *(jadugar)* for written curses, who had magical spells and curses that could make victims do something that they did not want to do, or harm them.[149] Curses were not only written on paper, but also on metal or some other material, such as on the rim of bone cups.[150] Hence the use of the term *nefagh* (نفاغ), which not only denotes a large cup, especially made of the skull of an animal or of bone, but also an imprecation *(bad du'a)* and curse *(laʿnat)*.[151] Curses and maledictions were also written on metal or cut in stone. Various shahs wrote curses in their edicts to ensure that future shahs and officials would respect his royal order. Darius I may have been the first one to have done so, when in the Behistun inscription he included the following curse (column 4; line 67):

> King Darius says: If you shall behold this inscription or these sculptures, and shall destroy them and shall not preserve them so long as your line endures, may Ahuramazda slay you, may your family come to nought, and may Ahuramazda destroy whatever you do!

His example was followed by many later kings such as Shah Tahmasp I (r. 1524–1576), Shah Abbas I (r. 1587–1629) and Naser al-Din Shah (r. 1848–1896), who had chiseled in stone or on marble, usually in the wall of a mosque, a so-called cursing text *(laʿnatnameh)* stating that whoever changed what-

[146] SHARIFI/EBRAHIMI 2012, p. 1914; PAYANDEH 2535, pp. 341–343.
[147] WATERFIELD 1973, p. 72.
[148] HOMAYUNI 1371, p. 298.
[149] MASSE 1938, vol. 2, pp. 311–328; LOEB 1977, p. 162.
[150] MORONY 1983, p. 413f.
[151] DEHKHODA 1372, q. v. *nefagh*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000184

ever the shah had granted would have God's curse on his head.[152] Governors did the same such as Soltan Mohammad Dhu'l-Faqr who wrote the following curse in a decree: 'whoever changes the shah's copper coins God's curse will be upon him', which is found on walls of mosques such as the chief mosque in Astarabad, dated 1 Jomadi II 937/27 January 1531.[153] The same curse is also found on a series of sixteenth-century copper coins (982–995)[154] Private persons imitated their rulers. Around 1770, Bibi Jani Khatun deeded property for the maintenance of Sa'di's tomb as well as 30 Korans on top of which was written: "May the curse of God overtake those who presume to lay hands on, or take away, these books."[155]

Although Zoroastrian and Moslem authors tend to ascribe cursing mainly to the lower classes, the above makes it clear that this was done by all classes of society throughout known history. This suggests that cursing, swearing, and using bad language in whatever kind or form is part of being human and that in the future people will continue to do so. As Ferdowsi (d. 1020 or 1025) wrote:[156]

چو شاعر برنجد بگوید هجا
بماند هجا تا قیامت بجا.

When the poet is offended, he writes *hajv* (satire)
And *hajv* remains up to the day of resurrection.

Bibliography

Abisaab, R.J. 2004: *Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire.* London.

Adams, Isaac 1900: *Persia by a Persian*. n.p.

Akhavi 1319/1940: "Doshnam bekhud." In: *Fehrest-e Mondarejat* 4/1, p. 4.

Album, St. 1982: "A late sixteenth century countermarked copper from Isfahan." In: *Numismatics International Bulletin* 16, no. 2 (February), pp. 55–57.

d'Allemagne, H.-R. 1911: *Du Khorasan au Pays de Bakhtyaris*. 4 vols. Paris.

Anonymous 1342/1963: *Ardavirafnameh.* Tr. Rahim Afifi. Mashhad.

Anonymous 1354/1975: *Karnameh-ye Ardashir.* Bahram Farehvashi. Tehran.

Anonymous 1390/2011: *Revayat-e Pahlavi*. Tr. Mahshid Fajhra'i, Tehran.

Avesta 1370/1991. Tr. Jalil Dustkhvah. Tehran.

[152] Golzari 1354, pp. 223, 226; Khosrovani 1304, p. 43; Greenfield 1904, pp. 144–146.
[153] Rabino 1928, p. 28.
[154] Album 1982.
[155] Francklin 1976, p. 86.
[156] Javadi 1988, p. 12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000185

BAKHTIAR, M. 2011: "Assessing the offensiveness level of taboo words in Persian." In: *The Journal of International Social Research* 4/19, pp. 15–23.
BARTHOLOMAE, CHR. 1904: *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg.
BASSETT, J. 1896: *Persia: Eastern Mission*. Philadelphia.
BEDIK, P. 2013: *A Man of Two Worlds: Pedros Bedik in Iran, 1670–1675*. Tr. C. OUAHES and W. FLOOR. Washington DC.
AL-BEHBAHANI, ʿABDOL-KARIM-ESLAMI ET ALII 1422/2001: *Mafhum al-laʿn va hikmatuhu fi'l-Quran al-Karim va'l-Sunnah al-Nabawiyah*. Qom.
Beyhaqi 1324/1945. *Tarikh-e Beyhaqi*. Ed. Fayaz. Tehran.
BIRD, I. 1891: *Journeys in Persia and Kurdistan*. 2 vols. London.
BOYCE, M. 1975: *A History of Zoroastrianism*. Leiden.
BRICTEUX, A. 1908: *Au Pays du Lion et du Soleil*. Brussels.
BROWNE, E. G. 1959: *A Literary History of Persia*. 4 vols. Cambridge.
— 1960: *The Persian Revolution of 1905–1909*. London.
— 1970: *A Year Amongst the Persians*. London.
BUKHARI, MUHAMMAD B. ISMAʿIL: *Al-Jamiʿ al-sahih*.
Bundaheshn 1385. Tr. MEHRDAD BAHAR. Tehran.
BUSHAQ 1360/1981: *Divan-e Mowlana Boshaq Hallaj Shirazi Atʿameh*. Shiraz.
CALMARD, J. 1993: "Les rituals shiites et le pouvoir." In: J. CALMARD (ed.): *Études Safavides*. Paris/Tehran, pp. 109–150.
CHARDIN, J. 1811: *Voyages*. Ed. L. LANGLÈS. 10 vols. Paris.
CHELEBI, E. 2010: *Travels in Iran and the Caucasus, 1647 and 1654*. Tr. H. JAVADI and W. FLOOR. Washington DC.
DEHKHODA, ʿALI AKBAR 1372/1993: *Loghatnameh-ye Dehkhoda*. 15 vols. Tehran.
DHU'L-FEQARI, HASAN (ed.) 1388/2009: *Farhang-e Bozorg-e Zarb al-Mathalha-ye Farsi*. 2 vols. Tehran.
DIEULAFOY, J. 1887: *La Perse, la Chaldée et la Susiane*. Paris.
DONALDSON, B. 1938: *The Wild Rue. A Study of Muhammadan Magic and Folklore in Iran*. London.
Don Juan 1926: *Don Juan of Persia, A Shiʿah Catholic*. Tr. GUY LESTRANGE. New York/London.
DROUVILLE, G. 1976: *Voyage en Perse pendant les années 1812 et 1813*. 2 vols. Tehran.
DUMANS, R. 1890: *Estat de la Perse*. Ed. CH. SCHEFER. Paris.
ELWELL-SUTTON, L. P. 1968: "The Iranian Press, 1941–1947." In: *IRAN* 6, pp. 65–104.
EʿTEMAD AL-SALTANEH, MIRZA MOHAMMAD HASAN KHAN 1345/1966: *Ruznameh-ye Khaterat-e Eʿtemad al-Saltaneh*. IRAJ AFSHAR ed. Tehran.
FASIH 1325/1946: "Dushnam." In: *Jalveh* 2/1, pp. 418–420.
FLOOR, W. 1992: "Les premières règles de police urbaine." In: C. ADLE/B. HOURCADE (eds.): *Téhéran Capitale bicentenaire*. Paris/Tehran, pp. 173–198.
— 2005: *The History of Theater in Iran*. Washington DC.
— 2008: *A social history of sexual relations in Iran*. Washington DC.
— 2012: *Games Persians Play*. Washington DC.
FRANCKLIN, W. 1976: *Observations made on a tour from Bengal to Persia in the years 1786–7*. Tehran.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000186

Ghazzali 1359/1980: *Ehya al-Din*. Tr. Mo'ayyed al-Din Mohammad Kharezmi. Tehran.
— 1361/1982: *Kimiya-ye Saʿadat*. 2 vols. Ed. Hoseyn Khadivjam. Tehran.
Gladwin, F. 1801: *Dissertations of the Rhetoric Prosody and Rhyme of the Persians*. Calcutta.
Golzari, Masʿud 1354/1975: "Barrasi va moʾarrefi-ye chand sang neveshteh." In: *Barrasi-ye tarikhi* 10/5, pp. 219–230.
Gorgani, ʿAbdol-ʿAzim Khan 1362/1983: *Tarikh-e Baramekeh*. Tehran.
Greenfield, J. 1904: *Die Verfassung des persischen Staates*. Berlin.
Grothe, H. 1910: *Wanderungen in Persien*. Berlin.
Hammer-Purgstall, J. von 1840–1842: *Histoire de l'empire ottoman*. 3 vols. Paris.
Hejazi, Benefsheh 1388/2009: *Tarikh-e Khanomha*, Tehran.
Herbert, Th. 1929: *Travels in Persia 1627–1629*. London.
Homayuni, Sadeq 1371/1992: *Farhang va mardom-e Sarvestan*. Mashhad.
Hume-Griffith, M.E. 1909: *Behind the Veil in Persia and Turkish Arabia*. Philadelphia.
Iwanow, W. 1925: "Rustic Poetry in the Dialect of Khorasan." In: *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* (JASB) 21/3, pp. 233–313.
— 1928: "Persian spoken as in Birjand." In: JASB 24/4, pp. 235–351.
Jahangiri, ʿAli Asghar 1367/1988: *Kandelus*. Tehran.
Jam, Sheikh Ahmad 1368/1989: *Ons al-Taʾbin*. Tehran.
Jamalzadeh, Sayyed Mohammad 1342/1963: *Farhang-e loghat-e ʿamiyaneh*. Ed. M.H. Mahjub. Tehran.
— 1343/1964: "Farsi shekar ast." In: *Yeki bud va yeki nabud*. Tehran.
Javadi, H. 1988: *Satire in Persian Literature*. Cranbury, NJ.
Javadi, H./W. Floor 2010: *The Education of Women and the Vice of Men: Two Qajar Tracts*. Syracuse.
Johnson, B. 1948. *The lost art of profanity*. Indianapolis/New York.
Kay Kaʾus b. Eskander b. Qabus b. Vashmgir 1951: *A Mirror for Princes. The Qabusnameh*. Tr. Reuben Levy. London.
Khadish, Hoseyn 1379/2000: *Farhang-e mardom-e Shiraz*. Tehran.
Khaqani 1375/1996: *Divan-e Khaqani Shirvani*. Ed. Foruzanfar. Tehran.
Khorasani, Reza Hakim 1384: *Farhang-e bazhebha-ye ʿamiyaneh (dowreh-ye Qajar)*. Ed. Sayyed ʿAli Al-e Davud. Tehran.
Khosrovani, Mohammad Mirza 1304/1925: "Maliyatha-ye gheyr mostaqim-e Iran." In: *Majalleh-ye ʿOlum-e Maliyeh va Eqtesad* 2/1–2, pp. 43–50.
Knanishu, J. 1899: *About Persia and its People*. Rock Island, Ill.
Köhbach, M. 1989: "Amasya." In: EIr I, fasc. 9, p. 928.
Lambton, A.K.S. 1988: *Continuity and Change in Medieval Persia*. Albany.
Lamʿeh, Manuchehr 1353/1974: *Farhang-e ʿamiyaneh-ye Ashayer-e Boyer Ahmadiya Kohgiluyeh*. Tehran.
Layard, A.H. 1971: *Early Adventures in Persia, Susiana, and Babylonia*. Westmead, Farnborough.
Lazard, G. 1341/1962: *Ashʿar-e parehkandeh*. 2 vols. Tehran.
Loeb, L.D. 1977: *Outcaste: Jewish Life in Southern Iran*. New York.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000187

LOFTUS, W.K. 1857: *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana*. London.
LORGANI, MAHMUD SOLTAN 1384/2005: *Farhang-e ʿammeh-e Lorgan-e Kajur*. Tehran.
MACKENZIE, E. 1379/2000: *Farhang-e kuchek-ye zaban-e pahlavi*. Tr. MAHSHID FAKHRA'I. Tehran.
MASA'ELI, MEHDI 1387/2008: *Nuhum-e Rabiʿ: jahalatha, khasaratha*. Qom.
MASSE, H. 1938: *Croyances et Coutumes Persanes*. 2 vols. Paris.
AL-MASʿUDI 1347/1968: *Moruj al-Dhahab*. 2 vols. Tr. ABU'L-QASEM PAYANDEH. Tehran.
MINOVI KHERAD 1357/1978. Tr. AHMAD TAFAZZOLI, Tehran.
MEISAMI, J.S. 1991: *The Sea of Virtues (Bahr al-Fava'id)*. Salt Lake City.
MEMBRE, M. 1993: *Mission to the Lord Sophy of Persia (1539–1542)*. Tr. A.H. MORTON. London.
MONSHI, ESKANDER BEG 1350/1971: *Tarikh-e ʿalamara-ye ʿabbasi*. 2 vols. Ed. IRAJ AFSHAR. Tehran.
MONSHI-YE KERMANI, NASER AL-DIN 1328/1949: *Semt al-Ola lel-Hezrat al-'Oliya dar Tarikh-e Qarakhati'iyan-e Kerman*. Ed- ʿABBAS EQBAL. Tehran.
MONTGOMERY, J.E. 2014: "Sukhf (Fohsh)." In: EI² IX, p. 804b.
MORIER, J. 1818: *A Second Journey through Persia, Armenia, and Asia Minor*. London.
MORONY, M.G. 1983: *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton.
NAVA'I, ʿABDOL-HOSEYN 1329/1950: "Tashkil-e polis-e jadid-e Iran." In: *Ettelaʿat-e Mahaneh* 3/8, pp. 16–18, 45–47.
NAVVABI, YAHYA MAHTAR 1367/1988: *Yadgar-e zar-e Iran*. Tehran.
NIYAZI, MOHSEN 1389/2000: *Mardomshenasi-ye Khvansar*. Tehran.
NOLAND, S./D.M. WARREN 1981: "Iranian values as depicted in Farsi terms of abuse, curses, threats, and exclamations." In: *Maledicta* 5/1–2, pp. 229–241.
Obeyd-e Zakani 2008: *The Ethics of the Aristocrats and Other Satirical Works*. Tr. HASAN JAVADI. Washington DC.
OMIDSALAR, MAHMUD 2003: "Nekati dar bareh-ye fohsh va fahhashi dar zaban-e farsi." In: *Iranshenasi* 14, pp. 341–349.
ʿORYAN, SAʿID 1371/1992: *Motun-e Pahlavi*. Tehran.
OUSELEY, W. 1823: *Travels in Various Countries of the East*. 3 vols. London.
OWHADI 1307: *Jamjam-e Owhadi*. Tehran.
PAYANDEH, MAHMUD 2535/1976: *A'inehha va bavarhadashtha-ye Gil va Deyl*. Tehran.
PELLAT, CH. 1993: "al-Djidd wa'l-Hazl." In: EI² II, p. 536a.
— 1966: "Hija." In: EI² III, p. 352b.
— 1993. "Mudjun." In: EI² VII, p. 304a.
PHILLOT, D.C. 1906a: "Some Current Persian Tales." In: *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* vol. 1, nr. 18, pp. 375–412.
— 1906b: "Some Lullabies and Topical Songs Collected in Persia." In: JASB New Series 2/3, pp. 32–53.
POLAK, J.E. 1865: *Persien. Das Land und seine Bewohner*. 2 vols. Leipzig.
RABINO, H.L. 1928: *Mazandaran and Astarabad*. London.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000188

Roebuck, Thomas 1824: *A collection of proverbs, and Proverbial Phrases in the Persian and Hindoostanee Languages*. Calcutta.
Rowshan-Zamir, Mehdi 2535/1976: *Mo'tadeqat va Adab-e Iran*. 2 vols. Tehran.
Safa, Dhabihollah 1371/1992: *Tarikh-e Adabiyat-e Iran*. 5 vols. Tehran.
Sana'i-ye Ghaznavi 1318/1939: *Divan*. Shiraz.
Sanson, M. 1694: *Estat present du royaume de Perse*. Paris.
Semnani, Mohammad Ahmad Penani 1374/1995: *Adab va Rosum-e Mardom-e Semnam*. Tehran.
Shabaz, A. D. 1901: *Land of the Lion and the Sun*. Madison, Wisc.
Shamlu, Ahmad 1372/1994: *Ketab-e Kucheh*. Tehran.
Shahri, Ja'far 1368/1989. *Tarikh-e ejtema'i–Tehran*. 6 vols. Tehran.
— 1371/1992: *Tehran-e Qadim*. 5 vols. Tehran.
— 1370/1991: *Qand va Namak-e Zarb al-Mathalha-ye Tehrani*. Tehran.
Sharifi, Sh. / A. Karimipour 2012: "Thematic roles and grammatical features of curses and blessings speech acts in Kurdish (Ilami language)." In: *Studies in Literature and Language* 5/1, pp. 54–58.
sharifi, Sh. / Sh. Ebrahimi 2012: "Assessing Speech Acts of Curses and Prayers in Persian." In: *Theory and Practice in Language Studies* 2/9, pp. 1911–1916.
Simeon of Poland 2007: *The Travel Accounts*. Tr. G. A. Bournoutian. CostaMesa.
Sirjani, 'Ali Akbar Sa'idi 1361/1982: *Vaqaye'-ye Ettefaqiyeh*. Tehran.
Slaby, H. 1982: *Bindenschild und Sonnenlöwe*. Graz.
Sprachman, P. 1982: "Persian Insult Poetry." In: *Maledicta* 6/1–2, pp. 238–248.
— 1985: *Suppressed Persian. An anthology of forbidden literature*. Costa Mesa.
Stanfield-Johnson, R. 2004: *Ritual Cursing in Iran*. London.
— 2007: "Yuzbashi-ye Kurd and 'Abd al-Mu'min the Uzbek." In: S. Rastegar / A. Vanzan (eds.): *Muraqqa'e Sharqi. Studies in Honor of Peter Chelkowski*. San Marino.
Stephens, R. / J. atkins / A. kingston 2009: "Swearing as a Response to Pain." In: *Neuroreport* 20/12, pp. 1056–1060.
Stephens, R. / C. Umland 2011: "Swearing as a response to pain-effect of daily swearing." In: *Journal of Pain* 12/12, pp. 1274–1281.
Suzani Samarqandi 1338/1959: *Divan-e Hakim Suzani*. Ed. Naser al-Din Shah Hoseyni. Tehran.
Tabasi, Mohammad Javad Molaji n. d.: "Hokm-e feqhi doshnam dehandeh beh peyghambar." In: *Farhang-e Kowthar*, pp. 42–50.
Tahvildar, Mirza Hoseyn Khan 1342/1963: *Joghrafiya-ye Esfahan*. Ed. Manuchehr Setudeh. Tehran.
Tavakkoli, Nireh 1382/2003: "Farhang va Hoveyat-e Jensiyat." In: *Nameh ye Ensanshenasi* 1/3, pp. 49–54.
Tavernier, J. B. 1681: *Les Six Voyages*. 6 vols. Paris.
Tucker, E. S. 2006: *Nadir Shah's quest for legitimacy in post-Safavid Iran*. Gainesville, Fla.
Vahid 1301/1922: "Iran az Fohsh Veyran ast." In: *Armaghan* 3/6, pp. 225–232; idem, 3/7–8, pp. 273–284.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000189

VASEFI, ZEYN AL-DIN MAHMUD 1350/1971: *Badaye' al-Vaqaye'*. 2 vols. Ed. A. BOLDYREV. Tehran.
WAJNRYB, R. 2005: *Expletive Deleted: A Good Look at Bad Language*. New York.
WATERFIELD, R. E. 1973: *Christians in Persia*. London.
WILLS, E. J. 1893: *The Land of the Lion and the Sun*. London.
WILSON, S. G. 1895: *Persian Life and Customs*. New York.
YASHTHA 1347/1968: *PurDavud*. Tr. 2 vols. Tehran.
YATE, C. E. 1900: *Khurasan and Sistan*. London.
YEROUSHALMI, D. 2010: *The Jews of Iran in the Nineteenth Century*. Leiden.
Zakaria of K'anak'er 2007: *The chronicle of deacon Zakaria*. Tr. G. A. BOURNOUTIAN. Costa Mesa.
ZANJANI, HOSEYN HAQANI 1364/1985: "Athar-e baz'i-ye doshnam." In: *Darsha'i az: Maktab-e Eslam* 9/25, pp. 714–716.
ZERA'AT, 'ABBAS 1381/2002: "Barrasi-ye feqhi va hoquqi-ye jorm-e sabb al-nabi." In: *Nashriyeh-e daneshkadeh-ye olahiyat-e ferdowsi-ye mashhad* 57, pp. 75–103.
ZHUKOFSKI, VALENTIN 1382/2003: *As'ar-e 'amiyaneh-ye Iran*. Tr. 'ABDOL-HOSEYN NAVA'I. Tehran.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000190

‚Romantische Indomanie' oder ‚orientalische Renaissance'?

Zu einigen Erklärungsmustern für das Entstehen der Indologie in Deutschland[1]

Von Reinhold Grünendahl, Göttingen

Summary: In recent decades, the notion of the 'romantic roots of German Indology' has become a 'communis opinio' of sorts. However, it draws its strength largely from repetition, rather than from argumentation. When checked against the evidence of the seminal Jena 'Frühromantik' around 1800 on the one hand, and Indological writings of the early 19th century on the other, it turns out to be an intricate fabric of misinterpretation and distortion. The same applies, *mutatis mutandis*, to the notion of an 'Oriental Renaissance', arguably the most problematic misconception in the field, considering its 'post-orientalist' legacy.

Die These, daß die ‚deutsche Indologie' ihre Wurzeln in der Romantik habe, ist seit ihrer Neubelebung durch Raymond Schwabs *Renaissance orientale*[2] so oft wiederholt worden, daß man auch als Indologe geneigt sein könnte, sie für bare Münze zu nehmen – wenn nicht die eigene Erfahrung gegen sie spräche. Denn in der frühen Fachliteratur begegnet dem Indologen kaum etwas, das man mit Romantik in Verbindung bringen würde. Fragt man nun die Protagonisten dieser These, in welchen indologischen Schriften sich denn diese romantische Verwurzelung und die vermeintlich daraus erwachsene ‚Indomanie'[3] zeige, so wird man durchweg mit Gemeinplätzen und Verweisen auf Sekundär- und Tertiärliteratur abgefertigt.

[1] Überarbeiteter Vortrag, gehalten am 27.5.2013 in Rahmen des Seminars „Orientalismus, arische Weltanschauung und ‚Deutsche Indologie'" am Institut für Indologie und Tibetologie der Ludwig-Maximilians-Universität, München, und in gekürzter Fassung am 25.9.2013 auf dem 32. Deutschen Orientalistentag, Münster, Sektion Indologie. Die Vortragsform wurde weitgehend beibehalten. Eine eingehende Darstellung der hier umrissenen Thematik soll meine in Vorbereitung befindliche Arbeit über Friedrich Schlegel bieten.

[2] R. Schwab: *La Renaissance orientale*. Paris 1950; engl.: *Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680–1880*. Foreword by Edward W. Said. New York 1984 (zum englischen Untertitel s.u., Anm. 60). Schwabs Buch lieferte die Anregung für Saids *Orientalism* (London 1978), dessen einseitige und verzerrende Darstellung der Orientalistik zur ‚Gründungsurkunde' des *Postorientalismus* wurde (vgl. unten, Anm. 80).

[3] Ich verwende diesen Begriff hier pauschal für jenes ‚den Romantikern' zugeschriebene, implizit zwanghafte Interesse an Indien, das meist in emotionalisierende oder psychologisierende Begriffe wie ‚Sehnsucht', ‚Leidenschaft', ‚Passion', ‚Wahn' usw. gefaßt wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000191

Wie konnte die These dennoch solche Verbreitung finden? Zum einen wurde dies wohl dadurch begünstigt, daß sie überwiegend unter Nicht-Fachleuten kursiert, die sie keiner kritischen Prüfung unterziehen (können), während Fachleute ihr lange Zeit kaum Beachtung schenkten. Zum anderen kommt ihr die allgemeine Verwirrung um den Begriff ‚Romantik' zustatten, der als sinnentleertes Etikett allem und jedem angeheftet werden kann, selten in wohlmeinender Absicht. Schon im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert gab es sehr weit auseinandergehende Vorstellungen von ‚Romantik'. Im Zusammenhang mit der Indologie ist diese Vieldeutigkeit jedoch weit weniger problematisch als in anderen Bereichen, denn das vermeintlich ‚romantische' Umfeld ihrer Entstehung läßt sich klar abstecken. Chronologisch fallen die Anfänge der Beschäftigung mit Indien – und zwar der literarischen, noch nicht der wissenschaftlichen – eindeutig in die Zeit der Frühromantik, und personell sind sie untrennbar verknüpft mit Friedrich und August Wilhelm Schlegel.

1 Zur Romantik

1.1 Charakteristik und Begriff

Was ist Romantik? In ideengeschichtlicher Hinsicht wird die Romantik meist als Gegenbewegung verstanden, und zwar literarisch zur Klassik und philosophisch-weltanschaulich zur Aufklärung, wobei die Grenzen nicht scharf zu ziehen sind. Die Romantik setzt dem rein vernunftmäßigen Verstehen der Welt die *Empfindsamkeit* oder *Sentimentalität* entgegen, wie sie schon seit dem 18. Jahrhundert in der Literatur, insbesondere in der englischen, kultiviert worden war – man denke an Lawrence Sternes damals viel gelesenen Roman *A Sentimental Journey* (1768). In Deutschland wurde die Empfindsamkeit insbesondere im Umfeld des subjektivistischen ‚Spätpietismus' (1780–1820) kultiviert.

Empfindsamkeit, Phantasie, Innerlichkeit bei gleichzeitiger Steigerung ins Universale, Aufhebung der Grenzen zwischen Geist und Natur, zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Vergangenheit und Gegenwart, eine sich stets nur verzehrende Sehnsucht, ein ewiges Streben nach dem Unerreichbaren, die Suche nach Verbindung mit der Transzendenz, die Verschmelzung von Diesseits und Jenseits, und nicht zuletzt die Tendenz zum Phantastischen – dies sind einige Begriffe, mit denen sich die Romantik grob umreißen läßt.[4] In F. Schlegels „Sprachgebrauch ist eben das ro-

[4] Vgl. E. BEHLER: „Romantik." In: J. RITTER u.a. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Bd. 8. Basel 1992, Sp. 1076–1086; G. v. WILPERT: *Sachwörterbuch der Literatur.* Stuttgart [8]2001, S. 704–708.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000192

mantisch, was uns einen *sentimentalen* Stoff in einer *fantastischen* Form darstellt"[5].

Als Inbegriff jener ‚romantischen Sehnsucht' gilt die Suche nach der ‚blauen Blume', bekannt aus dem vielleicht romantischsten aller romantischen Romane, Novalis' *Heinrich von Ofterdingen* (1799). Man hat darin einen ‚blauen Lotos' erkennen wollen und diesen dann zum Sinnbild einer vermeintlich romantischen ‚Sehnsucht nach Indien' erklärt – wo es indessen keinen ‚blauen Lotos' gibt.[6] Zwar sollten laut Novalis' Skizzen im zweiten Teil des unvollendeten Romans[7] auch „Ostindianische Pflanzen[,] etwas indische Mythologie [und] Sakontala" vorkommen,[8] doch Heinrichs Weg führt nicht nach Indien, sondern „immer nach Hause".[9] Konkrete Vorbilder für diese ‚blaue Blume' könnte man eher am Kyffhäuser in Novalis' thüringischer Heimat finden als in Indien, aber letztlich bleibt die ‚blaue Blume' ein rein metaphorisches Gewächs,[10] das im falschen Schein jeder Konkretisierung rasch verwelkt.

Die Romantiker haben sich für Indien immer nur am Rande interessiert. Ihr Blick richtete sich eher auf das mittelalterliche Europa und hier insbesondere auf die Literatur in den älteren mediterranen Dialekten der *lingua romana*, also Italienisch, Spanisch, Portugiesisch und Provençalisch. Autoren wie Dante, Ariosto, Tasso, und Cervantes wurden – neben Shakespeare – allesamt von August Wilhelm Schlegel, Ludwig Tieck und anderen

[5] F. Schlegel: „Gespräch über die Poesie" In: *Athenäum: Eine Zeitschrift* 3 (1800), S. 58–128, 169–187 = *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* [= KFSA]. Hrsg. v. E. Behler u.a. München 1958–, Bd. 2, S. 284–362; dort S. 333. – F. Schlegels Schriften werden im Folgenden zitiert nach Entstehungs- bzw. Ersterscheinungsjahr/KFSA Band:Seitenzahl, also: 1800/KFSA 2:333.

[6] Dazu zuletzt J. Hanneder: „Some common errors concerning water-lilies and lotuses." In: IIJ 50 (2007), S. 161–164.

[7] In: P. Kluckhohn/R. Samuel (Hrsg.): *Novalis Schriften: Die Werke Friedrich von Hardenbergs* [= NoKS], ^{3}1977–. Bd. 1, S. 317–355. – Novalis' Schriften werden im Folgenden zitiert nach Entstehungs- bzw. Ersterscheinungsjahr/NoKS Aufl./Band:Seitenzahl, also: 1799/NoKS ^{3}1:317–355.

[8] 1799/NoKS ^{3}1:343; vgl. 341.

[9] 1799/NoKS ^{3}1:325; s. auch 205. Ähnliches gilt von Ludwig Tiecks ‚frühromantischem' Künstlerroman *Franz Sternbalds Wanderungen* (Berlin 1798) bis zu Joseph von Eichendorffs ‚spätromantischer' Novelle *Aus dem Leben eines Taugenichts* (Berlin 1826).

[10] Siehe z.B. 1799/NoKS ^{3}1:341–344; auch 348 mit dem Kyffhäuser-Gebirge als Ort der blauen Blume; und in potenzierter Metaphorik: „Edda, die blaue Blume"; vgl. den vorangestellten Entwurf (345): „Die ganze erste Hälfte des 2ten Theils muß recht leicht, dreist, sorglos und nur mit einigen scharfen Strichen bemerkt werden. Die Poesie der verschiednen Nationen und Zeiten. *Ossian. Edda.* Morgenländische Poesie. Wilde. Französische – spanische, griechische, deutsche etc. Druiden. Minnesinger." Bereits hier ist die blaue Blume in das Umfeld der frühromantischen Universalpoesie eingebettet (s.u.), allerdings ohne Nennung Indiens.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000193

‚Romantikern' kongenial ins Deutsche übersetzt. Gleichzeitig legte Friedrich Schlegel als der herausragende Theoretiker der Frühromantik dar, wie diese ‚romantische' Dichtung der zeitgenössischen Poesie neue Impulse geben könne.

Nur das Adjektiv ‚romantisch' ist übrigens direkt von der *lingua romana*, bzw. von der darin besonders geschätzten Gattung des *Romans* abgeleitet, nicht aber die Bezeichnung ‚Romantiker', die im übrigen auch keine Selbstbezeichnung war – und auch keine sein konnte, denn für die sogenannten Romantiker war die romantische Epoche nicht etwa ihre eigene, sondern zuallererst die unwiederbringlich vergangene Blütezeit jener ‚romanisch-romantischen' Literatur. Folglich zielten sie auch nicht auf eine ‚Renaissance' des Alten, sondern sahen sich als ‚Neue Schule' – und *so* nannten sie sich auch. Diese Bezeichnung münzte Heinrich Heine in diffamierender Absicht in *Romantische Schule* (1835) um, wobei er vor allem die angebliche Tendenz zum Katholizismus in fragwürdiger Weise problematisierte.[11] Damit wurde er zum Stichwortgeber für die bereits 1839[12] sich ankündigende ‚kulturkämpferische' Antiromantik,[13] die in mancher Hinsicht bis heute fortwirkt.[14]

1.2 Historischer Rahmen

Nun ist noch der historische Rahmen zu bestimmen, in welchem wir die Romantik unter indologischen Aspekten betrachten wollen. In der deutschen Romantik werden meist drei Phasen[15] unterschieden, von denen hier nur die Zeit von 1797 bis 1804 im Umkreis der Jenaer Frühromantik relevant ist. Das Zentrum des Jenaer Kreises bildeten Friedrich Schlegel und seine spä-

[11] Siehe H. HEINE: *Historisch-kritische Gesamtausgabe*. Band 8,1, Hamburg 1979, S. 142f.; dieses Motiv zieht sich durch die gesamte Schrift, die insofern eher eine Auseinandersetzung mit dem Katholizismus als mit der Romantik ist.

[12] TH. ECHTERMEYER/A. RUGE: „Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest." Zuerst in: *Hallische Jahrbücher* 1839–1840; nachgedruckt in: W. JAESCHKE (Hrsg.): *Philosophie und Literatur im Vormärz: Der Streit um die Romantik (1820–1854)*. Hamburg 1995 (Philosophisch-literarische Streitsache 41), Quellenband, S. 192–325.

[13] Im linkshegelianischen Lager wurde das Stichwort alsbald aufgegriffen von H. HETTNER: *Die romantische Schule in ihrem inneren Zusammenhange mit Göthe und Schiller*. Braunschweig 1850.

[14] Etwa in der Beurteilung von F. Schlegels Indienbuch im (vermeintlichen) Zusammenhang mit seiner Konversion oder von Novalis' Schrift *Die Christenheit oder Europa* (1799); mehr dazu an anderer Stelle.

[15] Verkürzt nach P. KLUCKHOHN: *Das Ideengut der deutschen Romantik*. Tübingen ^{5}1966 (Handbücherei der Deutschkunde 8), S. 8f.: 1. die ‚Jenaer' Frühromantik, ca. 1797–1804; – 2. die ‚Heidelberger' Romantik, bis 1815; – 3. die ‚Spätromantik', bis in die 1830er Jahre (in Wien, Schlesien, Bayern, Schwaben). Andere Einteilungen unterscheiden nur zwischen Früh- und Hochromantik.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000194

tere Frau Dorothea Veit, August Wilhelm und Caroline Schlegel, Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis, und Ludwig Tieck sowie die Philosophen Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Johann Gottlieb Fichte. Die weitere Entwicklung der Romantik, die sich bis in die 1830er Jahre zieht, bleibt hier unberücksichtigt, weil die für unsere Fragestellung relevanten Personen keinen hier nennenswerten Anteil mehr daran nahmen und weil andererseits die späteren Romantiker keinen Anteil an der Begründung der Indologie hatten.

2 Romantische Spurensuche

Bevor wir zur Indologie kommen, noch ein kurzer Blick auf die allgemeine ‚Indien'-Rezeption in der *Zeit* der Romantik. Die bisherigen Bemühungen, eine besondere Bedeutung ‚Indiens' nachzuweisen, haben aus der *romantischen Literatur* wenig Einschlägiges zutage gefördert. Das Wenige, was nachgewiesen werden konnte, hat nur deshalb zuweilen den Anschein des Bedeutenden, weil Anderes, was diese vermeintliche Bedeutung relativieren könnte, generell ausgeblendet wird. Mit anderen Worten: bei dieser Betrachtung der Romantik wird überhaupt nur die vermeintlich ‚indische' (oder wahlweise ‚orientalische') Verbindung in den Blick genommen. In Romantik-Studien, die nicht unter diesem Vorzeichen stehen, spielen Indien und der Orient, sofern sie überhaupt Berücksichtigung finden, dagegen nur eine marginale Rolle. Dazu paßt, daß die ‚orientalisierenden' Interpretationen in der etablierten Romantik-Forschung kaum zur Kenntnis genommen werden, wie umgekehrt die ‚orientalisierende Schule' kaum Notiz von der allgemeinen Romantik-Forschung nimmt. Der Eindruck von zwei weitgehend beziehungslosen Parallelwelten verstärkt sich noch, wenn man die angloamerikanischen Spielarten des ‚orientalisierenden' Diskurses betrachtet.

2.1 ‚Indien' in der zeitgenössischen Literatur

Als Beispiel mag hier ein 2006 bereits in dritter Auflage erschienenes Büchlein mit dem Titel *Sehnsucht nach Indien: Literarische Annäherungen von Goethe bis Günther Grass* (München 2006) dienen. Die Problematik des Unternehmens zeigt sich schon in diesem Untertitel, denn bekanntlich sind Goethe und Grass bei näherer Bekanntschaft mit ‚Indien' eher auf ‚literarische Distanz' gegangen. Aber derlei Differenzierungen sind durchweg der von der Herausgeberin, Veena Kade-Luthra, vorgegebenen Tendenz geopfert. Was sie auf kaum sechs Seiten aus der frühromantischen *Literatur* zusammenbringen konnte,[16] beschränkt sich im wesentlichen auf Novalis,

[16] Ohne die vier Seiten aus F. Schlegels Indienbuch; dazu s. u.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000195

über dessen Verhältnis zu ‚Indien' das Wesentliche bereits oben gesagt ist, und Karoline von Günderrode (1780–1806), die keineswegs auf ihre (wenigen) dichterischen Ausflüge nach ‚Indien' festzulegen ist, besang sie doch z. B. auch „Mahomet"[17] in ähnlichen Tönen.[18] All dies hat mit ‚Indien' meist nur in einem metaphorischen Sinne zu tun. Von der „Sehnsucht nach Indien", die der Titel verspricht, findet der Leser in der angeführten romantischen Literatur kaum eine Andeutung. In anderen Zusammenstellungen dieser Art ist derselbe magere Befund lediglich geschickter dargestellt oder mit fragwürdigen Mitteln aufgebläht.[19]

Auslöser der literarischen Indien-Rezeption im Deutschland jener Zeit war Georg Forsters 1791 erschienene Sekundärübersetzung von Kālidāsas *Śākuntala*. Literarische Früchte hat sie vor allem außerhalb des romantischen Kreises getragen, zuerst bei Herder und dann bei den Antiromantikern Goethe und Heine, dem selbsternannten „Grafen vom Ganges" und Verleumder der *Romantischen Schule*. Bei Goethe schlug die Begeisterung der oft zitierten Sakontala-Distichen nach kurzer Bekanntschaft mit „Bajadere", „Paria" und den vielarmigen Göttern der indischen Kunst in die Feststellung um: „Die indische Lehre taugte von Haus aus nichts". Daneben wäre z. B. noch Friedrich August von Heydens Einakter *Magandola oder die Perle des Ganges – Ein indisches Mährchen* (1819)[20] zu nennen, in dem ‚Sakontala' zumindest noch als entferntes Echo zu hören ist. Auch von Heyden läßt sich indessen nicht auf ‚Indien' festlegen, denn ganz so, wie er sich im Prolog dieses Dramas in das „Reich aller Wunder" am Ganges versetzt, fühlt er sich anderswo in die Zeit Alexanders oder in die mittelalterliche Ritterromantik ein.

Auch Friedrich und August Wilhelm Schlegel[21] nahmen Forsters Übersetzung des indischen Schauspiels zur Kenntnis, wenngleich ohne erkennbare Euphorie oder gar ‚Sehnsucht nach Indien', wie zuweilen unterstellt. In Schillers Zeitschrift *Thalia* vermerkt August Wilhelm 1790 zu einem (an-

[17] Dazu A. HUMMEL: „Lebenszwänge, Schreibräume, unirdisch. Eine kulturanthropologisch orientierte Deutung des ‚Mythos Günderrode'." In: *Athenäum: Jahrbuch für Romantik* 13 (2003), S. 61–91; dort S. 83ff. zu ihrer ‚Exotik'.

[18] F. Schlegel selbst kleidete seine Gefühle bei der Abreise nach Paris in das allegorische Gedicht „Mahomets Flucht" (1803/KFSA 2:304f.; vgl. H. Eichners Einleitung, S. XCIII).

[19] Zum Beispiel A. L. WILLSON: *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism*. Durham, N. C. 1964. Beispielhaft sind die Ausführungen über Fichte, bei dem WILLSON „Spuren von [indischen; R. G.] Einflüssen" wahrnimmt, „über die Fichte selbst sich sehr wahrscheinlich nicht im klaren war" („shades of influence, very likely unrealized by Fichte himself"; 1964:111).

[20] In: F. v. HEYDEN: *Dramatische Novellen*. 2 Bde. Königsberg 1819, Bd. 1, S. 181–262.

[21] August Wilhelm Schlegels „Bestattung des Brahminen. Eine Phantasie an meinen Bruder in Ostindien" (1787) kann hier unberücksichtigt bleiben, ebenso deren psychologisierende Interpretationen neueren Datums.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000196

onymen) Vorabdruck ausgewählter „Scenen aus der ‚Sacontala', oder dem unglücklichen Ring, einem indischen, 2000 Jahre alten Drama":

> Es wäre zu wünschen, man wüßte, wie genau der erste Übersetzer sich an das Original gehalten hat; indessen beweist der durchaus fremde, nicht europäische Ton des Ganzen, daß er nichts hineingelegt hat, wenn auch vielleicht Vieles unter seinen Händen verloren gegangen ist. Die Scenen sind voll süßen kindlichen Geschwätzes, voll unschuldiger, naiver Koketterie; es herrscht eine feine *Sensibilität* darin, welche die zartesten Blüten des Genußes mit schonender Hand zu pflücken weiß.[22]

Hier spricht der ‚romantische' Übersetzer August Wilhelm. Ein Jahr später, 1791, schreibt Friedrich dem Bruder von der Leipziger Buchmesse:

> Von Meßprodukten ist mir besonders merkwürdig gewesen Sakontala ein indisches Schauspiel aus dem englischen von G. Forster. Äußerst interessant wegen der Fremdartigkeit: es sind viele feine *Empfindungen* darin; die Charaktere sind ein wenig flach; der Dialog und besonders die Handlung haben einen langsamen matten Gang: überall glaubte ich Spuren des Climas darin zu entdecken.[23]

Danach äußern sich beide Schlegels lange Zeit nicht zu ‚Indien'. Mehr als ein Jahrzehnt später, in seinen Berliner Vorlesungen „Über Litteratur, Kunst und Geist des Zeitalters" von 1802, betrachtet August Wilhelm die veränderte Situation des zeitgenössischen Historikers gegenüber seinen antiken Vorgängern[24]. In diesem Zusammenhang, nicht etwa in einem frühromantisch-poetischen, kommt er auch kurz auf Indien zu sprechen *(loc. cit.)*:

> Der historische Horizont hat sich auch erweitert: wir haben die Geschichten von Nationen in andern Welttheilen kennen gelernt, von denen die Alten nichts wußten; wir haben sie zum Theil mit den europäischen Begebenheiten in Beziehung gesetzt. Dies ist wiederum bloß die Folge von der Erweiterung geographischer Kenntnisse, die wir größtenteils den Handelsunternehmungen der Seefahrer zu danken haben. Wie weit sind wir aber im wahren

[22] *Thalia*, 3. Bd., 10. Heft (1790), S. 72–88 = E. Böcking (Hrsg.): *August Wilhelm von Schlegel's sämmtliche Werke*. Leipzig 1846, Bd. 10, S. 33–36; 34 (Hervorhebung R. G.).

[23] 1791/KFSA 23:21; Hervorhebung R. G.

[24] A. W. Schlegel: „Über Litteratur, Kunst und Geist des Zeitalters. Einige Vorlesungen in Berlin, zu Ende des J. 1802 gehalten." In: *Europa: eine Zeitschrift* Bd. 2,1 (1803), S. 1–95; 43f.: „Die Geschichte ist freilich, seit die großen Muster der Geschichtschreibung unter den Alten gelebt haben, um ein paar tausend Jahre länger geworden; es fragt sich aber, ob sie mit zunehmendem Alter nicht bloß klüger sondern auch weiser geworden sey; die Anhäufung der Thatsachen, welche uns die Vorwelt überliefert, ist ein bloßer Erfolg von Fortgange der Zeit; und ohne historische Weisheit, ohne den prophetischen Blick in die Vergangenheit sind wir dadurch um nichts gebessert." Mit letzterer Bemerkung spielt August Wilhelm auf Friedrichs *Athenaeum*-Fragment Nr. 80 an: „Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet" (1798/KFSA 2:176).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000197

> Verständnis jener Geschichten gekommen? Wie wird meistens alles ganz subjectiv, von dem Standpunkte europäischer Kultur aus betrachtet? z. B. von der indischen Mythologie, Geschichte und Litteratur sind gewiß die wichtigsten Aufschlüsse über die Geschichte des Menschengeschlechts zu erwarten, wenn man erst recht in ihren Sinn eingedrungen seyn wird; man hat den Anfang damit gemacht, diese ehrwürdigen Urkunden zugänglich zu machen, allein noch warten sie auf ihre Enträthselung.

Hier spricht August Wilhelm bereits als Historiker, der einerseits noch den Einfluß des ‚frühromantischen' Friedrich erkennen läßt (dazu s. u.) und andererseits schon den altertumskundlichen Ansatz von dessen Indienbuch (1808) vorwegnimmt.[25]

Bevor wir zu Friedrich Schlegel kommen, möchte ich August Wilhelms Weg noch ein Stück weiter verfolgen. Nach dieser Anmerkung von 1802/3 äußert er sich wieder lange nicht zu ‚Indien'. Bis ca. 1810 übersetzt er die schon genannten ‚romanisch-romantischen' Autoren sowie die Werke Shakespeares[26] – was durchaus dem ‚romantischen' Geist seines Bruders Friedrich entspricht, aber keinerlei ‚orientalischen' Bezug hat.

Erst als 48jähriger beginnt er Anfang 1815 in Paris mit dem Studium des Sanskrit, und zwar bei Franz Bopp,[27] dem denkbar ungeeignetsten Zeugen für die These von den ‚romantischen Wurzeln' der Indologie. Diese Feststellung gilt im übrigen nicht minder für August Wilhelms Schüler und Nachfolger, Christian Lassen, von den späteren akademischen Vertretern der Indologie ganz zu schweigen.

Als August Wilhelm 1818 schließlich auf eine für ihn geschaffene Professur (für Literatur) an der Universität Bonn berufen wird, hat er die ‚ro-

[25] Bemerkenswert scheint mir auch A. W. Schlegels Bemühen um wissenschaftliche Objektivität, die das vorwegnimmt, was heute als ‚Eurozentrismus-Kritik' firmiert – woran deren moderne Protagonisten aber offenbar wenig Gefallen finden. Denn in die wohlfeilen Kategorien des diskurstheoretischen Jargons umgemünzt, wird A. W. Schlegels Bemühen unter ihren Händen zu einem bloßen „wissenschaftlichen Pathos, das dann viel eher verwandt ist mit einer Bildungsideologie, die später zur ‚Deutschen Ideologie' wird und entsprechend von Marx und Engels kritisiert werden sollte"; A. BHATTI: „August Wilhelm Schlegels Indienexperiment. Kulturtransfer und Wissenschaft." In: Y.-G. MIX/J. STROBEL: *Der Europäer August Wilhelm Schlegel: Romantischer Kulturtransfer – romantische Wissenswelten*. Berlin 2010, S. 237–253; 247.

[26] Fortgesetzt durch Ludwig Tieck (bzw. seine Tochter Dorothea im Verein mit Wolf Heinrich Graf von Baudissin).

[27] Chézy konnte ihm aufgrund seiner geringen eigenen Kenntnisse nur die ersten Schritte erleichtern. Daß diese Tatsache bei ROSANE und LUDO ROCHER wieder zugunsten Chézys ‚relativiert' wird, ist wohl dem Umstand zu verdanken, daß sie den Mythos von Paris als dem Mekka der deutschen Orientalisten wiederzubeleben suchen; s. R. ROCHER/L. ROCHER: *Founders of Western Indology: August Wilhelm von Schlegel and Henry Thomas Colebrooke in Correspondence 1820–1837*. Wiesbaden 2013 (AKM 84), S. 6. Zu Paris als ‚Mekka' s. u., Anm. 41.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000198

mantische Vergangenheit' der Jenaer Zeit längst hinter sich gelassen. Dies zeigen seine indologischen Veröffentlichungen von Beginn an. Seine Zeitschrift *Indische Bibliothek* eröffnet er 1820 mit dem programmatischen Aufsatz „Über den gegenwärtigen Zustand der indischen Philologie", in dem er feststellt (1820, S. X f.):

> Wiewohl mein Augenmerk zwar eigentlich auf die Vorzeit Indiens gerichtet ist, so werde ich mich doch häufig *mit dem heutigen Indien* zu beschäftigen haben, in so fern die genauere Kenntniß der Geographie und Naturgeschichte des Landes zum Verständniß der alten Schriften dient, und in so fern der gegenwärtige *gesellige*[28], religiöse und politische Zustand entweder noch ein treues Bild des vormaligen darstellt, oder darauf zurückschließen läßt.[29]

2.2 Zwischen Poesie und Wissenschaft – Friedrich Majer

Nun zurück in die Zeit um 1800. Den Übergang vom ‚frühromantischen' *literarischen* zum *wissenschaftlichen* Interesse an Indien vollzieht bereits Friedrich Majer (1772–1818), der nach dem wenigen, was wir von ihm wissen, kein leichtes Leben hatte und der dennoch ein Lebenswerk von erstaunlicher Breite und Vielfalt hinterließ. Leider wird uns das Verständnis dafür durch diejenigen verstellt, die später über ihn geschrieben haben. Den Grundstein für dieses Gebäude aus Mißdeutung und Manipulation legte Paul Theodor Hoffmanns Tübinger Dissertation von 1915 mit dem Titel *Der indische und der deutsche Geist von Herder bis zur Romantik*. Allerdings wurde er noch von denen übertroffen, die ihn später ausschrieben. In dieses Umfeld gehört auch die Neuerfindung Majers als „romantischer Indologe" durch A. L. Willson (1964).

Majer war kein Indologe, denn er hatte keinerlei einschlägige Sprachkenntnis. Darum blieb sein Werk ohne Einfluß auf die von Anfang an philologisch geprägte Indologie und fiel auch sonst bald dem Vergessen anheim.

Majer war zeitweilig begeistert von der gerade bekannt werdenden indischen ‚Poesie' und trug diese Begeisterung in die Jenaer und Weimarer Kreise, in denen er sowohl mit den Frühromantikern um die Schlegels als auch mit Goethe und dem jungen Schopenhauer verkehrte. In den literarischen Almanachen und Journalen jener Zeit veröffentlichte er zwischen 1800 und 1803 diverse Sekundärübersetzungen der Poesie und „mythologischen Dichtungen der Indier", z. B. aus dem Gesetzbuch des Manu, dem Mahābhārata und dem Bhāgavata-Purāṇa. Diese Übersetzungstätigkeit war indessen nur ein kurzes ‚poetisches Intermezzo' im Majers Schaffen.

[28] Sprich: gesellschaftliche (soziale).
[29] Hervorhebung R. G.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000199

Bereits einige Jahre zuvor hatte er sich im zweiten Band seiner *Kulturgeschichte der Völker* (Weimar 1798) eingehend mit Kālidāsas Drama beschäftigt. Nachdem er daraus alle Angaben gesammelt hatte, die ihm für das kulturgeschichtliche Verständnis der alten „Indier" wichtig erschienen, stellte er fest (1798, 2, S. 139f.):

> Nach den erhaltenen Materialien (…) sind wir jetzt noch nicht im Stande ein (…) vollständiges Gemälde von dem damaligen Geist und Karakter dieses Volks zu geben. Unterdessen müssen wir durch ein fleißiges und aufmerksames Studium der erhaltenen *Originalwerke* uns bemühen, die einzelnen Züge dieses Karakters zu finden und zu sammeln, jedes dieser Werke *aus und durch sich selbst erklären*, bis wir aus der Vergleichung der so erhaltenen und in kleinen Gemälden zusammengestellten Karakterzüge, allgemeine Resultate ziehen und diese zur Grundlage einer allgemeinen Geschichte der alten Indier machen können. Am schätzbarsten müssen uns deßwegen die Werke *ihrer Dichter* seyn, weil die Werke der Dichter den Geist und Karakter der Völker am besten und lebendigsten darstellen.[30]

Manches davon hätte auch Herder sagen können (der übrigens nicht sein Lehrer war, wohl aber sein Freund). Majers Ansatz ist im Kern ein historischer, dessen Wurzeln weit über die Romantik hinaus zurückreichen (s. u.). Ab 1803 wandte er ihn in seiner „allgemeinen Religionsgeschichte" – ein Begriff, den er prägte – auf die Mythologien *aller* Völker an. So umfaßt sein *Allgemeines Mythologisches Lexicon*[31] allein schon in der „ersten Abtheilung" laut Titelblatt

> (…) die nicht altklassischen Mythologien, nämlich die heiligen Mythen und Fabeln, so wie die religiösen Ideen und Gebräuche der Sinesen, Javaner, der Indischen Völkerschaften im weiteren Umfange, sowohl nach den Lehren der Brahmanischen als Lamaischen Religion, der Inselbewohner des Indischen Meers, der Nordasiatischen Völker, der Parsen, der alten Araber, des Mohamedism, der Hebräer, der afrikanischen Völker, der Slawen, Finnen, Lappen, Grönländer, Skandinavier, Germanen, ferner sämtlicher ursprünglichen Völker Amerika's, und endlich der Bewohner von Australien u. s. w. (…)

Als er das *Allgemeine Mythologische Lexicon* wegen des tragischen Verlusts seiner gesamten Aufzeichnungen nicht fortführen kann, bringt er 1811–12 noch ein allgemeines *Mythologisches Taschenbuch*[32] heraus und konzentriert sich dann bis zum Ende seines von Krankheit gezeichneten Lebens auf zwei Regionen, nämlich Indien und Skandinavien. Von seinem groß angelegten

[30] Hervorhebungen R. G.

[31] F. MAJER: *Allgemeines Mythologisches Lexicon aus Original-Quellen bearbeitet. Erste Abtheilung, die nicht altklassischen …* (s. o.). 2 Bde. (mehr nicht erschienen). Weimar 1803–1804.

[32] F. MAJER: *Mythologisches Taschenbuch, oder Darstellung und Schilderung der Mythen, religiösen Ideen und Gebräuche aller Völker.* 2 Jahresbde. Weimar 1811–1812.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000200

Werk über die „Religion der Indier" konnte er nur noch den ersten Band mit dem Titel *Brahma* fertigstellen, erschienen in seinem Todesjahr, 1818, gleichzeitig mit *Mythologische Dichtungen und Lieder der Skandinavier.*

Von der thematischen Vielfalt Majers, die noch viele hier ungenannte Facetten hat, findet sich in den Darstellungen Hoffmanns und Willsons ebensowenig wie bei ihren Epigonen. Sie alle reduzieren Majer auf einen romantischen Indomanen.

3 Friedrich Schlegel

3.1 Der romantische Universalpoet

Nun zum *romantischen* Friedrich Schlegel – daß es noch einen anderen gibt, wird sich später zeigen.

Im Jahre 1800 verkündet er in der mit seinem Bruder herausgegebenen Zeitschrift *Athenaeum*:

> Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen (…).

Erst aus dem – meist ausgeblendeten – Zusammenhang wird klar, worum es F. Schlegel hier geht: In einem langen „Gespräch über die Poesie" läßt er sieben fiktive Gesprächspartner über den Zustand der zeitgenössischen Dichtkunst diskutieren, ganz so, wie es sich im Jenaer Kreis der Frühromantiker um die Brüder Schlegel und ihre hochgebildeten Gefährtinnen tatsächlich abgespielt haben mag. Die Gesprächspartner finden wenig Gefallen an der „sich immerfort einzeln versplittern[den]" Poesie ihrer Zeit, und einer von ihnen, Ludoviko, benennt in einer eingeschobenen „Rede über die Mythologie" den Kern des Problems (1800/KFSA 2:312):

> Es fehlt, behaupte ich, unsrer Poesie an einem Mittelpunkt, wie es die Mythologie für die der Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: *Wir haben keine Mythologie.* Aber setze ich hinzu, wir sind nahe daran eine zu erhalten, oder vielmehr es wird Zeit, daß wir ernsthaft dazu mitwirken sollen, eine hervorzubringen.

Eine ‚Renaissance' der alten Mythologien ist aber kategorisch ausgeschlossen, weil sie alle aus ihrer Zeit hervorgegangen sind und unauflöslich an sie gebunden bleiben. Ludoviko erklärt deshalb (1800/KFSA 2:312):

> (…) auf dem *ganz entgegengesetzten Wege* wird sie uns kommen (…),

diese neue Mythologie, nämlich auf einem ‚synthetischen', ganz nach dem Muster der Chemie, jener damals neuen Wissenschaft, mit der F. Schlegel

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000201

durch seinen Freund Novalis bekannt gemacht worden war. In diesem ‚chemischen' Prozeß wird zunächst, vereinfacht gesagt, alles *Alte* universalgeschichtlich ‚analysiert', um aus den so gewonnenen Elementen etwas *Neues* zu ‚synthetisieren', wie F. Schlegel es nennt; Novalis spricht von einer „Vermischung des Romantischen aller Zeiten".[33] Dazu bemerkt Ludoviko gleich zu Beginn seiner Rede (1800/KFSA 2:312):

> Die neue Mythologie muß (…) das künstlichste aller Kunstwerke sein, denn es soll alle andern umfassen.

Unter vielen anderen Bestandteilen sieht Ludovikos Rezeptur für diese Synthese auch solche aus dem Orient vor (1800/KFSA 2:319f.):

> Wären uns nur die Schätze des Orients so zugänglich wie die des Altertums! Welche neue Quelle von Poesie könnte uns aus Indien fließen, wenn einige deutsche Künstler mit der Universalität und Tiefe des Sinns, mit dem Genie der Übersetzung, das ihnen eigen ist,[34] die Gelegenheit besäßen, welche eine Nation, die immer stumpfer und brutaler wird,[35] wenig zu brauchen versteht. *Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen*, und wenn wir erst aus der Quelle schöpfen können, so wird uns vielleicht der Anschein von südlicher Glut, der uns jetzt in der spanischen Poesie so reizend ist, wieder nur abendländisch und sparsam erscheinen.[36]

In seinem Zusammenhang betrachtet, taugt der vorhin schon gehörte Halbsatz vom „höchsten Romantischen" kaum als Beleg für eine romantische Fixierung auf Indien. Das scheint auch der Heidelberger Indologe AXEL MICHAELS so empfunden zu haben, denn in einem Aufsatz von 2004,[37] den zu kommentieren er selbst mich öffentlich ermuntert hat, reichert er den Halbsatz durch eine ‚Indisierung' von eigener Hand an (2004, S. 331):

> (…) Im Orient, *in Indien zumal*, müssen wir das höchste Romantische suchen (…).[38]

Leider geht MICHAELS mit dieser Manipulation[39] am Wesentlichen vorbei, nämlich an dem Zusammenhang mit F. Schlegels „progressiver Universal-

[33] Brief an F. Schlegel vom 18.6.1800 (NoKS [3]1:358 = KFSA 25:127).
[34] Eine Anspielung auf A.W. Schlegel und Ludwig Tieck.
[35] Die englischen Kolonialherren.
[36] Hervorhebung R.G.
[37] A. MICHAELS: „Wissenschaft als Einheit von Religion, Philosophie und Poesie: Die Indologie als frühromantisches Projekt einer ganzheitlichen Wissenschaft." In: G. BRANDSTETTER/G. NEUMANN (Hrsg.): *Romantische Wissenspoetik: Die Künste und die Wissenschaften um 1800*. Würzburg 2004 (Stiftung für Romantikforschung 26), S. 325–339.
[38] Hervorhebung R.G.
[39] In der Anfang Oktober 2013 über die Heidelberger Indologie-Liste geführten Diskussion meines DOT-Vortrags konnte sich MICHAELS „nicht erklären", wie der „Zusatz"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000202

poesie",[40] die keine solche Zuspitzung auf Indien kennt. Sie soll mehr sein als die Summe ihrer Bestandteile, unter denen die indische Poesie nur einer ist; und sie ist progressiv fortschreitend in Richtung auf eine ‚Poetisierung der Welt', also nicht rückwärtsgewandt und auch nicht von einer Renaissance-Idee beseelt. Die These, die Romantiker hätten gewissermaßen die Renaissance wiederholen wollen – und dies gar unter ‚orientalischen' Vorzeichen (dazu unten) – halte ich auch deshalb für verfehlt, weil die Romantiker ihre Bestrebungen eng an Bedingungen geknüpft sahen, die erst in ihrer Zeit gegeben waren, etwa durch die idealistische Philosophie von Fichtes *Wissenschaftslehre* (1794).

Soviel zu Friedrich Schlegel als Frühromantiker.

3.2 Paris – Abschied von der romantischen Universalpoesie

Der Weg zu seinem Indienbuch von 1808 führt uns über Paris. Daß er sich entschloß, nach Paris zu gehen, um Persisch zu lernen, ist nirgendwo nachgewiesen. Daß er hoffte, dort Sanskrit lernen zu können, ist ausgeschlossen, denn dort gab es zum Zeitpunkt seines Entschlusses niemanden, bei dem er es hätte lernen können. Die – insbesondere in Frankreich gepflegte – Legende von Paris als dem ‚Mekka für (deutsche) Orientalisten' entbehrt für die Indologie in den ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts jeder Grundlage.[41]

in seinen Text „hereinkam". Meines Erachtens erklärt sich seine Textmanipulation aus dem Kontext: mit Bezug auf das *manipulierte* Zitat nämlich behauptet Michaels gleich anschließend, dies sei „(…) ein Ausruf, der bald als programmatischer Leitsatz der Romantik anerkannt wurde. Man begann, *in Indien* den Ursprung fast aller Künste und Wissenschaften zu vermuten" (2004:331f.; Hervorhebung R. G.). Diese durch nichts begründete Behauptung setzt also an der Stelle ‚Indien' voraus.

[40] Siehe F. Schlegels Fragment Nr. 116, 1798/KFSA 1:182f.

[41] Den jüngsten Versuch, diese Legende wiederzubeleben, machten Rocher/Rocher (2013, S. 4): „Yet, it was Friedrich, [A. W. Schlegel's; R. G.] younger brother and fellow Frühromantiker, who first made the pilgrimage to Paris, then the Mecca of German Orientalists, to study Persian and Sanskrit" (eine ähnliche Zuschreibung dort S. 39, Anm. 71). Sie berufen sich hier auf H. Walravens: „Les recherches sur l'Extrême Orient au début du XIX^{e} siècle ou Paris, Mecque des orientalistes allemands." In: P. Rabault-Feuerhahn/C. Trautmann-Waller (Hrsg.): *Itinéraires orientalistes entre France et Allemagne*. Paris 2008 (Revue germanique internationale 7), S. 33–49. Walravens' Beitrag ist jedoch in keiner Hinsicht einschlägig, da er sich mit den (durchweg späteren) Beziehungen zwischen deutscher und französischer Ostasienwissenschaft beschäftigt. Zur Entstehungszeit der Indologie wird in einem anderen Beitrag desselben Bandes festgestellt: „Si Paris fut un lieu de naissance de l'indianisme allemand, c'est donc plutôt au sens géographique et pour des raisons matérielles (…)" (P. Rabault-Feuerhahn: „Voyages d'études et migrations savantes Paris, lieu fondateur et provisoire de l'indianisme allemand", dort S. 139–156; 146). Die von anderen Beiträgern angestimmten Hymnen auf Paris, „la Mecque" (33, 116), „capitale de la science" (104) etc. klingen in bezug auf die Indologie ebenso schief wie Rabault-Feuerhahns Parolen von „lieu fondateur" (2008, S. 139), „‹ berceau › de l'indianisme allemand" und „destination privilégiée" (2008, S. 140).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000203

Wie Friedrich dem Bruder am 15. 5. 1803 schrieb, fand er dort nicht einmal „Elementar-Bücher", die ihm beim Erlernen des Sanskrit hätten helfen können. Daß er dort 1803 den sanskritkundigen Schotten Alexander Hamilton traf, ist das Ergebnis von Zufällen und historischen Entwicklungen, die er bei seiner Abreise in Richtung Paris nicht einmal ahnen konnte.

Nicht für Indieninteressierte, wohl aber für Kunstliebhaber war Paris in jener Zeit ein Magnet; sie kamen, um die von Napoleons Truppen in ganz Europa geraubten Kunstschätze zu besichtigten. So auch Mitte 1802 F. Schlegel, dessen Interesse an mittelalterlicher Kunst sich nahtlos an seine Beschäftigung mit der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Poesie anschloß. In Paris wird all dies Teil seines ‚*studium universale*'. In den Handschriftensammlungen stößt er auch auf Orientalia und beginnt alsbald mit dem Studium des Persischen bei Antoine Léonard de Chézy, dem eifersüchtigen Hüter dieser Schätze. Überraschend eröffnet sich ihm dann die Möglichkeit, Sanskrit zu lernen, und so schreibt er am 15. September 1803 an Ludwig Tieck:

> Anfangs hat mich die Kunst und die Persische Sprache am meisten beschäftigt. Allein jetzt ist alles dies vom Sanskrit verdrängt. Hier ist eigentlich die Quelle aller Sprachen, aller Gedanken und Gedichte des menschlichen Geistes; alles, alles stammt aus Indien ohne Ausnahme.[42]

Man hat in diesem euphorischen Ausruf die Initialzündung für die romantische ‚Suche nach den Ursprüngen in Indien', den ‚Gipfel der deutschen Indomanie' und dergleichen mehr sehen wollen. Dabei wird meist übersehen, daß der Brief erst 1864 zum ersten Mal veröffentlicht wurde. Seine vermeintlich ‚orientalisierende' Wirkung war an Tieck spurlos vorübergegangen. Im übrigen ist der häufig aus dem Zusammenhang gelöste Ausruf „alles, alles stammt aus Indien" das nur leicht veränderte Echo einer von Voltaire übernommenen Sentenz aus dessen Korrespondenz mit dem Astronomen Jean-Sylvain Bailly,[43] die Friedrich nachweislich gekannt hat. In Voltaires Brief vom 17. Dezember 1775 heißt es:

> Enfin, Monsieur, je suis convaincu que tout nous vient des bordes du Gange, astronomie, astrologie, metempsycose, … … …[44]

Voltaire spricht hier die speziellen Interessen Baillys an und überläßt mit zwei ausgepunkteten Zeilen die weitere Ausführung dieses Gedankens dem

[42] K. v. HOLTEI (Hrsg.): *Briefe an Ludwig Tieck*. Breslau 1864, Bd. 3, S. 329.

[43] Gelegentlich wird F. Schlegels Euphorie auch mit Novalis' Fragment „Von der Begeisterung" (ca. 1799/NoKS ³2:22f.) in Zusammenhang gebracht. Dies erscheint abwegig, da Novalis hier (Herder folgend) unter ‚Morgenland' den biblischen Ursprungsort des „göttliche[n] Feuer[s]" versteht (s. auch R. SAMUEL in NoKS ³2:5).

[44] J.-S. BAILLY: *Lettres sur l'origine des sciences, et sur celle des peuples de l'Asie, addressées à M. de Voltaire*. London/Paris 1777, S. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000204

Leser. Friedrich führt diese Aufforderung (gleich anschließend) folgendermaßen aus *(loc. cit.)*:

> Ich habe über vieles eine ganz andre Ansicht und Einsicht bekommen, seit ich aus dieser Quelle schöpfen kann. Was wir Poesie nennen ist verhältnismäßig späteren Ursprungs, und ganz bestimmt die Poesie der Helden und Fürsten, der zweiten Indischen Kaste; die einfachere und tiefere Poesie der Braminen ist nie nach Europa gekommen. Älter aber als die Poesie ist die Religion und die Ökonomie, wenn man es so nennen darf; Ackerbau und Ehe, beide aber ganz als gottesdienstliche, durchaus unnütze und bloß symbolische Handlungen, die früheste Art der noch körperlichen Gebete.

Aber trotz seiner anfänglichen Euphorie nahmen Indien und das Sanskrit einen ständig geringer werdenden Teil von Friedrichs Pariser Zeit in Anspruch.[45] Hauptsächlich war er dort mit Privatvorlesungen über europäische Kunst und Literatur und daneben – im Verein mit Dorothea und Helmina von Chézy – mit Studien und Übersetzungen altdeutscher, isländischer, provençalischer und anderer Handschriften beschäftigt (in Auswahl hrsg. in KFSA 33).

3.3 Das Indienbuch

Neben diesem und vielem anderen legte F. Schlegel in Paris den Grund für sein Buch *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (Heidelberg 1808), das er dann hauptsächlich im damals französisch besetzten Köln schrieb, wohin ihn und Dorothea neben dem Interesse an der Kunst die (unerfüllt gebliebene) Hoffnung auf eine Anstellung geführt hatte. Ohne diesem vielschichtigen Buch damit auch nur annähernd gerecht werden zu können, muß ich mich auch hier auf die Suche nach Spuren von Romantik und Renaissance beschränken.

3.3.1 Verhältnis zur Romantik

Gleich in der „Vorrede" heißt es dort (1808/KFSA 8:107):

> Von Indien her erwarteten besonders nach dem, was Wilkins und William Jones bekannt gemacht hatten, die Altertumsforscher Aufschluß über die bis jetzt so dunkle Geschichte der Urwelt;[46] und die Freunde der Poesie hofften besonders seit der Erscheinung der *Sokuntola* von daher noch manches ähnliche schöne Gebilde des asiatischen Geistes zu sehen, so wie dieses von Anmut und Liebe beseelt.

[45] Helmina v. Chézy: „Überlieferungen und Umrisse aus Napoleon's Tagen. 4. Friedrich und Dorothea von Schlegel und ihr Übertritt zur katholischen Kirche". In: *Der Freihafen* 4 (1841), S. 181–199; 191.

[46] Dies bezieht sich wahrscheinlich auf Jones' *9th Lecture* (1792).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000205

Auf den Aufschluß, den jene Altertumsforscher *erwarteten* – F. Schlegel wählt die Vergangenheitsform –, spielt er im Untertitel an, denn das Indienbuch versteht sich als „ein Beitrag zur *Begründung* der Alterthumskunde". Worin unterscheidet sich diese von früheren Diskursen über die ‚Indier'? Darin, daß *er* durch seine Kenntnis des Sanskrit nun endlich „aus der Quelle schöpfen" kann, so wie schon in der Jenaer Zeit von ihm selbst und Majer gefordert.

Auf die Erwartungen, die „Freunde der Poesie" an die Bhagavadgītā- und Śākuntala-Übersetzungen von Wilkins und Jones geknüpft hatten – man denke an seine eigene ‚universalpoetische' Euphorie – kommt er etwas später in der Vorrede nur mehr beiläufig zu sprechen (KFSA 1808/8:110f.):

> Die metrische Übersetzung indischer Gedichte mögen die Freunde der Poesie als eine angenehme Zugabe betrachten, und als ersten Versuch dieser Art mit Nachsicht beurteilen.

Diese Übersetzungen sind an den altertumskundlichen Hauptteil als ‚Zugabe' angehängt, nicht ‚frühromantisch' mit ihm ‚synthetisiert'. Tatsächlich hat Friedrich die Universalpoesie im Indienbuch bereits aufgegeben und sich Sprache, Philosophie und Religion zugewandt. Den Gedanken einer *neuen* Mythologie hat er ebenfalls aufgegeben; den Plan, die *alte* nach wissenschaftlichen Maßstäben zu erforschen, stellt er zurück, weil er die Bedingungen dafür noch nicht erfüllt sieht (1808/KFSA 8:193ff.). Die Altertumskunde versteht und praktiziert er, wie schon F. Majer, nach einer historisch-kritischen Methode, nur jetzt auf der Basis der Originaltexte.

Obwohl diese Methode in der Zeit der Frühromantik eine wichtige Rolle spielt, ist sie nicht originär romantisch, sondern eine Weiterentwicklung der Hermeneutik Herders, die wiederum auf Giambattista Vicos *Principj di scienza nuova* (1725)[47] fußt. Vico formulierte den Grundsatz, alle Erscheinungen so weit in die Geschichte zurückzuverfolgen, wie die Quellen es erlauben, und dabei Ursprüngliches von Späterem zu scheiden. Dieser Grundsatz bildet die Basis der historisch-kritischen Philologie und hat nach wie vor seine Gültigkeit, nicht nur in der Orientalistik. Im Umfeld des hier zur Rede stehenden Diskurses jedoch wird er als eine ‚romantische Suche nach den Ursprüngen' karikiert. Die damit einhergehende ironische Attitüde gerät zur Selbstparodie, wenn diejenigen, die sie zur Schau tragen, die ‚deutsche Indologie' auf ihren ‚romantischen Ursprung' zurückzuführen suchen.

[47] G. VICO: *Principj di una scienza nuova intorno alla natura della nazioni (…)*. Neapel 1725 (dt.: *Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker.* Leipzig 1822).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000206

Zur Philologie finden sich in der Frühromantik diverse theoretische Ansätze,[48] die kaum auf einen Nenner zu bringen sind. Auch in der philologischen *Praxis* machte man erste Schritte, wie z. B. erkennbar an Friedrichs Vorbemerkungen zu den angehängten ‚Indischen Gedichten' (1808/KFSA 8:321ff.), wo er die benutzten Handschriften beschreibt,[49] ihre Orthographie erläutert, das Silbenmaß erklärt usw. Von einer eigentlichen ‚Arbeit am Text' ist jedoch noch wenig zu bemerken, obwohl z. B. die „Geschichte der Sokuntola nach dem Mohabharot"[50] Gelegenheit zu einem Vergleich mit Kālidāsas Drama gegeben hätte. F. Schlegel deutet dies auch kurz an, nimmt aber sogleich Abstand von kritischem Beiwerk, um „nicht durch viele Anmerkungen den poetischen Eindruck [zu] stören". So bleibt der bedeutendste Fortschritt des Indienbuchs in philologischer Hinsicht, daß es direkt aus den Quellen schöpft, wie bereits 1800 im „Gespräch über die Poesie" von ihm selbst und vorher von F. Majer gefordert. Den entscheidenden Schritt zur philologischen Praxis im uns geläufigen Sinne vollzieht dann A. W. Schlegel um 1819 unter dem Einfluß des Orientalisten Christian Gottlob Heyne und vor allem des Altphilologen Friedrich August Wolf,[51] während Franz Bopp 1816 F. Schlegels sprachgeschichtliche Ansätze in die moderne vergleichende Sprachwissenschaft überführt. Dies geht einher mit dem restlosen Verschwinden des Romantischen.[52]

Das Indienbuch markiert den Punkt, an dem F. Schlegels romantisch-universalpoetisches Interesse am Orient in eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Indien[53] übergegangen ist.[54] Wollte man die vielbeschworene These von den ‚romantischen Wurzeln der Indologie' erhärten, so müßte man nachweisen, daß die (spätere) Indologie in einem Brückenschlag *über das Indienbuch hinweg* auf F. Schlegels frühromantische Universalpoesie zurückgreift, in der ‚Indien' und der Orient noch eine andere Bedeutung für

[48] Siehe z. B. S. Vietta u. a. (Hrsg.): *Wilhelm Heinrich Wackenroder: Sämtliche Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe*. Bd. 2. Heidelberg 1991, S. 284–300.

[49] Sein Umgang mit Handschriften beschränkte sich durchaus nicht auf indische, wie oben erwähnt.

[50] 1808/KFSA 8:419–433; 419.

[51] Dies räumen auch R. und L. Rocher ein (2013, S. 8f.) – womit ein englischer (oder gar französischer) Einfluß auf die Ausbildung des Faches als philologische Disziplin in sehr engen Grenzen zu sehen ist.

[52] Wo in A. W. Schlegels indologischen Schriften L. und R. Rocher dennoch „romantic statements" (2013, S. 21) gefunden haben wollen und wie man sich diese vorzustellen hat, teilen sie nicht mit.

[53] Aber auch im Indienbuch ist der Kreis seiner orientalistischen Interessen weiter gezogen; s. u., Anm. 70.

[54] Vgl. E. Behler: „Das Indienbild der deutschen Romantik." In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 49 (1968), S. 21–37; 28 zum Indienbuch als „Umschlagpunkt des romantischen Indieninteresses".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000207

ihn hatten. Für einen solchen Brückenschlag kenne ich in der indologischen Fachliteratur des 19. Jahrhunderts kein Beispiel. Tatsächlich hatte selbst sein Indienbuch nur begrenzten Einfluß auf die weitere Entwicklung der Indologie als philologisches Fach.

3.3.2 Verhältnis zur Renaissance

Und wie steht es mit der ‚orientalischen Renaissance'? Der „intime Bezug der Frühromantik zur Literatur und Kunst der Renaissance" wird deutlich etwa im Zusammenhang mit der Universalpoesie (s.o.), doch „in dem Maße, in dem die frühromantische Schule sich aufzulösen beginnt, tritt der lebendige Bezug zur Dichtung und Philologie der italienischen Renaissance zurück", und diesen Punkt sah der hier zitierte ERNST BEHLER bereits 1804 erreicht,[55] also zu Beginn von F. Schlegels *wissenschaftlicher* Beschäftigung mit Indien. Hinzu kommt, daß die Schlegels die ‚romanisch-romantischen' Dichter als die „ältern Modernen" (1800/KFSA 2:334) betrachteten und damit der eigenen Zeit zurechneten. Die Vorstellung von der Renaissance als einer eigenständigen Epoche zwischen ‚Mittelalter' und ‚Neuzeit' war ihnen noch unbekannt. Der auf Giorgio Vasari[56] zurückgehende Begriff *Renaissance* wurde erst 1826 von Jules Michelet in Umlauf gebracht[57] und im gleichnamigen 7. Band seiner *Histoire de France* (Paris 1855) in die französischen Geschichte eingebettet. Den wohl nachhaltigsten Beitrag zur Etablierung des Renaissance-Gedankens leistete Jacob Burckhardt 1860 mit seinem ‚epochalen' Buch[58] und 1905 mit der ‚weltgeschichtlichen' Erweiterung des Begriffs, die dessen Übertragung auf andere Epochen ermöglichte:

> Eine Eigentümlichkeit höherer Kulturen ist ihre Fähigkeit zu Renaissancen. Entweder ein und dasselbe oder ein später gekommenes Volk nimmt mit einer Art von Erbrecht oder mit dem Recht der Bewunderung eine vergangene Kultur teilweise zu der seinigen an.[59]

In bezug auf ‚Indien' ist dergleichen jedoch bei den Schlegels ebensowenig nachweisbar wie bei anderen Romantikern, von (späteren) Indologen ganz

[55] E. BEHLER: „Die italienische Renaissance in der Literaturtheorie der Brüder Schlegel." In: S. VIETTA (Hrsg.): *Romantik und Renaissance. Die Rezeption der italienischen Renaissance in der deutschen Romantik*. Stuttgart/Weimar 1994, S. 176–195, dort 176, 194; ferner S. 194f. zum grundlegenden Wandel in F. Schlegels Beurteilung dieser Zeit.

[56] G. VASARI: *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori et scultori italiani da Cimabue insino a'tempi nostri*. Florenz 1550.

[57] J. MICHELET: *Tableau chronologique de l'histoire moderne*. Paris 1826, S. 106.

[58] J. BURCKHARDT: *Die Cultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch*. Basel 1860.

[59] J. BURCKHARDT: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Berlin/Stuttgart 1905 (posthum hrsg. von J. OERI), S. 67.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000208

zu schweigen.[60] Dennoch übertrug der französische Historiker Edgar Quinet den Renaissance-Gedanken bereits 1842 auf die ‚Gründerzeit' der orientalischen Studien in Europa und prägte dafür den Begriff ‚renaissance orientale'.[61] Deren erste Vorboten sah er in den Bemühungen der französischen Enzyklopädisten, insbesondere Voltaires, im Orient Gegenmodelle zu der von ihnen wenig geschätzten „hebräischen" Tradition zu finden (1842, S. 58). Der Vergleich der ‚Wiedererweckung' des Griechischstudiums durch Konstantinos Laskaris (1434–1501) mit der durch Anquetil Duperron und William Jones ausgelösten „orientalischen Renaissance" (1842, S. 62) führt Quinet zu der Frage, ob auf letztere nicht ebenso eine religiöse und gesellschaftliche Revolution folgen müsse wie auf erstere. In mancher Hinsicht lieferte Quinet damit die Vorlage für Schwabs nicht minder phantasievolles Anfangskapitel mit dem apodiktischen Titel „Il y à une renaissance orientale" (1950, S. 18), in dem er Quinets Visionen auf F. Schlegels Indienbuch projiziert. Als Anknüpfungspunkt dient ihm die erste von zwei Stellen, an denen F. Schlegel auf die Renaissance im uns heute geläufigen Sinne Bezug nimmt. Sie findet sich im Anschluß an das obige Zitat aus der Vorrede (1808/ KFSA 8:111):

> Möchte das indische Studium nur einige solche Anbauer und Begünstiger finden, wie deren Italien und Deutschland im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert für das griechische Studium[62] so manche sich plötzlich erheben und in kurzer Zeit so Großes leisten sah; indem durch die wiedererweckte Kenntnis des Altertums schnell die Gestalt aller Wissenschaften, ja man kann wohl sagen der Welt, verändert und verjüngt ward. Nicht weniger groß und allgemein, wir wagen es zu behaupten, würde auch jetzt die Wirkung des indischen Studiums sein, wenn es mit eben der Kraft ergriffen, und in den Kreis der europäischen Kenntnisse eingeführt würde. Und warum sollte es nicht? Auch jene für die Wissenschaften so ruhmvollen Zeiten der Medicäer waren unruhig, kriegerisch und grade für Italien zum Teil zerrüttend; dennoch gelang es dem Eifer einiger Wenigen, alles dies Außerordentliche zu Stande zu bringen; denn ihr Eifer war groß und fand in der angemeßnen Größe öffentlicher Anstalten, und in der edlen Ruhmbegierde einzelner Fürsten die Unterstützung und Begünstigung, deren ein solches Studium beim ersten Anfange bedarf.

Bei der Bezugnahme auf die Renaissance geht es F. Schlegel vorrangig um die *Förderung* des „indischen Studiums", nicht um das Studium selbst

[60] Auch der effekthaschende Titelzusatz „*re*discovery of India (…)" in der englischen Ausgabe von Schwabs Buch [in der französischen dagegen nur „découverte du Sanskrit (…)"] ist grundfalsch, weil die Kenntnis des Sanskrit durchaus neu und nicht etwa zeitweilig in Vergessenheit geraten war.

[61] E. Quinet: *Du génie des Religions*. Paris 1842.

[62] Dagegen bedurfte das Lateinstudium keiner ‚Renaissance', da seine Tradition nie abgebrochen war.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000209

oder seine etwaigen Gegenstände. Der Rückblick auf die Zeit der Medici ist vor allem als Werbung um Interesse und Mitarbeit bei den Gelehrten und um „Unterstützung und Begünstigung" bei den Fürsten seiner Zeit zu verstehen. In ähnlicher Weise hatte in der Renaissance der schon erwähnte Giorgio Vasari, mit dessen *Vite* die Frühromantiker durch Wilhelm Heinrich Wackenroders Künstlerroman *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* (Berlin 1796) wohlvertraut waren,[63] bei seinem Fürsten[64] um Anstellung als Künstler geworben, indem er seine Künstlerbiographien gern mit Bemerkungen über die Tugenden des (für die Renaissance charakteristischen) Mäzenatentums anreicherte und dabei den Vergleich mit der eigenen Zeit nahelegte.[65] Ähnliche Absichten darf man auch bei F. Schlegels Bezugnahme auf diese Zeit annehmen.[66]

Dagegen ist die Interpretation der oben zitierten Stelle in neueren, auf SCHWAB rekurrierenden Diskursen meist auf einen anderen Aspekt zugespitzt, nämlich auf die Aussicht, durch das Sanskrit-Studium könne die „Gestalt" der Welt „verändert und verjüngt" werden. SCHWAB sucht den Eindruck zu erwecken, als habe sich diese Aussicht bewahrheitet, indem er behauptet (1984, S. 72):

> Schlegel was literally the inventor of the Oriental Renaissance – not because he first compared the nineteenth and the fifteenth centuries (…), but because it was Schlegel who (…) created a general cultural movement out of one particular field of knowledge. And he was able to do this because he, alone among all the others, saw this first and foremost as a spiritual event.

Die hier unterstellte „allgemeine kulturelle Bewegung" durch indische Studien hat es schlichtweg nicht gegeben, und als „spirituelles Ereignis" fand sie allenfalls in der Einbildung SCHWABS und seiner Epigonen statt, die sich durch ähnliche Tendenzschriften als eine Art ‚nouvelle école de l'imagination' hervorgetan haben.

Wenn F. Schlegel den Adressaten seiner Werbung mit der Aussicht winkt, durch ihr Engagement zu einer Veränderung und Verjüngung „der Welt" beitragen zu können, so ist dies sicher nicht in dem von SCHWAB unterstellten

[63] Vgl. F. Schlegels Brief vom 29. 10. 1798 (KFSA 24:189).

[64] Cosimo de' Medici der Jüngere (1519–1574), Herzog der Toskana, dem Vasaris Werk auch gewidmet ist.

[65] Besonders deutlich wird die beabsichtigte Parallelisierung in der Biographie des Bildhauers Donato/Donatello, der von Cosimo de' Medici dem Älteren (1389–1464; bei F. Schlegel „K/Cosmus") gefördert wurde; siehe G. VASARI: *Das Leben des Donatello und des Michelozzo*. V. LORINI (Übers.). Berlin 2013, S. 35, 51f.; 98f., 120.

[66] Wie Vasari, so mußte auch F. Schlegel sich zur betreffenden Zeit um seine Existenz sorgen. Seine Hoffnungen auf eine Universitätslaufbahn hatten sich weder in Köln noch in Düsseldorf und Würzburg erfüllt, und seine desolate finanzielle Lage wurde nur durch Zuwendungen August Wilhelms und der Frau von Staël gemildert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000210

„spirituellen" Sinne zu verstehen. Die bereits im Indienbuch klar formulierte und in seinen späteren Schriften weiter ausgeführte Kritik an indischer Religion und Philosophie läßt es gänzlich ausgeschlossen erscheinen, daß F. Schlegel sich von Indien eine geistige Erneuerung Europas erhofft haben könnte. Weder in philosophischer oder weltanschaulich-religiöser noch in moralischer oder gesellschaftlicher Hinsicht schreibt er ‚Indien' eine Vorbildfunktion zu; weder empfiehlt er es zur Nachahmung, noch erwartet er einen geschmacksbildenden Einfluß auf Literatur und Kunst – all dies charakteristisch für den Renaissance-Gedanken. Vielmehr sieht er die indischen Anschauungen in allen diesen Bereichen mit schwerwiegenden Mängeln behaftet.

Auch bei der erhofften ‚Verjüngung' der Wissenschaften kommt ‚Indien' nur indirekt als eine Art Katalysator ins Spiel, insofern die „indischen Studien" in der Auseinandersetzung mit diesen neuen Gegenständen eine Erweiterung von Erkenntnishorizont und -mitteln bewirken sollen[67] – allerdings ohne daß dadurch die (methodische) Vorrangstellung der klassischen Philologie und Altertumskunde in Frage gestellt wäre.[68] Kurz, für die Schlegel-Brüder wie auch für ihre Zeitgenossen gilt uneingeschränkt das, was Goethe in den an *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (Stuttgart 1821/1829) angehängten Fragmenten „Aus Makariens Archiv" auf den Punkt brachte:

> Möge das Studium der griechischen und römischen Literatur immerfort die Basis der höhern Bildung bleiben. Chinesische, indische, ägyptische Altertümer sind immer nur Kuriositäten; es ist sehr wohlgetan, sich und die Welt damit bekannt zu machen; zu sittlicher und ästhetischer Bildung aber werden sie uns wenig fruchten.

Schwab nun projiziert den Begriff ‚Renaissance' in Friedrichs Indienbuch hinein, indem er dessen Worte von der „wiedererweckte[n] Kenntnis des Altertums" im Französischen verkürzt als „la renaissance de l'antiquité" wiedergibt.[69] Für eine ‚orientalische Renaissance' mit ‚spiritueller' Dimension kann ich, wie gesagt, in Friedrichs Indienbuch keine Anhaltspunkte erkennen, und daß dergleichen sich auch in der (späteren) indologischen Literatur nicht findet, bedarf hier wohl keiner Erläuterung. Aber auch über die engen Grenzen des kleinen Faches hinaus ist nichts erkennbar, was die These von einer „allgemeinen kulturellen Bewegung" stützen könnte.

[67] Vgl. die oben zitierten Überlegungen A. W. Schlegels in seinen Berliner Vorlesungen von 1802.

[68] Dasselbe gilt für A. W. Schlegel (*Indische Bibliothek*, 1820, S. 22): „Soll das Studium der Indischen Litteratur gedeihen, so müssen durchaus die Grundsätze der classischen Philologie, und zwar mit der wissenschaftlichsten Schärfe, darauf angewandt werden."

[69] R. Schwab 1950, S. 20 = 1984, S. 13; vgl. R. Grünendahl: *Archives des artifices, or The Reinvention of ‚German Indology' in Terms of a Mythical Quest for National Origins*. Halle 2012 (Studia Indologica Universitatis Halensis 5), S. 18f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000211

In dem Kapitel des Indienbuchs, das „Vom orientalischen Studium überhaupt" handelt, nimmt F. Schlegel den Vergleich aus der Vorrede noch einmal auf mit den Worten (1808/KFSA 8:309):

> Möchte doch überhaupt das indische Studium dazu beitragen, uns zu der größern Art und Ansicht der vortrefflichen Männer zurückzuführen, welche im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert das griechische und das orientalische Studium zuerst gestiftet haben, da man noch nicht glaubte, daß bloße Sprachkenntnis Anspruch auf den Namen eines Gelehrten gebe und fast keiner unter jenen genannt werden kann, bei dem nicht seltne Sprachkenntnis mit der Fülle historischer Kenntnisse und mit einem ernsten Studium der Philosophie wäre vereint gewesen.

Wieder steht die ‚Stiftung' der neuen Wissenschaft im Vordergrund; eine Bestätigung für SCHWABS These von einer orientalischen Renaissance vermag ich auch hier nicht zu erkennen.

3.4 Der nachromantische Friedrich Schlegel

Nach 1808 kommt F. Schlegel nur noch selten auf Indien und den Orient zu sprechen. In seinen großen Vorlesungszyklen der späteren Jahre tritt Indien zudem in seiner Bedeutung hinter Persien zurück – eine Tendenz, die sich übrigens schon im Indienbuch zeigt.[70] Den frühromantischen Plan einer Universalpoesie, in der auch die orientalische Dichtkunst ihren Platz hätte finden sollen, hat er aufgegeben;[71] seine späteren religiösen und philosophischen Interessen haben ihn andere Wege geführt.[72] Dennoch begegnet uns dieser wandlungsfähige und facettenreiche Denker in den heutigen Diskursen über die Entstehung der Indologie (und anderswo) meist wie eingefroren in der Rolle des ‚ewigen Romantikers'.

4 Der ‚ganz entgegengesetzte Weg'

Wie konnte nach dieser Lage der Dinge überhaupt die These von den ‚romantischen Wurzeln der Indologie' aufkommen, und wie konnte F. Schlegels Indienbuch allen Ernstes zum ‚Gipfel der Indomanie' und zum Beweis für die besagten romantischen Wurzeln erklärt werden?

---

[70] 1808/KFSA 8:229ff.; darauf wurde auch kürzlich hingewiesen von V. HÖSLE: „The Search for the Orient in German Idealism." In: ZDMG 163 (2013), S. 431–454; 438.

[71] Wie letztlich die Poesie insgesamt: der weitaus größte Teil seines dichterischen Schaffens fällt in die Zeit vor 1808.

[72] Was ihn übrigens veranlaßte, das „Gespräch über die Poesie" in der Ausg. Wien 1823 (Bd. 5) entsprechend zu revidieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000212

Die These von den ‚romantischen Wurzeln' kann nur verwundern, wenn man, wie wir bisher, von den Quellen ausgeht. Aber nicht auf diesem, sondern, um Ludovikos Worte aus der „Rede über die Mythologie" aufzugreifen: nur „auf dem ganz entgegengesetzten Wege" konnte dieses ‚Kunstwerk' entstehen, wie mir scheint, nämlich von einer Theorie ausgehend.

Ich möchte dies kurz an dem bereits erwähnten Aufsatz von Axel Michaels veranschaulichen. Michaels zufolge (2004, S. 337)

> (...) lastet das Erbe der Romantik noch immer auf der Indologie. Dies gilt vor allem für den Vorrang von Sanskrit, Religion und Altindien.

Diesen Vorrang habe das Sanskrit erlangt, weil es „als Ursprungssprache der Menschheit" überbewertet worden sei, und „der damit verknüpfte Mythos" habe von der „Entstehungsphase (...) bis in das 20. Jahrhundert zu einer Konzentration auf die ältesten Sprachstufen, das heißt den Veda" geführt.

Dazu paßt schlecht, daß er in seiner vorausgehenden Darstellung dieser ‚Entstehungsphase' den Veda gar nicht erwähnt hat – was kaum verwundern kann, weil in dieser Zeit noch sehr wenig über den Veda bekannt war und die Vedaforschung erst deutlich später in Gang kam, maßgeblich angeregt übrigens nicht durch die deutsche Romantik, sondern durch den Pariser Indologen Eugène Burnouf (1801–1852), der Rudolf Roth, Max Müller und andere dafür zu interessieren verstand. Das Hauptaugenmerk lag zunächst auf *Śākuntala, Gitagovinda* und anderen Werken der *Dichtkunst*.

Des weiteren hat meines Wissens kein Indologe jemals das Sanskrit zur „Ursprungssprache der Menschheit" erklärt, auch F. Schlegel nicht, der Michaels zufolge mit seiner Sprachtheorie versucht haben soll, die „Herdersche These vom Sanskrit als der reinen Ursprache aufrechtzuhalten". Da Herder eine solche ‚These' nie vertreten hat, darf sie als Michaels' Erfindung angesehen werden.[73] In Herders *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* von 1770/1772 wird das Sanskrit nicht einmal erwähnt. Überhaupt steht der Gedanke einer „reinen Ursprache" der Herderschen Theorie von einer ‚organischen' Sprach*entwicklung* diametral entgegen. Was F. Schlegel betrifft, so hatte dieser 1808 lediglich vermutet, daß unter den flektierenden Sprachen „die indische Sprache die ältere sei, die andern aber jünger und aus jener abgeleitet" (1808/KFSA 8:115); weiter unten schränkt er diese Vermutung zudem noch ein (1808/KFSA 8:167ff.):

> Wie sind denn aber jene verwandten Sprachen durch Flexion, wie ist das Indische, oder falls auch dieses zwar die ältere aber doch auch nur eine abgeleitete

[73] Solange sie sich nicht auf eine andere (ungenannte) Quelle zurückführen läßt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000213

> Form ist, wie ist diejenige Sprache entstanden, welche wo nicht für alle andre, doch *für diese Familie* die Ursprache und der gemeinschaftliche Quell war?[74]

Diese Überlegung ist überdies als Frage formuliert. Man muß daher schon mit großer Voreingenommenheit an diese Stelle herantreten, um sie anders verstehen zu können, als sie offensichtlich gemeint ist. Eine solche Voreingenommenheit kann ich mir nur vom Zielpunkt dieses Diskurses her erklären. Im Falle des als Beispiel herangezogenen Aufsatzes von A. MICHAELS ist der Zielpunkt die Etablierung dessen, was er ‚Ethnoindologie' nennt (2004, S. 338):

> Anders als etwa Sinologie, Japanologie oder Islamkunde, hat die deutschsprachige Indologie es nur zögerlich vermocht, sich von der romantischen Erblast radikal zu befreien.[75] Zwar wehrt sie sich gegen jede Indienschwärmerei,[76] aber sie führt (…) die Polaritäten zwischen altem und jungem Indien, philologischer und sozialwissenschaftlicher Methode oder zwischen Religion und Gesellschaft fort, statt sie aufzuheben.

Die These von den ‚Polaritäten' erscheint mir für die Frühzeit der Indologie durch August Wilhelm Schlegels vorhin zitierten programmatischen Aufsatz von 1820 zumindest revisionsbedürftig – ich halte sie für eine ihrerseits polarisierende Unterstellung.

Im Anschluß an diese zweifelhafte Diagnose beruft sich MICHAELS für seine Therapie ausdrücklich auf E. SAIDS (von SCHWAB inspiriertes) Buch *Orientalism* (London 1978) und RONALD INDENS *Imagining India* (Oxford 1990) und fährt dann fort (2004, S. 338f.):

> Die Indologie täte gut daran, statt dessen *Text und Kontext zu vereinen*,[77] (…) die Modernität des Sanskrit wie umgekehrt das hohe Alter der sogenannten Vernakularsprachen und die Verbindung von Religion und Gesellschaft (…) zum Beispiel im Ritual zu sehen und methodisch zusammenzubringen. Ich nenne diese Methode Ethnoindologie. Erst wenn sich die Indologie von ihren romantischen *Ursprungsideen und Altertumsvorlieben* löst, kann sie sich als eine neue, ganzheitliche Kulturwissenschaft begründen, die ein auf die Gegenwart bezogenes Erkenntnisinteresse in den Vordergrund stellt. Erst dann hat

[74] Hervorhebung R. G.

[75] Von einer ‚romantischen Erblast' auch dieser Fächer ist mir nichts bekannt. Daß MICHAELS selbst mit dieser Erfindung Schule machen konnte, mag als Beispiel für die unten beschriebene ‚Schwarmintelligenz' dienen.

[76] Mir ist nicht bekannt, daß Indologen es je für nötig gehalten hätten, sich gegen ‚Indienschwärmerei' in ihren eigenen Reihen oder unter ihren ‚Gründungsvätern' zu ‚wehren', und auch MICHAELS nennt kein Beispiel. Daß sie sich gelegentlich von populären Indienbildern distanzieren, die sich durchweg aus anderen Quellen speisen, ist für den hier gegebenen Zusammenhang ohne Belang.

[77] Zum ‚Kontext' dieses Theorems siehe J. HANNEDERS Besprechung einschlägiger Werke in ZDMG 161 (2011), S. 225.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000214

sie sich endgültig von ihren Gründungsvätern losgelöst, denen sie ihre Entstehung verdankt.[78]

Dem letzten Satz muß man wohl beipflichten. Daß diese Pseudo-Romantisierung jeder Grundlage entbehrt, hoffe ich, zumindest in Umrissen gezeigt zu haben; Näheres zu den hier nur angerissenen Punkten demnächst in meiner Arbeit über F. Schlegel. Wohlgemerkt, ich stelle hier nicht MICHAELS' ‚Ethnoindologie' als solche in Frage, sondern seine (pseudo-)historisierende Begründung für deren Bedarf, die darauf hinausläuft, die ‚deutsche' Indologie philologisch-historischer Prägung durch unbegründete Behauptungen zu diskreditieren und mit zuweilen zweifelhaften Methoden ‚radikal' von ihrer vermeintlich problematischen Geschichte zu ‚befreien'. Was hier als ‚Befreiung' gepredigt wird, ist in meinen Augen nicht anderes als die Unterwerfung unter ein „auf die Gegenwart bezogenes Erkenntnisinteresse", dessen Hegemonieanspruch schon hier klar zutage tritt.[79]

5 ‚Zugabe'

Daß MICHAELS sich auf die (allerdings fragwürdigen) Theorien EDWARD SAIDS und RONALD INDENS beruft,[80] ist inhaltlich durchaus nachvollziehbar. Sein Vorbild in Hinsicht auf Strategie und Methode scheint mir indessen SHELDON POLLOCKS Versuch (1993),[81] zunächst den philologisch-historischen Ansatz der „German indology" als „reaktionären Impuls" einer vermeintlichen „romanticism-*Wissenschaft*" zu diskreditieren, um dann an deren Stelle eine ‚neue', progressive Indologie zu setzen, nämlich eine amerikanische,[82] die er mit dem Anspruch auf Objektivität und Integrität der amerikanischen Wissenschaft zu legitimieren sucht. Daß er diese Inte-

[78] Hervorhebungen R. G.

[79] Zu diesem Aspekt von MICHAELS' Artikel siehe auch J. HANNEDER: „Präsenz und Philologie." In: S. FIELITZ (Hrsg.): *Präsenz interdisziplinär. Kritik und Entfaltung einer Intuition*. Heidelberg 2012 (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 301), S. 287–303; 297ff.

[80] SAIDS *Orientalism* wurde inzwischen mehrfach in allen Einzelheiten widerlegt (Literaturhinweise siehe GRÜNENDAHL 2012 [vgl. Anm. 69], S. 34). Das Wesentliche zu Indens *Imagining India* findet sich bereits bei R. W. LARIVIERE: *Protestants, Orientalists, and Brāhmaṇas: Reconstructing Indian Social History*. Amsterdam 1995.

[81] S. POLLOCK: „Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj." In: C. A. BRECKENRIDGE / P. VAN DER VEER (Hrsg.): *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*. Philadelphia 1993 (South Asia Seminar Series. New Cultural Studies. Papers presented at the 44th Annual South Asia Seminar held at the University of Pennsylvania, 1988/1989), S. 76–133.

[82] POLLOCKS (Selbst-)Stilisierung zum Propheten einer ‚transnationalen Zukunftsphilologie' ist neueren Datums.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000215

grität für seinen eigenen Diskurs kaum in Anspruch nehmen kann, dürfte inzwischen hinlänglich bewiesen sein.[83]

Ähnlich wie SAIDS *Orientalismus*-These findet POLLOCKS Diskurs trotz nachgewiesener Fehler und Manipulationen immer noch Anhänger, Nachahmer und Apologeten, wenngleich mit teilweise abweichenden Ansichten und jeweils modifizierter Zielrichtung.

Wie ist dies zu erklären? Wo die historisch-kritische *Methode* nicht weiterführt – und ich glaube, bei der Erklärung dieses Phänomens führt sie nicht weiter – sind wir angehalten, es mit der soziologischen *Theorie* zu versuchen. Mit den Worten F. Schlegels bitte ich, das Folgende

> als eine angenehme Zugabe zu betrachten, und als ersten Versuch dieser Art mit Nachsicht zu beurteilen.

Eine durchaus interessante Perspektive auf den beschriebenen Diskurs eröffnet sich, wie ich finde, wenn man ihn in den soziologischen Kategorien eines selbstorganisierenden Zusammenspiels, einer konsensbasierten *Schwarmintelligenz* zum Zwecke einer ‚kollektiven Theoriekonstruktion' betrachtet, in der jedes autonom theoretisierende Einzelwesen sein begrenztes Diskursrepertoire in eine Art theoretischen ‚Superorganismus' einbringt. Der Nutzen dieses theoretischen Superorganismus für die theoretisierenden Einzelwesen scheint mir darin zu bestehen, daß er nicht nur das diskurstheoretische Instrumentarium bereitstellt, sondern auch einen weitgehend autonomen Referenzrahmen schafft, der eine konkrete Bezugnahme auf das Objekt des Diskurses – sei es ‚Romantik' oder ‚deutsche Indologie' – oder generell auf nachprüfbare Belege zunehmend überflüssig macht. Eine solche hermetische Abgeschlossenheit sichert Akzeptanz und schützt zugleich vor Kritik durch konkurrierende Diskurse.

Daß Schwärme vor allem *strategisch* handeln, daß diese Strategien aber nicht immer *intelligent* sind, weiß man in der Biologie, seit Charles Darwin 1832 vor der patagonischen Küste riesige Schmetterlingsschwärme orientierungslos aufs Meer hinaus fliegen sah.

Daß auch der hier beschriebene Diskurs mit Schwarm*intelligenz* im Sinne von *Einsicht* wenig zu tun hat, bedarf bei Kenntnis der Indologie und ihrer Geschichte keiner Erklärung. Daß ihm auch ein schwerwiegendes Mißverständnis der Romantik zugrundeliegt, konnte hoffentlich zumindest in Umrissen gezeigt werden.

---

[83] Siehe dazu R. GRÜNENDAHL: „History in the Making: On Sheldon Pollock's ‚NS Indology' and Vishwa Adluri's ‚Pride and Prejudice'." In: *International Journal of Hindu Studies* 16 (2012), S. 189–257 (mit weiteren Literaturhinweisen); in Sachen ‚Methode' s. dort 204f. und 210f. zu einer Textmanipulation POLLOCKS. Zur Objektivität der ‚historisierenden Zunft' der USA im allgemeinen siehe P. NOVICK: *That Noble Dream: The „Objectivity Question" and the American Historical Profession*. Cambridge 1988.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000216

Vestiges of Proto-Tai Clusters in 15th Century Inscriptions from Northern Thailand

By Christian Bauer, Berlin

It has hitherto been an article of faith that Proto-Tai complex initials *hr-, *thr-, and *xr- all merged in Thai to /h-/, and that the intermediate forms for the Southwestern Tai subgroup could only be reconstructed as *hr- on the basis of Ahom, where their reflexes are /r-/.[1]

The basis for such reconstructions, however, tends to be confined to modern languages, leaving the vast corpus of early textual witnesses unexplored. The recent publication of a dictionary drawn from epigraphic texts from Northern Thailand enables us now to reassess existing reconstructions.[2]

Li 1977 posits the following correspondences for *Cr- clusters:

Proto-Tai	Proto-Southwestern Tai	Thai
*hr-	*hr-	h-
*thr-	*hr-	h-
*xr-	*hr-	h-

Adducing evidence from Northern Thai inscriptions, written in Fak Kham script, this view is no longer tenable: the most archaic forms attested in that corpus warrant the reconstruction as *hr- for the Thai reflexes; in other words, 15th century Thai epigraphs provide us with lexical witnesses still retaining Proto-Southwestern initial clusters, the reflexes of which are lost in other daughter languages, including Ahom.

The correspondences set out by Li above need thus be modified:

Proto-Tai	Proto-Southwestern Tai	Epigraphic Northern Thai	Modern Thai
*hr-	*hr-	hr-	h-
*thr-	*hr-	hr-	h-
*xr-	*hr-	hr-	h-

[1] See Li Fang Kuei 李方桂: *A Handbook of comparative Tai*. Honolulu 1977 (Oceanic Linguistics, Special Publication 15).

[2] M. Buchmann: *Northern Thai stone inscriptions (14th–17th centuries): Glossary*. Wiesbaden 2011 (AKM 73,1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000217

Looking at the geographical distribution of texts and their timeline, one is struck by the fact that most of the texts retaining /hr-/ clusters originate from the north-northeastern periphery, ranging in date from the mid-15th c. CE to the late 16th c. CE.[3] Earlier 14th c. CE inscriptions from the Greater Sukhothai area to the south have not retained /hr-/ clusters. Further research is likely to show that this may be due to increasing convergence of Mon and Khmer, where such cluster types are lacking, to Thai in the Sukhothai area, whereas absence of such persistent contacts at the periphery led to the retention of archaic features until relatively late.

Proto-Tai *hr-

There are two lexical items in the corpus that have retained Proto-Tai *hr- clusters:

– หรอม ~ หฺรอม *hråm* ~ *hr̲åm* 'to gather together'
in Lb.31.A.19, originally from Chiangmai, dated 1499 CE and By.4.B.5 [1492 CE] and Nn.2.7 [1500 CE]); cf. LI §8.4 (15), pp. 148–151. Br.1.A.17 [1339 CE?] and By.13.C.2 [1516 CE] show the simplified form *håm*.

– หฺรอก *hr̲åk* 'spear, lance'
in By.4.B.7 of 1492 CE; cf. LI §8.4 (14), pp. 148–151.

Proto-Tai *thr-

LI §7.5 (5), pp. 120ff.

– หฺราบ *hr̲āp* 'unit of weight [ca. 60 kg]'
in By.9.A.8 [1498 CE]; LI glosses this word as "to carry at both ends of pole", from which the measure term undoubtedly derives.

– หฺรกั *hr̲ăk* 'to break'
in By.3.A.12 [2×], By.46.A.10, both dated 1491 CE; LI §7.5 (18), pp. 120ff. By.40.B.10 [undated] shows the modern form หัก *hăk*.

[3] Four inscriptions considered here bear an inventory number from Lamphun (Lb.); however, they originate from other provinces, such as Chiangrai or Chiangmai. This has been noted below. The inventory numbers given are those from the official register at the National Library, Bangkok.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000218

– หฺริน ~ หฺรีน ~ หฺรึน ~ หฺรืน ~ หฺริน ~ หฺรีน
hr̲in ~ hr̲īn ~ hr̲īn ~ hīran ~ hiran ~ hrīn 'stone'
in By.26.A.7, By.4.A.6; By.7.A.11, By.89.A.16, By.27.A.4 [2×], A.26, Jr.5.B.2; Lb.20.A.19; By.29.A.2, B.9, Jm.10.A.17; By.29.A.8; Lb.21.A.14 [from Chiangrai]. Cf. Li §7.5 (12), pp. 120ff. Lb.9.C.9 of 1412 CE, originally from Phayao province, has, exceptionally, the innovated form *hin*, as in modern Thai.

– หฺรว ~ หฺรัว ~ หฺรั̊ว ~ หฺรฺว ~ หฺรฺวั ~ หฺรฺวึ ~ หฺรฺวื ~ หฺรัว ~ หฺรวั
hr̲wa ~ hr̲wă ~ hr̲wå ~ hr̲ŵa ~ hr̲wă ~ hr̂wa ~ hr̲w̃a ~ hrwă ~ hrwa[a]
'head, front'
in By.38.A.13; Jr.63.A.6; Jr.5.B.7; Lb.27.B.11; Lb.26.10; Lb.27.B.14; Lb.27.B.12; Jr.63.A.12; Lb.24.A.4, Jr.63.A.10. Cf. Li §7.5 (10), pp. 120ff. Lb.26 and Lb.27 are of Chiangrai (Jr.) provenance whereas Lb.24 originates from Mae Rim district of Chiangmai.

Proto-Tai *xr-

– หฺรก *hr̲ak* ~ หรก *hrak* 'six'
in By.3.B.4, Br.5.A.2, Lb.16.A.21, A.18 ~ Lb.16.A.9.
Lb.16 is of Chiangrai provenance. Cf. Li § 11.8 (3), pp. 233ff.

– หฺรา *hr̲ā* 'to look for, seek'
This form occurs three times in Lb.18.B.10, B.13, B.14 of 1508 CE and corresponds to Li §11.8 (2), p. 233ff. It contrasts in the same inscription with the word for "5" hā (B.4), corresponding to Proto-Tai *haa, and serves as a good example for spelling consistency in early texts.

– หรูม *hrūm* 'to cover, envelope, veil'
I connect this to Li's etymon *hum* in §11.8 (16), pp. 233ff., modern Thai หุ้ม /hûm/. A variant occurs with a short vowel notation in By.8.B.22 of 1497 CE as *hum* in a parallel expression.

Proto-Tai *khl-

Li reconstructs the third person plural pronoun 'they' as *khlau, while noting an /r-/ reflex in Ahom where other southwestern languages such as modern central Thai and Lao retain a simplified /kh-/ initial.[4] By contrast,

[4] Li §11.3 (9), pp. 226–228.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000219

STRECKER surmises, on the basis of the Hongqizhen dialect Hlai, a Kadai language of Hainan, that this pronoun might be reconstructed as *khrau.[5]

Again, it is only the Northern Thai epigraphic corpus that provides the only hard evidence within the southwestern group for STRECKER's assumption and against LI's reconstruction:

– เขรา *khrau* is attested in three 15th c. texts from Chiangrai (Jr.3.B.5) of 1496 and from Phayao (By.5.A.10 [2×] and By.6.A.9, A.10, A.11) of 1483 and 1493 CE, respectively.

This pronoun should thus be grouped together with Proto-Tai *khr- clusters.

[5] See D.S. STRECKER: *Proto-Tai personal pronouns.* PhD thesis, University of Michigan 1984, pp. 99ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000220

Bücherbesprechungen

Jonathan Stökl: *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*. Leiden/Boston: Brill 2012. XVI, 297 S. (Culture and History of the Ancient Near East 56.) ISBN 978-90-04-22992-1. € 110,–.

Die vorliegende Publikation ist die überarbeitete Fassung der von Jonathan Stökl eingereichten Dissertation. Der Fokus liegt auf einer diachronen Studie zur Prophetie im Vorderen Orient von der Mitte des 3. Jt. v. Chr. bis zum Ende des 6. Jh. v. Chr. Drei Korpora dienen als Quellenbasis: das Palastarchiv von Mari (19./18. Jh. v. Chr.) einschließlich Textzeugen aus anderen mesoptamischen Städten, die Archive neuassyrischer Herrscher (8./7. Jh. v. Chr.) sowie die Hebräische Bibel (vor 597 v. Chr. bis nach 539 v. Chr.). Andere zeitgleiche oder frühere Textzeugen finden ebenfalls Berücksichtigung.

Das einleitende Kapitel 1 (S. 1–26) umfasst einerseits eine ausführliche Forschungsgeschichte und behandelt andererseits die Problematik der Differenzierung und des Umgangs mit Prophetie, Magie und Divination sowie der terminologischen Unterschiede in den verschiedenen Fachdisziplinen. Auf dieser Basis bietet der Verfasser eine klare Kategorisierung der *diviner* nach der Art des Empfangs der prophetischen Botschaft (technisch oder intuitiv) und nach dem Personenkreis. Im Fokus der vorliegenden Untersuchung liegt der intuitive Empfang durch Propheten, der von den Traum-Empfängern abgegrenzt wird. Stökl erklärt des Weiteren anschaulich, dass die Texte aus Ägypten, Ugarit, Griechenland sowie der Hethither und Aramäer ausgeschlossen werden müssen, da entweder eine klare Kategorisierung nicht vorgenommen werden kann, die (inner) textlichen Informationen zu gering sind oder die Deutung nicht über die Tatsache hinausgeht, dass Prophetie existiert. Hauptziel seiner Arbeit ist es, ein umfassendes Bild zur Prophetie im Alten Orient mittels der unabhängigen Analyse der genannten Korpora und einer komparativen Studie zu zeichnen. Die Studie fußt auf der Hypothese, dass ähnliche Prinzipien in den verschiedenen Kulturkreisen existier(t)en, die vom Zeitfaktor und von der Textgattung unabhängig sind.

Teil 1 beinhaltet die Studie des altbabylonischen Quellenmaterials aus Mari.

Kapitel 2 (S. 29–36) enthält eine Zusammenstellung der Textvertreter nach Textgattung und Inhalt.

In Kapitel 3 (S. 37–39) folgt eine ausführliche Beschreibung und Interpretation der verschiedenen Amtsbezeichnungen. Stökl differenziert hierbei zwischen „professional" Propheten *(āpilum)* (Kapitel 3.1) und „lay-prophets" *(assinnum, qammatum, muḫḫûm)* (Kapitel 3.2). Den *nabû*, der aufgrund der etymologischen Verbindung mit dem Hebräischen als Prophet bezeichnet wird, schließt Stökl aus, da er nur in Zusammenhang mit einer *technischen Weissagung* auftritt (Kapitel 3.3). Kapitel 3.4. fragt nach dem Vorhandensein prophetisch agierender Gruppen. Die Frage nach der Geschlechterverteilung lässt Stökl mangels eindeutiger Beweise unbeantwortet (Kapitel 3.5).

Kapitel 4 (S. 71–86) setzt sich mit den Beziehungen zwischen den Propheten und den Überbringern der Botschaften, dem Inhalt und der Form der Prophetie sowie den Bezügen zwischen geschriebener Botschaft und mündlicher Tradierung auseinander. Kapi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000221

tel 4.1. und 4.2. rücken die Termini *e/igerrûm* „Äußerung" und *šuttum* „Traum" in den Mittelpunkt, zwei Termini, die in der Vergangenheit immer wieder im Zusammenhang mit der Prophetie diskutiert wurden. Kapitel 4.3. bespricht eine übliche altorientalische Praxis, die in Zusammenhang mit der Prophetie steht: das Übersenden von „Haar und Saum".

Kapitel 5 (S. 87–96) konzentriert sich auf Fragen nach den Göttern, der geographischen und zeitlichen Verteilung sowie nach der Funktionsweise der Prophezeiungen. Stökl enthält sich einer Festlegung bezüglich eines Ursprungs der altbabylonischen Prophetie, hält es aber wegen der weiten Streuung des Phänomens für unklug, lediglich im Westen des Vorderen Orients zu suchen. Die Frage nach der Funktionsweise der Prophetie führt zu dem Problem ihres Selbstverständnisses in der Antike und in der Gegenwart. Stökl weist daraufhin, dass ein abstrakter Begriff oder ein Konzept „Prophetie" in der Antike fehlt, so dass der moderne Zugang je nach Forschungsschwerpunkt unterschiedlich erfolgt.

Kapitel 6 (S. 97–100) beschließt Teil 1 mit der Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse. In diesem Zusammenhang hebt Stökl auch hervor, dass die Informationen aus Mari als außerbiblische Quelle für den Nachweis der kultischen Prophetie in Israel nicht heranzuziehen sind, weil die Prophetie nicht zwingend als Bestandteil der kultischen Ämter verankert sein muss.

Teil 2 umfasst die Studie des neuassyrischen Textkorpus, dessen Textzeugen in Kapitel 7 (S. 103–110) im Einzelnen aufgeführt werden.

Kapitel 8 (S. 111–127) untersucht die zwei relevanten Ämter: *ʿaggintu* (Kapitel 8.1) und *maḫḫû* (Kapitel 8.2). Kapitel 8.3 fragt nach dem Geschlecht der Propheten.

Kapitel 9 (S. 129–141) konzentriert sich auf die prophetische Botschaft, wobei Stökl zunächst der Frage nachgeht, inwieweit Gestalt der Tontafeln und Zweck der Texte in Beziehung stehen (Kapitel 9.1). Kapitel 9.2 bespricht die Möglichkeiten der Interpretation der Texte: eine Sammlung, welche die Grundlage für andere Kompositionen bildet, oder eine eigenständige Komposition. Die Andeutung göttlicher Prophezeiungen lediglich durch die Erwähnung der entsprechenden Institutionen in Texten Assurbanipals, welche der Legitimation der Bautätigkeit und des Königtums dienen, scheint eine neuassyrische Innovation zu sein. Was die literarische Entwicklung betrifft – die Gegenstand zukünftiger Studien bleiben muss – zeigt Stökl die verschiedenen Möglichkeiten der Implementierung von Orakeln in den neuassyrischen Texten (Briefe, Königsinschriften, Sammeltafeln etc.) und ihre unterschiedlichen Ausprägungen bezüglich ihres Gesamtkontextes auf.

Kapitel 10 (S. 143–149) beschäftigt sich mit weiteren Aspekten der Prophetie. Kapitel 10.1 geht auf den Zusammenhang von Prophetie und Kult ein. Kapitel 10.2. rückt die göttlichen Absender und das Verhältnis zum Herrscher in den Mittelpunkt. Hierbei zeigen sich zwei Tendenzen: die Prophezeiungen wurden einerseits zu Herrschafts- oder propagandistischen Zwecken eingesetzt (= zentraler Kult), und dienten andererseits als (Druck) Mittel eines möglichen Thronfolgers (= marginaler Kult) gegenüber dem Herrscher. Erstere wirken stabilisierend auf den Herrscher und das gesamte Königtum, letztere destabilisieren den Machtanspruch des gegenwärtigen Herrschers. Kapitel 10.3 fragt nach der geographischen und zeitlichen Verteilung der Prophezeiungen, jedoch ist aufgrund der lokalen (Ninive) und zeitlichen (Asarhaddon und Assurbanipal) Begrenzung eine umfassende Auseinandersetzung diesbezüglich nicht möglich.

Kapitel 11 (S. 151–152) bildet den Abschluss der Studie zur neuassyrischen Prophetie und enthält die Zusammenfassung der wesentlichen Ergebnisse.

Teil 3 untersucht die Prophetie in der hebräischen Bibel. Die Auswahl der zu besprechenden Termini (*nāḇîʾ*, *ḥōze* und *rōʾe*) begründet Stökl mit deren eindeutigen prophetischen Funktionen (Kapitel 12, S. 155–156).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000222

Kapitel 13 (S. 157–200) fokussiert die prophetischen Überbringer. Der Verfasser bespricht im Einzelnen die Etymologie der verwendeten Ausdrücke, die textlichen Bezeugungen, die geschlechtsspezifische Zugehörigkeit und Funktionen (Kapitel 13.1–3). Kapitel 13.1.1 und 13.1.2 konzentrieren sich auf die Etymologie des Wortes *nabīʾ* und auf die frühesten Bezeugungen aus Ebla und Emar. Kapitel 13.1.2 untersucht die aus dem 6. Jh. v. Chr. stammenden Lachisch-Briefe. Kapitel 13.1.3 rückt den Terminus נביא in der Hebräischen Bibel in den Mittelpunkt. Kapitel 13.1.3.1 wendet sich prophetischen Gruppen zu, die ausnahmslos im ekstatischen Zustand zu agieren scheinen. Kapitel 13.1.3.2 konzentriert sich auf die Propheten im Pentateuch, die Stökl zufolge – sofern sie als נביא bezeichnet sind – in besonderer Beziehung zu YHWH stehen, nicht aber notwendigerweise Propheten sind. Kapitel 13.1.3.3 enthält eine Untersuchung zu den sogenannten Schriftpropheten in Bezug auf den Terminus נביא, wobei sich ein Entwicklungsprozess abzeichnet. Kapitel 13.1.3.4 fokussiert die weiblichen Propheten, die vergleichsweise selten auftreten, da sie vermutlich in vielen Fällen nicht als solche angesehen werden. Kapitel 13.2 widmet sich dem Terminus חֹזֶה der hauptsächlich in historischen Büchern (Chroniken) und hier größtenteils in späten Texten bezeugt ist. Kapitel 13.3 beinhaltet die Studie des seltenen Titels רֹאֶה, dessen konkrete Funktionen trotz verschiedener Textzeugen nicht bestimmt werden können. Kapitel 13.4 beinhaltet einen Vergleich der drei genannten Termini. Als problematisch stellt sich die eindeutige Zuordnung der Termini heraus, da sie sich einer klaren Definition entziehen, was nicht zuletzt der teils unzureichenden Beleg- und der komplizierten Überlieferungssituation geschuldet ist. Regionale Unterschiede vermutet Stökl in Bezug auf die Termini חֹזֶה (südliches Königreich) und נביא (nördliches Königreich).

In Kapitel 14 (S. 201–202) findet sich die Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse.

Teil 4 umfasst die komparative Studie der in Teil 1–3 untersuchten Textsammlungen (Kapitel 15, S. 205–227). Bezüglich der prophetischen Gruppen (Kapitel 15.1) kommt Stökl zu dem Schluss, dass Gruppen von bestimmten Ämtern in allen Textkorpora nachweisbar sind, diese aber eher Bezug auf religiöse Ekstase statt auf Prophetie nehmen. Kapitel 15.2. fragt nach dem Vorhandensein von kultischer Prophetie, wobei sich letztlich herausstellt, dass unterschiedliche Konzepte vorliegen, die einen intertextuellen Vergleich kaum zulassen. Kapitel 15.3. fokussiert die Beziehungen zwischen Musik und Prophetie, wobei sich zeigt, dass im altbabylonischen und neuassyrischen Textkorpus Musik für die Prophetie nicht essentiell ist, jedoch die biblischen Texte einen konkreten Zusammenhang zwischen Musik und Prophetie erkennen lassen. Kapitel 15.4 rückt die Frage nach dem Vorhandensein der Fürbitte in den Mittelpunkt. Stökl hält es nicht für ausgeschlossen, dass zum einen die Fürbitte einen Entwicklungsprozess in der Geschichte durchlaufen hat, zum anderen diese nicht immer integraler Bestandteil der Prophetie in Judah und Israel war. Gleichzeitig postuliert er aber das Prinzip der Fürbitte als innovative Entwicklung innerhalb der biblischen Religion. Der Vergleich der Textkorpora hinsichtlich des Auftretens von Frauen zeigt ebenfalls große intertextuelle Unterschiede (Kapitel 15.5.); so sind deutlich mehr Frauen in den Texten aus der altbabylonischen und neuassyrischen Zeit nachweisbar. Kapitel 15.6 fragt nach der Art des Transfers der prophetischen Botschaft, wobei der Zeitpunkt des schriftlichen Niederschlags in der Forschung ganz unterschiedlich bewertet wird. Ein deutlicher Unterschied gegenüber den frühen altorientalischen Texten ist darin zu sehen, dass die biblischen Texte ein viel stärker kritisches Potential gegenüber dem Königtum und den weltlichen Autoritäten aufweisen als die keilschriftlichen Prophezeiungen, die sich auf die Seite des Königs stellen. Stökl fordert eine stärkere Berücksichtigung der einzelnen Textgattungen und vermutet, dass die Berichte über Prophetien in Briefen stärker mit den prophetischen Ereignissen verbunden sind und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000223

einen tieferen Einblick in die Implikationen und Funktionsweise der Prophetie gewähren als die Orakelsammlungen, die eher Propagandazwecken dienten.

Kapitel 15.7 bezieht sich auf die Gottheiten, von denen jeweils eine im entsprechenden Textkorpus in den Vordergrund rückt (Dagan, Issār von Arbela, YHWH), jedoch bei genauerer Untersuchung nicht die einzigen Gottheiten sind. Ausgehend von der (veralteten) Hypothese, dass in Mari ein ähnliches Konzept von „Sendungsbewusstsein" wie in der Hebräischen Bibel vorliege, kann Stökl deutlich machen, dass der Terminus *išpuranni* „er/sie hat mich geschickt" allein wenig aussagekräftig ist (Kapitel 15.8). Stökl weist nach, dass sich die Sendung einer Person durch eine Gottheit ausschließlich auf Laien-Propheten beschränkt, die dadurch offenbar die Echtheit der prophetischen Botschaft postulieren. Den Grund für das Fehlen der Sendung durch eine Gottheit (*assinnu* und *muḫḫû*/*maḫḫû*) im altbabylonischen und neuassyrischen Textkorpus sieht Stökl darin, dass die Gottheit selbst vom Körper des Medium Besitz ergreift und somit keine Sendung erfolgen kann. Ein anderer Weg der Übermittlung prophetischer Botschaften ist die Mitteilung an einen „Sprecher" *(āpilum)*, wobei offenbleibt, auf welche Weise dies geschieht. Ein weiterer Unterschied zur Hebräischen Bibel zeigt sich darin, dass sich die Propheten der beiden frühen Textkorpora nicht an einer göttlichen Ratsversammlung beteiligen, sondern die in einer Götterversammlung gefällte Entscheidung von einer Gottheit an einen Propheten überbracht wird und dieser wiederum die Botschaft an den königlichen Adressaten übermittelt. Allen Propheten in den Textkorpora ist jedoch gemein, dass der Zustand der Ekstase nicht zwingend ist, sondern offenbar auf bestimmte Personengruppen beschränkt ist.

Im abschließenden Kapitel 16 (S. 229–232) fasst Stökl die wichtigsten Ergebnisse seiner Arbeit zusammen, wobei – wie bereits zu Beginn der Arbeit postuliert – Ähnlichkeiten, aber auch Unterschiede im intertextuellen Vergleich feststellbar sind.

Am Ende des Werkes findet sich eine ausführliche Bibliographie und ein detaillierter Index zu allgemeinen Stichwörtern, Namen (Götter, Personen, Toponyme), ein Wortindex sowie ein Verzeichnis der zitierten Textstellen.

Einzelne Anmerkungen:

- Ohne den Wert der vorliegenden Arbeit zu schmälern, sei angemerkt, dass es aus philologischer Sicht bedauerlich ist, dass vergleichsweise selten originale Textstellen aufgeführt sind.
- Zur Prophetie in Mari siehe nun auch Dominique Charpin: „Le prophétisme dans le Proche-Orient d'après les archives de Mari (XVIIIe siècle av. J.-C.)." in: J.-D. Macchi/Ch. Nihan/Th. Römer/J. Rückl (Hrsg.): *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental.* Genève 2012, S. 31–73.
- Kapitel 2: Das Zimri-Lim Epos ist nunmehr veröffentlicht: M. Guichard: *Florilegium marianum XIV: L'Épopée de Zimrī-Lîm.* Paris 2014 (Mémoires de Nouvelles Assyriologiques brèves et utilitaires 16).
- Kapitel 4.2: Stökl zufolge kommt der Terminus *šuttum* „Traum" (in Kombination mit *amārum* oder *naṭālum*) ausschließlich als Bezeichnung für Träume vor. Fehlt dieser, handelt es sich um Visionen. Diesbezüglich verweist er auf die Hebräische Bibel, die auf verbaler Ebene klar zwischen „träumen" (= Traum) und „sehen" (= Vision) differenziert. Dieser Vergleich ist allerdings schwach, da einerseits ein tatsächlicher sprachlicher Vergleich wegen des Fehlens eines eigenständigen Verbs für „träumen" im Akkadischen nicht möglich ist, andererseits für seine Argumentation die Belegsituation mit nur einem Textzeugen aus Mari eher dürftig ist.
- Kapitel 9.1: Der eindrücklicheren Darstellung der einzelnen Textvertreter wegen wäre an dieser Stelle vielleicht eine visualisierte Aufstellung (z. B. Tabelle) der besprochenen Texte sinnvoll gewesen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000224

– Kapitel 9.1, S. 129, Fußn. 4: Korrigiere zu Parpola (1997: liii–lxii).
– Kapitel 10.1, S. 143 „… lässt sich als wesentliches Ergebnis …“
– Kapitel 15, S. 206: Die folgenden Kapitel sind fälschlicherweise als Kapitel 16.1–7 statt Kapitel 15.1–7 angeführt.

Die Stärke der hier besprochenen Arbeit liegt vor allem in dem diachronen Vergleich des Textmaterials. Mit dieser Arbeit existiert nun ein Werk, welche die neuesten Forschungen auf diesem Gebiet zusammenführt und somit gleichermaßen für die Altorientalistik, Theologie und angrenzende Fachbereiche von Interesse ist.

Abschließend sei dem Autor zu einem gelungenen Buch zu gratulieren, welchem dem Leser einen hervorragenden Überblick zur Prophetie im Alten Orient in verschiedenen Kulturen und im diachronen Vergleich ermöglicht.

Brit Kärger, Göttingen

Robert D. Holmstedt/Aaron Schade (Hrsg.): *Linguistic Studies in Phoenician. In Memory of J. Brian Peckham*. Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns 2013. XIV, 250 S. ISBN 978-1-57506-266-2. $ 44,55.

Der anzuzeigende Band mit zehn Aufsätzen zu verschiedenen linguistischen Themen und Problemen der phönizischen (phönizisch-punischen) Sprache war als Festschrift für J. Brian Peckham gedacht, wurde aber zur Gedenkschrift für den 2008 verstorbenen Kollegen (Vorwort, S. VIIf.). Die Aufsätze werden gerahmt durch Abkürzungsverzeichnisse (S. IX–XIV) sowie eine Einführung (S. 1–8) und eine Liste der zitierten Autoren (S. 247–250). Die Bibliographie findet sich separat am Ende eines jeden der elf Beiträge. Alle zitierten phönizischen Textpassagen sind interlinear glossiert.

1. Robert M. Kerr, „Phoenician–Punic: The View Backward – Phonology versus Paleography“ (S. 9–29): Verf. nimmt sich der spätpunischen Schrift an, deren System im Vergleich zum traditionellen nordwestsemitischen gemeinhin merkwürdig erscheint, was jedoch nicht mit zunehmendem Verlust der Sprachkenntnisse erklärt werden sollte, sondern auf den Wechsel von etymologischer zu phonetischer Schreibweise mit der Möglichkeit der Verwendung von Vokalbuchstaben zurückzuführen sei. Das Hauptthema des Aufsatzes sind die Sibilanten. Verf. lehnt die Auffassung ab, wonach die Sibilanten im Spätpunischen einer allgemeinen Konfusion anheimgefallen seien. Vielmehr seien die Zeichenformen der Sibilanten in mehreren Textkorpora sehr ähnlich – eine Frage der Paläographie also, und nicht der Phonologie. Die Tatsache, dass punisches /š/ mit griechischem/lateinischem {s} wiedergegeben wurde, sage nichts über die Aussprache im Punischen aus.

2. Paul G. Mosca, „The Road Not Taken: An Independent Object Pronoun in Cebel Ires Dağı 7A–7B?“ (S. 30–46): Verf. verteidigt die Auffassung der im Titel genannten Textstelle (= KAI^5 287), wie sie in der Erstveröffentlichung durch Mosca/Russell 1987 (Epigraphca Anatolica 9) vorgebracht wurde. Dreh- und Angelpunkt dabei ist, dass *ʾyt* nicht als bloße *nota accusativi*, sondern als *nota accusativi* mit (defektiv geschriebenem) Suffixpronomen der 3.Sg.m. zu verstehen sei, obwohl dies im Phönizischen bisher nicht eindeutig und im Punischen nur einmal belegt ist. Verf. referiert die seither erschienenen alternativen Interpretationen (Lipiński, Lemaire, Long/Pardee, Krahmalkov) und setzt sich kritisch mit ihnen auseinander. Verf. wendet sich gegen die vorgebrachten Argumente betreffend die Verwendung der *nota accusativi* im Phönizischen, die syntaktischen Abfolgen, in denen diese belegt ist (nicht belegt sei nicht identisch mit ungrammatisch), und die Morphosyntax des pronominalen direkten Objekts. Infolgedessen sei die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000225

Interpretation von Mosca/Russell 1987, die vom Kontext und der Kohärenz des Textes geleitet gewesen sei, noch immer zutreffend.

3. Na'ama Pat-El, „On Negation in Phoenician" (S. 47–67): Verf. behandelt die drei unterschiedlichen Negationen des Phönizischen, *bl*, *ʾl* und *ʾy*, und ihre Verwendung, insbesondere in Kontrast zu den übrigen semitischen Sprachen, v. a. des Hebräischen. Nach der Aufführung der wenigen Belege der drei Negationen im Phönizischen wird die Negation *bl* näher beleuchtet, die nicht nur Nomina, sondern auch finite indikativische Verbformen negiert – wohingegen das Nordwestsemitische **lā* verwendet. Nach der Durchsicht der Verwendung von *bal* in verschiedenen semitischen Sprachen, wendet sich Verf. dem Ursprung und der Etymologie der Negation *bal* zu, die Verf. für wahrscheinlich zweiradikalig (nicht < √*bly*) und gemeinsemitisch hält. Was das Phönizische betrifft, so nimmt Verf. an, dass *bl*, ausgehend von der Funktion als Negation des Nominalprädikates, die Funktion der Negation des indikativischen Verbs übernommen und die Negation **lā* (hebräisch *lō*) fast ganz aufgegeben habe. Da {'} am Wortende in Graphien von **lā* wahrscheinlich für CV: und nicht für CVC stehe, geht Verf. davon aus, dass die Negation von Nomina und Präpositionalphrasen *b-l* (**bi-lā*, „ohne") von der graphisch identischen Negation des indikativischen Verbs *bl* (**bal*) zu trennen sei. Tabelle 2, S. 63, gibt eine Übersicht über die Graphien {bl(t)} im Semitischen und deren anzusetzender Interpretation.

4. Philip C. Schmitz, „The Phoenician Words *mškb* and *ʿrr* in the Royal Inscription of Kulamuwa (KAI 24.14–15) and the Body Language of Peripheral Politics" (S. 68–83): Verf. referiert zunächst, dass die im Titel genannte Textstelle aus der Fluchandrohung (in der deutschen Übersetzung von KAI[3]: „Die Muškabim sollen die Baʿririm nicht ehren und die Baʿririm sollen die Muškabim nicht ehren.") seit ihrer Erstveröffentlichung im Jahre 1911 so interpretiert wurde, dass unter Muschkabim *(mškbm)* und Baʿririm *(bʿrrm)* zwei Bevölkerungs- oder soziale oder ethnische Gruppen verstanden wurden – indigen vs. unterworfen, sesshaft vs. nomadisch, luwisch vs. aramäisch. Im folgenden stellt Verf. eine neue Deutung vor, beginnend mit dem Wort *mškb* als Kausativ (Partizip Yifʿil, √*škb*): „Unterdrücker/Eroberer", das zuerst in Zeile 10 vorkommt. Diese Stelle wird übersetzt mit „In front of the former kings suzerains (routinely) marched us (S. 79: „or 'made us march'") like *dogs*". Dabei wird auf ein Wortspiel des Wortes *klb* mit der Bedeutung „Hund", aber auch „Infanterie" (vgl. akkadisch *kullābu*) verwiesen. Aus syntaktischen und semantischen Gründen interpretiert Verf. sodann *l bʿrrm* neu als *l-ō ba-ʿarīr-īm* (hebräisch *ʿarīrī* „kinderlos/entblößt") und übersetzt folgendermaßen: „Suzerains will not ascribe honor to him among the destitute, and among the destitute he will not bring honor to suzerains". Das Wort *mškbm* stehe wahrscheinlich für die politische Klasse der Eroberer oder Oberherren, und Notleiden *(b-ʿrrm)* sei eine der Konsequenzen im Falle von Untreue der Vasallen.

5. Robert D. Holmstedt, „The Syntax and Pragmatics of Subject Pronouns in Phoenician" (S. 84–110): Nach einer allgemeinlinguistisch orientierten Einführung in die Verwendung der Pronomina im Phönizischen untersucht Verf. Subjektspronomina im frühen byblischen, im nordsyrischen, im anatolischen, im sidonischen und im spätbyblischen Phönizisch. In Sätzen mit finitem Verb fungieren Subjektspronomina, um *Topic* oder *Focus* anzuzeigen; sie stehen in der Regel am Satzanfang, wie dies auch in verblosen Sätzen bzw. in solchen mit Partizip als Prädikat der Fall ist, in denen die erste Person zur Selbstidentifikation des Sprechers nötig ist. Bei narrativem Infinitiv ist das Subjektspronomen obligatorisch; es steht nach dem Infinitiv, um – so vermutet Verf. – pragmatische Unmarkiertheit zu signalisieren. Keine syntaktische Funktion ist dem Pronomen der ersten Person eigen, wenn es ein Possessivpronomen an einem Nomen fokussiert. Verf. diskutiert die einzelnen Stellen mit besonderem Augenmerk für ambivalente Fälle. Zum Schluss

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000226

werden resumptive und Objektsuffixe am Verb vorgestellt. Die Verwendung resumptiver Pronomina scheint laut Verf. mit der Zeit zuzunehmen, indem sie auch dann vorkommen, wenn sie syntaktisch oder pragmatisch nicht notwendig zu sein scheinen.

6. Aaron Schade, „Fronted Word Order in Phoenician Inscriptions" (S. 111–137): Ausgehend von der Tatsache, dass im Phönizischen das Verb grundsätzlich die Erststellung innehat, untersucht Verf. die Abweichungen (Subjekt, direktes Objekt, Adverb, Präpositionalphrase, Konjunktion) und ihre syntaktisch-pragmatischen Auslöser anhand der diskurspragmatischen Funktionen Thema, Rhema, *Focus* und *Topic*. Verf. betont die stilistisch-rhetorische Qualität, die mit diesen Mitteln erzielt wird.

7. Andrés Piquer Otero, „The 'Narrative Infinitive' in Phoenician and Its Background: A Discourse Analysis Approach" (S. 138–169): Dem narrativen Infinitiv (Infinitivus absolutus als Hauptverb eines Satzes in narrativem Kontext) eignen zwei Schwierigkeiten: Auf formaler Ebene ist er wegen mangelnder Vokalisation meist schwer zu bestimmen, auf funktionaler Ebene fehlt es der Unterscheidung zwischen narrativem Infinitiv und finiten Verbalformen noch an Präzision, wie Verf. in der Einleitung festhält. Verf. untersucht die phönizischen Belege mit der diskursanalytischen Methode (Unterscheidung von „main line"/Vordergrund und „comment"/Hintergrund) und kommt zum Schluss, dass Perfektiv-Formen für die kohärente Hauptlinie verwendet werden, narrative Infinitive dagegen für zusätzliche Informationen oder in der Überleitung zu einem neuen Diskursteil. Verf. vergleicht zum Schluss den Befund mit dem des Ugaritischen und des Akkadischen der Amarnabriefe und erachtet den dargelegten Ansatz als erfolgversprechend für entsprechende Untersuchungen im Nordwestsemitischen.

8. Holger Gzella, „The Linguistic Position of Old Byblian" (S. 170–198): Verf. situiert zunächst das Altbyblische (10.–9. Jh. v. Chr.) in seinem kulturhistorischen und linguistischen Rahmen. Im folgenden werden die Archaismen bzw. Umbrüche in der altbyblischen Phonologie, Morphologie/Morphosyntax und Lexik diskutiert, die hier nur in Stichworten referiert werden können: Graphien mit und ohne {*y*} bei Prä- und Suffixkonjugation von Verba IIIy; Schwinden der Kasusendungen am Beispiel des Sandhi *byhmlk* (für **bn yhmlk*); Apheresis von /ʾa-/ im Wort /ʾaḥ/, „Bruder"; unterschiedliche Schreibweisen des Suffixpronomens der 3. Sg. m.; dialektale Variante des Demonstrativpronomens *zn* vs. *z* und Relativmarker *z*; Pronomen der 3. Sg. m. *hʾt* anstelle von späterem *hʾ*; Aufkommen des bestimmten Artikels (mit dem Hinweis auf einen möglichen Zusammenhang von dessen Auftreten mit dem Umbruch im Verbal- bzw. Aspektsystem, nämlich der Aufgabe des perfektiven Kurzimperfekts); Schwinden des Gt-Stammes; Konditionalpartikel *ʾl* (später *ʾm*); ablativer Gebrauch der Präposition *b*; *ʾdt*, „Herrin", später *rbt*. Zusammenfassend stellt Verf. fest, dass die Inschrift Aḥiroms (KAI 1) zweifellos die archaischste des Altbyblischen sei, aber nur wenig früher als KAI 2–8 anzusetzen sei, was eine Datierung der Aḥirom-Inschrift ins 13. Jh. v. Chr. wohl ausschließe. Das Altbyblische repräsentiere den Übergang zwischen dem Kanaanäischen des 2. und des 1. Jt. v. Chr. Inwieweit das Standard-Phönizische des 8. Jh. v. Chr. eine Eigenentwicklung des Endes des 2. Jt. v. Chr. darstelle, müsste die Untersuchung des Semitischen des bronzezeitlichen Syrien-Plästina erbringen.

9. Rebecca Hasselbach, „Phoenician Case in Typological Context" (S. 199–225): In der Einleitung plädiert Verf. für den Einbezug der linguistischen Typologie und des sprachübergreifenden Vergleichs in die Erforschung der toten semitischen Sprachen. Die folgende Übersicht über das flektierte Kasussystem des Semitischen führt Verf. zu dem Schluss, dass das frühe Semitische mit großer Wahrscheinlichkeit für Nominativ, Genitiv und Akkusativ drei morphologische Kasuskennzeichnungen im Singular und zwei im Dual und Plural aufwies, wobei im Dual und Plural die Genitiv- und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000227

Akkusativ-Markierung zusammenfielen. Im Hauptteil untersucht Verf. das Kasussystem des Phönizischen und des Akkadischen und zeichnet die in beiden Sprachen sehr ähnlich verlaufende Entwicklung von Zusammenfallen (Nominativ und Akkusativ) und Aufgabe (in der Abfolge Singular im Status constructus, Nominativ/Akkusativ, Genitiv, bei Pronomina) von Kasusendungen bei Nomina und Pronomina nach.

10. Dennis Pardee, „A Brief Case for Phoenician as the Language of the ‚Gezer Calendar'" (S. 226–246): Verf. ist der Ansicht, dass von allen Vorschlägen zur Bestimmung der Sprache des sog. Gezer Kalenders – (nördliches) Hebräisch, (philistäisches) Kanaanäisch, Phönizisch – Phönizisch die plausibelste Lösung darstelle. Im folgenden werden morphologische (*yrḥ* = Sg. mit Suffixpronomen der 3. Sg. m., *yrḥw* = Du./Pl. mit Suffixpronomen der 3. Sg. m.), syntaktische (kataphorische Pronominalsuffixe) und orthographische (*qṣ*, nicht *qyṣ*) Argumente dargelegt. Verf. legt anschließend seine Interpretation und Übersetzung der Inschrift vor.

Das Buch – für die, die sich näher mit dem Phönizischen beschäftigen, ohnehin ein großer Gewinn – zeugt in sehr eindrücklicher Weise vom Wert der phönizischen Sprache (mit ihrem bedauerlicherweise geringen Textumfang) für Semitisten und andere Linguisten und verdient dementsprechend gebührende Beachtung.

Hanna Jenni, Basel

Peter Stein: *Lehrbuch der sabäischen Sprache.* 1. Teil: *Grammatik.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2013. 232 S. (Subsidia et Instrumenta Linguarum Orientis 4,1.) ISBN 978-3-447-10026-7. € 28,–.

Peter Stein: *Lehrbuch der sabäischen Sprache.* 2. Teil: *Chrestomathie.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2012. 165 S. (Subsidia et Instrumenta Linguarum Orientis 4,2.) ISBN 978-3-447-06768-3. € 28,–.

During the last fifteen years there has been a remarkable rise of interest among Semitists in the Semitic languages of South Arabia, ancient and modern. All of a sudden we have a series of works on the Modern South Arabian languages, grammatical descriptions as well as recorded texts. But also the epigraphically documented languages of the pre-Islamic period have now received renewed attention. The first systematic description of them was made by M. Höfner: *Altsüdarabische Grammatik* (Leipzig 1943), followed by A.F.L. Beeston: *A Descriptive Grammar of Epigraphic South Arabian* (London 1962). These two works attempted to describe all four epigraphically documented languages. This track has been continued by L.E. Kogan/A.V. Korotaev: "Sayhadic (Epigraphic South Arabian)"[1], N. Nebes/P. Stein: "Ancient South Arabian"[2], and P. Stein: "Ancient South Arabian"[3]. Some studies have concentrated on Sabaean, like A.F.L. Beeston: *Sabaic Grammar* (Manchester 1984) and G. Bauer: *Jazyk južnoaravijskoj pis'mennosti* (Moscow 1966), culminating in a thorough description of the phonology and morphology of Sabaean by P. Stein: *Untersuchungen zur Phonologie und Morphologie des Sabäischen* (Rahden/Westf. 2003). The syntax is fairly well covered by Kogan/Korotaev 1997, Nebes/Stein 2004 and Stein 2011. Sabaean is now the best researched language in ancient South

[1] In: R. Hetzron (ed.): *The Semitic Languages.* London 1997, pp. 220–241.

[2] In: R.D. Woodard (ed.): *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages.* Cambridge 2004, pp. 457–487.

[3] In: S. Weninger et al. (ed.): *The Semitic Languages. An International Handbook.* Berlin/Boston 2011, pp. 1042–1073.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000228

Arabia although we still lack an up-to-date dictionary. A new comprehensive dictionary is being worked on at present in a project at the Friedrich-Schiller-Universität in Jena.

The latest contribution to Sabaean studies is the *Lehrbuch* by P. Stein, which aims at giving students a solid introduction to the most important language of pre-Islamic South Arabia. As is evident from the preceding survey Stein has the expertise necessary for such an undertaking. The book is part of the SILO project (Subsidia et Instrumenta Linguarum Orientis) initiated at the university of Mainz, aiming at providing students with good introductions to Ancient Near Eastern languages which are either not part of the regular academic curriculum—e. g. Demotic, Moabite, Coptic, Old Aramaic, Official Aramaic, Nabataean, Phoenician and Punic, Luwian, Palmyraean etc.—or only taught at specialized institutions, e. g. Arabic, Accadian, Ancient Egyptian, Hebrew etc. A couple of them, viz. introductions to Sahidic Coptic, Hieroglyphic Luwian as well as a Sumerian chrestomathy, are already on the market.

The first volume is a graded introduction to Sabaean grammar. The material is, naturally enough, derived from Stein's *Untersuchungen* but is reorganized into separate lessons. After a general *Einführung* giving an orientation about the history of research, short characteristics of the texts, a survey of the main periods of the language and its position within the Semitic complex, there follow 14 lessons, each devoted to a specific linguistic issue: the writing system (lessson 1), the phonology (lesson 2), morphology of nouns (lessons 3–4), pronouns (lesson 5), verbs (lessons 6–7), main syntactic outline (lessons 10–12), syntactic features of Sabaean dialects: 'South Sabaean' and 'North Sabaean' (lesson 14). A most valuable element is the lesson dedicated to the formal structures of the votive inscriptions (lesson 8) and of the everyday documents, mostly the texts written on palmsticks (lesson 13). Every lesson has exercises, the solutions of which can be found in the end of the book (pp. 169–172). The presentation is divided into a general description of the grammatical issue and sections in small font size where exceptions and more detailed comments are given. The student is recommended by the author to start with the general presentations and then return to the comments. A good bibliography is preceded by a section with notes and remarks to each lesson in which the scholarly discussion on many problems is referred to. Lists of the texts treated, a general index, a list of morphemic patterns in the language, a concordance of the words (without translation which has to be looked up in volume 2 where the glossary is given), followed by paradigms of verbs and nouns and tables of pronouns, conjunctions and formulas used in the texts. There is also a *Schrifttafel* with examples of different paleographic styles, including the cursive script. This table is also given as a loose leaf to volume 2.

Volume 2, *Chrestomathie*, contains 72 Sabaean texts arranged according to genres: A) votive inscriptions, B) building inscriptions, C) juridical-economic documents, D) letters, E) memorial texts, F) texts from religion and cult, G) inscriptions on objects, including names and graffiti, and H) school exercises. In categories A–E the author has, when possible, differentiated between the three main periods of the language although it has not been possible to find representative specimens from the late Sabaean period for categories A and C. The glossary contains, apart from the words, a presentation of number signs and monograms often introducing the texts, and a list of names of persons, tribes and locations. A list of sources closes this part of the book. The last part gives 62 of the texts in original script, in good paleographic reproduction. This section includes both stone inscriptions and cursive palmstick inscriptions. The student can now get familiar with different paleographic styles from the begining.

All in all, this introduction to Sabaean is a most impressive work and the author should be congratulated for a lasting achievement, pedagogically and scholarly. It is to be hoped

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000229

that many students will take the opportunity to become familiar with a language which is of growing importance for Semitic studies.

The thoroughness of the grammatical descriptions and the exhaustive presentation of the scholarly debate on many issues does not leave much to be desired and when now a few issues will be commented on this does not imply any depreciation of a splendid work. Several issues in Sabaean are still subject to debate since the evidence can be interpreted in different ways.

In his description of the nominal declension system STEIN introduces his view, given already in his *Untersuchungen,* that Sabaean has four nominal states ('Status'). To the construct, indeterminate and determinate states is added an absolute state. This is undoubtedly correct and establishes typological links between Sabaean, different forms of Aramaic and Akkadian. It should be pointed out, however, that the definition of the category state is not unproblematic in that the determinate state both in Sabaean (marked by an *-n* or a *-hn* suffix) and Aramaic (marked by an *-ā'* suffix) is defined in semantic terms whereas the others are morphosyntactic categories. The determinate state thus stands out.

STEIN argues in favour of the existence of a three-case system in Sabaean, analogous to the one in the Arabiyya, Akkadian and Ugaritic. His arguments are three: 1) three-case systems are found in the Semitic languages considered the most archaic; 2) the *-m* suffix is found in Akkadian where it is tied to the case inflection, as is the *tanwīn* in the Arabiyya; 3) there is a visible opposition between a nominative *-w* and an oblique *-y* in the construct plurals of BN 'son' said to reflect the masculine plural suffixes *-ū/-ī* found in the Arabiyya and Akkadian. A similar variation is found in the relative particle *ʾlw* (nominative masculine plural) versus *ʾly* (oblique).

The problem is that, in spite of 3), we have no evidence whatsoever of a general three-case system with nouns, adjectives and numerals. The argumentation has to rely on reconstruction based on analogies with other languages as in 1) and 2). As far as 1) is concerned it is of course not decisive or even useful as an argument unless one believes that the Arabiyya, at least its morphology, is more or less Protosemitic. Many scholars assume that Protosemitic had a three-case system more or less similar to the Arabiyya or Akkadian but there is no evidence whatsoever that this was the case. One could with similar confidence argue that the case systems we see in some Semitic language is a feature that has developed in some languages but not in others, thus not a heritage from Protosemitic. The claim that mimation must indicate case-inflection is not so certain either. As far as the Arabic *tanwīn* is concerned it is definitely not the case: there are several forms of Arabic which have *tanwīn*, but no case-inflection.[1] One could also adduce the sparse occurrence of mimation in some languages, like Hebrew *šilšom*, *rêqām* or Geez *təmaləm*, and perhaps even the *-m* in modern Ethiosemitic (Amharic *mälkam* etc.), without any traces of linking with case-inflection. One should also notice the absence of case distinction in the Sabaean dual, in Old Sabaean marked by zero (*-ā*?), in later Sabaean always with *-y* (< *-ay*?). This is not to prove categorically that STEIN is wrong, only that the evidence he refers to simply does not exist and there are equally good arguments for an opposite view. The case distinction in the word BN and the relative particle is probably there but isolated markings of this kind in just a few categories of words cannot be decisive. Besides, such a limited case inflection is found also in Geez where we have a nominative *-u* (< *-ū*?) contrasted with another vowel (*-a* or *-ī*) for oblique forms in some numerals and deictic pronouns.

[1] Cf. J. BLAU: *The Emergence and Linguistic background of Judaeo-Arabic*. Jerusalem ²1981, pp. 167–212 for a survey of the modern dialects. Cf. also words of the third declination in the Arabiyya: *ʿaṣan*, *mustašfan* etc.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000230

The Sabaean system, in absence of other evidence, is more reminiscent of Geez than of the Arabiyya. If any case-system should be assumed for 'Protosemitic' it would probably have been of the kind we see in Geez (and why not also Sabaean?). Some languages eliminated the case-marking altogether, others developed a consistent case inflection for nouns and adjectives. It should be observed that the case inflection is not comprehensive in any Semitic language. In the Arabiyya there are several classes of nouns that either have a rudimentary case marking (2nd declension) or none at all (3rd declension). This is a fact as a rule ignored in the discussion of this phenomenon.[1]

Stein thus adheres to a traditional view of the history of the Semitic languages. This is apparent also in his treatment of the finite verb. He assumes that the prefix conjugation (the 'imperfect') differentiated between a 'long' and a 'short' form like *yaktub-u* vs. *yaktub* in the Arabiyya. The documentation is, however, meagre, to say the least. The only evidence is 'a tendency' towards *defective* writing of verbs IIw/y in some jussive contexts. Considering the general oscillating use of *plene* versus *defective* writing in these verbs the argument is not convincing. It seems that the assumption of a distinction between 'long' and 'short' imperfects once again is based on analogy with other Semitic languages like Ugaritic, Phoenician, Old Aramaic, Biblical Hebrew, and the Arabiyya. It is then tacitly assumed that these languages on this point must reflect a Protosemitic stage. A fact usually ignored is the absence of this distinction in Akkadian, Geez, most variants of Aramaic, Mishnaic Hebrew and, remarkably enough, all modern Arabic dialects. If the distiction long-short ever was a pan-Semitic characteristic one would expect traces of it in if not all at least most languages—which is not the case. Typologically and diachronically there is thus no obstacle against assuming that Sabaean like Akkadian etc. did not have this distinction, a fact which is clearly indicated by the factual evidence—as long as we do not have vocalised texts.

Stein's *Lehrbuch* is, however, an impressive achievement and students now have access to an excellent tool as a key to the world of ancient South Arabia. But also for the experienced scholar this book is of great value. It should not be missed on the bookshelf of any Semitologist.

Jan Retsö, Göteborg

Mikhail Rodionov/Hanne Schönig: *The Hadramawt Documents, 1904–51: Familiy Life and Social Customs under the Last Sultans.* Beirut/Würzburg: Ergon 2012. 342 S. (Beiruter Texte und Studien 130.) ISBN 978-3-89913-881-8. € 74,–.

This book is the product of many years' research and interpretation by the co-authors, Mikhail Rodionov and Hanne Schönig. Rodionov, an anthropologist, has several decades experience in Hadramawt, having begun his work in the region as a member of the Russian ethnographic expeditions to pre-unification South Yemen in the 1980s and subsequently producing a significant body of work on Hadrami society and culture, much in English. Schönig's work in Hadramawt is of more recent date but as a linguist with

[1] For a presentation of the nominal declination in the Arabiyya as it really looks like see J. Retsö: „State, Determination, and Definiteness in Arabic. A Reconsideration." In: *Orientalia Suecana* 33–35 (1984–86), pp. 341–346; id.: "Status – eine vernachlässigte Kategorie der arabischen Grammatik?" In: Sh. Talay/H. Bobzin (Hrsg.): *Arabische Welt: Grammatik, Dichtung und Dialekte. Beiträge einer Tagung in Erlangen zu Ehren von Wolfdietrich Fischer.* Wiesbaden 2010, pp. 65–71.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000231

an extensive ethnographic knowledge and interests both in Yemen generally and in Hadramawt in particular, she is equally well qualified to produce a text of this kind.

The bulk of this text is devoted to the reproduction of a selection of documents from the archives of the al-Kathīrī sultanate held in Say'ūn, supplemented by half a dozen documents held privately, and three official publications from the Marxist period. The immense value of this collection to researchers lies in the fact that (the final three excepted) the documents are presented in facsimile, in transcription and in translation, thus allowing the reader to consult all three sources and, if required, make interpretations, judgments or revisions regarding either transcription or translation.

The core timeframe for the documents is 1919–1958, which clearly represents a period of some social change in Hadramawt as remittances from the diaspora became significant to the local economy and presumably prompted many of the ordinances presented here. Other documents date from as early as 1904 and as late as 1986. Many of the documents are regulations and ordinances, but correspondence of various types is also included, of both an official and a private character.

Such a collection would be of significant value in itself, but it is here supplemented by a brief but useful survey of the history of research in the archives and details of sources and collaborators, and by a more lengthy social and ethnographic contextualisation of the documents based on interviews carried out in the Wadi, al-Mukallā, Ghayl Bā Wazīr and Ṣanʿa', both as part of the general research programs of the authors over the years and specifically, in the context of these documents, in order to elucidate and clarify the contents. The authors' intentions in doing so are to preserve and explain obsolete items from the Hadrami lexicon that appear in the documents and have disappeared from general usage, and to analyse the social and cultural conditions in Hadramawt under the sultanates in the light of the texts.

I will briefly consider the documents themselves before turning to their contextualisation and analysis. The texts are of varying lengths, some running to several pages, others only a couple of lines. The reproductions—either photographs or photocopies—are generally of good quality and are in most cases adequate to enable a reading with the assistance of the accompanying transcription.

The first selection of texts consists of documents from the al-Kathīrī archives, subdivided into two groups corresponding to Sections III ("Correspondence between the sultans and chiefs of tribes and tribal subdivisions, and high dignitaries") and IV ("Documents on customs and traditions") of the archives. Only a single text is drawn from Section III, since it relates to the subject matter contained in documents from Section IV: a letter, dated 1353 [1934], from the al-ʿAṭṭās family of Ḥurayḍa and the *sāda* of the al-Bār and al-Miḥḍār families to the al-Kathīrī sultan, ʿAlī b. Manṣūr reporting on the pilgrimage to Mashhad ʿAlī and the political situation in Hadramawt. The second group, from Section IV, includes 38 documents dated between 1337 [1919] and 1379 [1958]. Most are decrees placing restrictions on expenses during rituals and ceremonies, or in many cases prohibiting them outright. This group also includes several letters dealing with the pilgrimage to Mashhad ʿAlī and a number of documents relating to the ibex hunt at Madūda, and a few sundry texts that bear on the matters discussed in the preceding documents.

The second selection of texts, from private archives, contains six texts; two are from the family archives of Rabīʿ ʿAwaḍ Bin ʿUbaydallāh of Madūda, again concerning the ibex hunt (1353 [1935] and 1368 [1949]); two are from the collection of ʿAbdallāh Aḥmad Bā Wazīr of al-Mukallā concerning the abolition of marriage customs in Ghayl Bā Wazīr (1322 [1904] and 1346 [1927]); and two are from the collection of ʿAlī Bā Rajā dealing with the washing of the dead in Say'ūn (1371 [1951]) and the length of dresses (1390 [1970]).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000232

The final three texts are official publications from the post-sultanate period. All three —*lā'iḥa* 1 (1394 [1974]), *lā'iḥa* 2 (1406 [1986]) and *al-Sharāra* (1974)—contain decrees regulating social customs and traditions in Hadramawt. These three texts are presented in translation only since the originals were published documents and presumably posed no difficulties of legibility or interpretation.

These texts, then, provide the basis for the first part of this book, the analysis of the material presented, which is divided into six sections. The first section deals with social structures. Three aspects of Hadrami society are essential for understanding the documents: the social hierarchies, migration and gender segregation. The Hadrami system of social stratification will be familiar to anyone who has worked in Hadramawt or in the diaspora: the *sāda* at the apex of the hierarchy, the *mashāyikh* closely associated with them, the tribesmen *(qabā'il)* and then the various other groups—farmers, labourers and servants—down to the *'abīd*, the slaves. The hierarchies, and particularly the status of the *sāda*, are frequently contested, but remain resilient—again, both in Hadramawt and, frequently, in the diaspora, despite conflicts such as those that arose between *alawiyyin* and *irshadi*s in Southeast Asia.

The role of the diaspora is, and has long been, of particular importance to Hadramawt; migration was both economic and spiritual in character: the higher strata spread Islam across the Indian Ocean while the lower strata laboured in the ports and ran small businesses, in some cases becoming extremely successful. The relationship between the diaspora and the homeland has always been shot through with ambivalence but the effects of the diaspora on society in Hadramawt are undeniable. Social reforms in pre-war Hadramawt were often initiated by emigrants as the influx of cash altered food consumption practices, caused inflation and transformed social relationships, thus (for example) replacing socially inscribed labour exchange relationships with cash labour. But wealth was also redistributed, for example through the establishment of *awqāf* by Hadramis abroad.

Social changes during the twentieth century were also the result of the British administration's efforts to effect change in Hadramawt, both through curtailing the role of the tribes and establishing modern state structures and financial systems. All these changes encouraged a growing market economy and many of the regulations that appear in the documents are aimed at managing social changes, be they colonial or emigrant-induced, either by trying to maintain or re-establish old practices or to regulate the new. These social changes also challenged gendered customary social practice which both enforced gender separation and restricted the roles of women. Both tribal (tribal women are the most public of Hadrami women) and emigrant practices risked upsetting the dominant public role of men, and a significant number of the documents are concerned with regulating women's behaviour.

The next section deals with life-cycle rituals and rites of passage, providing a detailed description of specific events and explaining the terminology that appears in the documents. Birth, circumcision, death and, particularly, marriage practices were regularly and repeatedly the subject of regulations aimed at avoiding excess expenditure. The discussion provides an excellent and detailed synthesis of the regulation of ceremonies with much that is of historic, linguistic and ethnographic value. However, the narrative is also highly descriptive, in some places reduced to little more than an annotated listing of events, expenses and objects. Lacking—and here perhaps is the only significant shortcoming in the text—is a contextualisation and adequate interpretation of the chronology of the decrees. Thus, for example, on page 32, references to regulations forbidding a banquet are cited: IV 3 (1923), 24 (1936), 37 (1939), *lā'iḥa* 2 (1986) and *al-Sharāra* (1974). This is a very wide timeframe, more than 60 years separate the first and the last of these documents, but there

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000233

is no indication of what prompted the regulations at these moments in time. Were these periods of affluence—increased remittance from the diaspora, for example—that prompted inflation or excessive expenditure; or were the decrees responses to periods of difficulty, requiring frugality? Was the series of regulations part of a coherent and sustained policy of controlling this particular ritual, or were they sporadic, even aleatory edicts that had no systematic logic to them? It is also slightly surprising that there is no attempt to distinguish pre- and post-independence regulations: while the references to the documents indicate the time period, this is not really sufficient. Both the motivations for and the circumstances of restrictions on customary expenses in the Marxist period must have been very different from those pertaining during the sultanates.

The section on religious life and rituals, in contrast, is particularly well presented. Both the pilgrimage to Mashhad ʿAlī and the ibex hunt at Madūda are the subject of lengthy discussion, presenting the documents cited in a context and providing a thorough exegesis. In the first case the pilgrimage is situated politically and both the subtext and the context of the documents are fully elucidated, revealing local power struggles and conflicts arising from policies on education—sending children of the elite away to school in Aden—and disputes over land and territory. Equally fascinating is the section on the ibex hunt: the authors provide a brief history of Madūda itself and the hunt, and demonstrated how social conflicts, and challenges to the social order, are manifested in the context of the hunt, prompting the intervention of external parties, including the sultan himself, as arbitrators. The hunt would very much appear to be a case study in Hadrami social dynamics.

Religious life is followed by two sections on everyday customs and women, the latter including lengthy descriptions of restrictions on jewelry and ornamentation, the use of cosmetics and a range of household goods. Again, the details are thorough but the contextualisation somewhat lacking. The final section of the first part of the book briefly considers the rhetoric of the documents. The authors observe that the initiatives for restrictions come from both from above and below in social hierarchies; and that the intended audience varies considerably from document to document: some texts establish rules within a particular quarter of a single town while others are aimed at managing inter-tribal conflicts. In many cases the real intention of the document is not made explicit but is oblique or only alluded to. In such cases that message may be carried and expressed verbally by the bearer of the document, the delivery of document almost serving as a pretext for communication of the real message. There is a brief discussion of the intentions behind the regulations issued by the Marxist government—an end to colonialist and capitalist excesses—although these are merely politically reformulated expressions of the belief, constantly affirmed and emphasised, that excessive consumption is harmful and corrupting; so too, in the sultanates at least, is the mixing of men and women. However, repeated injunctions over almost the entire timeframe of the documents are tantamount to proof that many of them were ineffective: although infractions were punished, the rules were frequently ignored and had to be reissued time and again. Finally a brief note observes that the style and structure of the documents varies significantly, from a direct instruction through narrative styles to, in some cases, texts in poetic genres. The styles themselves as well as the terminology employed are of great use in the study of variants and the analysis of archaic and specialised lexicons.

Iain Walker, Oxford

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000234

A Code of Conduct. A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Ismaili Mission. A critical edition of the Arabic text and English translation of Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī's *al-Risāla al-mūjaza al-kāfiya fī ādāb al-duʿāt*. Edited and translated by Verena Klemm and Paul E. Walker. London: I. B. Tauris 2012. 84, 75 S. (Ismaili Texts and Translations Series 15.) ISBN 978-1-78076-126-8. £ 31,–.

By the middle of the 3rd/9th century, the Ismaʿilis, who had earlier split from the rest of the Imāmī Shiʿis, had organized a revolutionary movement for uprooting the Abbasids. The religio-political message of this movement, designated simply as the *daʿwa* or mission, was disseminated in many Islamic lands by a network of *dāʿīs* or missionaries. The early success of the Ismaʿili *daʿwa* culminated in the establishment of the Fatimid caliphate in 297/909. Henceforth, the Ismaʿili Imāms ruled as Fatimid caliphs over a flourishing empire which was eventually uprooted by the Ayyubids in 567/1171.

The Fatimid Imām-caliphs did not abandon their *daʿwa* activities on assuming power, as they entertained universal aspirations. Indeed, the *daʿwa* organization was now further elaborated, especially after the Fatimids transferred the seat of their state from Ifrīqiya to Egypt, where they had already founded their new capital city of Cairo in 358/969. All in all, the Fatimid period, during which the text under review was written, represented the 'golden age' of Ismaʿilism when the Ismaʿilis had a state of their own and Ismaʿili thought and literature attained their summit. It was precisely during this period that the Ismaʿili *dāʿīs*, who were at the same time the scholars and authors of their community, produced what may be regarded as the classical texts of the Ismaʿili tradition, including the theological works of the *dāʿī* Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī, the author of *al-Risāla al-Mūjaza al-kāfiya fī ādāb al-duʿāt (A Brief and Concise Treatise on the Code of Conduct for the Dāʿīs)*, edited and translated into English in the book under review.

From early on the term *dāʿī* (plural, *duʿāt*) was applied generically by the Ismaʿilis in reference to any authorized representative of their *daʿwa*, a religio-political missionary responsible for spreading the Ismaʿili interpretation of Shiʿi Islam and winning suitable converts for the Ismaʿili imam of the time. In spite of its unique importance to the Ismaʿili cause, however, almost nothing seems to have been written by them on the subject of the *dāʿī* along with his attributes and functions. Other than a short section devoted to the subject by al-Qāḍī al-Nuʿmān (d. 363/974) in one of his numerous treatises (*Kitāb al-Himma fī ādāb atbāʿ al-aʾimma*. Ed. M. K. Ḥusayn. Cairo 1948, pp. 136–140), al-Naysābūrī's *Risāla al-Mūjaza* is evidently the only dedicated Ismaʿili treatise on the qualifications, attributes and the code of conduct of an ideal Ismaʿili *dāʿī*. Not much is known about the *dāʿī* al-Naysābūrī, who hailed from Khurāsān in eastern Persia and eventually settled in Cairo, where he held high posts in the *daʿwa* organization under the Fatimid Imām-caliphs al-ʿAzīz (365–386/975–996) and al-Ḥākim.

As argued by Paul Walker (pp. 23–31), the translator of this text, the *Risāla al-Mūjaza* was in all probability written around 408/1017, in the final years of the Fatimid Imām-caliph al-Ḥākim's turbulent reign (386–411/996–1021). This unique Ismaʿili text, recovered like many other specimens of Ismaʿili literature in modern times, has not survived directly, but it has been preserved almost completely, except for its original introductory commentary *(sharḥ ṭawīl)*, in two later Ismaʿili anthologies, namely the third Yamanī Ṭayyibī Ismaʿili *dāʿī muṭlaq* Ḥātim al-Ḥāmidī's (d. 596/1199) *Tuḥfat al-qulūb* and in the second volume of the Bohra Ṭayyibī Ḥasan b. Nūḥ al-Bharūchī's (d. 939/1523) *Kitāb al-Azhār*.

Thus, the text of the *Risāla al-Mūjaza* has been transmitted through two manuscript traditions. As observed by V. Klemm (pp. 16–22), who has provided here a critical edition

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000235

of this text, al-Ḥāmidī's fragment, which is much closer to the time of al-Naysābūrī, is also shown to be more faithful to al-Naysābūrī's original version, as compared to the version preserved in al-Bharūchī's *Kitāb al-Azhār*. KLEMM's critical edition of the text, meticulously prepared, is based on five manuscripts, drawing on both sources of its transmission. Four of the manuscripts were from the collections of The Institute of Ismaili Studies in London, while the remaining copy preserved in the *Kitāb al-Azhār* was provided by the American University of Beirut. All in all, the text of the *Risāla al-Mūjaza* seems to have been transmitted rather carefully. As a result, all five manuscripts of it used in V. KLEMM's edition here, including the oldest one from the *Kitāb al-Tuḥfa* copied in 1280/1863 in Bombay and adopted as the master copy for this critical edition, are in close agreement with one another, with only a few minor variants which are cited in the notes to the edition of the text. It should be noted here that since the publication of the book under review, a critical edition of the complete text of al-Ḥāmidī's *Tuḥfat al-qulūb*, undertaken by Professor ABBAS HAMDANI, has also appeared in 2012 in the same Ismaili Texts and Translations Series. And thus another complete version of the *Risāla al-Mūjaza* is now available to scholars in A. HAMDANI's critical edition of the *Tuḥfa* (pp. 129–173). But KLEMM and WALKER's *A Code of Conduct* includes for the first time also the complete English translation of the *Risāla al-Mūjaza*. Professor WALKER's translation, in line with his high standard of scholarship on Isma'ili texts, is both accurate and elegant.

The *Risāla al-Mūjaza* belongs to the *adab* genre of literature that addresses groups of specific occupations, such as the *qāḍī*s (judges), instructing them in particular ethical principles and codes of conduct. Al-Naysābūrī evidently found this genre suitable also for covering the Isma'ili *dā'ī*s. As KLEMM has argued in her contextualizing introduction (pp. 8–12), this unique Isma'ili text may also be linked to yet another, older literary genre, namely, the *naṣīḥat al-mulūk*, or *Mirror of Princes*, literature on ideal kingship with its ethical, philosophical and pragmatic aspects dating back to pre-Islamic Persia. As a Persian, al-Naysābūrī would have been familiar with the *Mirror of Princes* type of works, which were rather widespread in his time. It is in such a textual context that al-Naysābūrī's description of an ideal *dā'ī* may best be appreciated. For instance, he has substantial sections devoted to piety and governance as well as a catalogue of the qualifications, virtues and duties of an exemplary *dā'ī* in the service of the *da'wa*.

Another intrinsic value of the *Risāla al-Mūjaza* is that it serves admirably to refute some of the polemical Sunni accusations raised against the Isma'ilis in the context of a 'black legend' fabricated in the course of the 4th/10th century to defame the entire Isma'ili movement. By studying the *Risāla al-Mūjaza*, and other Isma'ili texts recovered in modern times, we can no longer take seriously the centuries-old allegation that the *dā'ī*s normally followed a seven-stage initiation process for leading the Isma'ili converts to an ultimate stage of unbelief and atheism. *Al-Risāla al-Mūjaza*, critically edited and translated for the first time under the title of *A Code of Conduct*, represents another valuable addition to the Ismaili Texts and Translations Series sponsored by The Institute of Ismaili Studies. In addition to its obvious contributions to modern scholarship in Isma'ili studies, this work is also of value to all those interested in medieval Islamic literature of the *adab* and *Mirror of Princes* genres.

FARHAD DAFTARY, London

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000236

Todd Lawson: *Gnostic Apocalypse and Islam: Qur'an, exegesis, messianism, and the literary origins of the Babi religion.* London/New York: Routledge 2012. VII, 230 S. (Iranian Studies 12.) ISBN 978-0-415-49539-4. £ 90,–/$ 145,–.

This monograph by Todd Lawson focuses on a textual analysis of the *Tafsīr sūrat Yūsuf,* one of the most important early works of Sayyid ʿAlī Muḥammad Shīrāzī, the Bāb (d. 1850). The *Tafsīr sūrat Yūsuf* is an extremely complex and interesting text, which clearly stands out in the history of Islamic religious literature.

The monograph includes a substantial introduction and four chapters (pp. 1–141), followed by a reproduction of the manuscript (Appendix 1, pp. 142–144) and a transliteration (Appendix 2, pp. 145–149) of *sūrat al-Naḥl* from the Bāb's *Tafsīr* (translated and analysed in chapter 4), endnotes (pp. 150–184), a bibliography (pp. 185–205), a general index (pp. 206–228), and an index of Quranic verses (pp. 229–230).

In the Introduction, entitled "Qur'an, apocalypse and gnosis", the author introduces the Bāb and the evolution of his claim to messianic authority. The *Tafsīr sūrat Yūsuf* differs greatly from the earlier work of the Bāb, his commentary on the first and second suras of the Quran known as the *Tafsīr sūrat al-Baqara.* It also differs from what is usually understood by "Quranic commentary" *(tafsīr)* as an established genre of religious literature in Islam. Instead of interpreting the text of the Quran, the *Tafsīr sūrat Yūsuf* uses the language of the Quran as a means to convey a specific revelatory experience. Todd Lawson designates this phenomenon by the term "metalepsis". What is more, the *Tafsīr sūrat Yūsuf* goes as far as actually imitating the structure of the Quran: it is divided into 111 chapters named "suras", each of them beginning with one of the 111 verses of the Quranic sura "Joseph". Most of the suras of the *Tafsīr* are introduced by a *basmala* and a combination of letters reminiscent of the mysterious disjointed letters at the beginning of some of the Quranic suras. Significantly, unlike any "regular" work of the *tafsīr* genre, the *Tafsīr sūrat Yūsuf* neither acknowledges the Islamic exegetical tradition, nor does it contain canonical *ḥadīths.* The structural and rhetorical similarity between the *Tafsīr sūrat Yūsuf* and the Quran suggests the idea that this *Tafsīr* should be regarded as a revealed text similar to the Quran. Todd Lawson further discusses the place of the Bāb's messianic claim in the Shīʿī vision of Islamic history, in particular with respect to the fact that the composition of the *Tafsīr sūrat Yūsuf* apparently coincided with the turn of the first millennium since the occultation of the twelfth Imām. Another factor that would explain the radical change in the Bāb's style between the *Tafsīr sūrat al-Baqara* and the *Tafsīr sūrat Yūsuf* is provided by evidence concerning the intense spiritual experience that the Bāb underwent at this period of his life. The introduction concludes with remarks concerning the irregular Arabic of the Bāb and the structure of the monograph.

Chapter 1, "Commentary and imitation. Charismatic text, messianic exegesis", provides more details on the structure and contents of the *Tafsīr sūrat Yūsuf,* and contains a reflection on the place of this text in the history of Islamic religious literature, a subject to which I will return at the end of this review. This chapter also contains information on the available manuscripts of the *Tafsīr sūrat Yūsuf,* and the manuscripts used for the present monograph.

Chapter 2, "Voices of the text. Remembrance and gate", addresses the question crucial for the understanding of the nature and purpose of the *Tafsīr sūrat Yūsuf*: Who is speaking in this text? Todd Lawson analyses two of three central titles expressing the voices of the *Tafsīr sūrat Yūsuf*: Remembrance *(dhikr)* and Gate *(bāb).* The third title, Point *(nuqṭa)* is discussed in the following chapter. In the Shīʿī context, both titles could be applied to the Imām, and to the hidden Imām in particular. Did Sayyid ʿAlī Muḥammad

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000237

Shīrāzī apply these titles to himself, and if yes, with what meaning? Todd Lawson examines the arguments for both a positive and a negative answer to this question, concluding that "It seems clear that his assumption of the titles *bāb* and *dhikr* did in fact put forth his real claims right from the beginning" (p. 74). There remains however, in my opinion, a certain ambiguity as to the exact extent of these claims, an ambiguity that matches the allusive mode of expression characteristic for the *Tafsīr sūrat Yūsuf*. Even if ʿAlī Muḥammad Shīrāzī did apply these titles to himself, they cover, as Todd Lawson himself showed in the previous pages, a very broad semantic field, and could thus be understood in a variety of ways.

Chapter 3, "Renewal of covenant. Coincidentia [this word is misprinted as 'concidentia' both in the table of contents and in the title of the chapter] oppositorum and the primal point", examines the use of the *coincidentia oppositorum* in the discourse of the *Tafsīr sūrat Yūsuf* as an indication of a specific aspect of the Imāmate, namely, of the Imām as the focal point, centre or cosmic pole *(nuqṭa, markaz, quṭb)*, where opposites come together, where divine and human meet, and where all things acquire real existence. This metaphysical aspect can be regarded, in a sense, as a counterpart of the "historical" dimension of the Imām expressed by the terms *bāb* and *dhikr* studied in the previous chapter. One of the most representative texts of Shīʿī literature that emphasises the *coincidentia oppositorum* is the *Khuṭbat al-ṭuṭunjiyya* attributed to ʿAlī b. Abī Ṭālib. The Shaykhī leader Sayyid Kāẓim Rashtī wrote a commentary on this *Khuṭba*, analysed in this chapter (pp. 87–92), which could have influenced the Bāb. Moreover, according to Todd Lawson, the relationship between the *sūrat al-ʿAbd* of the Bāb's *Tafsīr* and the *Khuṭbat al-ṭuṭunjiyya* is beyond doubt. This focus on the *coincidentia oppositorum* and the corresponding dimension of the Imāmate could provide us with a clue to the issue of the voice of the *Tafsīr sūrat Yūsuf* discussed in the previous chapter. More precisely, it might indicate that the Bāb assimilated the spiritual dimension of the hidden Imām similarly to the kind of fusion between the human and the divine nature of the Imām that has an echo in the *Khuṭbat al-ṭuṭunjiyya*. Todd Lawson concludes: "The message is quite clear: the Báb is claiming for himself the specific type of *imāma* that this *khuṭba* was perceived to describe by authors like Rashti … The difference in the approach of the two authors to the same text (the one explanation, the other imitation and thus appropriation through performance) shows most convincingly that the Báb, at the time of writing his commentary, had gone far beyond any claims either put forward by or for Sayyid Kazim" (p. 92).

The main purpose of the Chapter 4, "The metaleptic Joseph. The shirt, the Bees, and gnostic apocalypse", is to give an extensive example of the *Tafsīr sūrat Yūsuf*'s discourse by translating and commenting the sura of the Bees *(sūrat al-Naḥl)*. Todd Lawson remarks that, though no *ḥadīth* is cited in the *Tafsīr sūrat Yūsuf*, the whole work can, in a sense, be considered as a single tradition transmitted by the Bāb on the authority of the hidden Imām (p. 100). The chapter begins with the presentation of the two central symbols of the *sūrat al-Naḥl*, which are the Shirt of Joseph and the Quranic Bees, within the broad context of the Islamic scriptural tradition and, more particularly, the works of Shaykhī authors. This presentation is followed by a translation and a verse by verse commentary of the *sūrat al-Naḥl*.

The challenge addressed by the present monograph—to understand, by the means of textual analysis, how a complex psychological process taking place in the mind of an individual could produce a sizeable social and political impact through the actualisation of powerful symbols of the collective religious consciousness (or unconscious)—is simply exciting. Is the *Tafsīr sūrat Yūsuf* a commentary or an independent revelation? What is

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000238

the true voice of this text and, consequently, what was the true claim of the Bāb at the moment of its writing? In his erudite discussion, Todd Lawson provides us with the necessary historical background and with many insights as to the possible answers to these questions. But it seems that the highly allusive, symbolic nature of the Bāb's discourse sets a natural limit to the degree of certainty that can be attained within the boundaries of an academic study. It is certainly possible, as Todd Lawson puts it, "that the author is introducing a new scripture or revelation by means of the Trojan horse of exegesis", and that "the work … purports to be at once a commentary on the Qur'an, the 'True Qur'an', and a new Qur'an" (p. 22). But is it not also possible to regard the *Tafsīr sūrat Yūsuf* as an example of an inspired text of spiritual hermeneutics *(ta'wīl)*, not contradicting, but counterbalancing the prophetic revelation *(tanzīl)*, in order to restore the archetype of the full, or True Quran by integrating its hitherto undisclosed dimension? This solution, in line with the aptly formulated title of one of his earlier articles, "Interpretation as Revelation", is suggested , but not developed, by Todd Lawson himself, when he mentions the identification of the Imām with the angel Gabriel in the revelatory experience of the Bāb (p. 23, 50).

The idea of symmetry between *tanzīl* and *ta'wīl* has existed in Shī'ī Islam from the earliest times onwards, and is reflected in the designation of the Imām as the "speaking Quran" *(al-Qur'ān al-nāṭiq)*, exactly because he personified the *ta'wīl,* the spiritual hermeneutics of the Quran. This hermeneutics was perceived as resulting from an inspiration similar to the prophetic one, and it is not impossible that, in the absence of an Imām, such hermeneutics could take the form of a separate book presented as the embodiment of the Imām's inspiration. Viewed from this angle, the Bāb's imitation of the Quranic structure could appear not so much as a claim to bring in a "new Quran", but as a wish to underscore the fundamental fact that his *ta'wīl* starts from the fullness of the *tanzīl* represented by the revealed text of the Quran. Ibn al-'Arabī's stages of spiritual ascension in the *faṣl al-manāzil* of his *Futūḥāt,* following the *inversed* order of the Quranic suras arguably express the same idea. Another example of such an "inspired text of *ta'wīl*" could be the *Jāwidān-nāma-yi kabīr* of Faḍlallāh Astarābādī. This work, which also combines the features of a Quranic exegesis with some traces of imitation of the Quranic structure, focuses on a metaphysical theory of *ta'wīl* and was considered a sacred text by Faḍlallāh's followers. Can the *Tafsīr sūrat Yūsuf* be considered not as an exception, but as one—perhaps the most daring—of the realisations of the idea of an "inspired text of *ta'wīl*" in the course of Islamic history?

This is just one example of the questions raised by this thought-provoking study, which can be recommended to all those interested in Islamic intellectual history, and more particularly in the issue of Quranic exegesis as well as in the reflection on the sacredness of the text in Islam and the complex relationships between revelation and interpretation.

Orkhan Mir-Kasimov, London

Christian Mauder: *Gelehrte Krieger. Die Mamluken als Träger arabischsprachiger Bildung nach al-Ṣafadī, al-Maqrīzī und weiteren Quellen*. Hildesheim: Olms 2012. 234 S. (Arabistische Texte und Studien 18.) ISBN 978-3-487-14852-6. € 38,–.

Wenn sich in der Forschung, deren Aufgabe es sein sollte, kritisch über überlieferte „Wahrheiten" und „Wirklichkeitskonstruktionen" zu reflektieren, selbst einmal bestimmte Bilder über den Untersuchungsgegenstand festgesetzt haben, sind diese nur schwer zu überwinden. In der Forschungsgeschichte zur Mamlukenzeit, die sich seit knapp zwei

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000239

Dekaden immer größerer Aufmerksamkeit erfreut, ist in dieser Hinsicht noch viel zu leisten. Arbeiten von Winslow W. Clifford[1], der das hartnäckige Bild des mamlukischen Sultans als orientalischen Despoten erfolgreich dekonstruiert hat, oder von Thomas Bauer[2], dessen Studien zeigen, dass schöngeistige Literatur in der Mamlukenzeit alles andere als dekadent oder minderwertig ist, sind sehr gefragt und notwendig. Das hier zu rezensierende Werk, das eine überarbeitete und erweiterte Fassung der Magisterarbeit des Autors (WS 2010/11) ist, hat in dieser Hinsicht einen nicht zu verkennenden Beitrag geleistet. Mauder stellt sich mit seiner Studie gegen das herrschende Urteil, die „Mamluken" seien bildungsferne Barbaren (S. 14–16), deren militärische Ausbildung und Karriere jedes Studium islamischer Wissenschaften ausschließe (S. 11). Dabei kann er zeigen, dass sich jeder achte Mamluk eingehender mit den islamischen Wissenschaften beschäftigte, und zwar in einem Rahmen, der eindeutig über die Grundausbildung hinausging, die jeder erworbene Mamluk in Ägypten erhielt. In einigen Fällen erreichten Mamluken sogar den Rang anerkannter Gelehrter.

Mauder gliedert seine Arbeit in sieben Kapitel. Auf die Einleitung (I) und eine gründliche Erschließung des Forschungsstandes (II) folgt ein Abschnitt, in dem der Autor auf seine Quellenauswahl und seine Methodik eingeht. Die drei sich daran anschließenden Teile (III–V) bilden das Herzstück der Qualifikationsschrift. Hier wird dem Leser die Auswertung der quantitativen Erhebung – die eigentliche Leistung der Untersuchung – präsentiert. Nebenbei sei gesagt, dass der gewählte Ansatz in der historischen Islamwissenschaft nicht so häufig vorkommt und in der Regel Gefahr läuft, nicht ausreichend gewürdigt zu werden. Die Arbeit schließt mit einem Fazit ab (VII), das die wichtigsten Ergebnisse noch einmal zusammenfasst. Die in der Auswertung der Quellen gesammelten Daten werden in einem statistischen Anhang zugänglich gemacht und geben einen kleinen Einblick in die vom Autor in mühsamer Detailarbeit erbrachten Leistungen. Der abschließende Personen- und Ortsindex ist übersichtlich erstellt und erfüllt seinen Zweck.

Mauders Studie folgt, wie erwähnt, einem quantitativen *approach*, der sich bereits in einigen vorangegangenen Abhandlungen bewährt hat. Die drei wichtigsten werden vom Autor ausführlich diskutiert (S. 71–73): Carl Petrys *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Age* (Princeton 1982), Richard W. Bulliets *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge 1972) und John Nawas' „A Profile of the Mawali Ulama" (in: M. Bernards/J. Nawas (Hrsg.): *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. Leiden 2005, S. 454–485). Quantitative Analysen zielen auf eine statistische Auswertung eines vorher eingegrenzten Quellenkorpus unter einer oder mehreren klar umgrenzten Fragestellungen. Ruth Roded, welche diesen Ansatz in ihrer Untersuchung zur Frau in biographischen Lexika anwendet, nennt seine Grenzen: Er ist seinem Charakter nach stark deskriptiv, kann gewisse Phänomene nicht erklären (in ihrem Beispiel etwa: die fehlende Erwähnung von Frauen in manchen Texten) und seine Befunde sind stark von den Kriterien der Autoren der Nachschlagewerke abhängig.[3] Mauder, der auf diese Einschränkungen nicht eingeht, ist sich dieser Probleme jedoch

[1] W.W. Clifford: *State Formation and the Sturcture of Politics in Mamluk Syro-Egypt, 648–741 A.H./1250–1340 C.E.* Göttingen 2013.

[2] Um hier lediglich die jüngste von zahlreichen Veröffentlichungen zu dem Thema zu nennen: T. Bauer: „Mamluk Literature as a Means of Communication." In: S. Conermann (Hrsg.): *Ubi sumus? Quo vademus? Mamluk Studies—State of the Art*. Göttingen 2013, S. 23–56.

[3] R. Roded: *Women in Islamic Biographical Collections. From Ibn Sa'd to Who's Who*. Boulder 1994, S. 8–9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000240

sichtlich bewusst. Ausführlich beschreibt er die von ihm genutzten Quellen (S. 39–64; 75), erläutert Ziel und Aufbau der unterschiedlichen Genres (insbesondere die *Ḥiṭaṭ*-Literatur und die biographischen Lexika, S. 26–32), beleuchtet das Leben der Autoren sowie deren Kriterien beim Verfassen der Werke (S. 39–64) und macht auf mögliche Schwierigkeiten aufmerksam (S. 32–39). Dass sich der Verf. der Quellenproblematik bewusst ist, zeigen vor allem die Ausführungen, in denen er auf den tendenziösen und teilweise negativen Grundtenor der Texte bei der Beschreibung der Mamluken zu sprechen kommt. Auch betont der Autor, dass die Quellen meist nur für den Chronisten Nennenswertes erwähnen, was aber nicht heißen müsse, dass Unerwähntes nicht existiert habe.

Mauders Untersuchungsgegenstand bilden die Werke von Ḫalīl b. Aybak aṣ-Ṣafadī (gest. 764/1363) und Aḥmad b. ʿAlī al-Maqrīzī (gest. 845/1442), die er ausführlich diskutiert. Da die Auswertung der Quellen noch bis zum Jahr 922/1517 geht, stützt sich der Verf. – obgleich „nur" ergänzend – noch auf weiteres Material, welches er in zwei Fußnoten (S. 75, Fn. 222 und 223) zwar nennt, aber leider nicht weiter erläutert. Angesichts der starken Abhängigkeit der quantitativen Methode von dem Textkorpus wäre dies sicher notwendig gewesen. Nachdem der Autor genau definiert hat, was er unter den Begriffen „Mamluk" (S. 65–66) und „gelehrt" (S. 66–70) verstehen will, erläutert er auf den Seiten 74–78 seine eigene Vorgehensweise in fünf Schritten und gibt bereits einen statistischen Überblick darüber, wie viele Mamluken in den Quellen als „gelehrt" gelten können.

Im Anschluss an das vierte Kapitel, in dem eine Einführung in die religiöse Grundausbildung gegeben wird, welche jeder Mamluk durchlaufen haben musste, widmet sich das fünfte Kapitel den 58 „gelehrten" Mamluken, die der Autor durch die Auswertung der Quellen ausfindig machen konnte. Dabei gliedert Mauder die Darstellung seiner Ergebnisse nach den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen, in denen sich die „gelehrten" Mamluken Verdienste erworben haben. Dies sind die prophetischen Überlieferung, in denen sich 23 Fälle von spezialisierten Mamluken identifizieren ließen, das islamische Recht (15 Fälle), die schöngeistige Literatur (14 Fälle), der Koran (neun Fälle), die Sprachwissenschaften (sieben Fälle), die Natur- und Grenzwissenschaften (sechs Fälle), der Sufismus (fünf Fälle) und die Geschichtsschreibung (fünf Fälle). Dieses Kapitel ist dem Charakter der quantitativen Methode nach eher deskriptiv gehalten. Dies tut allerdings der Analyse keinen Abbruch. Denn die detaillierte Darstellung der Einzelbeispiele stützt nicht nur die Grundargumentation des Buches, sie gibt dem Leser auch ein genaues Bild davon, in welchem Maße einige Mamluken im Wissenschaftsbetrieb involviert und aktiv waren. Z. B. erhielten einige Mamluken ihre Ausbildung von den bedeutendsten Gelehrten ihrer Zeit, wurden selbst zum Glied von Überlieferungsketten, widmeten sich dem Studium anspruchsvoller Texte oder führten mit anderen Gelehrten (wie z. B. mit Ibn Taymiyya, gest. 728/1328) wissenschaftliche Diskussionen. Zudem bindet der Autor seine Ergebnisse in übergeordnete mamlukologische Debatten ein. So stützen seine Ergebnisse eindeutig die These einer Popularisierung religiösen Wissens in der Mamlukenzeit (z. B. S. 107). Damit macht Mauder seine Arbeit nicht nur zu einem wertvollen Beitrag, die dem Forschungsstand durchaus etwas hinzuzufügen hat, er verknüpft darüber hinaus unterschiedliche Forschungsmeinungen miteinander und bindet sie in seine Argumentation ein.

Zu einer weiteren Interpretation der Ergebnisse kommt es in Kapitel „Einflussfaktoren, Motivationen und Hemmnisse Mamlukischer Bildung". Dass Mamluken in den Rängen der Gelehrten zahlenmäßig nicht stärker vertreten waren, liegt – nach Auffassung des Autors – darin begründet, dass die Mamluken, welche zu militärischen Zwecken gekauft wurden, den unterschiedlichsten Formen der Kriegsführung vordergründig verpflichtet waren. Zudem hatten sie aufgrund ihrer Herkunft und der Verwendung des Türkischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000241

als *lingua franca* innerhalb der Militärelite mit Sprachbarrieren zu kämpfen. Zuletzt weist der Autor zu Recht auf die Vormachtstellung der *ʿulamāʾ* hin, die ihren eigenen Stand schützen wollten und dem Streben einiger Mamluken nach gelehrtem Wissen nicht immer wohlwollend gegenüberstanden. Auf der anderen Seite gibt es auch gute Gründe, warum Mamluken sich diesen Hindernissen dennoch stellten. Innerhalb der Administration waren gebildete Mamluken eher in der Lage, hohe Posten zu besetzen. Bildung galt aus religiösen Gründen als erstrebenswert und letztlich war mit einer guten Ausbildung auch Ansehen und Prestige verbunden, ganz zu schweigen von der Tatsache, dass religiöse Bildung und Religiosität als Legitimationsmittel gern genutzt wurden.

Als eigentliche Träger wissenschaftlichen Kulturguts sind Mamluken auch nach dieser Studie wohl nicht zu betrachten. Aber dies war auch nicht das Ziel der Arbeit, wie der Autor in seinem Fazit selbst betont. Ihm ist aber durchaus gelungen, zu zeigen, dass die Militärsklaven eben keine ungebildeten Barbaren waren. Dabei ist besonders interessant, dass sich die „gelehrten" Mamluken gegen alle Hindernisse durchsetzen und teilweise von den *ʿulamāʾ* akzeptierte wissenschaftliche Leistungen erbringen konnten.

Insgesamt besticht die Arbeit durch eine klare Struktur, eine saubere Methodik und eine stringente Argumentation. Das Buch stellt eine gelungene Studie zu einem bisher wenig erforschten Gegenstand dar. Letzten Endes schafft die Untersuchung zu halten, was sie verspricht. Weitere quantitative Analysen dieser Art sind in der Mamlukenforschung auf jeden Fall wünschenswert.

Mohammad Gharaibeh, Bonn

Abū al-Faraj ʿAlī ibn al-Ḥusayn ibn Hindū: *The Key to Medicine and a Guide for Students. Miftāḥ al-ṭibb wa-minhāj al-ṭullāb.* Translated by Aida Tibi. Reviewed by Emilie Savage-Smith. Reading: Ithaca Press/Garnet Publishing 2010. XX, 140 S. ISBN 978-1-85964-236-8. € 81,99 (Hardcover); ISBN 978-1-85964-237-5. € 27,99 (Paperback, 2011).

Die kleine medizinische Einführungsschrift *Miftāḥ aṭ-ṭibb wa-minhāǧ aṭ-ṭullāb* des aus Ṭabaristān stammenden Avicenna-Zeitgenossen Abū l-Faraǧ ibn Hindū (st. ca. 422/1031)[1] blieb lange unbeachtet. Erst im Jahre 1989 erfolgte eine Edition durch M. Muḥaqqiq und M.T. Dānišpažūh.[2] Nunmehr hat Aida Tibi erstmals eine vollständige Übersetzung in eine europäische Sprache vorgelegt, die diesem Werk zu weit größerer Popularität verhelfen wird. Das Buch ist Teil der Reihe „Great Books of Islamic Civilisation", in der bislang v.a. englische Übersetzungen islamischer religionswissenschaftlicher Klassiker erschienen sind. Sie wird vom „Center for Muslim Contribution to Civilisation" herausgegeben, das an der

[1] Zum Autor sei auf den Artikel von L. Richter-Bernburg hingewiesen: „Ebn Hendū." In: EIr VIII, S. 29f. Für grundlegende Informationen zum Werk siehe: M. Ullmann: *Die Medizin im Islam*. Leiden 1970 (HdO. Erste Abteilung. Ergänzungsband VI. Erster Abschnitt), S. 65ff.

[2] Abū l-Faraǧ b. Hindū: *Miftāḥ aṭ-ṭibb wa-minhāǧ aṭ-ṭullāb.* Hrsg. von Mahdī Muḥaqqiq/Muḥammad Taqī Dānišpažūh. Teheran 1368š/1989. Diese Edition enthält auch eine knappe Paraphrase des Textes in englischer Sprache. Eine weitere Edition stammt von ʿAlī al-Manṣūrī (Beirut 1422/2002). Letztere war die Vorlage der hier zu besprechenden Übersetzung. Ergänzend haben die Bearbeiterinnen aber auch zwei Handschriften des *Miftāḥ* herangezogen, die jedoch nicht vollständig kollationiert wurden (vgl. S. XVf.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000242

Universität Doha angesiedelt ist.[1] Ein Grundsatz dieser Reihe ist es, den Übersetzern einen *reviewer* an die Seite zu stellen. In diesem Fall fiel die Wahl auf EMILIE SAVAGE-SMITH, deren Vertrautheit mit der Materie dem Buch sichtbar gut getan hat. TIBI gibt nämlich schon in der Einleitung (S. XIII) zu, dass sie von vielen Dingen, die im *Miftāḥ* vorkommen, nichts versteht. Das Ausmaß der Mitarbeit von SAVAGE-SMITH wird nicht ganz klar, zumindest die zahlreichen nützlichen Anmerkungen (S. 107–122) stammen aber vermutlich von ihr.

Das Ergebnis dieser Zusammenarbeit ist nun eine wirklich gelungene Übersetzung, die die terminologischen Schwierigkeiten, die Texte dieser Art naturgemäß mit sich bringen, souverän meistert.[2] Ibn Hindū hatte sein Werk ja als Einführung in die Medizin für Adepten konzipiert. Wer sich daher als Nichtfachmann einen Überblick über die Medizin der Araber verschaffen will, kann dieses Büchlein mit großem Gewinn lesen. Auch der Spezialist kann seinen Nutzen daraus ziehen, da z. B. Termini aus den Bereichen der Anatomie, Nosologie, Pharmakologie und Philosophie erklärt werden.

Generell fällt auf, dass Ibn Hindū sich fast ausschließlich auf griechische Autoritäten beruft, deren Aussagen meist wohlbekannt sind. Der einzige Araber, der regelmäßig erwähnt wird, ist sein Lehrer, der Christ Abū l-Ḫair ibn al-Ḥammār. Diese Stellen sind dann auch von besonderem Interesse, da dessen Aussagen Seitenblicke auf den Medizinbetrieb im 4./5. Jh. d. H. erlauben. Beispielsweise klagte er über die Ärzte seiner Zeit, die nur auf Gelderwerb aus seien und sich daher nicht zu wundern bräuchten, wenn sie wie gedungene Knechte behandelt würden (Kap. IV, S. 18f.). Auch kritisierte er die medizinische Ausbildung, die nur den Alexandrinischen Kanon der Galenschriften umfasste (Kap. IX, S. 41ff.). Hier seien die 16 Bücher nicht in didaktisch vernünftiger Weise angeordnet, außerdem seien die Bücher in entstellender Weise abgekürzt worden. Es wurden also statt der Originale des Pergameners die *Summaria Alexandrinorum* gelesen.[3]

[1] Um der Chronistenpflicht zu genügen, darf hier nicht verschwiegen werden, dass sich das *board* dieses Zentrums nicht ausschließlich aus verdienten Philologen zusammensetzt. Neben Honoratioren dieser Universität und des Staates Katar gehört ihm auch der famose YŪSUF AL-QARAḌĀWĪ an. Freilich soll den Bearbeiterinnen hier keine Tendenz unterstellt werden, ihr Werk genügt durchaus dem Postulat werturteilsfreier Wissenschaft.

[2] Die meisten Übersetzungsfehler, die zu konstatieren waren, beruhen nur auf Unachtsamkeit. Manchmal werden Begriffe an einer Stelle richtig und an anderer falsch übersetzt. *Wāḍiʿī l-luġāt* sind tatsächlich „those who formulated languages" (S. 43,3) und nicht „language specialists" (S. 15,3); „judge of judges" (S. 35, S. 46) für *qāḍī l-quḍāt* ist nicht verständlich, „supreme field of studies" (S. 54,17) für *ṣināʿat aṣ-ṣināʿāt* hingegen ist es; *ḥayy nāṭiq* ist sicher nicht „a mortal that speaks" (S. 29,35), sondern eher „a living being that talks" (S. 45,9) – besser wäre aber „a rational being", gemeint ist nämlich Aristoteles' Definition des Menschen als ζῷον λογικόν. Ferner sind *bāqī l-kawākib as-sayyāra* die „übrigen Planeten" und nicht „the retrograde motion of the planets" (S. 36). Auf S. 39,21 wurde ein *yā iḫwānī* übersehen. S. 61,10 u. S. 113 Anm. 80 lies (mit ed. MANṢŪRĪ S. 132,8): *al-mirār al-aswad* statt *al-mirār;* S. 112 Anm. 61 lies: *aṣnāf* statt *aṣnaf;* S. 113 Anm. 81 lies: *qūwa* statt *quwā;* S. 75, S. 69 u. S. 130 lies: *marāqq* statt *marrāq;* S. 94 lies: *nasr* statt *niṣr.* Die Bezeichnung einer Orchideenart als „fox's testicles" *(ḫuṣā ṯ-ṯaʿlab)* ist übrigens gar nicht so „strange" (S. XVII), da es sich um eine wörtliche Entsprechung zu ὄρχις handelt. Die Benennung bezieht sich auf die tatsächliche Ähnlichkeit zwischen dem Wurzelknoten der Pflanze und dem Kurzwildbret des Fuchses.

[3] Die Stelle war schon von A. DIETRICH eingehend untersucht worden: *Medicinalia arabica. Studien über arabische medizinische Handschriften in türkischen und syrischen Bibliotheken.* Göttingen 1966, S. 199ff. Zu Ibn al-Ḫammār siehe Artikel von W. M. WATT: „Ebn Ḵammār." In: EIr VIII, S. 36f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000243

Möglicherweise stammen auch einige wenige Erklärungen zu syrischen Wörtern von Ibn al-Ḥammār (S. 39, S. 56).[1]

Bedauerlich ist, dass eine allgemeine Einordnung des Werkes in die Medizingeschichte durch die Bearbeiterinnen unterblieben ist. Der unbedarfte Leser muss so annehmen, dass der *Miftāḥ* ein originelles Werk ist. Tatsächlich ist Ibn Hindū ein bloßer Kompilator und kaum eine seiner Angaben geht auf eigenes Räsonieren zurück. Die zentrale Definition der Medizin etwa ist (ps.-)galenischen Ursprungs: „Medicine is a profession that deals with human bodies and brings them good health" (S. 15) = (sc. *aṭ-ṭibbu*) *sināʿatun tuʿnā bi-abdāni n-nāsi wa-tufīduhā ṣ-ṣiḥḥata* (ed. Manṣūrī 2002, S. 38,7) = ἰατρικὴ τέχνη ἐστὶ περὶ τὰ ἀνθρώπων σώματα καταγινομένη ὑγιείας περιποιητική (*Def. med.* Kühn 1830, XIX 350,-2). Auch die Gliederung der Medizin in einen theoretischen und einen praktischen Teil (S. 21) hat ein Vorbild in Galens *Definitiones medicae: τὰ ἀνωτάτω μέρη τῆς ἰατρικῆς ἐστι δύο, θεωρία καὶ πρᾶξις* (Kühn 1830, XIX 351,8).[2]

Vielfach haben die Verfasserinnen selbst ausdrückliche Zitate nicht in den Quellen nachgewiesen. Bei der Aussage aus Galens Προτρεπτικὸς ἐπὶ ἰατρικήν / hier: *al-Ḥaṯṯ ʿalā ṣ-ṣināʿāt* (S. 17), wonach die Medizin die höchste aller Künste ist, haben sie beispielsweise auf die Existenz einer neueren griechischen Edition[3] hingewiesen, die exakte Stelle aber nicht angegeben, die in Kühn 1821, I 39,9 (= Barigazzi 1991, S. 150,18) zu sehen ist: … καὶ μᾶλλόν γε τὴν ἀρίστην ἐν ταύταις, ἥτις, ὡς ἡμεῖς φαμὲν, ἐστὶν ἰατρική. Ein kurzer Blick in denselben Text hätte übrigens auch geholfen, Ibn Hindūs (S. 4f.) Hinweis auf Tyche- und Hermes-Darstellungen, der gänzlich unkommentiert geblieben ist, in der antiken Literatur zu verorten, woher er logischerweise stammen muss *(Protr.* Kühn 1821, I 3ff. = Barigazzi 1991, S. 116ff.). Auch nicht erklärt wurde der schöne arabische Beleg für das angebliche Motto der Akademie: „Above the door of Plato's college was written, 'He who is not proficient in geometry, let him not enter our assembly.'" (S. 42) = *man lam yuḥsini l-handasata fa-lā yadḫulanna maǧlisanā* (ed. Manṣūrī 2002, S. 95,6). Dies entspricht dem berühmten ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω, das im Griechischen selbst nur recht spät belegt ist, nämlich in dem Kategorienkommentar des Alexandriners Elias aus dem 6. Jh.[4] Dem

[1] Die Übersetzung der Glosse von S. 56 (ed. Manṣūrī S. 123,9) ist fehlerhaft. Statt „In Syriac, nature is known as entity *(kiyān)*" muss *wa-ṭ-ṭabīʿatu tudʿā bi-s-suryānīyati kyānā* – und nicht: *kiyānan*! – als „auf Syrisch heißt die Natur ܟܝܢܐ" verstanden werden. Tatsächlich geben die Glossographen als Übersetzung von ܛܒܝܥܬܐ *ṭabīʿa, ǧauhar* oder *kiyān* an (R. Payne Smith: *Thesaurus syriacus.* 2 Bde. Oxford 1879–1901, Bd. I Sp. 1703,21; Bar Bahlūl: *Lexicon syriacum* ed. R. Duval. 3 Bde. Paris 1890–1901, Bd. I Sp. 888,18). Das syrische Wort für *qurṣ al-kaukab* (S. 90) ist als ܟܘܟܒܐ ܕܟܘܟܒܐ aufzulösen. Es handelt sich um den ἀστὴρ ἀνίκητος von Galens *Comp. med. loc. (Claudii Galeni Opera omnia.* Editionem curavit C.G. Kühn. 20 Bde. Leipzig 1821–1833, XIII 165,2; vgl. F. Käs: *Die Mineralien in der arabischen Pharmakognosie.* 2. Bde. Wiesbaden 2010, Bd. II S. 773; O. Kahl: *The Dispensatory of Ibn at-Tilmīḏ.* Leiden 2007, S. 186, Nr. 24).

[2] Diese Dichotomie ist auch sonst bei den Arabern sehr verbreitet. In Ḥunains *Masāʾil* ist sie etwa Gegenstand der allerersten Frage (Ḥunain b. Isḥāq: *al-Masāʾil fī ṭ-ṭibb li-l-mutaʿallimīn.* Ed. M.ʿA. Abū Rayyān et al. Kairo 1978, S. 1,2).

[3] *Galeni De optimo docendi genere, Exhortatio ad medicinam (Protrepticus),* edidit et in linguam Italicam vertit A. Barigazzi. Berlin 1991 (Corpus Medicorum Graecorum V 1,1).

[4] *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria.* Ed. A. Busse. Berlin 1900 (Commentaria in Aristotelem Graeca 18,1), S. 118,18; vgl. H.G. Liddell/R. Scott: *A Greek-English Lexicon.* Oxford ^{9}1940, S. 8b (s.v. ἀγεωμέτρητος).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000244

arabischen Zeugnis nach, mag der Satz auch im antiken gnomologischen Schrifttum zu finden gewesen sein.[1]

Geradezu symptomatisch ist hier der Fall der Liste mit Namen von Vertretern der Empiriker, Dogmatiker und Methodiker, die das Kapitel VI *fī firaq aṭ-ṭibb* eröffnet (S. 23). Die Verfasserinnen haben sich große Mühe gemacht, diese Namen zu identifizieren und haben dabei auch einigen Erfolg gehabt (S. 108ff., Anm. 20–31). Es ist ihnen aber entgangen, was hier die tatsächliche Vorlage Ibn Hindūs war, nämlich der vierte Abschnitt, Τίνες προέστησαν τῶν τριῶν αἱρέσεων, von Galens *Introductio sive medicus* (Kühn 1827, XIV 683,5–684,10). Diese Liste bestätigt die Ergebnisse der Verfasserinnen weitgehend und stellt klar, dass statt Aristoteles tatsächlich Erasistratos gemeint ist. Möglicherweise ist auch die Erwähnung Galens bei Ibn Hindū hiernach zu emendieren, da im Griechischen an dieser Stelle der Name Κιανός[2] genannt wird, der im arabischen *rasm* einem Ǧālīnūs gleichkäme.

Solange nun griechische Namen genannt werden, ist freilich von Haus aus klar, woher Ibn Hindūs Material letztlich stammt. Oft genug ist dies aber nicht der Fall und hier wäre man dann den Bearbeiterinnen für eine sorgfältigere Quellenanalyse dankbar. Wenn es etwa (S. 32) heißt, dass manche Therapien ihren Ursprung Eingebungen im Traum verdanken, oder, dass der Gebrauch von Klistieren einem Vogel abgeschaut wurde, denkt man sicher nicht in erster Linie an die klassische Antike. Beides ist aber tatsächlich auch bei Galen zu finden.[3] Ohne allzu große Mühe ließe sich die Liste mit solchen Beispielen noch erheblich erweitern. Nun sind derartige Stellennachweise kein pedantischer Selbstzweck, vielmehr ermöglichen erst sie die Einordnung einer Schrift in die Literaturgeschichte und bewahren vor Missverständnissen. Ibn Hindū war kein islamisches Originalgenie, vielmehr steht er wie die ganze arabische Medizin so fest auf dem Boden der griechischen Tradition, dass sein Buch ohne weiteres auch in einer Reihe „Great Books of Hellenistic Civilisation" erscheinen könnte.

Fabian Käs, Biburg

---

[1] Ibn Hindū hat auch selbst eine gnomologische Schrift mit dem Titel *al-Kalim ar-rūḥānīya min al-ḥikam al-yūnānīya* verfasst. M. Ullmann (Tübingen) hat sich die Mühe gemacht, den Platon-Abschnitt des Werkes (ed. M. al-Qabbānī, Kairo 1318 [1900], S. 8–65) und weitere Quellen für mich durchzusehen, wofür ihm an dieser Stelle nochmals herzlich gedankt sei. Bemerkenswerterweise fehlt der Sinnspruch dort ebenso wie in vergleichbaren Schriften, etwa dem *Muntaḫab Ṣiwān al-ḥikma* (D. M. Dunlop: *The Muntakhab Ṣiwān al-Ḥikmah of Abū Sulaimān as-Sijistānī*. The Hague 1979, S. 36–39) oder D. Gutas' *Greek wisdom literature in Arabic translation* (New Haven 1975, S. 116–157).

[2] Nach anderer Deutung soll es sich entgegen Kühns Lesung gar nicht um eine eigenständige Person handeln (H. von Vilas: *Der Arzt und Philosoph Asklepiades von Bithynien*. Wien 1903, S. 12ff.; vgl. *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung von G. Wissowa. Stuttgart 1893ff., Bd. XI,1 Sp. 374). Vielmehr könnte dieses Κιανός oder Κιηνός ein Beiname des unmittelbar vorher aufgelisteten Asklepiades von Bithynien (ibid. Bd. II,2 Sp. 1632 [39. A.]) sein, der aus Kios/Prusias stammte.

[3] Den Ibis, der seinen Schnabel mit Meer- oder Nilwasser füllt, diesen in den After einführt und auf diese Weise Koliken kuriert, findet man wiederum in Galens *Introductio sive medicus* (Kühn 1827, XIV 675,13–16). Von einer erfolgreichen Aderlasstherapie, die ihm selbst im Traum befohlen wurde, berichtet Galen in *De venae sectione adversus Erasistratum* (Kühn 1826, XI 314,16–315,7; vgl. F. Käs: *Die* Risāla fī l-Ḥawāṣṣ *des Ibn al-Ǧazzār*. Wiesbaden 2012 [AKM 79], S. 64,6; S. 108).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000245

Salma K. Jayyusi / Renata Holod / Attilio Petruccioli / André Raymond (Hrsg): *The City in the Islamic World*. Leiden/Boston: Brill 2008. Bd. 1: XX, 676 S.; Bd. 2: VI, 814 S. (Handbook of Oriental Studies. Section 1: The Near and Middle East 94.) ISBN 978-90-04-16240-2. € 369,–.

Das Thema der „Islamischen Stadt" hat in den letzten Jahren mit einer Reihe größerer Publikationen neue Aufmerksamkeit erfahren. Das hier zu besprechende Werk steht dabei neben jenen von C. E. Bosworth (Hrsg.): *Historic Cities of the Islamic World* (Leiden 2007);[1] M. R. T. Dumper / B. E. Stanley (Hrsg.): *Cities of the Middle East and North Africa* (Santa Barbara 2007); und A. K. Bennison / A. L. Gascoigne (Hrsg.): *Cities in the Pre-Modern Islamic World* (London 2007). Der grundsätzlich problematischen Natur des Konzepts der „Islamischen Stadt", das durch die Forschung eigentlich widerlegt ist (Raymond S. 56: „there is no 'Muslim' city"), trägt das Buch bereits durch den vorsichtigeren Titel „City in the Islamic World" Rechnung. Rez. will nicht spekulieren, warum man angesichts des nicht weniger problematischen Begriffs einer „Islamic World" nicht gleich eine geographische Bezeichnung wie „Middle East" vorgezogen hat, verweist außerdem nur am Rande auf eine gewisse Uneinheitlichkeit in der Diktion der Beiträge, die an manchen Stellen die längst überwunden geglaubte „Islamische Stadt" doch noch einmal keck hervorblicken lässt. Vielmehr sei hier hervorgehoben, dass sich die Herausgeber recht eindeutig vom hergebrachten Konzept der islamischen Stadt und den doch erheblichen damit verbundenen Fehlurteilen distanzieren, welche viel mit kolonialem Erkenntnisinteresse, ungleichmäßiger empirischer Datensammlung und einer übermäßigen Verengung des Blicks auf Abweichungen vom europäischen Standard und dem Suchen nach dem ganz Anderen zu tun hatten. Darauf verweisen bereits das Vorwort (Jayyusi) und dann besonders nachdrücklich das Kapitel über die Raumordnung von Städten (Raymond) sowie, in mehr oder weniger ausgeprägter Weise, die übrigen Kapitel, die allesamt von ausgewiesenen und sehr methodenbewussten Vertretern der Disziplinen aus mehreren Kontinenten stammen.

Als ein Handbuch soll das Werk den derzeitigen Forschungsstand zusammenfassen und weniger mit neuen Ansätzen in die laufende Diskussion eingreifen, was durch Konzeption und Anordnung der insgesamt 46 Einzelbeiträge weitgehend erfüllt wird. So zeichnen sich die Bände durch eine äußerst breite Ausdehnung des behandelten Raumes aus, denn es finden neben dem arabischen Kernraum auch die weiteren Bereiche der islamischen Welt ausreichende Berücksichtigung, allem voran der Balkan (Pierre Pinon; Gilles Veinstein), Südasien (Marc Gaborieau; Ebba Koch; Alison Mackenzie Shah), Zentralasien (Randi Deguilhem; Attilio Petruccioli) und das subsaharische Afrika (Serge Santelli; Besim Hakim und Zubair Ahmed) sowie in, leider, geringerem Maß das bevölkerungsreiche Südostasien (Hasan-Uddin Khan). In zeitlicher Hinsicht decken die Beiträge einen Bereich ab, der von der vorislamischen Antike (D. Fairchild Ruggles; teilweise Hugh Kennedy) bis hin zur neuesten Gegenwart (Hasan-Uddin Khan; Deeba Haider; Joe Nasr und Eric Verdeil; Eric Denis) reicht. Eine knappe Liste der Beiträger mit institutionellem Hintergrund wäre hilfreich, ist aber vielleicht in Zeiten des Internets entbehrlich. Von den insgesamt 44 Autoren haben einer (Besim Hakim) insgesamt zwei Artikel und zwei andere (André Raymond; Attilio Petruccioli) sogar drei Artikel beigesteuert.

Auf ein Vorwort der Gesamtherausgeberin (Jayyusi) und eine Einleitung der drei Mitherausgeber (Holod, Petruccioli, Raymond) folgen auf 1140 Seiten die Einzelbeiträge, deren Anordnung und thematische Ausrichtung einem fünfteiligen Schema folgt. Der

[1] Vgl. dazu die Rezension von Herbert Eisenstein in WZKM 100 (2010), S. 284–285.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000246

erste Teil „General Topics" behandelt allgemeine Aspekte, die allesamt hervorragende Einführungen in den Forschungsgegenstand darstellen. Sie betreffen die Forschungsgeschichte und konzeptuelle Fragen (Giulia Annalinda Neglia; André Raymond); die Dichotomie von Städten, die aus vorislamischer Zeit übernommen oder aber in islamischer Zeit neu angelegt sein können (Hugh Kennedy; Sylvie Denoix); außerdem die wichtige Rolle des Rechts für das städtische Leben (Besim Hakim). Gerade der zuletzt genannte Beitrag erscheint Rez., trotz der berechtigten Kritik von Rüdiger Lohlker in einer früheren Rezension[1] an einer letztlich unklaren Verwendung des Begriffs ‚islamisches' Recht, von besonderem Nutzen für ein Handbuch wie dem vorliegenden. Der zweite Teil „Regional Aspects" richtet den Blick auf regionale Merkmale der Unterscheidung, wobei der hier gewählten Konzentration auf den Balkan (Pierre Pinon), Iran (Heinz Gaube), Südasien (Marc Gaborieau) und Kleinasien (Gilles Veinstein) der Wunsch nach einer geographischen Ausweitung der im vorangehenden ersten Teil vornehmlich behandelten arabischen Kernregionen zugrunde gelegen haben wird. Der dritte Teil „Case Studies" ist die Materialsammlung des ersten Bandes und behandelt einzelne beispielhafte Städte: Bagdad (Françoise Micheau); Fès (Halima Ferhat); Tunis (Roberto Berardi); Kairo (Doris Behrens-Abouseif); Jerusalem (Oleg Grabar); Aleppo (Jean-Claude David); Bursa (Suraiya Faroqhi); Tripolis im heutigen Libyen (Ludovico Micara); Algier (Federico Cresti); Kirman (Lisa Golombek); Istanbul (Maurice Cerasi); Buchara und Samarkand (Attilio Petruccioli); Shiras (Mahvash Alemi); Agra (Ebba Koch); Haiderabad (Alison Mackenzie Shah); Sanaa (Ronald Lewcock, Arief Setiawan); Harar (Serge Santelli); Rabat und Salé (Saïd Mouline) und Zaria im heutigen Nigeria (Besim Hakim, Zubair Ahmed).

Die Materialsammlung des zweiten Bandes bildet der vierte Teil „City Functions", in welchem das Augenmerk systematisch auf technische und soziale Aspekte des städtischen Betriebs gerichtet ist: Wasserversorgung (Calogero Montalbano); Wirtschaft (André Raymond); Pilgerwesen (David Roxburgh); Kommunalverwaltung (André Raymond); Nahrungsversorgung (D. Fairchild Ruggles); Bürgerwesen (Mohammed Naciri); Häuserbau (Attilio Petruccioli); Gender (Lucienne Thys-Şenocak); Berufsstände (Nelli Hanna) und Stiftungen (Randi Deguilhem). Der fünfte Teil „The Modern and Contemporary City" schließlich behandelt Auswirkungen des Einbruchs der kolonialen Moderne im 19. und 20. Jahrhundert auf Städte des Osmanischen Reichs (Jean-Luc Arnaud) und Nordafrikas (Mia Fuller) sowie anhand des Fallbeispiels von Algier (Attilio Petruccioli); weiterhin die nachkoloniale Phase anhand des leider einzigen Beispiels von Casablanca (Jean-Louis Cohen); schließlich Erscheinungen der jüngsten Gegenwart am Beispiel von Karatschi und Jakarta (Hasan-Uddin Khan), Dubai (Deeba Haider), Kairo (Éric Denis) und Beirut (Joe Nasr und Éric Verdeil). Abgeschlossen wird der zweite Band mit einer umfangreichen Sammlung von Abbildungen auf Kunstdruckpapier und ausführlichen Indices, getrennt nach Personen- und Ortsnamen sowie allgemeinen Begriffen. Die insgesamt 396 Schwarz-Weiß-Abbildungen (Zeichnungen und Fotos) auf nicht weniger als 315 Tafelseiten zeugen allein schon von der editorischen Herausforderung, der sich die Herausgeber gegenübergestellt sahen. Sie sind in ihrer Reihenfolge nach den einzelnen Beiträgen geordnet und sollen mit diesen zusammen verwendet werden. Entsprechend wird auf die jeweilige Abbildung im laufenden Text verwiesen, andersherum ist die Zuordnung schwieriger. Rez. ist sich nicht sicher, ob die Bildtafeln immer ausreichend über die Herkunft der Abbildungen informieren; auch fehlt es bei Plänen und Landkarten bisweilen an Maßstabsbezeichnungen oder Himmelsrichtungen. Eine

[1] In: WZKM 100 (2010), S. 331.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000247

Aufnahme der Abbildungen unmittelbar in die zugehörigen Kapitel hätte die Benutzerfreundlichkeit erhöht, der Verzicht darauf wird allein produktionstechnischen Gründen geschuldet sein.

Die Beiträge sind von hohem Niveau. Auf ein gemeinsames Literaturverzeichnis wurde, wohl wegen der Verschiedenheit der behandelten Gegenstände und die mittlerweile ausufernde Produktion an Forschungsliteratur, mit guten Gründen verzichtet; die relevante Literatur findet sich stattdessen im Anschluss an jeden einzelnen Beitrag. Insgesamt machen die beiden Bände den Eindruck einer gewichtigen Materialsammlung, vielleicht mit Steinbruchcharakter, der man sich auch mit punktuellem Interesse nähern kann (soll?). Stellt sich damit die Frage nach dem beabsichtigten Leserkreis, der in der vorliegenden Form äußerst vielschichtig sein dürfte, was wohl auch in der Konzeption des Buches liegen mag. Das bisweilen sehr diverse und äußerst vielfältig präsentierte Material trägt letztlich den unterschiedlichen Zugangsmöglichkeiten dieses großen Themas Rechnung. Für eine leserfreundliche Ordnung wie auch für eine erleichterte Einbindung in fachübergreifende Fragestellungen wäre zwar ein abschließendes Synthesekapitel hilfreich gewesen, aber das ist vielleicht in einem Handbuch nicht vorgesehen, welches natürlich ein Nachschlagewerk sein soll. Hierfür aber wäre wiederum, darauf hat schon eine frühere Rezensentin hingewiesen,[1] ein Glossar sehr hilfreich gewesen, welches stadtspezifische Termini, die in den einzelnen Beiträgen in arabischer, persischer oder türkischer Form vorkommen, zusammengefasst und, mit Begriffsdefinitionen versehen, in systematischer Form zugänglich gemacht hätte. So bleibt dem Leser, der Leserin die gewinnbringende Aufgabe, die einzelnen Beiträge, gefiltert nach der eigenen Interessenlage, durchzuarbeiten und von dem enormen Wissen zu profitieren, das hier zusammengetragen worden ist. Das Werk dürfte für eine längere Zeit seine Aktualität nicht verlieren. Den Herausgebern sei für dieses bedeutende Handbuch, das übrigens von saudischer Seite finanziell gefördert worden ist, von Herzen gedankt. Dem Buch selbst sei, in Anbetracht seines beunruhigend hohen Preises, die ihm gebührende Verbreitung gewünscht.

Lucian Reinfandt, Wien

Matthias Graf: *Mazzīkā! Eine arabistisch-ethnomusikologische Exkursion in die Text- und Klangwelten der Popmusik Ägyptens und des Libanon von ihren Anfängen bis heute*. Würzburg: Ergon 2012. 542 S. (Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften 22.) ISBN 978-3-89913-924-2. € 85,–.

Die Zeiten, in denen geringschätzig auf Popmusik herabgeblickt wurde in der Annahme, sie enthalte nichts, was untersuchenswert wäre, gehören der Vergangenheit an. Zwar beschäftigen sich viele Studien noch immer überproportional stark mit dem sozialen Kontext und weniger mit der Musik selbst, doch bahnt sich ein Wandel an. Auch für die arabische Musik existieren inzwischen Untersuchungen; ein Beispiel ist die hier besprochene, die aus einer an der Universität Bern eingereichten Dissertation hervorging. „*Mazzīkā*" ist einer der Namen, der in Ägypten für Popmusik verwendet wird, gebräuchlich sind daneben Kategorien wie „*šabābī*" (von *šabāb*, Jugend) und „*šaʿbī*" (von *šaʿb*, Volk). Der Versuch, eine einheitliche Bezeichnung zu finden, muss scheitern. Nicht nur sind die Grenzen zwischen einzelnen Musiksparten fließend, sondern Grafs Diskussion der Begrifflichkeiten zeigt, dass die Verwendung derselben in nicht unerheblichem Maße von der kulturellen Orientierung, der musikalischen Vorerfahrung und dem Alter ihrer

[1] Andiana Valencia in *Journal of Urban History* 36 (2010), S. 907.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000248

Nutzer abhängig ist (S. 38ff.). Graf definiert Popmusik folgendermaßen (S. 42): Sie wird in der Regel nicht notenschriftlich notiert, ist stark rhythmisch geprägt und mit synthetisch-elektronischer Klangerzeugung verbunden. Formal bedient sie sich der Vokalform *uġniya* (Lied), setzt arabische wie westliche Instrumente ein, ist mechanisch reproduzierbar und ein marktorientiertes kommerzielles Massenprodukt. Sie ist an keine Anlässe gebunden und dient allein der Unterhaltung – wobei Studien zu Jugendkulturen zeigen, dass Funktionen wie emotionale Alltagsbewältigung durchaus relevant sein können, was das letzte Kriterium einschränken würde. Die Anfänge der Popmusik macht Graf für Ägypten in den 1970er Jahren, im Libanon etwa 20 Jahre später aus (S. 76f.). Explizit ausgeklammert bleiben Hip Hop, religiöser Pop, Rock und modernisierte Volksmusik (S. 25). Die leitende Fragestellung gilt dem Verhältnis zwischen arabischen und nichtarabischen Elementen (S. 22).

Der Studie liegen 500 Lieder zugrunde, die zwischen den späten 1970ern und 2009 aktuell waren. Aus diesen hat der Autor nach einer Voruntersuchung 260 Lieder – 199 in Ägypten produzierte oder im ägyptischen Dialekt gesungene und 61 aus dem Libanon – für eine weitergehende Analyse ausgewählt. Die Ausführungen zum Auswahlverfahren nennen naheliegende, aber nicht immer einfach zu quantifizierende Faktoren wie Häufigkeit im Radio, Platzierungen in Pop-Sendungen und Internet-Foren oder verkaufte Alben; für den Autor relevant waren darüber hinaus stärker subjektiven Eindrücken unterliegende Kriterien wie Beliebtheit der Sänger/innen und Aussagekräftigkeit der Texte (S. 26). Die Lieder hat Graf transkribiert, übersetzt und musikalisch analysiert. Seine Analysen werden flankiert durch Experteninterviews, zahlreiche informelle Gespräche während mehrerer Reisen nach Kairo und nicht zuletzt durch seine aktiven Kenntnisse von Laute *(ʿūd)* und Bechertrommel *(ṭabla)*.

Das Resultat umfasst 542 Seiten, davon 140 Seiten Anhang. Der eigentliche Analyseteil beginnt nach ca. 90 Seiten, in denen Popmusik definiert wird (Kap. 1), Musiktraditionen als Quellen für Popmusik aufgeführt (Kap. 2) sowie der historische, politische und soziale Kontext der Popmusik umrissen werden (Kap. 3). Der Hauptteil (230 Seiten) untersucht die Lieder musikalisch hinsichtlich Instrumentierung, Rhythmik, Tonarten und spezifischen Gestaltungselementen (Kap. 4) und textlich hinsichtlich behandelter Inhalte (Kap. 5) und Sprachstil (Kap. 6). Es folgt ein kurzer Abriss zu Marktstrategien (Kap. 7), der durchaus auch vor dem Analyseteil sinnvoll platziert gewesen wäre. Kap. 8 besteht aus einer tabellarischen Aufstellung aller 260 Lieder, nach Titel alphabetisch geordnet, mit ihren wichtigsten Kennzeichen, leider ohne Angabe eines Erscheinungsjahrs. Eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse (Kap. 9) schließt den Textteil ab. Der Anhang ist unterteilt in sieben Abschnitte: ein 5-seitiges Glossar, Text und Übersetzung von 30 Liedern (ca. 70 S.), eine Aufstellung der verwendeten Rhythmen (1 S.), die Aufstellung eines Teils der verwendeten Tonarten (2 S.), Kurzbiographien von 40 der „zur Zeit bekanntesten Interpreten und Interpretinnen“ (S. 477; knapp 30 S.). Die Bibliographie gibt einerseits die Herkunft der verwendeten Lieder an (knapp 25 S.) sowie andererseits die verwendete Sekundärliteratur (knapp 7 S.). Fotos und eine Skizze von arabischen Musikinstrumenten schließen das Buch ab.

Graf differenziert stilistisch zwischen vier Richtungen: Die Gruppe der *šabābī*-Lieder ist die mit Abstand größte Gruppe. Musikalisch heterogen, bedient sie sich stilistisch bei einem ihrer Vorläufer in der Unterhaltungsmusik, dem sogenannten langen Lied *(al-uġniya aṭ-ṭawīla)*, bei in der arabischen Welt sehr populären spanischen Stilelementen sowie solchen der internationalen Popmusik. Die *ṣaʿbī*-Lieder greifen auf für die ländliche Musik Ägyptens typische Instrumente und Rhythmen zurück. Die nach Ṣaʿīd in Südägypten benannte *ṣaʿīdī*-Gruppe verwendet Dialekt, Instrumentierung und Rhythmus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000249

dieser Region. Die kleinste Gruppe bildet die der Kinderlieder. Die libanesischen Lieder sind alle der *šabābī*-Gruppe zugeordnet, wobei man bei Nancy ʿAǧram oder Fāris Karam Beispiele für Kinderlieder oder den *šaʿbī*-Stil (libanesischer Art) hätte finden können.

Graf hat eine beachtenswerte Leistung vorgelegt: Durch akribische Analyse können hier zum ersten Mal durch eine breite Materialbasis abgesicherte Aussagen zu musikalischen und textlichen Charakteristika getroffen werden, und Graf hat einige überraschende Details herausgefunden. Seine wichtigste Schlussfolgerung: Die ägyptische oder libanesische Popmusik stellt keineswegs eine nur schwach lokal eingefärbte Variante der internationalen Popmusik dar, sondern arabische Instrumentierung, Rhythmik und Tonalität sind mehr als aufgesetztes Beiwerk, wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung.

Bei den Melodieinstrumenten dominieren die nicht-arabischen Instrumente. Wichtigstes Instrument ist der E-Bass und wichtigstes Gestaltungsmittel die Basslinie – in den wenigen Liedern ohne E-Bass wird sie bis auf eine einzige Ausnahme von anderen Instrumenten übernommen. Das zweitwichtigste Instrument ist der Synthesizer. Die für den arabischen Markt produzierten Instrumente enthalten nicht nur arabische Instrumente imitierende Klangfarben, sondern auch eine Vorrichtung, die es erlaubt, Tonarten mit mikrotonalen Tonschritten zu spielen, d.h. mit Abständen, die sich aus Einheiten zusammensetzen, die kleiner sind als ein Halbton. Es folgt die Geige, die hier als westliches Instrument gezählt wird (auf arabischer Seite wird nur die einsaitige Geige *[rabāba]* aufgeführt; die heute verwendete viersaitige arabische Geige *[kamāngǎ]* ist im Bau mit der europäischen Geige identisch, doch Stimmung und Klangideal sind anders). Daneben findet sich eine große Bandbreite unterschiedlicher Instrumente, aus denen Akkordeon, Langhalsflöte *(nāy)*, Trompete, Kastenzither *(qānūn)* und Cello herausragen. Die große Vielfalt der Perkussionsinstrumente unterstreicht die bedeutende Rolle, die der Rhythmus innehat. Wichtigstes Werkzeug ist der Drumcomputer; nur acht Lieder verzichten auf ihn. Sehr häufig aber wird er durch arabische Rahmen- oder Bechertrommeln ergänzt. Eindeutig verhält es sich bei den Rhythmen selbst: hier dominieren arabische Rhythmen um das Vielfache. Leider versteckt der Autor diese so wichtige Aussage am Ende einer der zahlreichen Tabellen, die viele Unterkapitel abschließen (S. 144). Zwar werden erwartungsgemäß keine der längeren und auch keine asymmetrischen Rhythmen verwendet, aber die Möglichkeiten der rhythmischen Gestaltung werden nicht zuletzt dadurch effektiv ausgenutzt, dass in vielen Liedern mehr als nur ein Rhythmus eingesetzt wird. Dabei können dynamische Beziehungen zwischen Rhythmen ausgenutzt werden.

Etwas komplizierter wird es bei der Bewertung der Tonarten. In seiner Kurzdarstellung des arabischen Tonsystems geht Graf vom *maqām* als Tonskala aus (S. 146f.). Der dominierende Skalenaspekt ist in der Tat ein Merkmal der meisten arabischen musiktheoretischen Literatur des 20. Jahrhunderts, und er ist im Bereich der Popmusik insofern berechtigt, dass es ähnlich wie in vielen Vokalgenres der Volksmusik selten zu einer vollständigen Realisierung eines *maqām* kommt. Graf hat sich darüber hinaus dafür entschieden, die Skalen, deren Tonvorrat identisch ist mit solchen aus der europäischen Musik, auch mit deren Namen zu bezeichnen: beispielsweise entspricht dann die Skala *ʿaǧam* der Dur-Skala. Es lassen sich aber für noch mehr arabische Skalen Äquivalente finden, und zwar in den sogenannten Kirchentonarten, welche hier „modale Skalen" genannt werden: so entspricht die Skala *kurd* der phrygischen Skala. Während Dur und Moll bewusst dann verwendet werden, wenn tatsächlich funktionsharmonische Bezüge relevant sind (vgl. S. 149), werden zugunsten der Kirchentonarten die arabischen Skalen in der Zählung ersatzlos gestrichen. Das heißt, jede Skala, für die sich ein Pendant in den Kirchentonarten finden lässt, wird ausschließlich mit dem Namen der letzteren benannt und der Kategorie „westlich" zugeordnet. Damit kommt Graf zu dem Ergebnis, dass

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000250

nur 60 Lieder „arabische Tonarten" verwenden (S. 147; 151; vgl. auch die Tabelle S. 155). Die zweifellos vorhandenen strukturellen Ähnlichkeiten zwischen dem Tonsystem der Kirchentonarten und dem *maqām*-System rechtfertigen nicht, einen Teil der arabischen Skalen verschwinden zu lassen, so dass sie in der Statistik nicht auftauchen, sondern als „westliche Tonarten" gerechnet werden. Zielführender ist es dagegen, auf das Changieren zwischen Tonsystemen hinzuweisen. Einige Lieder kombinieren eine geeignete arabische Skala mit funktionsharmonischen Begleitakkorden, oder Instrumentalsoli sind in einem *maqām* ausgeführt, während das übrige Lied einer anderen Skala folgt (S. 149f.; vgl. auch S. 104). Eine solche Behandlung des Tonmaterials hat bereits Vorläufer in der Militärmusik oder den Werken des ägyptischen Komponisten Sayyid Darwīš (1892–1923), der im Übrigen mit zwei Coverversionen im Sample vertreten ist.

Erwartungsgemäß dominiert in den Texten das Thema Liebe, v. a. in der *šabābī*-Gruppe. Im Themenkomplex „Gesellschaft" werden unter anderem Alltagssorgen, soziale Ungleichheit oder Werte im Umgang miteinander adressiert. Dieser ist in der *šaʿbī*-Gruppe überproportional vertreten. Weniger häufige Thematiken sind Patriotismus, Religion oder politische Ereignisse. Fast alle Lieder sind im Kairoer oder Beiruter Dialekt, einige im oberägyptischen und nur ganz wenige im Dialekt des Delta. Viele Lieder zeichnen sich durch eine hohe Dichte an Metaphern, Sprichwörtern und Redewendungen aus, darunter auch solche, welche in Alltagssprache verfasst sind. Es erstaunt, dass der Autor poetische Konventionen bei der Besprechung der Liedtexte außen vor lässt, als ob sie für Popmusiktexte gänzlich irrelevant wären. Viele Topoi sind heute, wenn auch nicht notwendigerweise durch die ältere Poesie, so durch ihre Verwendung im langen Lied, in der Volkspoesie und der religiösen Dichtung durchaus präsent (hier z. B. Mond, Pfeil; vgl. S. 314, 322). Wertvoll sind seine Beobachtungen zu Neologismen, die sich im Umgang mit dem Mobiltelefon entwickelt haben, und verwendetem Jugendslang.

Graf hat eine materialreiche Studie vorgelegt, die umso stärker zu würdigen ist, als dass der Analyse mit dem Sammeln und Transkribieren des Materials bereits ein gewaltiger Arbeitsschritt vorausgehen musste. Er geht mit großer Sorgfalt vor; allerdings wird das Material dadurch sehr kleinteilig aneinander gereiht präsentiert. Ähnliches gilt auch für den Umgang mit Sekundärliteratur, wo jeweils eine Aussage einer Belegstelle zugeordnet wird, auch wenn mehrere Werke die selben Thematiken behandeln. Einige Tippfehler und formale Unregelmäßigkeiten sind bei der Endredaktion übersehen worden; mehrere Textzitate tauchen mehrfach, aber in divergierenden Formulierungen auf (z. B. S. 211 und 410; S. 222, 333 und 245), und das Glossar enthält Termini, die im Text nicht auftreten (z. B. *ǧumla*, *masraḥ ǧināʾī*). Man hätte dem Autor zuweilen etwas mehr Selbstbewusstsein gewünscht, sich über Kategorien und Strukturen, die freilich nicht der Autor allein zu verantworten hat, hinwegzusetzen: so beginnt er seine Darstellung der Quellen für die Popmusik mit Koranrezitation und *aḏān*, da so fast jeder Lexikonartikel über arabische Musik beginnt, die aber stilistisch in diesem Kontext keinerlei Rolle spielen. Die Aufzählung der Instrumente beginnt mit *ʿūd*, dem wichtigsten Instrument der Kunstmusik, hier aber eines der unwichtigsten Instrumente. Technologie wird als Zeichen von Aufgeschlossenheit gewertet (S. 164), Spezialeffekte seien „nicht eindeutig zuweisbar" (S. 173). Dass die Popmusik viele Elemente aus der Volks- und Unterhaltungsmusik integriert, interpretiert der Autor als Mittel zur Authentizität und Abgrenzung zur westlichen Popmusik (S. 160); ebenso plausibel ist, dass es sich um eine auf Erfolg abzielende Strategie handelt, die Hörgewohnheiten und Hörvorlieben einkalkuliert. Distanzierende Anführungszeichen werden unverhältnismäßig oft verwendet, besonders bei Begriffen wie „Kulturen", „Volksmusik" oder „westlich", und markieren Unbehagen hinsichtlich der Angemessenheit des Begriffs, ohne dieses explizit zu thematisieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000251

Nichtsdestotrotz ist die Arbeit mit Gewinn zu lesen. Bei der untersuchten Popmusik handelt es sich um eine flexible Gattung, die arabische literarische und musikalische Traditionen verarbeitet und sich gleichzeitig ästhetisch in einem internationalen Kontext bewegt. Die verwendete Sekundärliteratur kommt erfreulicherweise nicht allein aus der Arabistik und Musikethnologie, sondern auch aus der Popularmusikforschung allgemein. Das verweist in eine wichtige Richtung, denn wie bei der zeitgenössischen Literatur handelt es sich um ein Kulturprodukt, das weltweite Strömungen verarbeitet und somit auch im Anschluss an Diskussionen und Methoden zu untersuchen ist, die sich in vergleichbaren Kontexten entwickelt haben. Neben der von Graf angesprochenen PopMusicology (S. 16) sind Felder wie Jugendkulturen oder Protestlieder denkbar. Arabischer Pop, Rock oder Rap würden so ihren Exotenstatus verlieren. Grafs Studie liefert hier einen wichtigen Beitrag.

Ines Weinrich, Heidelberg

Gérard Colas: *Penser l'icône en Inde ancienne*. Turnhout: Brepols 2012. 215 S., Abb. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 158.) ISBN 978-2-503-54538-7. € 45,–.

Im Jahre 1996 veröffentlichte Gérard Colas sein großes Werk *Viṣṇu, ses images et ses feux* über die rituellen Texte und Praktiken der Vaikhānasas, bei denen der Kultus des vishnuitischen Götterbildes einhergeht mit einer Vedisierung ihrer Rituale, deren Texte ab dem 11./12. Jh. kanonisiert wurden. Nun legt der Autor in einer Abhandlung die zeitlich vorausgehenden alten und mittelalterlichen Ideen und Praktiken, die das Götterbild umgaben, bis in die frühesten Schichten frei. Es zeigt sich, dass sich hinter der schließlich landläufig wie selbstverständlich angenommenen göttlichen Gegenwart im Bild historisch tiefreichende Widersprüche auftun. Das Götterbild ist zwar soziale Konstante, aber wird einerseits philosophisch und andererseits in der Ritualliteratur brahmanischer Priester, die auch an politischen Machtkonstellationen Anteil hatten, hinsichtlich seiner Göttlichkeit durchaus unterschiedlich bewertet. Halb so umfangreich wie das frühere, ist das aktuelle Werk nicht weniger gewichtig, auch weil der Relevanz der Befunde aus Buddhismus und Jainismus für die Ausbildung des Götterbildes im Hinduismus Rechnung getragen wird.

Die Abhandlung umspannt die Periode vom frühen Buddhismus (den Vf. schon mit dem 6. Jh. v. u. Z. beginnen lässt) bis zum 11. Jh. In diesem Zeitraum entbehren die Debatten zum Götterbild noch der Kontinuierlichkeit, die sie in der Zeit ab Rāmānuja (12. Jh.) gewinnen sollten. Die Untersuchungsmethode ist historisch, wobei für die einzelnen Etappen die Behandlung konkurrierender zeitgleicher Erscheinungen zu einem Verständnis des vielschichtigen historischen Prozesses führt. Einhellig gilt, dass Ikonoklasmus typischerweise – außer etwa bei sektarischen Konflikten – abwesend ist, aber alles andere als Einhelligkeit in der Auffassung von der Beziehung zwischen Bild und Gottheit besteht.

In der vedischen Tradition werden die Götter im Wort manifestiert, nicht in dauerhaften materiellen Artefakten. Die Manifestation der göttlichen Erscheinung im Wort setzt sich später im Tantrismus fort. Zwar sind ikonographische Vorstellungen vedisch angelegt, aber konstituieren sich impermanent im Opferaltar. Die Tradition dauerhafter Standbilder gründet sich nicht hierauf, ungeachtet dessen, dass mythologische Charakteristika vedischer Götter fortdauern und später ikonographisch ausgedrückt werden. Wenn van Buitenen 1968 die Verehrungsform späterer Zeit (*pūjā*) für bereits angelegt im vedischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000252

Pravargya-Ritual ansah, so hält Colas dem entgegen, dass in diesem Ritual zwar gewisse Analogien zwischen Opfergefäß und menschlichem Körper gezogen werden, aber dies nicht konsistent, und zudem und vor allem der entsprechende Ritualtext nicht mehr dem eigentlichen vedischen Korpus zuzurechnen ist. Vielmehr mögen hier schon Spuren von dem vorliegen, was Colas als zentrale Hypothese erprobt: Eine „ikonographische Krise" ungefähr zwischen dem 4. und 2. Jh. v. u. Z. Vorhandene nicht-vedische ikonische Kulte standen im Widerspruch zu anikonischer Vorstellung und Praxis der Brahmanen. Aus dieser Spannung entspinnt sich der wechselvolle Prozess zwischen ikonischer Faktizität und unterschiedlicher Bewertung des Bildes. Seit dem 2. Jh. ist die rituelle Verehrung von Ikonen erwiesen, man handelt mit ihnen, sie haben Rechts- und Besitztitel und sind damit wirtschaftliche und politische Faktoren. Von ihrer Göttlichkeit ist noch nicht die Rede. Verschiedene Auffassungs- und Praxisstränge sind erkennbar: Das Bild ist wechselweise Abbild ohne göttliche Kraft, mit göttlicher Kraft, nur mechanisches Spielzeug usw., aber aus all dem formiert sich die Neigung, das Götterbild als göttlich belebt anzusehen. Die alten Asketenbewegungen der Buddhisten, Jainas und Ājīvikās verneinen eine göttliche Rolle bei der Welterschaffung und nehmen eine ambivalente Position zum Bild ein. Im Buddhismus blühen Reliquienverehrung und Reliquiararchitektur. Grenzphänomene wie dynastische Skulpturen und Erinnerungsbauten ohne Ritualfunktion sind Götterbildern und Tempeln zum Verwechseln ähnlich. Herrscherbild und Götterbild unterscheiden sich jedoch durch angestrebte Individualität im Ausdruck bei den einen und Betonung brahmanischer ikonographischer Regeln bei den anderen, diese aber in ständiger Spannung mit Bildhauertraditionen. Während das Götterbild in brahmanischen Kreisen Fuß fasst, mag es sein – so Colas –, dass der Buddhismus für Brahmanen älterer vedischer Observanz im Hinblick auf seine Ablehnung der Göttlichkeit des Bildes attraktiv wurde. Vf. arbeitet in diesem Zusammenhang die Dialektik in der frühen buddhistischen Ikonographie heraus: Dargestellt wird die Abwesenheit des Buddha, dessen so im Bild gedacht wird, während in der Kushana-Zeit das anthropomorphe Bild des Buddha etabliert ist.

Dem buddhistischen Reliquienkult wird in der Darstellung gebührender Raum gegeben. Er findet sich in geringerer Ausprägung auch im Jainismus und Hinduismus, wobei er sich wegen der im Hinduismus aufkommenden Unreinheitstabus, die den Tod umgeben, nur in speziellen kulturellen Nischen hält. Aber die Einsetzung und Verehrung der Reliquien überdauert auch im Hinduismus in rituellen Praktiken bei der Einsetzung des Götterbildes, namentlich in dem Phänomen der Depots im Sockel von Götterbildern. An die fünf kostbaren Beigaben in buddhistischen Reliquiendepots und damit die frühe Funeralpraxis erinnern noch Berichte über Bestattungspraxis im 18. Jh., nach der der Leichnam des Königs für die Kremation mit einem *pañcaratna*-Schmuck aus genau diesen fünf Bestandteilen ausgestattet wird.[1]

Schon um 150 v. u. Z. deutet sich eine ikonophil-ikonophobe Gemengelage an, die lange weiterbesteht. Die buddhistische Scholastik verneint die Belebtheit dieses Bildes, empfiehlt es aber gleichwohl als Meditationsobjekt. Colas zeigt auf, wie mit dem Abblassen der Reliqienverehrung Bild- und Schriftverehrung erstarken. Buddhismus und Jainismus verehren die Schrift, der Hinduismus bis etwa zum 6. Jh. eher das mündliche Wort.

Ab dem 5. Jh. ist der Kult des Götterbildes schlicht soziale Tatsache, die Göttlichkeit des Bildes wird aber noch lange unterschiedlich und philosophisch skeptisch beurteilt. Die Literatur der Āḻvārs zeugt von dem Bild als lebendig aufgefassten Götterleib. Im Ritualschrifttum der Vaikhānasas dagegen steht das Bild noch längere Zeit nachrangig hinter anderen göttlichen Manifestationen. Voll zur juristischen Person entwickelt, ist das

[1] M. Horstmann: *Jaipur 1778: The Making of a King.* Wiesbaden 2013, S. 162.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000253

Götterbild zwischen dem 4. und 7. Jh. herangewachsen zum Machtobjekt von Priestern und Politik: Damit die einen seine göttlich Lebensfähigkeit rituell aufrecht erhalten können, bedarf es der Stiftungen. Weltliche Macht legitimiert sich durch Götterbilder.

Die Philosophie verhält sich lange distanziert zur Belebtheit des Bildes. Die Mīmāṃsā (Śabara, 4./5. Jh.) argumentiert zweigleisig. Die Körperlichkeit der Götter und deren Fähigkeit, Gaben anzunehmen, werden verneint. Der Bildverehrung wird aber kulturelle Bedeutung zugesprochen: Sie gehört zum kultivierten Verhalten.

Seit sich die Politik die Verehrung des Götterbildes zunutze macht, entwickelt sich die ikonographische Systematik im brahmanischen Schrifttum und formuliert auch den Unterschied zwischen menschlich geschaffenen und selbstmanifestierten Götterbildern bzw. göttlichen Symbolen. Erstere müssen normgerecht sein, nur das Normkonforme ist das Schöne, das Schöne aber ist heilvoll, denn die Götter sind wesensmäßig heilvoll. Was dagegen verstößt, ist unheilvoll. Die in Objekten selbstmanifestierten Götter hingegen sind ihrer Wesensbestimmung folgend heilvoll an sich. Sie bedürfen keiner normgerechten Vollendung oder rituellen Einsetzung. In der Lehre von der normgerechten Repräsentation des Göttlichen im Bild zeigt sich das soziale Spannungsverhältnis zwischen Bildhauern und Priestern, die die Schaffensvielfalt ihren Normen und damit ihrer Kompetenz unterordnen.

Die Einsetzung des Götterbildes *(pratiṣṭhā)* mit der rituellen Öffnung der Augen der Gottheit mag als der herausragende rituell und damit priesterlich dominierte Transformationsakt erscheinen, aus dem das Artefakt göttlich belebt hervorgeht. Entgegen manchen Annahmen ging zeitlich die schlichtere private Einsetzung dem komplexen öffentlichen Ritual nicht voraus, sondern beide sind etwa zeitgleich. Handelte es sich im Buddhismus um die Einsetzung eines sowieso bereits verehrungswürdigen Memorialobjekts, beschreiben im Hinduismus priesterliche Texte ab dem 8. Jh. den Einsetzungsvorgang als Transformationsprozess. Ältere Bräuche von Grundsteindepots werden weitergeführt in den Sockel *(garbha)*-Depots unter Götterbildern. Die deponierten Substanzen werden mit ihren Lebenselementen identifiziert. Die Beigabe heißt *garbhādhāna*, analog zum Nidationsritual unter den Übergangsritualen für Menschen. Die landläufige Vorstellung von der Anwesenheit des Göttlichen im Bild wird in rituelles Regelwerk übertragen. Colas folgt den Spuren der Handlung der Augenöffnung zurück zu Bildhauerbräuchen, nach denen dies die Schlusshandlung im Herstellungsprozess und vor der Übergabe und nicht priesterlich-rituellen Einsetzung des Gegenstandes darstellte. Jedenfalls ist sie historisch betrachtet nicht Kernritual bei der *pratiṣṭhā*. Sie verdankt sich dem Aushandlungsprozess zwischen Künstlern und Priestern, die sie schließlich an sich zogen.

Colas zeigt, dass zwischen allgemein verbreiteten Vorstellungen, sozialen Gegebenheiten sowie künstlerischen, priesterlichen und politischen Intentionen und der Epistemologie ein erheblicher Unterschied klafft. Die Epistemologie ist bis ins 11. Jh. weitestgehend agnostisch. Sie setzt sich, verglichen mit der landläufigen Praxis und priesterlichen Lehren und Riten, erst später mit der Göttlichkeit des Bildes auseinander. Die ablehnende Haltung der Mīmāṃsā, die allerdings der faktischen kulturellen Bedeutung des Götterbildes trotzdem Rechnung trägt, ist bereits genannt worden. Śaṅkara (8. Jh.) unterzieht das Bild seiner bekannten doppelten Betrachtungsweise, die Ontologie und Praxis in den Blick nimmt, wonach die Götter nicht als ontologisch, wohl aber als lebenspraktisch valide akzeptiert werden. Die diversen Vorstellungen von Göttern erscheinen den Bildern nur übergestülpt. Erst der Logiker Udayana (11. Jh.) nimmt ein theozentrisches Schöpfungsbild an. Nach ihm kann Gott zur Verrichtung bestimmter Zwecke einen Körper annehmen, jedoch sind Götter in ihren Bildern nicht anwesend, sondern sie reflektieren, angeregt von ihren Darstellungen im Bild, im Ritus über sich selbst. Gott, göttlicher Kör-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000254

per und Götterbild werden nicht wie in den Kreisen der Priester – und durch deren rituelle Kompetenz erst ermöglicht – zu einer Einheit verbunden.

Die Abhandlung von Colas trägt dazu bei, einem Modell von Kernritualen aus historischer Sicht mit einer gewissen Vorsicht begegnen. Vielmehr lenkt sie die Aufmerksamkeit auf Entwicklungsprozesse, die aus historischen Widersprüchlichkeiten und Diskontinuitäten hervorgingen, wobei im gegebenen Fall der entscheidende Umbruch in der vom Vf. so benannten „ikonographischen Krise" liegt, die den Weg von der Vorstellung göttlicher Manifestation im Wort hin zu der von göttlicher Manifestation im Bild eröffnete, dies alles eingebettet in einen buddhistisch-jinistisch-hinduistischen Zusammenhang. Colas weist vielfach auf die politische Dimension des Aufstiegs des Götterbildes und der damit verbundenen Rolle der Priester hin. Von den Ergebnissen der Studie her reflektiert, erscheinen auch spätere, erst frühneuzeitliche Debatten um das Götterbild weniger als durch neuartige kulturelle Einflüsse erzeugter Bruch, denn als Zusammenspiel von vorhandenen Katalysatoren und Neuem. Nicht zum wenigsten hält das Werk dank der akribisch belegten historischen Argumentation bei angemessener Benennung von Unsicherheiten und Diskontinuitäten die Thematik für die Vertiefung von Einzelaspekten offen. Für das historische Verständnis des Götterbilds im Hinduismus wird dieses Werk für geraume Zeit richtungweisend bleiben. Darüber hinaus zeigt es ergiebige Anschlussfähigkeit an die seit den 1990er Jahren entwickelten und von Colas auch rezipierten Bildwissenschaften.

Monika Horstmann, Heidelberg

Hanna Schneider: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*. Teil 16: *Tibetischsprachige Urkunden aus Südwesttibet (sPo-rong, Ding-ri und Shel-dkar). Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer* [sic] *Kulturbesitz*. Band 1: *Herrscherurkunden, Grundverordnungen und Generalerlasse, Konfirmationsurkunden, Rechtsentscheide, Handschreiben und schriftliche Anordnungen, Eingaben[,] Bürgschaftserklärungen, Freistellungsbelege, Quittungen, Listen und Aufstellungen, Sonstige*. Stuttgart: Franz-Steiner Verlag 2012. XXVII, 325 S. (VOHD XI,16.) ISBN 978-3-515-07349-3. € 72,–.

Hanna Schneider: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*. Teil 17: *Tibetischsprachige Urkunden aus Südwesttibet (sPo-rong, Ding-ri und Shel-dkar). Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer* [sic] *Kulturbesitz*. Band 2: *Verpflichtungserklärungen, Vergleichsurkunden, Schlichtungs- und Teilungsurkunden*. Stuttgart: Franz-Steiner Verlag 2012. XIV, 241 S. (VOHD XI,17.) ISBN 978-3-515-07350-9. € 64,–.

Das vorliegende Werk in zwei Teilen setzt die Katalogreihe „Tibetische Handschriften und Blockdrucke" fort, die tibetologische Abteilung im „Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland". Die letzten Bände befassten sich mit Buddhismus, doch Band 16 und 17 wenden sich einem ganz anderen Thema zu: tibetischsprachigen Urkunden aus Südwesttibet, einer Sammlung der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz zu Berlin.

Die Bearbeiterin hat die Urkunden nach Arten gruppiert: Der erste Band enthält gemäß dem Inhaltsverzeichnis 11 „Herrscherurkunden", 9 „Grundverordnungen und Generalerlasse *(rtsa tshig)*", 5 „Konfirmationsurkunden", 5 „Rechtsentscheide", 20 „Verfügungen und Bevollmächtigungen *(lag 'khyer)*", 5 „Handschreiben und schriftliche Anordnungen *(phyag-'dzin, lag-'dzin)*", 9 Briefe, 16 „Eingaben *(snyan zhu)*", 1 „Bürgschaftserklärung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000255

(*kha- theg gan-len*[1])", 8 „Freistellungsbelege *('khrol-'dzin)*", 29 „Quittungen *(gtsang-'dzin)*", 77 „Listen und Aufstellungen" und 8 „sonstige" Urkunden. Der zweite Band enthält 102 „Verpflichtungserklärungen *(gan rgya)*", 4 „Vergleichsurkunden *(dpyad-mtshams khra-ma)*" und 7 „Schlichtungs- und Teilungsurkunden *(dum-khra)*". Es handelt sich insgesamt also um 316 Urkunden. Für 10 der 16 Urkundenarten sind tibetische Äquivalente angegeben. In den meisten Fällen stehen Bindestriche zwischen den Silben dieser Äquivalente (*phyag-'dzin, snyan-zhu* etc.), in manchen nicht *(gan rgya, lag 'khyer)*. Dieses Problem des Fehlens einer „akzeptierten Konvention der Transliteration" ist nicht neu; Roesler hat es bereits in ihrer Besprechung des 11. und 12. Bandes erwähnt.[2] Die Urkunden sind im Inhaltsverzeichnis nach diesen Arten gruppiert und jeweils in Form einer kurzen Inhaltsangabe aufgeführt. So ermöglicht bereits das Inhaltsverzeichnis einen guten Überblick der tibetischen Urkundenlandschaft. Hinter der Inhaltsangabe folgt die Bezeichnung des Textes in der Sammlung der Staatsbibliothek, wie z. B. „Hs.or.6656". Diese Angabe kann verwendet werden, um Fotos und Transliterationen des Urkundenoriginals im Internet zu finden: Sie befinden sich auf der Webseite des digitalen Datenarchivs der Abteilung für Mongolistik und Tibetstudien des Instituts für Orient- und Asienwissenschaft der Universität Bonn. Dort heißt der Text „0032_SBB6655". Anhand der Nummer „6555" ist er also auffindbar.

Die Katalogeinträge sind grundsätzlich so aufgebaut, wie es in den früheren Bänden üblich war und von Dieter Schuh vorgegeben wurde.[3] Die Überschrift besteht aus einer fortlaufenden Nummer und dem oben erwähnten Namen der Urkunde in der Sammlung der Staatsbibliothek zu Berlin, also z. B. „96 Hs.or.6657" für die 96. Urkunde in Band 16; oder „1 Hs.or.6627", für die erste Urkunde von Band 17. Band 16 und 17 sind also unabhängig voneinander nummeriert. Darunter befindet sich eine Beschreibung des Materials, der Schrift, des Formats, der Ränder, der Faltung und des Umfangs der Urkunde. Darauf folgt ein Absatz, in dem weitere Informationen zum Äußeren und zum formalen Aufbau folgen, wie z. B. welche Siegel und welche Sonderzeichen verwendet wurden, wie weit die Zeilen voneinander abstehen, was bei der Schrift auffällt, wie die Teile der Urkunde zueinander stehen, wie das Dokument gewickelt wurde, etc. – Einzelheiten, Auffälligkeiten und Kuriositäten, welche die Liebe der Bearbeiterin zum Detail erkennen lassen. Nun folgt eine 1–10-zeilige Beschreibung des Urkundeninhalts, die länger als die Version im Inhaltsverzeichnis ist. Länge der Urkunde und Umfang der Inhaltsangabe scheinen nicht fest zusammenzuhängen.

Nun folgt die eigentliche Urkunde in Auszügen oder als Ganzes. Einige Einträge enthalten, wie üblich in Katalogen, nur den Anfang (A), das Ende (E) und den Kolophon der Urkunde und vielleicht noch ein paar weitere Angaben wie die Dispositio (die eigentliche Rechtsverfügung) und die Publicatio (die Bekanntmachungsformel); für andere Urkunden aber ist der Wortlaut vollständig angegeben. In ihrer Einleitung schreibt Schneider, dass wichtige Urkunden vollständig ediert und durch Inhaltsangaben und Übersetzungen erschlossen seien – die wichtigeren Urkunden sollten also u. a. an ihrem vollständi-

[1] So die Schreibweise im Inhaltsverzeichnis. In der Standardorthographie vermutlich *Khag-theg 'gan-len*. Im Katalogeintrag auf S. 175 finden wir nicht *kha -theg gan-len*, sondern *khag-theg gan-len,* im Wortlaut der Bürgschaftserklärung (S. 175 Zeile 3) steht *khe theg 'gan len.*

[2] U. Roesler: Besprechung von: P. Schwieger: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* Teil 11 und 12. In: ZDMG 158 (2008), S. 235–240.

[3] D. Schuh: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* Teil 5. Stuttgart 1973 (VOHD XI,5). Siehe auch Roesler 2008.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000256

gen Wortlaut erkennbar sein. Eine der wichtigsten Urkunden, wenn nicht die wichtigste, scheint demnach „Hs.or.6690“ (S. 204–217) zu sein, ein Schlichtungsvertrag. Für andere Urkunden findet man teilweise ausführliche Inhaltsanalysen. All das geht weit über die üblichen Anforderungen an einen Katalog hinaus – doch wirkt es etwas zufällig, wann eine Übersetzung oder Inhaltsanalyse mitgegeben wurde und wann nicht.

Viele orthographische Abweichungen machen es schwer, die Urkunden zu verstehen. Darüber hinaus scheinen sich ab und zu kleine Fehler in die Transliteration eingeschlichen zu haben. So z. B. *msthon* statt *mtshon* auf S. 32:47. *msthon* entspricht keiner korrekten tibetischen Silbe: Hier sind in der Transliteration Buchstaben vertauscht. So war sich der Rezensent an manchen Stellen nicht sicher, ob es sich um einen Transliterationsfehler oder um ungewöhnliche Schreibung handelt. Auf der Internetseite des Datenarchivs liegen im Unicode-Format Transliterationen der Handschriften in die normale Druckschrift *(dBu can)* vor. Doch nützen sie wenig: Bei ihnen handelt es sich offenbar um einen viel früheren, fast unbrauchbaren Bearbeitungsstand.

In der ersten Urkunde (Hs.or.6625) folgt auf die Inhaltsangabe die Bekanntmachungsformel, mit „Publicatio“ markiert, begleitet von einer Übersetzung. Danach folgt ein mit „D:“ markierter Teil, vermutlich ein Ausschnitt der Dispositio, der eigentlichen Rechtsverfügung. Schließlich folgt mit „K:“ markiert der Kolophon bzw. der Konfirmationsvermerk. Im Falle dieser ersten Urkunde ist also die Publicatio übersetzt, Dispositio und Kolophon aber nicht. In anderen Urkunden ist das anders; ein System ist schwer erkennbar.

Zur Güte der Übersetzungen will der Rezensent nichts sagen, weil ihm die Urkunden zu weit von der Standardschreibung abweichen und ihm diese Textgattung nicht vertraut ist; auch darüber, ob sie richtig transliteriert sind, will er kein pauschales Urteil fällen, weil die Lektüre der Handschriften nicht einfach ist.

Nun noch ein paar Worte zur Einleitung, zum Literatur- und Abkürzungsverzeichnis und zum Index: Wer die 34-seitige Einleitung zu Teil 12 von Peter Schwieger[1] gelesen hat, wird Schneiders Einleitung knapp finden. Einleitung, Titelseite und Inhaltsverzeichnis enthalten einige Rechtschreibfehler, die das Textverständnis aber nicht behindern. Schneider schreibt in der Einleitung, sie verfolge das Ziel, „den bereits erschienenen, wegweisenden Veröffentlichungen einen weiteren Baustein hinzuzufügen“. Hier wäre aufschlussreich zu erfahren welche das sind. Später schreibt sie zum zweiten Band: „… ist den Urkundentypen der Verpflichtungserklärung, der Vergleichsurkunde sowie der Schlichtungs- und Teilungsurkunde gewidmet, die innerhalb der tibetischen Diplomatik einen besonderen Platz einnehmen“. Warum nehmen diese Urkundentypen einen besonderen Platz ein? Hier wäre ein Hinweis hilfreich gewesen. Die Einleitung wirkt auf den Rezensenten insgesamt etwas unfertig: als wäre sie kurz vor Redaktionsschluss mit heißer Nadel gestrickt worden, ohne gründlich überarbeitet worden zu sein. Oder ist in der Endredaktion etwas schief gegangen – wurde vielleicht eine veraltete Datei ausgedruckt?

Am Ende von Band 17 befindet sich ein Index tibetischer Wörter. Den Indexeinträgen vorangestellt ist ein kurzes Abkürzungsverzeichnis: „(I)“ nach einem Indexeintrag weist auf Namen von Institutionen, Kanzleien oder Verwaltungsstellen hin; „(K)“ auf Klosternamen; („N“) auf Namen von Nomadengemeinschaften; „(O)“ auf Ortsnamen, „(P)“ auf Personennamen und schließlich „(F)“ auf den „Formelteil“. Bei Letzterem handelt es sich offenbar um Wörter und Wendungen, die häufig in Urkunden verwendet werden und

[1] P. Schwieger: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* Teil 12: *Die mTshurphu-Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo, nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer* [sic] *Kulturbesitz, Hs or 778, Bände 34 bis 40.* Stuttgart 1999 (VOHD XI,12).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000257

typisch für sie sind. Sie hülfen sicher bei der Lektüre, wenn es mehr wären.[1] Vielleicht war die Arbeit daran noch nicht abgeschlossen. SCHNEIDER hat außerdem „relevante Termini zur Verwaltung und zur Weidewirtschaft" aufgenommen und sogar eine Übersetzung dazu angegeben. So bekommt der Leser doch etwas Hilfe bei der Lektüre der Urkunden.

Diese beiden Bände bieten im Ansatz wesentlich mehr als gewöhnliche Kataloge, da detaillierte Angaben zum Äußeren der Urkunden gemacht werden, häufig der gesamte Wortlaut der Urkunde abgedruckt ist und manchmal auch Übersetzungen dabei sind. Die Urkunden findet der Rezensent aber wegen der ungewöhnlichen Rechtschreibung so schwer zu lesen, dass ihm mehr Hilfe von der Bearbeiterin wünschenswert erscheint: z. B. eine Einführung in die Lektüre und das Verständnis tibetischer Urkunden, ähnlich wie z. B. SCHWIEGER das für den *Rin chen gTer mdzod* getan hat.[2] Der Schreibstil der Bearbeiterin macht die Lektüre manchmal etwas mühsam und der ganze Katalog wirkt etwas uneinheitlich, da manche Urkunden ausführlicher behandelt werden und andere nur knapp. Gerne hätte der Rezensent auch alle tibetischen Wörter für die verschiedenen Urkundentypen im Index gefunden statt nur sehr wenige. Auch könnte ein vollständiges Verzeichnis aller Abkürzungen und Konventionen dem Leser einige Mühe ersparen.

FRANK MÜLLER-WITTE, Bern

[1] Der Rezensent hat lediglich folgende Wörter gefunden: *tho don, mtha' dag la springs pa, da lta phan, gnam bskos* und *sor gnas*.

[2] Auf den Seiten der Wikipedia fand sich zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Besprechung ein Artikel zum Stichwort „Tibetische Herrscherurkunden", die von DIETER SCHUH begonnen wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000258

Zur Erinnerung: Die ZDMG von 1856

Inhalt

des zehnten Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Seite

Ueber das Traditionswesen bei den Arabern. Von *A. Sprenger* . . 1
Zur himjarischen Alterthums- und Sprachkunde. Von Dr. *Ernst Osiander* 17
Der arabische Held und Dichter Tâbit ben Gâbir von Fahm, genannt Ta'abbaṭa Śarran, nach seinem Leben und seinen Gedichten dargestellt von *Gustav Baur* 74
Ueber den Reim in syrischen Gedichten. Von *Pius Zingerle.* (Anhang. Ueber das gemischte Metrum in syrischen Gedichten. VII—X.) . 110
Bemerkungen zu Mohl's Ausgabe des Firdusi, Band I. Von *Fr. Rückert* 127
Ueber die Lykischen Inschriften und die alten Sprachen Kleinasiens. Von Dr. *Chr. Lassen* 329
Ueber den semitischen Ursprung des indischen Alphabetes. Von Dr. *A. Weber* 389
Ueber die Grabschrift des Eschmunazar. Von Prof. *Const. Schlottmann* 407 u. 587
Geschichte der Dynastien der Hamdaniden in Mosul und Aleppo. (Einleitung. I. Die Hamdaniden in Mosul.) Von Prof. Dr. *G. W. Freytag* 432
Indische Inschriften aus Java und Sumatra. Mitgetheilt von Dr. *R. Friederich* in Batavia 591
Wissenschaftlicher Jahresbericht über das Jahr 1853. Von Dr. *A. Arnold* 603
Aegyptische Studien. (IV. Zur Chronologie der Aegypter. (Fortsetzung.) V. Ueber die Hieroglyhe des Neumondes und ihre verschiedenen Bedeutungen. VI. Die Metternich-Stele.) Von Dr. *H. Brugsch* 649 u. 799
Wissenschaftlicher Jahresbericht über das zweite Halbjahr 1854 und das Jahr 1855. Von Dr. *E. Rödiger* 691

Aus Briefen der HH. *Matthes, Barth* und *Oppert* 283
Mittheilungen über die vom Hrn. Vicekanzler Dr. Blau in Konstantinopel dem Orientalisten-Verein zu Hamburg präsentirten muhammedanischen Münzen. Von Dr. *Stickel* 292
Literarische Notizen 302
Aus Briefen der HH. *Smith* und *Blau* 303
Berichtigungen von Dr. *A. Weber* 304
Neues von Calcutta. (Nachtrag zu Gildemeister's Bibl. Sanscrita.) Von Dr. *A. Weber* 499
Wünsche für ein Wörterbuch der hebräischen Sprache. Von Dr. *Zunz* 501
Lesefrüchte. (1. Beitrag zu den Monogrammen auf den muhammedanischen Talismanen. 2. Zahl der Suren, Verse, Wörter u. s. w. im Koran.) Von Prof. Dr. *G. Flügel* 513
Brief des Hrn. Dr. *Edw. Hincks* 516
Die Facultät für orientalische Sprachen an der Universität zu St. Petersburg. Von Prof. *Fleischer* 518

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000259

Seite

Aus Briefen der Herren *Oppert*, *Wüstenfeld*, *Schlottmann*, *v. Dorn*, *Sprenger*, *Juynboll*, *Kellgren*, *Smith*, *Kremer*, *Fuad Pascha*, *Gewdet Effendi*, *v. Chanykov* und *Brugsch* 802

Berichtigung. Von Prof. Dr. *Fleischer* 821

Bibliographische Anzeigen. (*Seyffarth*: Grammatica Aegyptiaca; Theologische Schriften der alten Aegypter; Berichtigungen der römischen u. s. w. Geschichte und Zeitrechnung. — *Vullers*: Lexicon Persico-latinum, fasc. 4. —) 305

— — (The Journal of the Asiatic Society of Great Britain. XV. XVI, 1. — Bibliotheca Sacra. X—XII. — Journal Asiatique. 1852—1854. — *Cureton*: Spicilegium Syriacum. — *Dietrich*: Codicum Syriacorum specimina. — *Frähn*: Opusculorum postumorum pars prima. — *Frähn*: Nova supplementa ad Recensionem num. Muh. — *Tornauw*: Das moslemische Recht. — *Reinhold*: Noctes pelasgicae. — *Blau*: de numis Achaemenidarum. — *Kosegarten*: The Hudsailian poems. — *Böhtlingk*: Sanskrit-Wörterbuch Bd. I. — *Graul*: Reise nach Ostindien. Bd. 4. u. 5. — *Graul*: Bibliotheca Tamulica. Vol. II. — *Stenzler*: Pâraskara's Darstellung der häuslichen Gebräuche. —) 521

— — (Bulletin de l'Académie de St. Pétersboug. T. VIII—XII. — Revue archéologique 1854—55. — Journal of the Geographical Society. Vol. XXIV. —) 822

Protokollarischer Bericht über die in Hamburg vom 1. bis 4. October 1855 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G. nebst 4 Beilagen 310

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. . . 319, 581 u. 831

Verzeichniss der für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w. . . . . 320, 582 u. 832

Verzeichniss der Mitglieder der D. M. G. 837

Ankündigung. Die Grabschrift des Eschmunazar. Untersucht von Dr. *Ferd. Hitzig*.

Rédaction du Bulletin géographique. Dr. *A. Petermann* à Gotha.

Prospectus: Râmâyana.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000260

On the Origin of the Negative Aspectual Stems in Berber

By Maarten Kossmann, Leiden

Summary: Berber languages have different verbal stems for positive and negative aspects, which are only used in combination with a preverbal negative marker. The present article studies a number of questions pertaining to Berber negation. On the basis of an analysis of special negative relative forms, such as still attested in a number of Berber languages, it is proposed that the original negative construction consisted of an inflected verb expressing negation, followed by a verbal noun providing lexical information. The inflected verb grammaticized into the preverbal particle, while the verbal noun was reinterpreted as a finite verb. The negative stems are therefore considered to reflect nominal formations.

1 Introduction

Berber verbs have several different stem formations related to the expression of Mood, Aspect and Negation.[1] All Berber languages distinguish at least three stems: the Aorist, the Perfective, and the Imperfective, e. g. Figuig (eastern Morocco):

Aorist	*atəf*	'to enter'	*y-atəf*	'and he enters/entered'
Perfective	*utəf*		*y-utəf*	'he entered'
Imperfective	*ttatəf*		*i-ttatəf*	'he always enters'

[1] I wish to thank Marijn van Putten and Ahmad Al-Jallad for their pertinent remarks about and discussion of this article. Of course, all responsibility for errors or flaws in the argument is mine. The following abbreviations will be used: A = Aorist; ANA = anaphoric deictic; DO = direct object; F = feminine; FOC = focus marker; I = Imperfective; IMPTV = imperative; INDEF = indefinite; IO = indirect object; M = masculine; NEG = negation; NI = Negative Imperfective; NP = Negative Perfective; NR = non-realized; P = Perfective; PL = plural; PTC = participle; PRED = predicative particle; SG = singular; VNT = ventive. Unless marked otherwise, the following sources have provided the data cited here: Awjila: van Putten 2014; Ayer Tuareg: Prasse e. a. 2003; Kossmann 2011; Chaouia: Penchoen 1973; Chenoua: Laoust 1912; Figuig: Benamara 2013; Kossmann 1997, notes by the author; Ghadames: Lanfry 1968; Kossmann 2013b; Kabyle: Dallet 1982; Middle Atlas: Taïfi 1991; Mzab: Delheure 1984; Nefusa: Beguinot [2]1942; Tashelhiyt: Aspinion 1953; Zenaga: Taine-Cheikh 2008.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000261

In negative sentences, the great majority of Berber languages have at least one additional stem, the Negative Perfective, while a small majority also have a second negative stem, the Negative Imperfective., The negative stems essentially only occur in combination with a preverbal negative particle (on the form see below),[2] e. g. Figuig:

Negative Perfective	*ul y-utif (šay)*	'he did not enter'
Negative Imperfective	*ul i-ttitəf (šay)*	'he will not enter'

As shown by Tuareg and Ghadames forms, the vowel marking the Negative Perfective was originally *e,[3] cf. Ayer Tuareg *wər y-otef* 'he did not enter'; Ghadames *ak y-utef* 'he did not enter'. The plain vowels of the Negative Imperfective represent ancient *i, cf. Ayer Tuareg *wər i-titəf* 'he does not enter normally'; Ghadames *ak i-ttitəf* 'id.'.

In addition, in many Berber languages negation is expressed by a postverbal element (cf. KOSSMANN 2013a, pp. 325–334 for a recent overview). There is an important discussion about the anciennity of this construction. Some researchers, such as CHRISTOPHER LUCAS (2009), have argued that the construction is a calque on (Maghribine) Arabic, and therefore a late development. VERMONDO BRUGNATELLI (1987 and elsewhere) argues the other way round and considers the Arabic construction a calque on Berber, which gives considerable time depth to the construction in Berber. Even if this is the case, it does not necessarily mean that the construction goes back all the way to proto-Berber (GALAND 2010, p. 281). In the following discussion, the postverbal elements only play a marginal role, so we will not dwell upon this subject further.

While the anciennity of the Negative Perfective stands beyond doubt, the history of the Negative Imperfective is contested. ANDRÉ BASSET (1952, pp. 14–15), followed by LIONEL GALAND (2002[1994], p. 180), considers it a dialectal innovation, enhancing the symmetry between positive and negative sentences. KOSSMANN (1989), followed by CHAKER (1996, p. 18) and BRUGNATELLI (2002, p. 165), argues that the Negative Imperfective is an ancient formation, that goes back to Proto-Berber. A major argument against an ancient status of the Negative Imperfective is the restricted distribution—it is,

[2] In the variety of Zuara in western Libya, it is possible to omit the preverbal element and still have the Negative Perfective. In most cases, negation is still expressed by a postverbal negation marker in this variety, but it is possible to have sentences where the choice of the Negative Perfective is the only marker of negation, cf. MITCHELL 2009, pp. 96–113.

[3] On the reconstruction of this vowel, see PRASSE 1990. Other varieties that provide evidence for the reconstruction of *e* vs. *i*, such as Siwa (preservation of *e*) and Ghomara (**e* > *a*) have not preserved the Negative Perfective stem.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000262

for example, absent in Berber varieties such as Tashelhiyt, Middle Atlas Berber and Kabyle. More importantly, the derivation of the Negative Imperfective from its positive counterpart is relatively straightforward: Any *a* in the positive form is substituted by *i*, while in those languages that maintain the contrast between the two central vowels *ă* and *ə*, any *ă* in the positive form is substituted by *ə*, e. g. Ghadames Imperfective *əkărrăs*, Negative Imperfective *əkərrəs* 'to make a knot'.[4] In BASSET's view, the substitution by *i* would have been inspired by the presence of an infixed *i* in the Negative Perfective. This cannot be maintained: as has been shown after BASSET expressed his opinion, the marker of the Negative Perfective is originally *e*, while the marking vocalism of the Negative Imperfective is *i*. Moreover, there is no parallel for the substitution of *ă* by *ə* within the paradigm of the Negative Perfective.

The major arguments for the opinion that the Negative Imperfective is old are threefold. Somewhat ironically, the first argument is also of a geographical nature: the Negative Imperfective is attested in a wide range of languages that have little geographical or linguistic continuity. It is found in Tuareg, in Zenatic varieties such as Tarifiyt, Figuig and Ouargla, in Ghadames, and, for a certain number of verbs, in Zenaga of Mauritania (cf. TAINE-CHEIKH 2008). Moreover, VAN DEN BOOGERT's analysis of Tashelhiyt manuscripts from the 18th century and earlier has shown that the Negative Imperfective also existed previously in southwestern Morocco (VAN DEN BOOGERT 1996, p. 270). If it is an innovation, it must have taken place independently in at least a number of places. The second argument builds up on this problem. The regular derivation of the Negative Imperfective has one major exception: when positive Imperfectives have two plain (long/peripheral) vowels, one of which is stem-initial, *a* is not substituted by *i* and the form remains the same in the negation. This unexpected condition applies in a number of languages that do not seem to have much in common otherwise (KOSSMANN 1989). A final argument for anciennity is the use of "positive" Imperfective forms in prohibitives. This is the case in all but one of the languages where the Negative Imperfective is attested (KOSSMANN 1989). These morphological and syntactic anomalies make it highly unattractive to analyze the Negative Imperfective stem as an independent innovation at different places in the Berber world; as argued above, it is very difficult to imagine a geographical or genetic grouping that would put the languages that have the form together.

[4] The situation in the other relevant language, Tuareg, is complicated by the fact that Tuareg innovated its positive Imperfective formation by first doubling it by a form with a lengthened vowel *(əkarrăs)*. The original positive form *əkărrăs* is still used in some syntactic contexts in Mali Tuareg and in Burkina Faso variants derived from it, but has been lost altogether elsewhere. Cf. LEGUIL 1987; LEGUIL 2000.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000263

The negative stems are almost exclusively used in combination with a preverbal negative particle. The most common marker in Berber languages is a somewhat protean form, depending on the dialect and depending on the syntactic context: *ur/wər*, *ul/wəl*, *uḍ*, and *w/u*. Those languages that have other preverbal negators differ as to their use of the negative stems. Thus Niger Tuareg prohibitives with *bo* or *ma* are followed by a positive Perfective or Imperfective, while the Ghadames non-sequential negation *ak* is followed by a negative stem.

The restriction of the negative stems to contexts that also have other markers of negation has brought researchers to define it as a simple variant of the positive stem conditioned by the negative marker (BENTOLILA 1981, p. 116), which seems to be a correct, albeit historically not very insightful, observation. In a number of Berber varieties, however, the Negative Perfective is also found in counterfactual subordination. In Middle Atlas Berber, the counterfactual marker *mur*, *mər* is always followed by a Negative Perfective. In many Kabyle varieties, the counterfactual marker is a loan from Arabic, *lukan*, but still followed by a Negative Perfective. ANDRÉ PICARD (1957) has argued that the *mər/lukan* construction reveals the original "intensive" meaning of the Negative Perfective, and that its restriction to negative contexts is secondary. MILOUD TAÏFI (1993), however, convincingly argues that *mər* is in fact a compound form, deriving from subordinating *m* followed by the negative element *wər*, and that the use of the Negative Perfective is, at least historically, understandable as a negation. Apparently, in the course of time, the association with negation was lost in these subordinations, as shown by the fact that the Kabyle loan word, that no doubt took the place of an element *(m)mər* also attested in Kabyle, keeps the same syntax.

Building upon PICARD's observations, scholars have argued that the negative stems (or at least the Negative Perfective) are essentially expressive or intensive forms (e. g. CHAKER 1996, p. 18; GALAND 2002[1994], p. 181). While this is arguably, but not necessarily, the case synchronically in languages where the negative stem also appears in counterfactuals, this does not imply that the *original* meaning of the negative stems was expressive. The negative particle is part of the old counterfactual subordinator, so the use of the Negative Perfective must not related to the counterfactual meaning *per se*. Moreover, as remarked by BRUGNATELLI (2006a, p. 70), in some highly expressive negative contexts, such as negative oaths, most Berber languages use a construction with the "positive" Perfective (BENTOLILA 1988). One can add to this that in those languages that have a Negative Imperfective, prohibitives are mostly expressed by *wər* (etc.) + "positive" Imperfective. Thus, the most strongly modal expressions of negation are not associated to

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000264

the negative stems. Therefore, one can conclude, with Brugnatelli (2006a), that the negative stems should be reconstructed as linked to negation, without an inherent expressive or intensive connotation.

Still, the basic problem of the origin of the negative stems remains. They seem to be conditioned by the presence of a marker of negation, and not to be bearers of the negative value by themselves. This problem was tackled by Brugnatelli (2002), who suggests that the negative stems are in fact harmonized or metathesized forms due to a following negative element containing the vowel *i*. The high(er) vowels of the negative forms would either be the effect of some "umlaut" (i. e. vowel harmony), or the effect of the imbrication of a high vowel, similar to what is found in Ghadames with the locative element *-i* (cf. Lanfry 1968, p. 366). This is in itself a plausible scenario theoretically, but the argument is weakened by the fact that the identity of this negative element remains unclear. Even if one accepts Brugnatelli's reconstruction of post-verbal negative marking in proto-Berber (Brugnatelli 1987), there is little evidence that this marker contained a high vowel; mostly the element is related to Berber words for 'thing' such as **hăra, *hărăt, *kăra,* and **ka*, and the few cases with *i* (Brugnatelli 2002, p. 17) are outnumbered by those that only have low vowels. Moreover, there are few old Berber parallels to the proposed phonetic development. The main parallel is the development of *a-* to *e-* (> *i* in most varieties) in the nominal prefix, which Werner Vycichl analyzed as the effect of a following high vowel (*i*-Umlaut; Vycichl 1953). The situation is much more complicated than suggested by Vycichl, as some of the conditions for having *e* in the prefix seem to be of an assimilatory nature, while others are dissimilations from following *ă* (Prasse 1972–1974, Vol. 2, pp. 14–15; van Putten fc.). One may argue that assuming a dissimilation might save Brugnatelli's scenario, considering the *ă* in the postverbal marker as the trigger for *e* in the verb form. Still, for a couple of reasons this is hardly convincing. In the nominal prefix, the (dis)harmonization concerns full vowels (*a* > *e*), while Brugnatelli's process (however it is stated) targets the central vowel *ă*, cf. positive Perfective *əkrăs* vs. Negative Perfective *əkres*. Moreover, any phonetic development that predicts the apparition of *e* in the Negative Perfective will have difficulties in predicting the vowels *i* and *ə* typical of the Negative Imperfective: If Perfective *əkrăs* becomes *əkres* by regular sound shift, Imperfective *əkărrăs* should become ***əkărres* or ***əkerres*, instead of attested *əkərrəs*.[5] One also wonders how probable the harmonizing and/or imbrication scenario is with an element that, even in modern Berber, is often

[5] Remark that this would still constitute a counter-argument to Brugnatelli's proposal when the distinction between *e* and *i* is not reconstructed for Proto-Berber.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000265

relatively independent and, at least in Awjila, functions accentually as an independent word (VAN PUTTEN 2014, p. 83).

2 The participle

Two questions in Berber negation are central to its historical analysis. The first question is the origin and nature of the preverbal element. The second question concerns the negative forms of the so-called Participle. In the following, first the problem of the negative participle will be introduced.

The Berber Participle is a verb form that is restricted to relative clauses whose head corresponds to the subject of the relative clause. There exists important dialectal variation as to the forms and syntax of this form (DROUIN 1996), and a number of languages have lost it altogether. However, interdialectal comparison provides us with a plausible reconstruction of the positive forms, which is as follows (cf. KOSSMANN 2003, p. 34):

M:SG	*y-…-ăn*
F:SG	*t-…-ăt*
PL	*…-nin* (or *…-nen*)

Examples (LANFRY 1968, p. 332, slightly adapted):

aḷamm=e ***i-făl-ăn*** *ənḍ-eḇăḍ*
camel=ANA:SG PTC:M:SG-leave:P-PTC:M:SG yester-day
'the male camel that left yesterday'

taḷamt=e ***t-əfăl-ăt*** *ənḍ-eḇăḍ*
camel.mare=ANA:SG PTC:F:SG-leave:P-PTC:F:SG yester-day
'the female camel that left yesterday'

ḷammăn=id ***făl-nin*** *ənḍ-eḇăḍ*
camels=ANA:PL leave:P-PTC:PL yester-day
'the camels that left yesterday'

Stative verbs have forms with only the suffixes:

M:SG	*…-ăn*
F:SG	*…-ăt*
PL	*…-nin* (or *…-nen*)

As remarked already by many authors (e. g. MARCY 1936; PRASSE 1972–1974, Vol. 3, p. 11; KOSSMANN 2003, p. 30), the reconstructed positive Participle

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000266

looks like an amalgam of normal verbal markers of the third person and some postverbal element:

	conjugation	extra marker	
3M:SG	*y-…*	*-ăn*	> *y-…-ăn*
3F:SG	*t-…*	*-ăt*	> *t-…-ăt*
3M:PL	*…-ăn*	*-in/-en*	> *…-nin/-nen*

The derivation of the stative is less straightforward. Originally, the non-participial forms of the 3F:SG as well as all plural forms had suffixes containing *t* (for more details, see Kossmann 2009). The forms of the stative participle are attached to the bare stem (which correponds to the non-participial 3SM form), and there is no trace of the ancient suffixes. For the time being, I take this as an (early) analogical reformation which made the stative participle less different from the non-stative forms, but other explanations are possible, and may in the end have better justification.[6]

This dissection of the form into two more or less independent elements is corroborated by the forms as found in negation and with some other preverbal elements, where the extra marker appears in preverbal position, e. g. Ghadames:

	extra marker	conjugation	
3M:SG	*ăn*	*y-…*	> *ăn y-…*
3F:SG	*ăt*	*t-…*	> *ăt t-…*
3M:PL	*ăn*	*…-ăn*	> *ăn y… / nin y…*

Example (Ghadames, Lanfry 1968, p. 335):

aḷamm=e *wăl* *ăn* *i-fel*
camel=ANA:SG NEG PTC:M:SG PTC:M:SG-leave:NP
'the camel that did not leave'

The plural form is irregular here, as there is no suffix in the Participial form, and the preverbal form may have been reformed in analogy to the 3M:SG marker.

One of the major morphosyntactic processes in Berber is the alternation between preverbal and postverbal verbal clitics, most importantly the direct and indirect object pronouns and some deictic markers. In a number of well-

[6] The stative forms are no doubt ancient nominal forms (Galand 1980) which were provided with pronominal suffixes (even though their background is far from clear); the stative participle could be a remnant of a stage or a construction where these suffixes were not yet obligatorily attached.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000267

defined syntactic contexts, these clitics stand in preverbal position, while they have postverbal position otherwise. This is the case, amongst others, in negation, e. g. Ghadames (LANFRY 1968, p. 343):

wăl *tăn* *ḫăkk*
NEG 3M:PL:DO give:I:IMPTV:SG
'don't give them'

One is tempted to consider the preverbal position of the extra marker in the Participle as an instance of the same process. This is, however, impossible, as one of the main contexts for clitic fronting is the relative clause. As Participles are exclusively used in relative clauses, they would always stand in a fronting context, and the extra marker should be invariably preverbal. This is not the case, so the general clitic fronting process cannot account for the preverbal position.

The place of the verbal clitics *vis à vis* the extra marker of the negative Participle differs from language to language. In the northern Berber varieties that have negative Participles (e. g. Chaouia, Kabyle, Figuig), the extra marker is always attached to the verb, and pronominal clitics come in between the negation and the Participle, e. g.

ay *d* *nətš* *ay* *das* *un* *n-uši*
it PRED I FOC 3SG:IO NEG PTC-give:NP
'it is me who did not give him' (Figuig; KOSSMANN 1997, p. 278)

The same is true in Niger Tuareg, e. g.

ti *wər* *tu* *n-əles*
INDEF:F:PL NEG 3M:SG:DO PTC-do.again:NP
'those who have not done it again' (DROUIN 1996, p. 245)

In Ghadames, and in Tuareg of Mali and Algeria, the inverse situation is found: in negations, the pronominal clitics stand between the extra marker of the Participle and the verb, e. g.

w-e *wăl* *ăn* *ak=t=id*
M:SG-ANA:SG NEG PTC:M:SG 2M:SG:IO=3M:SG:DO=VNT
y-ăbbe
PTC:M:SG-bring:NP
'he who has not brought you' (Ghadames; LANFRY 1968, p. 336).

From the point of view of morphological integrity, one expects that the participial marking is part of the verb. With positive participles, there is nothing that makes the extra marker stand out as less attached to the verb than, for instance, normal subject marking. Therefore, one expects that the extra marker remains part of the verb as a word, and not only of part the larger

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000268

verbal complex. This is what we find in Figuig, Chaouia, Kabyle, and Niger Tuareg.

Inversely, the situation in Ghadames and in other Tuareg dialects is less expected, as it detaches the participial marker from the verbal form. From the point of view of historical developments, it is therefore easier to imagine a process in which the participial marking became more strongly attached to the verb rather than the other way round. As a consequence, it is likely that the Ghadames (etc.) situation reflects an older construction, and that the situation elsewhere is due to innovation.

3 The preverbal particle

As mentioned above, the preverbal particle has a large number of dialectal and contextual variants. There are a number of phonological and morphological axes to be taken into account here.

In the first place, there is variation as to whether the element starts in a vowel or in a semivowel. Forms with semivowels are found in Ghadames *(wăl)*; Tuareg *(wăr, wər)*; Tetserrét *(wər)*; Zenaga *(wär)*; a number of Tarifiyt varieties (*wa*, presumably from *wā* < *wər*); Mzab *wəl*; Nefusa *wəl*.[7] Forms with a full vowel *u* are found in Tashelhiyt *(ur)*; Middle Atlas *(ur)*; some Tarifiyt varieties *(u)*; Figuig *(ul)*,[8] and Kabyle *(ur)*. In some of these varieties, *u* could come from ancient *w*; this is not evident in the case of Tarifiyt, Figuig, and Kabyle.

In the second place, there is the question whether the form ends in a consonant *r* or *l* (rarely *d*) or not. In a large number of languages, forms with and without the final consonant are in complementary distribution. The most common distribution is as follows: when followed by a preverbal clitic, the form without *r* or *l* is used, when immediately followed by the verb the form with the final consonant appears, e. g.

ul	*ssiwl-əx*	*šay*
NEG	speak:NP-1SG	NEG

'I did not speak' (Figuig)

[7] The color of the original central vowel was probably *ă, in view of Ghadames and Zenaga forms. The Tuareg evidence is inconclusive, as *ə* in Niger Tuareg can be due to vowel harmony with folling high vowels, while *ă* in the other dialects can be due to regular lowering of *ə* before *r*.

[8] Cf. however the dialectal Figuig form *wəl-ɛad* 'not yet' (Kossmann 1997, p. 512). Similarly, in Kabyle, which mostly has *ur*, *wər* appears in some fixed expressions such as *wər-ğğin* 'never' (Dallet 1982, p. 872).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000269

u	*ss*	*mmutr-əx*	*šay*
NEG	3M:SG:DO	see:NP-1SG	NEG

'I have not seen him' (Figuig)

There are a couple of varieties where the form *u* is also used when the verb follows immediately. This is the case in a number of Tarifiyt dialects, that seem to have free variation between *u* and **wər*. As shown by MENA LAFKIOUI, the forms with *u* do not go back to earlier **ur*, which would have had a different phonetic outcome (LAFKIOUI 2007, pp. 234–235). One way to analyze the now erratic distribution of these forms is to assume that there was originally a distribution like in Figuig, i. e. with *u* appearing before a preverbal clitic, and **wər* appearing before a verb. Due to the regular Tarifiyt vocalization of *r*, the two forms would have become so similar (especially in longer forms, the difference between the forms with an without an ancient *r* is rather difficult to hear) that the original distribution was blurred and gave way to free variation. Such an explanation is not possible for a number of other Berber varieties that only have *u*. Cf. Chenoua, a western Algerian variety (LAOUST 1912, p. 94):

u	*tʿrəgg=al-əɣ*	*əš*	(<ou tsrougaler'ech>)
NEG	flee:I-1SG	NEG	

'I will not flee'

All in all, the number of varieties that have *u* in all positions seems to be rather small, and they often have fossilized forms with final *r* or *l*,[9] while there are quite a number of varieties that have conditioned variation between *ul/ur* and *u*. On the basis of this, it is logical to reconstruct the conditioned variation *ul/ur* ~ *u*, and consider the use of one of the variants in all positions as an analogical generalization (see below for other views and further development of the argument).

The third question pertaining to the negative element is the final consonant of the form. Here we find large-scale variation between forms with *r* and forms with *l*, as well as some more localized variants. As remarked by VERMONDO BRUGNATELLI (2006a, p. 69), there is a correlation between the final consonant in the negative marker and the final consonant in the preposition *ar* ~ *al* 'until'. To this, we can add some more elements: in the first place the preposition *ɣər/(ɣə)l* 'to, at'; in the second place the Imperfective preverb *ar* ~ *al* and finally the allomorph *ara* ~ *ala* of the preverbal particle *ad* in subordinated clauses, cf.:

[9] For example, in Zuara (Libya), which normally has a prefix *w/u*, forms with final *l* are used in 'be' phrases of different kinds (MITCHELL 2009, p. 97).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000270

	wər	*ar* 'until'	*ɣər*	*ar* +IMPF	*ara*
Tashelhiyt	*ur*	*ar*	–	*ar*	–
Middle Atlas	*ur*	*ar*	*ɣər*	*ar*	–
Figuig	*ul*	*al*	*l*	*al*	*ala*
Mzab	*wəl ~ ul*	*al*	*ɣəl ~ l*	–	–
Kabyle	*ur*	*ar*	*ar, ər, əɣ, ɣər*	*ar*	*ara*
Nefusa	*wəl*	?	*ɣər; in*	–	–
Ghadames	*wăl*	–	*ɛur*	*al*	–
Tuareg	*wăr ~ wər*	*har ~ ar*	*ɣur*	–	–
Zenaga	*wär*	*ār*	*äʔr*	?	–

NB1 In Figuig the longer form *ɣəl* is found in the adverb *ɣəl-da* 'towards here'.
NB2 Niger Tuareg: *ar ~ er ~ el* 'until'
NB3 Kabyle also *ɣəɣ ~ ɣəl* etc. 'to'
NB4 Zenaga has *wäll* when the negative marker is amalgamated with the 3SM subject marker *y* of the verb.

Brugnatelli (2006a, p. 69) proposes two solutions to the correlation between the use of forms with final *l* in the preposition *ar/al* 'until' and their use with the negative particle *ur/ul*. The first explanation is a phonetic one (see below). The second solution plays on the idea that *ur* is a compound form of *w/u* and something with an *r* (see below). The preposition *ar/al* would be this second element. In view of the fact that the *r/l* alternation is not restricted to the preposition *ar/al* and the negative particle, the phonetic solution is clearly to be preferred. Even though the distribution is not perfect, the *r ~ l* alternation is clearly conditioned by its occurrence in monosyllabic particles (note that only particles are regularly monosyllabic in Berber). The only exception is bisyllabic *ara*, but the exact history of this form is unclear and it may ultimately include a monosyllabic form. The idea of a phonetic development restricted to monosyllabic particles is corroborated by some Figuig varieties, where every *l* in monosyllabic particles (including the preposition *l* 'to') has been changed into *n*, i. e. *un* 'negation'; *an* 'until'; *n* 'to'; *ɣən-da* 'towards here'; *an* 'imperfective particle' (Kossmann 1997, p. 5). This is no doubt a fairly recent development, as the shift has not taken place anywhere else in Sud oranais varieties, and did not involve (no-more monosyllabic) *ala*, so it is no doubt an independent development. Apparently the conditioning is natural enough to occur a second time.

A further argument in favor of a phonetic conditioning is provided by the preposition **ɣər* 'to, at'. In Mzab and Figuig, the preposition is *l* when

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000271

standing before a noun, but *ɣər-*, *ɣr-* before pronominal suffixes. In the latter case the *r* is not word-final, so it was not affected by the proposed sound change. These non-shifted variant allow us to establish the direction of the sound change. Forms not affected by the change such as *ɣər-* have *r*, so the shift was from *r to *l and not the other way round. In view of the geographical distribution of the *r*-forms this is exactly what one would expect.

4 Is the preverbal particle a unity?

The large-scale allomorphy in the negative particle has cast doubts on its unitary origin. LIONEL GALAND (2002[1994], p. 176) was the first to address this issue:

> l'existence et la fréquence de la forme *u* m'inciteraient aujourd'hui à voir en elle la base négative. Dans les parlers (touareg, Aurès) où *ur (wər)* et *u* sont en distribution complémentaire, il est difficile de retracer l'origine de cette distribution, mais il semble en tout cas qu'elle ne doive rien à la phonétique. Je ne crois donc pas que *u* soit une forme réduite de *ur*. C'est plutôt la forme en *-r* qu'il convient de justifier à partir de *u*, et non l'inverse. (…) on peut se demander si le berbère *ur* n'inclut pas l'ancien nom *ara* « chose », qui se serait agglutiné à la particule négative.

This idea was taken up by BRUGNATELLI (2011), who suggests that the second element has a verbal background. His argument is based on the existence of an element *uš(ši)* meaning '(not) yet', only used in negative clauses, which is attested in a number of varieties. In one variety, Chenoua in central Algeria, the element merged with the relative marker and the verb in a very intricate way. The element *ṯuši* '(not) yet' is a (defective?) verb that precedes the main verb, which has its own subject marking affixes. While Chenoua is one of the varieties that use *u* throughout as the marker of negation, in the 'not yet' construction the *r* appears. Unexpectedly, however, the *r* is placed between the subject prefix and the verb *ṯuši* '(not) yet', yielding phrases as the following (LAOUST 1912, pp. 65–66):

1SG
u *r-ṯuši-ɣ* *aɛḍ* *u* *d* *iwḍ-əɣ* *əš*
NEG *r*-(not.)yet-1SG still NEG VNT arrive:NP?-1SG NEG
'I have not yet arrived'

3M:SG
u *y-ər-ṯuši* *aɛḍ …*
NEG 3M:SG-*r*-(not.)yet still
'he has not yet…'

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000272

2M:PL
u *h-ər-ṯuši-m* *aɛḍ …*
NEG 2M:PL-*r*-(not.)yet-2M:PL still
'you have not yet…'

Sychronically, the problem of *r* is easily solved by assuming it is simply part of the verb '(not) yet', i. e. the verb is *rṯuši* rather than *ṯuši*. Historically, this is hardly a solution, as cognates of the '(not) yet' verb never have *r* elsewhere (cf. Brugnatelli 2011 for an overview). In Chenoua itself there exists an alternative construction, which has the verbal form *uši*, and where the negation has final *r* (Laoust 1912, p. 66):

3M:SG
u-r *y-uši* *u* *d* *y-usi* *š*
NEG-*r* 3M:SG-(not).yet NEG VNT 3SM-come:NP NEG
'he has not yet come'

Brugnatelli (2011, p. 524) interprets the *ṯuši* construction as the remnant of an ancient double verb construction involving a verb *r* and the verb *uši*, which would have undergone univerbation, i. e.

**u r-əɣ ṯuši-ɣ* > *u rṯuši-ɣ*
**u y-ər y-(ṯ)uši* > *u y-ərṯuši*
**u ṯ-r-əm ṯ-ṯuši-m* > *u h-ərṯuši-m*

He continues in the sense of Galand's proposal that *wər* consists of two elements, and suggests that the Chenoua form is the last clear remnant of an ancient *r*-verb, which would have merged with the original negator *u*.

While appealing, the scenario is not entirely satifying. The univerbation of two verbs, as implied by *r-ṯuši* is something without a parallel in Berber, as far as I know. The inverse direction seems to provide an easier scenario: Originally, Chenoua had an alternation between *u* and *ur* like many other Berber varieties. At a certain moment, the *u* variant was generalized, but—for some reason or another—the *ur* form was maintained in the construction with *uši* (as still attested in *ur y-uši*). At this stage, the *r* was no longer interpreted as part of the negation, but rather as a preverbal clitic. As *r* had no clear meaning and was obligatorily present, it was reanalyzed as part of the verb stem, leading to a construction where the subject prefixes precede it. Similar integration of clitics in the stem is found with the deictic *d(d)* 'hither' in combination with the verb *as* 'to come', which is obligatorily constructed with this deictic in many varieties. In some varieties, *d* has been reanalyzed as part of the stem, and one has forms such as Beni Snous *usd-ənt* 'they (F) have come' (Destaing 1911, p. 167) instead of more general *us-ənt dd*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000273

The entire discussion is based on GALAND's feeling that *u* cannot be a reduced form of *ur*. As argued above, there is a well-attested distribution of *ur* ~ *u* according to the question whether there are preverbal clitics or not. This distribution is reminescent of allomorphies in other preverbal particles, especially the marker of the non-real mood (i.e. expressing that a certain event has not yet happened). In many varieties, this particle has two allomorphs, *ad* and *a*. Often (though not everywhere, see below), this follows the same distribution as *ur* ~ *u*, i.e., the longer form is used when the verb follows immediately, while the short form appears when there is a preverbal clitic, e.g. Figuig:

ad	*ssiwl-ǝx*		'I will speak'
NR	speak:A-1SG		
a	*ss*	*mmatr-ǝx*	'I will see him'
NR	3M:SG:DO	see:A-1SG	

The distribution seems to be quite old, as it also occurs in Ghadames, which, for unknown reasons, lost the initial *a*. As a result, when a verb follows, *d* is used, while there is no overt marker of the non-real with preverbal clitics; in spite of the phonetic absence of a marker in the relevant constructions, Ghadames still has preverbal clitics in the non-real, e.g.

d i-kf 'he will give' (LANFRY 1968, p. 256)
šǝk ǝkf-ăɛ 'I will give you (to somebody)' (LANFRY 1968, p. 342)[10]

There is a clear parallel between the negation and the non-real marker when it comes to the presence or absence of the final consonant. This parallel is not without problems, however, and the comparison poses a number of caveats. In the first place, it is conceivable that *ad* is historically the same element as the Tashelhiyt post-nominal proximal deictic *ad* 'this'. In most languages, this element lacks the final *d*, and it is highly probable that the *ad* form is an amalgam of some pronominal element and a deictic; thus the variation *ad* ~ *a* in the preverbal particle could be the result of this amalgamation in the same way as suggested by GALAND and BRUGNATELLI for the negative particle. The comparison of the two elements *ad* is not straightforward, though, as there are many varieties in which the two are different. Thus Zenaga has *ädˌ* for the preverbal particle and *äʔd* ~ *iʔd* for the nominal deictic, and many varieties of eastern Morocco and Algeria have preverbal *ad* and postnominal *u*.

The second caveat lies in the probability that the variation *ad* ~ *a* has a phonetic background. In the varieties where we find a perfect morphosytac-

[10] With vowel-initial pronouns, LANFRY gives an alternative construction with *d*: *d ak i-kf* (LANFRY 1968, p. 342). This variant does not occur in his text corpus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000274

tic distribution, such as Figuig (see above), pronominal elements starting in a vowel acquire an initial *d* in preverbal position. This is not only the case after *a*, but also applies to other contexts, e. g. Figuig:

nna-n as	'they said to him' (postverbal *as*)
a das y-ini	'he will say to him' (preverbal *das* following *ad/a*)
u das y-ənni šay	'he did not say to him' (preverbal *das* following the negative particle)
wi das i-nna-n ay-u	'who has told him this?' (preverbal *das* in subordinated context)

While synchronically the *d* belongs to the pronoun, there can be no doubt that its origin lies in the element *ad*. Apparently, at an earlier stage in these languages, *ad* was also used before vowel-initial pronouns. As a result of a generalization of the morphosyntactical conditioning, this *d* was reinterpreted as part of the pronoun,[11] and its use was extended to contexts without *ad*. This means that at an earlier stage *ad* ~ *a* had at least partly a phonetic background.

In spite of these caveats and differences, the parallel between *wər* and *ad* makes one wonder why a (partly) phonetic explanation of the *wər* ~ *u* variation should be inconceivable. If, at an earlier stage, the variation would have been one between—let's say—forms used before vowel-initial elements and forms used before consonant-initial elements (maybe only the clitics), the presence and absence of a final consonant would, at least, be understandable.[12]

In view of this, I think that Galand's scepticism is unmotivated, and that we can assume that *u/w* and *ur/wər* go back to one single form.

5 The negative participle and the preverbal particle

As shown above, in negation, the otherwise postverbal "extra markers" of the participle are put in preverbal position. This positioning is unexpected and does not have a parallel elsewhere in the morphosyntax of Berber. In order to solve this problem, most scholars interested in the question follow

[11] Some Chaouia varieties (Basset 1952, p. 37) experienced the inverse process afterwards, and pronominal *d* was reinterpreted as part of the preverbal particle. This did not only affect the particle *ad*, which assumed its original form, but also the negative particle *u*, which became *ud*.

[12] One more phenomenon might be adduced as evidence. The Ghadames preverbal particle *al*, used with Imperfective, has a free variant *a* (Kossmann 2013b, p. 167). This variation is of course reminescent of the negative particle. However, in the other languages that have *ar/al* + Imperfective there is no *a* variant (e. g. Figuig), so it is probably wisest to consider this a dialectal development within Ghadames Berber.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000275

a lead already laid out by GEORGES MARCY over seventy years ago, (MARCY 1936; MARCY 1941), which considers *wər* an ancient verb, followed by a second verb (BASSET 1940, p. 222; PRASSE 1972–1974, Vol. 3, p. 12; KOSSMANN 2003).[13] This would still be visible in the participle, as—according to this view—the preverbal "extra markers" are in fact the postverbal participial markers of the verb *wər*, i. e.

w-e *wăl ăn* *ak=t=id* *y-ăbbe*
M:SG-ANA:SG NEG PTC:M:SG 2SM:IO=3SM:DO=VNT PTC:M:SG-bring:NP
'he who has not brought you' (Ghadames; LANFRY 1968, p. 336).

should be analyzed (at least historically) as:

w-e *wăl-ăn* *ak=t=id* *y-ăbbe*
M:SG-ANA:SG be not-PTC:M:SG 2SM:IO=3SM:DO=VNT PTC:M:SG-bring:NP
'he who has not brought you' (Ghadames; LANFRY 1968, p. 336).

In order to account for the absence of preverbal Participial markers, KARL-G. PRASSE (1972–1974, Vol. 1, p. 244), followed by KOSSMANN (2003), suggests that *wər* was an ancient stative verb. This is not unproblematic: as Berber verbs of being are never conjugated according to the stative conjugation, one does not see why a verb of non-being would be stative in its morphology.[14] If one sticks to the analysis of *wər* as an ancient verb it may be better to blame the lack of conjugational prefixes on the fact that *wər* has since long been grammaticized into a negative particle. Participial forms of the type *wăl-ăn* would be remnants of the ancient construction, but not a faithful reflection.

The idea that *wər* is a ancient verb was challenged by GALAND (2002[1994], see above), who suggests that the second part is related to the noun *ara* 'thing'. This is of course incompatible with an interpretation of the participial marker as a suffix to an ancient verb. On the other hand, BRUGNATELLI's (2011) position that *wər* is a compound of *w* plus a verb *r*—a position accepted by GALAND (2010, p. 284)[15]—can easily be adapted to the analysis of the negative preverbal "extra marker" as a postverbal Participial marker on an auxiliary verb. Instead of assuming this auxiliary verb was *wər* 'not

[13] Constructions with preverbal position of the "extra markers" also occur with some other particles, esp. with allomorphs of the non-real marker *ad*. For the participial marking in these constructions, one could venture explanations from analogy with the negative particle, or assume a parallel scenario in which a verb became a particle. As the history of *ad* and its allomorphs is not clear, we shall not dwell upon this further.

[14] MARIJN VAN PUTTEN (p. c.) informs me that a similar situation is found in Japanese, where positive be-verbs have the non-stative conjugation, while negative be-verbs use stative forms.

[15] GALAND refers to a paper given by BRUGNATELLI in 2009, which has the same argument as published in BRUGNATELLI 2011.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000276

to be', one would assume it was Brugnatelli's *r* of unclear semantics (Galand 2010, p. 284 suggests *iri* 'to want'), which was preceded by the dedicated negation marker *u/w*. As argued above, I do not see good reasons for considering *wər* a compound, and even less so to consider its second part as non-verbal in origin.

If one accepts that the Berber negation is in fact an ancient auxiliary construction with an originally fully inflected negative verb (whether stative or not), one is confronted with an interesting problem. In languages such as Tuareg and Ghadames, the negative Participle contains the normal subject markers, which is as one would expect from the analysis that the Participle is in fact a conjugated form with an extra marker. However, in quite a number of varieties, the marker of the negative Participle is prefixed to the stem. Thus in Kabyle, Figuig and Mzab, we find forms like *y-ušr-ən* 'that stole' (positive Participle), but *un n-ušir* 'that did not steal' (negative Participle). The expected *ul n-y-ušir* is not used in these varieties (it exists, however, in Chaouia). Thus we have two different constructions for the negative relative clause in Berber, one with the ancient person marking in the main verb (Tuareg, Ghadames, Chaouia), one without the ancient person marking (Figuig, Mzab, Kabyle). Assuming that these two constructions continue one single ancient construction which was modified by analogy and morphological generalizations, the person-marking construction can easily be derived from the non-person marking construction: The existence of positive Participles with the person markers provides a strong basis for analogy. On the other hand, the non-person-marking constructions cannot easily be derived from the person-marking constructions. There is no reason why a marker *n-y-* would change to *n-*, and the presence of *n-* in quite different varieties such as Kabyle and Figuig suggests at least some anciennity to the form.

Therefore, it is preferrable to reconstruct the non-person marking negative participles for earlier stages of Berber (cf. already Marcy 1936, p. 37). This leads to the following tentative reconstruction of the Participial construction in some early stage of Berber:

positive Participle	M:SG	**y-ukăr-ăn*	'that stole'
	F:SG	**t-ukăr-ăt*	
	PL	**ukăr-n-in* (or something similar)	
negative constructions	M:SG	**(y)-wăr-ăn uker*	'that did not steal'
	F:SG	**(t)-wăr-ăt uker*	
	PL	**wăr-n-in uker* (reconstruction problematic)	

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000277

6 The nature of the negative stems

The analysis presented above implies that, in the negation of the relative clause, the verb following the negative verb had no person marking. There is nothing in reconstructible relative clause formation in Berber that would make us expect such a situation, and the lack of person marking must therefore be due to the presence of the negative verb.

From this one may infer that in Berber, at some point of its history, the negative verb was followed by a form without person marking. In non-relative clauses, the grammaticization of *wăr* into a negative particle would have lead to the pan-Berber introduction of person marking in the negated verb. This did not affect the construction in the relative clause, which, at least in some varieties, preserves traces of the non-person-marking form. Again, the main argument is plausibility of analogy. It is quite plausible that person marking would have been introduced in non-relative clauses, putting the construction more in line with normal positive clauses. However, there does not seem to be any basis for losing person-marking in the relative clause at this stage of the language.

Therefore, the following reconstruction is proposed:

non-relative negation	3M:SG	*y-wăr uker* (or: *wăr uker*)	>> *wăr y-uker*
	3F:SG	*t-wăr uker* (or: *wăr-ăt uker*)	>> *wăr t-uker*
relative negation	M:SG	*(y)wăr-ăn uker*	> *wăr-ăn uker* > *wăr n-uker*

On the basis of this reconstruction, one wonders what kind of word the second element in the negative may have been. One option is considering it a sequential verb construction in which the first verb provides the person-marking, while the second verb only expresses aspectual distinctions. At this point, the existence of the negative stems comes in play. The sequential verb solution would mean that these sequential verbs had their own dedicated verbal stem form. The negative stems would therefore originally not mark negation, but sequentiality (KOSSMANN 2003, p. 36).

A more radical solution is to consider the second verb a nominal form (cf. already MARCY 1936, p. 37 for a suggestion in this direction). In this case the ancient negative construction would be

NEGATIVE VERB + VERBAL NOUN.

Even though in modern Berber auxiliary constructions using verbal nouns are exceedingly rare, this may not deter us from positing it at the very an-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000278

cient stage of Berber that our reconstructions refer to. The implication of this analysis is that the negative stems are originally nominal forms. One may object that nowadays the great majority of nouns of Berber origin have a nominal prefix, while there are no traces of such a prefix in the negative verb forms. However, this is hardly a problem for the remote period that we are discussing here. The nominal prefix is probably an ancient pronominal element (of unclear semantics) that became obligatory as part of the noun somewhere in the history of Berber. There are quite some traces of a formation without a nominal prefix, especially among verbal nouns (Brugnatelli 2006b, p. 61), e. g. Figuig *bəṭṭu* 'the dividing' instead of ***a-bəṭṭu* (verbal noun of *bḍu*) and Middle Atlas *mənsiw-t* 'the fact of spending the night' instead of ***ta-mənsiw-t* (verbal noun of *nəs*).

7 Negative stems and nominal forms

The analysis that the negative stems are old nominal forms is not corroborated immediately by the modern facts of verbal noun formation. Berber languages have many different formations for verbal nouns, which are conditioned to some degree by the formal shape of the verb, but which also show a lot of irregularity (for a recent overview of questions pertaining to the verbal noun, see Galand 2002). Moreover, there is important dialectal variation.

Let us first have a look at the Negative Perfective. With triradical verbs (and their historical correlates, corresponding to Prasse's verb conjugation IA), the negative perfective is *əCCeC, i. e. it has a vowel /e/ instead of the positive Perfective vowel /ă/.

Modern Berber languages are relatively similar as to the main formation of verbal action nouns (i. e. 'the activity/state of X-ing') of triradical verbs, which is *|(a-)CăCaC|. For example, from the stem KRS (meaning 'to build' in Tuareg and 'to knot' elsewhere): Niger Tuareg *aḳăras*; Kabyle *akras*; Middle Atlas *akras*; Figuig *ašras*; Awjila *akraš*.[16] There is no reason to posit an ancient formation with *e* for these action nouns. Within the other groups of verbs belonging to the same overarching type (i. e., Prasse's conjugation IA), there are a few instances of /e/-vocalized verbal nouns. Thus, for example, Tuareg CC verbs (without alternating vowel) regularly have verbal nouns of the shape |e-CeC|, e. g., Niger Tuareg *eger* 'the fact of throwing'.

As for the Negative Imperfective, evidence for the existence of corresponding verbal nouns is absent, with one notable exception. In Ghadames,

[16] Zenaga may have a different scheme as exemplified by *əgməš* 'the fact of knotting', where schwa could go back to *ə, *u, *i or *e, but not to *a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000279

in most verb types the verbal noun is essentially the Negative Imperfective stem with the nominal prefix *a*, e. g.

Aorist	Negative Imperfective	Verbal Noun	
atəf	*əttitəf*	*atitəf*	'to enter'
orəḏ	*əttirəḏ*	*atirəḏ*	'to write'
ăknəf	*əkənnəf*	*akənnəf*	'to roast'
ăğər	*əğğir*	*ağğir*	'to throw'
əqqar	*əttəɣar*	*atəɣar*	'to be dry'

One remarks that even the idiosyncratic maintenance of *a* in the negative Imperfective of the verb *əqqar* has its parallel in the verbal noun.

Although unique within Berber, the Ghadames formation of the verbal noun clearly shows that there is a relationship between the Negative Imperfective and nominal forms.

The evidence from noun formations is therefore ambiguous. With the exception of the Ghadames forms cited above, the negative stems do not have immediate parallels in modern verbal noun formation. However, there are some formations that resemble the negative stems at least to some degree. In view of the enormous variety in verbal noun formations within Berber, one has to reckon with a large number of original formations (some of which may have had different functions), and also with large-scale changes and analogical restructurings at later stages.

The reconstruction of the negative stems as ancient verbal nouns has a number of important implications for our understanding of verbal noun formation. Most important is that the existence of both a perfective and an imperfective negative stem implies the existence of an opposed pair of aspectually distinguished verbal nouns (maybe best called infinitives) at the stage of the language reconstructed here. Such pairs are well-known from other languages with aspectual distinctions, such as Russian, but there is no trace of it in the nominal system of modern Berber languages, it seems.

8 A note on chronology

The analysis proposed here deals with many different chronological stages. The reconstruction of the negative Participles still surfaces in modern varieties, and must therefore have been present at the stage when their ancestors started to diversify—the period called Proto-Berber in KOSSMANN (1999).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000280

On the other hand, in non-relative constructions, all modern Berber varieties have *wăr* followed by an inflected negative stem (as far as they preserve it). There is nothing that suggests that this was not the case in Proto-Berber. At this point in time, therefore, the modern situation must have prevailed to a large extent: the negator was a particle and showed only traces of its ancient verbal nature. The second element in the negation, i. e. the carrier of the lexical meaning, was already an inflected verb with a special negative verb stem.

The further reconstruction takes us back to the time before the modern Berber varieties diverged. The implication is that we can no more use comparative evidence, and are restricted to methods of internal reconstruction and arguments based on plausibility. All this means that the results are inherently much more incertain than those of reconstructions based on comparison.

References

Aspinion, R. 1953: *Apprenons le berbère. Initiation aux dialectes chleuhs*. Rabat.

Basset, A. 1940: "Quatre études de linguistique berbère." In: JA 232, pp. 161–191.

— 1952: *La langue berbère*. London etc. (Handbook of African Languages, Part I).

Beguinot, F. ²1942: *Il Berbero Nefûsi di Fassâṭo*. Rome.

Benamara, H. 2013: *Dictionnaire amazighe–français. Parler de Figuig et ses régions*. Rabat.

Bentolila, F. 1981: *Grammaire fonctionnelle d'un parler berbère. Aït Seghrouchen d'Oum Jeniba (Maroc)*. Paris.

— 1988: "Les syntagmes verbaux des serments dans différents parlers berbères." In: *Awal* 4, pp. 43–72.

van den Boogert, N. 1996: *The Berber Literary Tradition of the Sous*. Leiden.

Brugnatelli, V. 1987: "La negazione discontinua in berbero e in arabo-magrebino." In: G. Bernini / V. Brugnatelli (eds.): *Atti della 4ª Giornata di Studi Camito-Semitici e Indoeuropei (Bergamo, Istituto universitario, 29 novembre 1985)*. Milan, pp. 53–62.

— 2002: "Les thèmes verbaux négatifs du berbère: quelques réflexions." In: K. Naït-Zerrad (ed.): *Articles de linguistique berbère. Mémorial Werner Vycichl*. Paris, pp. 165–180.

— 2006a: "La négation berbère dans le contexte chamito-sémitique." In: A. Lonnet / A. Mettouchi (eds.): *Les langues chamito-sémitiques (afro-asiatiques)*. Vol. 2. Paris (Faits de Langues 27), pp. 65–72.

— 2006b: "L'ancien "article" et quelques phénomènes phonétiques en berbère." In: D. Ibriszimow / R. Vossen / H. J. Stroomer (eds.): *Études berbères III. Le nom, le pronom et autres articles*. Cologne, pp. 55–70.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000281

— 2011: "Négations, participes et figement en berbère : nouvelles hypothèses." In: A. METTOUCHI (ed.): *« Parcours berbères ». Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand pour leur 90e anniversaire.* Cologne, pp. 521–532.

CHAKER, S. 1996: "Quelques remarques préliminaires sur la négation en berbère." In: S. CHAKER/D. CAUBET, (eds.): *La négation en berbère et en arabe maghrébin.* Paris/Montreal, pp. 9–22.

DALLET, J.-M. 1982: *Dictionnaire kabyle–français.* Paris.

DELHEURE, J. 1984: *Aǧraw n yiwalen tumẓabt t-tfransist. Dictionnaire mozabite-français.* Paris.

DESTAING, E. 1911: *Étude sur le dialecte berbère des Beni-Snous.* Tome II. Paris.

DROUIN, J. 1996: "Les formes participiales en berbère – essai de dialectologie comparée." In: *Littérature Orale Arabo-Berbère (LOAB)* 24, pp. 347–362.

GALAND, L. 1980: "Une intégration laborieuse : les verbes de qualité en berbère." In: *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 75,1, pp. 347–362.

— 2002: "Problématique du nom verbal en berbère." In: K. NAÏT-ZERRAD (ed.): *Articles de linguistique berbère. Mémorial Werner Vycichl.* Paris, pp. 219–234.

— 2002[1994]: "La négation en berbere." In: L. GALAND: *Études de linguistique berbère.* Louvain/Paris 2002, pp. 175–184 (originally in: *Matériaux arabes et sudarabiques. GELLAS*, N.S. 8 [1994], pp. 169–181).

— 2010: *Regards sur le berbère.* Milan.

KOSSMANN, M.G. 1989: "L'inaccompli négatif en berbère." In: *Études et documents berbères* 6, pp. 19–29.

— 1997: *Grammaire du parler berbère de Figuig (Maroc oriental).* Paris/Louvain.

— 1999: *Essai sur la phonologie du proto-berbère.* Cologne.

— 2003: "The origin of the Berber 'participle'." In: L. BENDER/D. APPLEYARD/G. TAKÁCS (eds.): *Afrasian: Selected Comparative-Historical Linguistic Studies in Memory of Igor M. Diakonoff.* Munich, pp. 27–40.

— 2009: "La flexion du prétérit d'état en berbère. Questions de morphologie comparée." In: S. CHAKER/A. METTOUCHI/G. PHILIPPSON (eds.): *Études de phonétique et de linguistique berbères. Hommage à Naïma Louali (1961–2005).* Paris/Louvain/Walpole, pp. 155–176.

— 2011: *A Grammar of Ayer Tuareg (Niger).* Cologne.

— 2013a: *The Arabic Influence on Northern Berber.* Leiden/Boston.

— 2013b: *A Grammatical Sketch of Ghadames Berber (Libya).* Cologne.

LAFKIOUI, M. 2007: *Atlas linguistique des variétés berbères du Rif.* Cologne.

LANFRY, J. 1968: *Ghadamès. Étude linguistique et ethnographique. I.* Fort-National.

LAOUST, É. 1912: *Étude sur le dialecte berbère du Chenoua comparé avec ceux des Beni-Menacer et des Beni-Salah.* Paris.

LEGUIL, A. 1987: "Les quatre inaccomplis du touareg de l'Adhagh." In: H. JUNGRAITHMAYR/W. MÜLLER (eds.): *Proceedings of the Fourth International Hamito-Semitic Congress.* Amsterdam/Philadelphia, pp. 395–406.

— 2000: "Une opposition fluctuante en touareg." In: S. CHAKER/A. ZABORSKI (eds.): *Études berbères et chamito-sémitiques. Mélanges offerts à Karl-G. Prasse.* Louvain/Paris, pp. 257–262.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000282

Lucas, C. 2009: *The Development of Negation in Arabic and Afro-Asiatic.* PhD Thesis. University of Cambridge.

Marcy, G. 1936: "Note sur le pronom relatif-sujet et le pseudo-participe dans les parlers berbères." In: *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 37, pp. 45–57.

— 1941: "Observations sur le relatif futur en touareg Ahaggar." In: *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 41, pp. 129–133.

Mitchell, T.F. 2009: *Zuaran Berber (Libya). Grammar and Texts.* Ed. by H.J. Stroomer and S. Oomen. Cologne.

Penchoen, T. 1973: *Étude syntaxique d'un parler berbère (Ait Frah de l'Aurès).* Naples.

Picard, A. 1957: "Du prétérit intensif en berbère." In: *Mémorial André Basset (1895–1956).* Paris, pp. 107–120.

Prasse, K.-G. 1972–1974: *Manuel de grammaire touarègue.* Copenhagen.

— 1990: "New light on the origin of the Tuareg vowels e and o." In: H.G. Mukarovsky (ed.): *Proceedings of the Fifth International Hamito-Semitic Congress.* Vol 1. Vienna, pp. 163–170.

Prasse, K.-G. / Gh. Alojaly / Gh. Mohamed 2003: *Dictionnaire touareg–français (Niger). Tămažəq–Tăfrănsist (Niger) Ălqamus.* Copenhagen.

van Putten, M. 2014: *A Grammar of Awjila (Libya). Based on Paradisi's Work.* Cologne.

— forthcoming: "A study of Berber prefixes."

Taïfi, M. 1991: *Dictionnaire tamazight–français (parlers du Maroc central).* Paris.

— 1993: "L'hypothèse en berbère." In: J. Drouin / A. Roth (eds.): *À la croisée des études libyco-berbères. Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand.* Paris, pp. 215–227.

Taine-Cheikh, C. 2008: *Dictionnaire zénaga–français.* Cologne.

Vycichl, W. 1953: "Der Umlaut in den Berbersprachen Nordafrikas. Eine Einführung in die berberische Sprachgeschichte." In: WZKM 52, pp. 304–325.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000283

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000284

Chinese Approaches to Egyptian Hieroglyphs: *liushu* and *bushou**

By Wang Haili, Beijing

Summary: This paper introduces the achievements of Chinese scholars' studies on Egyptian hieroglyphs by adopting *liushu* (Six Categories of Writing) since the 1920s. These comparative studies, showing some similarities in structure and in form between ancient Egyptian writing and Chinese writing, helped to shed some new light on understanding Egyptian hieroglyphs. Meanwhile, due to their un-methodical knowledge of Egyptian hieroglyphs, some Chinese scholars only mechanically applied *liushu* and inevitably made some mistakes during their analysis of Egyptian hieroglyphs. *Liushu*, as a theory to analyze the structure of Chinese characters, is not suitable to be adopted for an analysis of the Egyptian hieroglyphs. Instead, the most important achievement of Xu Shen is the classification of Chinese characters in his book *Shuowen Jiezi*, a major conceptual innovation in the understanding of the Chinese writing system. He is the first to analyze the structure of the characters and to give the rationale behind them, as well as the first to use the principle of organization by sections with shared components called *bushou* (radicals). Egyptologists should borrow this idea to classify the hieroglyphs and compare the similarities or differences between the Egyptian determinatives/classifiers and Chinese *bushou*. This study would do much help to understand the development of Egyptian hieroglyphs and the ancient Egyptian world view.

I. Introduction

Ancient Egyptian writing and Chinese writing are among the earliest writing systems in the world. Both writing systems were based not on letters, but on pictures drawn from various natural things. Since the earliest appearance of Chinese characters in the west, the belief that written Chinese was ideographic prevailed.[1] Some westerners came to realize the similarity between ancient Egyptian hieroglyphs and Chinese characters. Athanasius Kircher (1602–1680), the Jesuit scholar, one of the most remarkable men

* I am indebted to Dr. Renate Müller-Wollermann and Professor Wolfgang Schenkel, who led me into the field of the study of Egyptian hieroglyphs and provided me with materials out of my reach in China. Without their generous support and numerous suggestions, this paper would not have been written. Thanks are also due to Dr. Edmund Meltzer and the anonymous referees for their valuable comments.

[1] For a sophisticated exposition of the problem, see J. M. Unger: *Ideogram*. Honolulu 2004.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000285

in the seventeenth century, held that "the ancient Chinese were descended from Egyptians, from whom they derived their writing system".[2] In the seventeenth and eighteenth centuries, some European scholars tried their effort to decipher Egyptian hieroglyphs through the study of Chinese characters.[3] WILLIAM STUKELEY (1687–1765), a notable antiquary of the eighteenth century, still considered that both ancient Egyptian writing and Chinese writing were "invented by the father of mankind, Adam".[4] Another scholar, JOSEPH DE GUIGNES (1721–1800), however, considered that "there was no relationship whatever between Egyptian and Chinese writing".[5] JOHN TURBERVILLE NEEDHAM (1713–1781) believed that "the spoken language of the Chinese was the same as that of the Egyptians, and that the former learned it from the latter", but "the two nations were seperate, and that China was never colonized by the Egyptians".[6]

After the Opium War (1840), the door of China was broken open, and a number of officials of the Qing Dynasty (1636–1912) were sent abroad to learn about the West. These officials were the first to encounter Egyptian hieroglyphs, and they tried to compare them with Chinese characters.

II. The early knowledge of ancient Egyptian hieroglyphs and the *liushu*

For Chinese people, some diplomatic officers and ambassadors of the Qing Dynasty are the first people who encountered Egyptian hieroglyphs during their journeys overseas. BIN CHUN (斌椿 1804–1871), the first Chinese official who went abroad and was interviewed by the British Queen Victoria, recorded in his diaries that ancient Egyptian writing carved on stones looks like ancient Chinese inscriptions on bronze objects.[7] Another Chinese diplomat ZHANG DEYI (張德彝 1847–1918) mentioned in his diaries that the ancient Egyptian script looks like *Niao Zhuan* (鳥篆 Bird Script, an ancient

[2] A. KIRCHER: *China Illustrata*. Amsterdam 1667. English edition translated by C.D. VAN TUYL. Muskogee 1986, p. 217.

[3] R. MÜLLER-WOLLERMANN: "Ägyptische und chinesische Charaktere. Zur Entzifferungsgeschichte der Hieroglyphen im 17. und 18. Jahrhundert." In: L. GESTERMANN and H. STERNBERG-EL HOTABI (eds.): *Per aspera ad astra. Wolfgang Schenkel zum neunundfünfzigsten Geburtstag*. Kassel 1995, pp. 91–105.

[4] W.R. DAWSON: "An Eighteenth-Century Discourse on Hieroglyphs." In: *Studies Presented to F. LL. Griffith*. Oxford 1932, p. 466.

[5] Ibid., p. 467.

[6] Ibid., p. 468.

[7] BIN CHUN: *Cheng Cha Biji* (Notes-taking on Ship). In: ZHONG SHUHE (ed.): *Series of Going to the World*. Changsha 1985, p. 105.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000286

form of Chinese written characters resembling birds' footprints).[8] Guo Songtao (郭嵩燾 1818–1891),[9] the first Chinese ambassador in Britain and France, while communicating with the British Orientalist Samuel Birch (1813–1885), compared Chinese characters with ancient Mesopotamian Cuneiform, Indian Sanskrit and Egyptian hieroglyphs. He held that only ancient Egyptian hieroglyphs closely resemble Chinese characters.[10] Song Yuren (宋育仁 1857–1931), a cultural counselor in Britain, France, Italy and Belgium of the Qing Dynasty, analyzed the structure of ancient Egyptian hieroglyphs. He pointed out that western writing is dominated by sound, but Egyptian hieroglyphs are dominated by images; the later European alphabetical writing is just developed from Egyptian hieroglyphs.[11] Wang Tao (王韜 1828–1897),[12] a reformist thinker of the Qing Dynasty and one of the founders of modern journalism in China, held that most of Egyptian hieroglyphs are pictographic, occasionally resembling ancient Chinese seal script and tadpole writing. So, he concluded that the methods of writing, that is, "Six Categories of Writing" (to be discussed below), are apprehensible, no matter whether it is Chinese characters or foreign writing.[13]

These above are the first perceptions of Egyptian hieroglyphs of the first Chinese, mainly officials of the Qing Dynasty. Actually, they did not know the functions of Egyptian hieroglyphs at all, and what they recorded is only the first impression of ancient Egyptian writing. Their understanding of Egyptian hieroglyphs is very shallow and usually not correct. Although they only realized the similarities in shape between the two writings, their impression and records are valuable for later Chinese scholars.

We return to the "Six Categories of Writing" mentioned above by Wang Tao. What does it mean? It means the theory of *liushu*, i. e. the traditional theory analyzing the structure of Chinese characters. Xu Shen (許愼 ca. 55–149), living in the Eastern Han Dynasty (25–220), first precisely elaborated the *liushu*[14] in his

[8] Zhang Dexin: *Hanghai Shuqi* (Description of Fabulous Things during Voyage). In: Zhong Shuhe (ed.): *Series of Going to the World*. Changsha 1985, p. 474.

[9] Cf. A. W. Hummel (ed.): *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*. Vol. II. Washington 1943, pp. 438–439.

[10] Guo Songtao: *Lundun Bali Riji* (Diaries of London and Paris). In: Zhong Shuhe (ed.): *Series of Going to the World*. Changsha 1985, p. 874.

[11] Song Yuren: *Taixi Geguo Caifeng Ji* (Collecting Stories from Countries Overseas). In: Wang Xiqi (ed.): *Xiao Fanghu Zhai Yudi Congchao*. Vol. 17. Hangzhou 1985, p. 11.

[12] Cf. Hummel 1943, vol. II. pp. 836–839.

[13] Wang Tao: *Manyou Suilu* (Description by a Roamer). In: Zhong Shuhe (ed.): *Series of Going to the World*. Changsha 1985, p. 80.

[14] Cf. W. Müller-Yokota: "Die chinesische Schrift." In: H. Günther/O. Ludwig (eds.): *Schrift und Schriftlichkeit. Writing and Its Use*. Berlin 1994, pp. 362–371.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000287

book 說文解字 *Shuowen Jiezi*.[15] The six categories manifested by XU SHEN are as follows:[16]

1. "Self-explanatory characters (指事 *zhishi*). These include characters such as '上' *(shang)* meaning 'above' and '下' *(xia)* meaning 'below' whose shapes indicate their meaning."
2. "Pictographic characters (象形 *xiangxing*). These include characters such as '日' *(ri)* meaning 'sun' and '月' *(yue)* meaning 'moon' whose ancient forms are simple pictographs."
3. "Picto-phonetic characters (形聲 *xingsheng*). These include characters such as '河' *(he)* meaning 'river' which is a combination of the water *bushou* (radical) '氵' and '可' *(ke)* from which the 'e' of the pronunciation is borrowed."
4. "Composite compounds (會意 *huiyi*). These include characters such as '武' *(wu)* meaning 'military' which is a combination of the elements '止' *(zheng)* meaning 'upright' and '戈' *(ge)* meaning 'spear'."
5. "Synonymous characters (轉註 *zhuanzhu*). These include characters such as '老' *(lao)* meaning 'old' which is partially homophonous with '考' *(kao)* meaning 'long life'."
6. "Borrowed characters (假借 *jiajie*). These include characters such as '令' *(ling)* and '長' *(zhang)*. '令' as in '縣令' *(xianling)* meaning 'district magistrate' was borrowed from '命令' *(mingling)* meaning 'to command, order'. '長' as in '縣長' *(xianzhang)* meaning 'district magistrate' was borrowed from '長幼' *(zhangyou)* meaning 'elder and younger'."

From XU SHEN on, the *liushu* became a Chinese traditional theory for writing study and is still in use up till today. Since the early nineteenth century, the theory of *liushu* has been adopted to the analysis of Egyptian hieroglyphs by some Chinese scholars. They will be introduced below.

III. Applying *liushu* to the study of ancient Egyptian writing

In China, some comparatively detailed introductions to ancient Egyptian writing began in the 1920s. In 1928, DING SHAN (丁山 1901–1952), a famous Chinese historian and paleographer, in an article, "On the origin of Chinese characters," examined Egyptian hieroglyphs pointing out that Egyptian hi-

[15] *Shuowen Jiezi*, known usually as the *Shuowen*. For the Chinese edition, cf. XU SHEN: *Shuowen Jiezi* (Explaining Pictographic Characters and Analyzing Composite Characters). Beijing 1963.

[16] T.B.I. CREAMER: "Shuowen Jiezi and Textual Criticism in China." In: *International Journal of Lexicography* 2, 3 (1989), pp. 178–179.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000288

eroglyphic writing is the origin of the western alphabetic writing. Ding also mentioned the evolution of Egyptian hieroglyphs from pictographs into picto-phonetic writing and ultimately into alphabetic writing.[17] So, according to his opinion, the Egyptian hieroglyphic writing is different from ancient Chinese characters, because ancient Chinese characters are ideograms,[18] but the two writing systems share similarities—the same evolution from pictures to symbols and to sound-characters.[19]

A famous scholar, Li Dongfang (黎東方 1907–1998), one of the students of Liang Qichao (梁啟超 1873–1929),[20] later studied in France and received a PhD from the University of Paris in 1937. After his return to China, he taught at Tsinghua University, Peking University, Zhongshan University, and Fudan University. In 1941, in the foreword to the Chinese edition of *The Nile and Egyptian Civilization* by A. Moret, Li made a detailed comparison between Chinese characters and Egyptian hieroglyphs. He concluded that the evolution of Egyptian hieroglyphs went as follows: firstly, both types of writing originated from pictures; secondly, sketches occurred, the part representing the whole; thirdly, reason representing result, symbol representing practice; fourthly, two scripts combining to form a new word; fifthly, using the sound of one word to represent another homophonic word; sixthly, certain pictures lost their original meaning, but carried part of the sound, i. e. the syllable becoming the forerunner of alphabets; seventhly, the alphabet—some determinatives functioning to differentiate words with the same sound but different meaning, and the determinatives themselves carrying no phonetic value.[21]

In 1942, Huang Zunsheng (黃尊生1894–1990), a pioneer of Esperanto in China, PhD holder from the University of Lyon (1926), France, made a thorough comparison between Egyptian hieroglyphs and ancient Chinese characters in an article on "The organization of ancient Egyptian hieroglyphs and its comparison with Chinese *liushu*." He finally concluded that:[22]

[17] In fact, the reality is far more complicated than such a linear development.

[18] In fact, Chinese characters belong to a logophonetic system.

[19] Ding Shan: "On the Origin of Chinese Characters." In: *Guoli Zhongshan Daxue Yuyan Lishi Yanjiusuo Zhoukan* (Weekly of the Institute of Language and History, National Zhongshan University) 44/45 (1928), pp. 1–25.

[20] Liang Qichao, a distinguished scholar, journalist, philosopher and reformist during the late Qing Dynasty and early Chinese Republic, who inspired Chinese scholars with writing and reform movements.

[21] Li Dongfang: Foreword in: *Niluohe yu Aiji zhi Wenming* (The Nile and Egyptian Civilization, by A. Moret, Chinese edition translated by Liu Linsheng). Beijing 1941, pp. 1–8.

[22] Huang Zunsheng: "The Organization of Ancient Egyptian Hieroglyphs and Its Comparison with Chinese *liushu*." In: *Guoli Zhejiang Daxue Wenxueyuan Jikan* (Journal of the Chinese Faculty of Zhejiang University) 2 (1942), pp. 1–15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000289

1. Ancient Egyptian hieroglyphs and Chinese characters shared nearly the same structure and law of evolution. Almost all earliest writing is derived from pictures. Both the earliest Egyptian hieroglyphs and the earliest Chinese characters are pictographs. Although the two peoples were far away from each other, the methods of their writing systems are very similar. So, the theory of *liushu* can be applied to Egyptian hieroglyphs, and the law of evolution of Egyptian hieroglyphs is also the same as that of ancient Chinese characters.
2. The great difference between Egyptian hieroglyphs and ancient Chinese characters is that Egyptian hieroglyphs had already generated *zimu* 字母 (phonetic letters, letters of an alphabet, or alphabet), and become into an alphabetic writing system, while ancient Chinese characters did not. There are totally 23 *zimu* in ancient Egyptian, and all of them are consonants, none vowels.
3. The Egyptian hieroglyphic writing system is quite complicated and combined with many signs of mysterious animals, so that it is a kind of irrational writing system. However, the writing of Chinese characters is comparatively simple and easy, so that it is a kind of rational writing system.

Considered from the present day, some opinions of HUANG are still debatable. First of all, HUANG said that the ancient Egyptian hieroglyphic writing generated *zimu* and became an alphabetic writing system, but in fact, the ancient Egyptian writing system is rather a complicated writing system, not a complete alphabetic writing system. The Egyptian hieroglyphic writing normally writes consonantal phonemes and no vowels. There are phonograms for the single consonants in the language, for a large proportion of the pairs of successive consonants, and for a number of groups of three successive consonants. These may be called monoconsonantal, biconsonantal and triconsonantal. It is misleading to call monoconsonantal signs "alphabetic", because ancient Greek letters were the first true alphabet that combined both consonantal and vocalic phonemes each with a separate sign. However, these Egyptian hieroglyphic monoconsonantal signs can also be considered as syllabic, because "ancient Egyptian phonograms can be interpreted as syllabograms that may be combined with *any* vowel".[23] Therefore, the ancient Egyptian hieroglyphic writing is not a pure alphabetic writing.[24]

[23] See W. SCHENKEL: "The Structure of Hieroglyphic Script." In: *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland News* 15 (Aug., 1976), p. 4.

[24] On the origin of the alphabet is a thorny question. Some scholars believe that the alphabet was developed from Egyptian hieroglyphs, and some others deny that the ancient Egyptian writing had anything to do with the contemporary alphabet. Nevertheless, Egypt undoubtedly plays an important role in the history of the alphabet. Cf. A. ROCCATI:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000290

Secondly, HUANG considered the ancient Egyptian writing as an irrational writing, but Chinese as a rational one. Obviously, his statement was infiltrated by some certain national feelings. At any rate, HUANG considered that the two nations, although far away from each other in distance, created very similar writings and shared so many similarities, so the two civilizations shared the same characteristics, despite the distance and different race. His opinion is innovative.

These above are mainly early studies on Egyptian hieroglyphs by several Chinese scholars. These studies contributed to the understanding of the similarities and differences between ancient Chinese characters and Egyptian hieroglyphs.

After the foundation of the People's Republic of China ZHOU YOUGUANG (周有光 1906–) has contributed greatly to the comparative study of writing since the 1950s. ZHOU, as a member of China's National Linguistics Work Committee, the most famous paleographer alive in China, has founded a comparative study of writing in China. According to ZHOU, the human writing system has three different ways—representing shape, meaning, and sound. So, the primeval writing system is the shape-meaning writing; Chinese writing, Mesopotamian writing and Egyptian hieroglyphs, etc. are the meaning-sound writing; the writing only carrying sound is the alphabetic writing. So, he divided the human writing into three different stages:[25]

1. The primitive writing: by representing shape and meaning, including inscribed symbols, rock inscriptions, and some writing-pictures, etc.
2. The classical writing (the first mature writing systems): by representing meaning and sound, including Mesopotamian Cuneiform, Egyptian hieroglyphs, Chinese characters, Maya hieroglyphs, etc.
3. The alphabetic writing: by representing only sound.

In ZHOU's opinion, the "classical writing" is the first mature writing, that is, ancient Egyptian hieroglyphs and Chinese characters are both mature writing systems. ZHOU held that the *liushu* is universally applicable to the

"The alphabet(s) at a turning point: a view from Egypt." In: P. KOUSOULIS/K. MAGLIVERAS (eds.): *Moving Across Borders. Foreign Relations, Religion and Cultural Interactions in the Ancient Mediterranean*. Leuven 2007, pp. 327–335; J.F. QUACK: "Die spätägyptische Alphabetreihenfolge und das ‚südsemitische' Alphabet." In: *Lingua Aegyptia: Journal of Egyptian Language Studies* 11 (2003), pp. 163–184; G.J. HAMILTON: *The Origins of he West Semitic Alphabet in Egyptian Scripts*. Washington 2006, pp. 2–18.

[25] ZHOU YOUGUANG: "The General Law of the Writing Evolution." In: *Zhongguo Yuwen* (Chinese Philology) 7 (1957), pp. 1–6; For the detailed studies see ZHOU YOUGUANG: *Shijie Wenzi Fazhan Shi* (A History of the Development of World Writing). Shanghai 1997, pp. 4–10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000291

analysis of world (classical) writing besides Chinese characters.[26] Since the 1990s, ZHOU has systematically analyzed Egyptian hieroglyphs, Mesopotamian cuneiform and some other writings by adopting *liushu*. The figure below is listed by ZHOU to analyze Egyptian hieroglyphs by applying *liushu*.

Tab. 1: *Liushu* adopted in ancient Egyptian hieroglyphs[27]

1	2	3	4	5	6	7
花	艸	夜	旦	書記 (筆＋人)	進	退

8	9	10	11	12	13
b	r	pr	kpr	船 (dpt＋舟)	我 (w＋亻)

ZHOU explained as follows:

1. The "flower", resembling its shape, means "flower". So, it is a *xiangxing*.
2. The "grass", resembling its shape, means "grass". So, it is a *xiangxing*.
3. The "sky with star" means the sky with a star, i. e. "night". So, the combination is a *huiyi*.
4. The "mountain with the sun" means "daybreak". So, the combination is a *huiyi*.
5. The "writing panel with a man" means a "scribe" (The man who writes with a pen). So, the combination is a *huiyi*.
6. The "two legs (forward)" means "to come". So, it is a *zhuanzhu*.
7. The "two legs (backward)" means "to turn back". So, it is a *zhuanzhu*.

[26] On his studies of the universal applicability of the *liushu* see ZHOU YOUGUANG: "A Comparison of Liushu between Hieroglyphs and Chinese Characters: One Example of the Universal Applicability of Liushu." In: *Yuyan Wenzi Yingyong* (Applied Linguistics) 1 (1995), pp. 82–85; ZHOU YOUGUANG: "The Universal Applicability of *Liushu*." In: *Zhongguo Shehui Kexue* (China Social Sciences) 5 (1996), pp. 153–167; ZHOU YOUGUANG 1997, pp. 147–168; ZHOU YOUGUANG: *Bijiao Wenzixue Chutan* (An Introduction into the Comparative Study of Writing). Beijing 1998, pp. 166–186.

[27] ZHOU YOUGUANG: "The Brief Examples of the Universal Applicability of the *Liushu*." In: *Qun Yan* 6 (2005), p. 34.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000292

8. The "foot" carries the sound of *b*. So, it is a *jiajie*.
9. The "mouth" carries the sound of *r*. So, it is a *jiajie*.
10. The "house" carries the sound of *pr*. So, it is a *jiajie*.
11. The "scarab" carries the sound of *ḫpr* (ZHOU mistook for *kpr* in the figure above). So, it is a *jiajie*.
12. The "boat" *(dpt)* composes of a hand, a square, a bread (the three are *shengpang*) and the shape of a boat *(xingpang)*. So, it is a *xingsheng*.
13. The word of "I" composes of a bird "*w*" *(shengpang)* and a man *(xingpang)*. So, it is a *xingsheng*.

Shengpang 聲旁and *xingpang* 形旁 mentioned above are Chinese terms for analyzing Chinese x*ingsheng* characters. A *xingsheng* character normally contains two parts, i. e. *xingpang* and *shengpang*. *Shengpang* roughly means phonogram or Lautzeichen in German, and it can be a sign or character. *Xingpang* roughly means ideogram,[28] semogram, sense-sign, determinative, or a Begriffszeichen in German, and it also can be a sign or character. Due to the knowledge of Egyptian hieroglyphs, we know that the examples listed above by ZHOU are not all correct. The reasons are as follows:

1. The sign (Gardiner sign-list M12) looking like a flower (or a leaf, stalk and rhizome) in Egyptian hieroglyphs does not mean "flower". If it is used as a logogram (word-sign), it means "thousand". But in most cases, it is used as a phonogram carrying the sound *ḫ3*.
2. The sign (Gardiner sign-list M2) looking like grass in Egyptian hieroglyphs does not mean "grass", but is a determinative for plant or flower. It seems to have never been used as a logogram for the word "grass".
3. The sign given by ZHOU for "night" is usual mainly in hieratic texts. Sometimes it can also be used as logogram. In Egyptian hieroglyphs the "night" is normally not a combination of "sky" and "star".[29] Instead, the determinative is normally used in the words *(grḥ)*, *(wḥ)*, *(ḥ3wy)* for "night". So, the sign (Gardiner sign-list N2) is a determinative (or a logogram) in most cases.
4. The sign (Gardiner sign-list N27) given by ZHOU for "daybreak" is not correct. Instead it is just a determinative or a logogram for the ancient

[28] The meaning of ideogram remains debatable. For the changes in meaning of ideogram, see W. SCHENKEL: "Die Entzifferung der Hieroglyphen und Karl Richard Lepsius." In: V.M. LEPPER/I. HAFEMANN (eds.): *Karl Richard Lepsius. Der Begründer der deutschen Ägyptologie*. Berlin 2012, pp. 59–61.

[29] The ancient Egyptian word "night" as a combination of the sky and a star is seldom seen. There is an example in J.F. CHAMPOLLION's *Dictionnaire*, see J.F. CHAMPOLLION: *Dictionnaire Egyptien*. Paris 1843, p. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000293

Egyptian word "horizon", i. e. the combination of a mountain and the rising sun does not mean "daybreak".

5. This is correct.
6. The (Gardiner sign-list D54) given by ZHOU for "to come" is not correct. In Egyptian hieroglyphs, the word "come" is written as . It is usually a determinative of movement.
7. The sign (Gardiner sign-list D55) given by ZHOU for "to turn back" is wrong. It is only a determinative for "backwards".
8. This is correct.
9. This is correct.
10. Partly correct. Sometimes it is used as a logogram for a "house". So, it is a *xiangxing* in this case, not a *jiajie* (Gardiner sign-list O1).
11. Partly correct. Sometimes it is used as a logogram for a "scarab". So, it is a *xiangxing* in this case, not a *jiajie* (Gardiner sign-list L1).
12. This is correct.
13. This is a problematic analysis because it does not take into account that this is the form of the enclitic pronoun. "I", in Egyptian hieroglyphs, is sometimes written as *(wi)* and sometimes only *(i)* used as logogram. So, *(wi)* is not a *xingsheng* (Gardiner sign-list A1).

Many examples given by ZHOU certainly reflect some similarities between Egyptian hieroglyphs and ancient Chinese characters in the aspect of icon-taking of the writing,[30] but the composing of writing is not the same. These mistakes are due to ZHOU's misunderstanding of the components (not a word, only part of a word-sign) of the Egyptian hieroglyphic writing. Anyway, ZHOU's opinion is valuable for manifesting the similarities between Egyptian writing and Chinese writing.

In 2009, the book *Sumeier, Aiji Ji Zhongguo Guwenzi Bijiao Yanjiu*,[31] co-authored by a Chinese Assyriologist, Egyptologist and Sinologist, was published in China. It is an important fruit of a comparative study between ancient Mesopotamian cuneiform, Egyptian hieroglyphs, and Chinese characters. In this book, there is a thorough analysis of Egyptian hieroglyphs adopted by the *liushu* listing many examples of the earliest Egyptian hieroglyphs from Abydos Tomb U-j and some predynastic glyphs.[32] The main opinions can be summarized as follows:

[30] Cf. CHEN YONGSHENG: *Chinese Characters and Egyptian Hieroglyphs. A Comparative Study on the Methods of Word Recording* (Hanzi yu Shengshuzi: Biaoci Fangshi Bijiao Yanjiu). Beijing 2013, pp. 36–41.

[31] GONG YUSHU / YAN HAIYING / GE YINGHUI: *Sumeier, Aiji Ji Zhongguo Guwenzi Bijiao Yanjiu* (The Ancient Writing Systems from Sumer, Egypt and China: A Comparative Perspective). Beijing 2009.

[32] Ibid., pp. 238–249.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000294

1. The *xiangxing* can be divided into two categories: resembling-things-glyphs and resembling-meaning-glyphs. Concerning the quantity, resembling-things-glyphs are more, and resembling-meaning-glyphs are less.
2. The *zhishi* is very rare in the early Egyptian hieroglyphs.
3. The *huiyi* is very rare in the early Egyptian hieroglyphs.
4. There is a large number of the *xingsheng* in the early Egyptian hieroglyphs.
5. There is a large number of the *zhuanzhu*. The *zhuanzhu* should be considered as not the meaning of itself, but an extended meaning.
6. There is a large number of the *jiajie* in the early Egyptian hieroglyphs.

But in this book there are still several mistakes concerning the analysis of Egyptian hieroglyphs. For examples:

1. The word (*sm* "priest") was considered as a *xiangxing*, (*šs3w* "antelope") also as a *xiangxing*. In fact, they both cannot be considered as *xiangxing*, but as *xingsheng*. This is because the first two signs of *sm* are *xingpang*, and the last sign is *shengpang*; the first five signs of *šs3w* are *shengpang*, and the last sign is *xingpang*. So, the both words are *xingsheng*.
2. The word (*spty* "lips") was considered as a *zhishi*, explaining a mouth + teeth = lip; and considered (*ḥnkt*, "beer"[33]) as a *zhishi*, explaining a pot + waves = beer. In fact, the two cases should not be considered as *zhishi*, because if is considered as a *zhishi*, its meaning should be "teeth", not "lips", and should not only mean "beer", but "water" or any liquid.
3. The word (*mn* "be firm, enduring") was considered as a *xingsheng*. This is not correct, because is only a phonogram, a biconsonantal sign carrying the sound *mn*. More accurately speaking, is a biconsonantal sign carrying the sound *mn*, and is only a sound complement.

Although some examples used for explaining the *liushu* in Egyptian hieroglyphs are not correct, the authors conclude that:[35]

1. The *xiangxing* (pictograph) functions as not only the main category of Chinese characters, but also the Mesopotamian Cuneiform signs and Egyptian hieroglyphs.
2. The *liushu* is mainly suitable to analyze Chinese characters, most of which can be included in the *liushu* and exceptions are very rare. However, the

[33] This is certainly not a normal writing for "beer". The normal writing is or for abbreviation.

[34] For sound complements in Egyptian hieroglyphic writing, see W. Schenkel: *Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift*. Tübingen 2012, pp. 37–39.

[35] Gong Yushu / Yan Haiying / Ge Yinghui 2009, pp. 280, 285.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000295

liushu is very limited to analyze Mesopotamian cuneiform and Egyptian hieroglyphs, especially to analyze Egyptian hieroglyphs.

Conclusion 1 (above), obviously, remains debatable, because the *xiangxing* is neither the main category of Chinese characters,[36] nor the Mesopotamian cuneiform, or Egyptian hieroglyphs.[37]

Conclusion 2 is a big advance, because it realized the limitation of *liushu* adopted in the analysis of Egyptian hieroglyphs. Unfortunately, a new framework in this book has not yet been put forward for their comparative study.

Here I will make an overall review of the achievement of the Chinese scholars' study of Egyptian hieroglyphs by adopting *liushu*. These comparative studies showed some similarities in structure and in form between ancient Egyptian writing and Chinese writing, which helps to shed some new light on understanding Egyptian hieroglyphs. The similarities between the two writing are manifested as follows:

1. Despite the fact that the two kinds of writing are far away in distance they share some similarities in the methods of recording languages, i. e. both applied the method of representing meaning and sound, and can be listed as mature writing systems.
2. Regarding the origin of the writing, both ancient Egyptian writing and ancient Chinese writing originated from pictures.
3. Both ancient Egyptian hieroglyphs and Chinese characters underwent changes in forms over time.

However, there are still some limitations in these comparative studies:

1. Due to the rarity of Chinese scholars with the proficiency in ancient Egyptian hieroglyphs comparative studies are quite difficult in China. Many studies remain still on the surface, due to their un-methodical knowledge of Egyptian hieroglyphs. Chinese scholars only mechanically

[36] *Xiangxing* is only a very small percentage of Chinese characters. In *Shuowen Jiezi* there are in total 9475 Chinese characters, among which only 364 are *xiangxing*, about 3.8 %, 7697 are *xingsheng*, about 81 %. In modern Chinese, the percentage of *xingsheng* is up to 90 %.

[37] As WOLFGANG SCHENKEL pointed out, in hieroglyphic texts a vast majority of signs has a phonetic, rather than semantic function. See W. SCHENKEL: "Wie ikonisch ist die altägyptische Schrift?" In: *Lingua Aegyptia: Journal of Egyptian Language Studies* 19 (2011), pp. 125–153; in China, the word "hieroglyph" was mistranslated into *Xiangxing Wenzi* (pictograph), and this mistake is still widespread in most dictionaries, reference works, and textbooks. See WANG HAILI: "Guanyu Gu Aiji Xiangxing Wenzi de Yiming Wenti." (On the Mistranslation of the Term "Hieroglyph") In: *Shijie Lishi* (World History) 5 (2003), pp. 52–57.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000296

applied the *liushu* and inevitably made some mistakes during their analysis of Egyptian hieroglyphs.

2. The *liushu* itself, both its contents and the sequence of the terms, remains controversial. The classification of *liushu* is illogical and inaccurate. First, it has confused the structure of characters with the use of characters. Second, the term *zhuangzhu* has never been clearly defined and has allowed different interpretations. Third, this classification of *liushu* was based primarily on the written characters of the Qin Dynasty, which were somewhat distorted from the original written forms.[38] The *liushu* has been constantly challenged since 1930s. Some Chinese scholars have found the *liushu* vague and put forward different theories of the *sanshu* (three categories of writing) replacing the *liushu*. Tang Lan (唐蘭 1901–1979), a famous Chinese paleographer, first criticized the *liushu* and in turn put forward the *sanshu*.[39] From then on, some other scholars have also put forward different *sanshu*.[40]
3. These comparative studies are based principally on a study of Chinese characters, not of Egyptian hieroglyphs, not to mention that they sometimes only aim at solving the sequence of the terms among *liushu*.

Some Chinese scholars take for granted that the *liushu* is a universal theory that could be applied to any (classical) writing in the world, despite of the fact that the *liushu*, as a theory to analyze the structure of Chinese characters, is however very limited to analyze Egyptian hieroglyphs. Chinese scholars obviously exaggerated the applicability of the *liushu* for analyzing other writing.

IV. The *bushou* is more practical for the analysis of ancient Egyptian hieroglyphs

From the systematic review above, fortunately, Chinese scholars have gradually realized that the *liushu* is limited for the analysis of Egyptian hieroglyphs. Many scholars often misunderstood that the *liushu* is the most important contribution of Xu Shen. In fact, the *liushu* was not developed by

[38] For a systematic and penetrating critique of this classification, see Tang Lan: *Zhongguo Wenzixue* (Study of Chinese Characters). Shanghai 1949, pp. 67–74.

[39] Tang's *sanshu*: *xiangxing*, *xiangyi*, *xingsheng*. See Tang Lan 1949.

[40] Chen's *sanshu*: *xiangxing*, *jiajie*, *xingsheng*. See Chen Mengjia: *Yinxu Buci Zongshu* (Reviews on the Oracle Inscriptions from Yin Dynasty Ruins). Beijing 1988; Qiu's *sanshu*: *biaoyi*, *xingsheng*, *jiajie*. See Qiu Xigui: *Wenzixue Gaiyao* (Chinese Writing). Beijing 1988; Liu's *sanshu*: *biaoxing*, *jiajie*, *xingsheng*. See Liu Youxin: *Liu Youxin Yuyanxue Lunwenji* (Collected Papers of Liu Youxin). Beijing 2005.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000297

XU SHEN. It was first recorded in the *Zhouli* (Rites of Zhou, Warring States Period, 475–221 BCE) and was later codified by LIU XIN (劉歆 50 BCE–23 CE). XU SHEN only modified LIU's rendering of the *liushu* and fully elaborated the exact definitions of the *liushu*[41] in *Shuowen Jiezi*. The most important achievement of XU SHEN is the classification of Chinese characters in *Shuowen Jiezi*.

Shuowen Jiezi was the first Chinese dictionary of individual characters *(zidian)*, as contrasted to a dictionary of character combinations *(cidian)*, systematically collecting, arranging and defining Chinese characters. It is arranged according to 540[42] different graphic classifiers, called *bushou* 部首 which correspond in function and structure to what are now commonly called 'radicals' by westerners. *Bushou* as major conceptual innovation in the understanding of the Chinese writing system can be used to classify Chinese characters by graphic structure, i. e. by identifying shared graphic components.[43] It is indeed the invention of *bushou*[44] that made *Shuowen Jiezi* more important and more influential.

The Egyptian hieroglyphic writing, which is formed of hundreds of iconic signs with different semiotic roles, terminates almost every word with a (sometimes two or three, even four) "determinative" that carries no additional phonetic value of its own. Modern Egyptology owes the term "determinative"[45] to J. F. CHAMPOLLION, who seems to have taken a deep interest in this phenomenon, as he devoted a large part of his *Principles generaux* to the classification and discussion of the signs he recognized and defined as "*determinatifs*".[46] Although CHAMPOLLION adopted the term, in turn, from the concept of classifiers in the Chinese language, the use of this term in Sinology is different from its use in Egyptology. Chinese Classifiers have two different meanings. One is grammatical classifiers—量詞 *liangci* "measure words", words that are used in Chinese to accompany nouns in certain grammatical contexts, and can often be considered to "classify" the noun

[41] Cf. W. MÜLLER-YOKOTA: "Die chinesische Schrift." In: H. GÜNTHER / O. LUDWIG (eds.): *Schrift und Schriftlichkeit. Writing and Its Use*, pp. 362–371.

[42] In *Kangxi Zidian* there are 214 *bushou*, and in *Xinhua Zidian* there are 189 *bushou*.

[43] W. G. BOLTZ: "Shuo Wen Chieh Tzu." In: M. LOEWE (ed.): *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley 1993, p. 431.

[44] P. L. M. SERRUYS: "On the System of the Pu Shou 部首 in the Shuo-wen Chieh-tzu 說文解字." In: *Zhongyang Yanjiuyuan Lishi Yuyan Yanjiusuo Jikan* (Journal of the Institute of History and Philology, Academia Sinica) 55, 4 (1984), pp. 651–754.

[45] For the history of "determinative" studies in Egyptology, see O. GOLDWASSER: "A Comparison between Classifier Language and Classifier Script. The Case of Ancient Egyptian." In: G. GOLDENBERG / A. SHISHA-HALEVY (eds.): *Egyptian, Semitic and General Grammar. Studies in Memory of H. J. Polotsky*. Jerusalem 2009, pp. 16–20.

[46] See J. F. CHAMPOLLION: *Grammaire égyptienne*, Chapters IV and V, pp. 70–161.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000298

depending on the type of its referent—nouns representing different types of things often have different classifiers. The other is semantic classifiers—部首 *bushou* "radicals", literally "section header". Chinese radicals are graphical components of Chinese characters under which the characters are traditionally listed in a Chinese dictionary. These components are often semantic indicators, although in some cases the original semantic connections have become obscure owing to changes in characters meaning over time. In other cases radicals may be phonetic components or even artificially extracted portions of the characters. Here, in this article, I use Chinese classifiers as "measure words", and radicals *(bushou)* for their second meaning.

For several decades, the explanation in Egyptology for the existence of these so-called "determinatives" was that they were just "reading aids"—to indicate the general idea of the word.[47] However, there are different opinions in the understanding of the types of "determinatives" among Egyptologists. For examples, Alan Gardiner used the term "generic determinatives".[48] Adolf Erman used the term "sogenannte Determinative".[49] Wolfgang Schenkel used the term "Allgemeine Semogramme".[50] Frank Kammerzell also used the term "sogenannte Determinative"[51] emphasizing their classificatory function. With the gradual development of the modern studies in the field of cognitive linguistics, some Egyptologists[52] began to understand "determinatives" as "classifiers", although it seems that Champollion did not consider the "determinative" as a classifier. Egyptologists have

[47] For examples, A. Gardiner: *Egyptian Grammar.* Oxford ³1957, p. 31; J. Allen: *Middle Egyptian*. Cambridge 2000, p. 3; W. Schenkel: *Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift*. Tübingen 1990, 2005, 2012, pp. 49–51.

[48] Cf Gardiner 1957, pp. 31–33.

[49] Cf. A. Erman: *Ägyptische Grammatik*. Berlin 1902, p. 6.

[50] W. Schenkel: "Schrift." In: W. Helck/E. Otto (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*. Vol. V. Wiesbaden 1984, col. 720.

[51] Cf. F. Kammerzell: "Aristoteles, Derrida und ägyptische Phonologie. Zur systematischen Verschiedenheit von geschriebener und gesprochener Sprache." In: *Sesto congresso internazionale di egittologia. Atti*. vol. II. Torino 1993, p. 248.

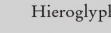
[52] O. Goldwasser: *From Icon to Metaphor. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs*. Fribourg 1995 (Orbis biblicus et orientalis 142); O. Goldwasser: "The Determinative System as a Mirror of Word Organization." In: *Göttinger Miszellen* 170 (1999), pp. 49–68; O. Goldwasser: *Prophets, Lovers and Giraffes. Wor(l)d Classification in Ancient Egypt*. Wiesbaden 2002; O. Goldwasser: "On the New Definition of Classifier Languages and Scripts." In: V.M. Lepper (ed.): *After Polotsky. New Research and Trends in Egyptian and Coptic Linguistics*. Göttingen 2006, pp. 473–484; R. Shalomi-Hen: *The Writing of Gods. The Evolution of Divine Classifiers in the Old Kingdom*. Wiesbaden 2006; Antonio Loprieno used the term "lexical classifiers." Cf. A. Loprieno: "Is the Egyptian Hieroglyphic Determinative Chosen or Prescribed?" In: L. Morra/C. Bazzanella (eds.): *Philosophers and Hieroglyphs*. Torino 2003, pp. 237–250. Jean Winand also used the term "classificateur". Cf. J. Winand: *Les hiéroglyphes égyptiens*. Paris 2013, pp. 30–48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000299

found that the highly pictorial nature of the Egyptian hieroglyphic writing carries an elaborate system of classifiers. ORLY GOLDWASSER was the first to study the determinative system in detail. She pointed out that "the Egyptian hieroglyphic system incorporates the most detailed classification system known in any script of the world."[53] Therefore, she considers that the determinative makes up an elaborate system of classifiers, reflects the map of knowledge-organization of ancient Egyptian culture. Although the study of classifiers has made many achievements, shedding some new light on the world organization of ancient Egyptians, it is still in its infancy.

Since the Egyptological concept "determinative" was borrowed from Chinese, and could be understood as the "classifier", so it surely could also be understood as *bushou* "radical". Here, I only consider the sign of ("sparrow", Gardiner Sign-list G37) as an example, by listing words from the text of *The Eloquent Peasant*.[54]

Tab. 2: List of uses of the "sparrow" as "classifier"

No.	Hieroglyphs	Transliteration	Meaning	Locations
1		*ꜣḥw*	suffering	R.26.6, B1.280
2		*ꜣḳ*	to perish	B1.290, 326
3		*bin*	to be bad	B1.154
4		*bin.t*	bad	B1.183
5		*ḏw*	to be wrong, evil, bad	B1.208
6		*ḏwt*	evil	B1.90, 319
7		*fn*	to be helpless	R16.7
8	[55]	*ḫꜣrt*	widow	B1.94
9	[56]	*ḫbꜣ*	to destroy, ravage, hack up	B1.143, 174, 261, 305
10		*ḫkr*	hunger	B1.274

[53] GOLDWASSER 2009, p. 16.

[54] This text was originally written in hieratic, a more cursive version of the Egyptian script. Although the orthography of Egyptian scripts changed over time, the underlying system of the script remains still fundamentally the same. For the hieroglyphic text, see R. B. PARKINSON: *The Tale of the Eloquent Peasant*. Oxford 1991 (repr. 2005).

[55] Here are two determinatives, one is a "sparrow," and the other is a "woman".

[56] Here are two determinatives, one is a "sparrow," and the other is a "hoe".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000300

No.	Hieroglyphs	Transliteration	Meaning	Locations
11		*ḥḳs*	to despoil, damage	B1.136, 282
12		*ḫns*	narrow	B1.25
13		*ḫs*	to be vile	B1.356
14		*ḫtm*	to be destroyed	B1.254
15	[57]	*ḫwrw*	wretch	B1.51, 200, 206, 262
16		*iw*	wrong	B1.126, 133
17		*iwtt*	that which is not	B1.85
18		*iwtw*	someone without	B1.95, 153
19		*iwyt*	bad	B1.295
20		*iyt*	mischance, evil	B1.88, 129, 134, 139
21	[58]	*m3ir*	wretch, wretched person, poor man	B1.149, 175, 235, 264, 269, 305
22		*m3iry*	someone who is wretched	B2.112
23		*mnt*	suffering	B1.281
24		*mr*	pain	B1.56
25		*ndyt*	baseness	B1.97
26	[59]	*nḥ*	a few	B1.78, 79
27		*nḫw*	loss	B1.102, 209
28	[60]	*nmḥ*	orphan	B1.93
29		*nw*	infirmity	B1.138
30		*s3ir*[61]	need	B1.100, 132

[57] Here are two determinatives, one is a "sparrow," and the other is a "man".
[58] Here are two determinatives, one is a "sparrow", and the other is a "man".
[59] Here are two determinatives, one is a "sparrow", and the other is "grain of sand".
[60] Here are two determinatives, one is a "sparrow", and the other is a "man".
[61] The three words *s3ir, m3ir* (No. 21), *m3iry* (No. 22) are "mixed spellings" indicating a phonetic change from *r* to *i*. There is no uniform Egyptological convention for transliterating mixed spellings though GARDINER does address them. See E. MELTZER: "Remarks

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000301

No.	Hieroglyphs	Transliteration	Meaning	Locations
31		*sḫtm*	to destroy	B1.98, 142, 273, 304
32		*sksk*	to destroy	B1.348
33		*sky*	to destroy	B1.149, 236
34		*sšrr*	to make little, lessen	B1.282
35		*swḫ3*	to befool, make a fool of	B1.313
36		*šw*	free from	B1.96, 97
37		*šwiw*	to be empty, lacking	B1.154
38		*šwt*	to be empty, lacking	B1.113
39		*wḫ3*	fool	B1.249

It is obviously that, from the words above, the "sparrow" can appear in so many different words in hieroglyphs as follows:

– Persons:
  hunger (No. 10) widow (No. 8)
  orphan (No. 28) fool (No. 39)
  someone who is wretched (No. 22)
  The words "hunger" and "someone who is wretched" are connected with misery. The "widow" and "orphan" are connected with misfortune and bad luck.
– Abstract nouns:
  wrong (No. 16) bad (No. 19, 4)
  mischance, evil (No. 20) evil (No. 6)
  need (No. 30) baseness (No. 25)
  loss (No. 27) infirmity (No. 29)
  These words above are connected with evil, bad, and emptiness.
– Adjective:
  "narrow" (No. 12)

on Ancient Egyptian Writing with Emphasis on Its Mnemonic Aspects." In: P. A. KOLERS et al. (eds): *Processing of Visible Language 2*. London 1980, pp. 43–66, esp. p. 57.

[62] Here are two determinatives, one is a "sparrow" and the other is a "man".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000302

– Verbs:

to be wrong, evil, bad (No.5)	to perish (No.2)
to destroy (No.31, 32, 33)	to be empty, lacking (No.37, 38)
to make little, lessen (No.34)	to be fool, make a fool of (No.35)
to be helpless (No.7)	to be bad (No.3)
to be vile (No.13)	free from (No.36)

These words above that are constructed by the sign of "sparrow" are connected with small, empty, bad, and some negative meaning. Obviously, the "sparrow" was regarded as the "bad bird"[63] by ancient Egyptians. On the contrary, the "bad packet" sign ("pustule or gland?"),[64] frequently used in the medical papyri, as a determinative meaning bodily growths or conditions, especially of a morbid kind, appeared several times in the text of *The Eloquent Peasant* in which there are some words constructed by the "bad packet", for examples, *ḏd*ʒ "to be fat, fattened"[65] (B1.93), and *tp-ḥsb* "example, or more absolutely standard" (B1.129), or abbreviated as (B1.178, 192, 305, 342, 356, B2.94). In the first case the word does not have a negative connotation. The cases of *ḥsb* are not relevant, because the "bad packet" sign might have been read wrongly in hieratic, or the forms of the "bad packet" and Z9/Z10 have become identical in hieratic writing.[66]

The "sparrow" as "the bad bird" was fully studied by Arlette David in her book *De l'infériorité à la perturbation. L'oiseau du « mal » et la catégorization en Égypte ancienne*, aiming to explore the origins of the sign and the diachronic development of its significance as a determinative up till the end of the First Intermediate Period. According to David's survey, there are 507 words written with this determinative in total in Faulkner's *Concise Dictionary*[67] and Erman's *Wörterbuch*.[68] David tentatively breaks these words down thematically into three subcategories according to the significance imparted to the word by its sparrow determinative. One evokes various kinds of inferiority; another suggests some kind of perturbation, and a third seems to have a positive sense.[69] She emphasizes that the sign sparrow has no apparent negative connotations and is simply representative of

[63] A. Gardiner considered the sparrow as the "bad bird". See Gardiner 1957, p. 471.
[64] Gardiner sign-list Aa2
[65] Here implying that the bird is ready to eat.
[66] Cf. G. Möller: *Hieratische Paläographie*. Vol. I. Leipzig 1965, No. 565, 566 vs. 582.
[67] R.O. Faulkner: *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford 1981.
[68] A. Erman/H. Grapow: *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. 5 vols. Berlin 1926–1931.
[69] A. David: *De l'infériorité à la perturbation. L'oiseau du « mal » et la catégorization en Égypte ancienne*. Wiesbaden 2000, pp. 6–9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000303

smallness in size during the First to Fifth Dynasties. Only from the Sixth Dynasty onwards, this sign first acquires negative concepts.[70]

All the words constructed with the "sparrow" listed above here have "small, bad, empty, narrow, evil, misery, misfortune" and some other negative meanings. Although there is nothing in the written sources to suggest that sparrows were in themselves thought to be evil or ominous,[71] the words from *The Eloquent Peasant* tell us that the ancient Egyptians probably considered sparrows as the least favored of the set of birds.

It is very interesting that the equivalent words in Chinese characters are quite different. Some bad, evil, and negative meaning is expressed with words with the *bushou* of "犭" ("dog"). Here are some examples (see Tab. 3):

Tab. 3: Some Chinese characters in *xiaozhuan*[72]

Characters	Pinyin	Xiaozhuan	Meaning
猝	*cu*		suddenly, abruptly
狄	*di*		an ancient name for the northern tribes of China
獨	*du*		single, only, alone, lonely, childless, solely
犯	*fan*		offend, violate, attack, invade, criminal
狐	*hu*		a cunning and suspicious animal, doubt, suspicion
狂	*kuang*		mad, crazy, wild, unrestrained, violent
狹	*xia*		narrow, limited, narrow-minded
狴犴	*bi'an*		a fierce animal in legend, prison
狡猾	*jiaohua*		foxy, cunning
猙獰	*zhengning*		ferocious, savage, hideous

Obviously, the "dog" in Chinese characters plays a similar role as the "sparrow" in Egyptian hieroglyphs. Although there are so many Chinese words

[70] Ibid., Chapters II, III, IV, pp. 15–48.

[71] B. KEMP: *100 Hieroglyphs. Think like an Egyptian*. London 2005, p. 56.

[72] *Xiaozhuan* 小篆, lesser seal script, or small seal script, is an archaic form of Chinese calligraphy. It was standardized by LI SHI (李斯 c. 280–208 BCE), the prime minister under the first Emperor of China, Qin Shihuang (秦始皇 259–210 BCE).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000304

with a negative meaning constructed with *bushou* of the "dog", it does not mean that Chinese people do not like dogs at all. The Chinese feeling about dogs is very conflicting.

The dog is among the first domesticated animals in human history, and it plays a very important role in the life of human beings. As early as the end of Paleolithic Age, dogs were domesticated and turned to be friends of human beings.[73] The dog has a close relationship with man's life and supply. There are several Chinese characters, e. g. "狩" ("to hunt"), "獵" ("hunting"), "獲" ("to obtain"), etc. which have close connections with dogs. Obviously, the dog functioned as an aid in hunting. But here are also some Chinese idioms with dogs used to curse someone, such as "走狗" ("running dog, lackey, hired thug"), "狗腿子" ("henchmen and lackeys"), "狗男女" ("the doggy male and female, the shameless couple"), "狐朋狗友" ("a pack of rogues, a gang of scoundrels"), "偷雞摸狗" ("to steal, small burglar of the type of dog and chicken thieves; have illicit sexual relations with women"). These idioms here have strong negative meanings in Chinese. The reason is probably due to two characteristics of the dog, i. e. on the one hand, the dog has sharp senses of hearing and smell and is very good at guarding houses, a great dependency to human beings, and it often shows friendship to its master by wagging its tail; on the other hand, the dog has a great aggressiveness to the stranger. It is just the two aspects that connect the dog in Chinese traditional culture with flattering and fawning, impudent, shameless, vicious etc.[74]

Why did ancient Egyptians consider the sparrow as small, bad, empty, narrow, evil, misery, misfortune and having some other negative meanings? David explored three possible reasons behind it. One is the political unrest at the end of the Old Kingdom, in which the lower social status of *nḏsw* posed a political threat,[75] and was bound up with the conceptualization of "evil". The second is the category "inferiority" expanded to encompass moral inferiority. The third, changes in environmental conditions meant that the crop-eating sparrow was a more serious threat to agriculture and to

[73] Duan Yunheng: "The Chinese Characters with Radical of the 'Dog' and Their Cultural Connotations." In: *Wenxuejie* (The Literature World) 8 (2012), pp. 229–232.

[74] In Muslim cultures, dogs are normally considered to be a kind of unclean animal. In China, only Korean and Han nationalities eat dogs, and other nationalities seldom eat dogs.

[75] *nḏs*, a term characteristic for First Intermediate Period and Middle Kingdom documents, meaning "small man", has been in the focus of many studies. However, the precise meaning of the word *nḏsw* still remains debatable. Detlef Franke pointed out that "Dem Lexem *nḏs* 'der Kleine' kommt keine soziologisch exakt definierbare Bedeutung als Bezeichnung einer Schicht oder Klasse zu, und es gibt folglich auch kein eigenes 'Wertsystem' des *nedjes*." See D. Franke: "Kleiner Mann *(nḏs)* – was bist Du?" In: *Göttinger Miszellen* 167 (1998), p. 46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000305

the increasing fragile economy towards the end of the Old Kingdom.[76] But, from the view of biology, it is difficult to say whether the sparrow is a good or a bad bird for human beings, because the sparrow not only eats grain but also injurious insects. However, the sparrow is normally considered as a pest in many regions in the world.

> "[House sparrows are] considered pests in many regions. [They] can even drive native species to extinction"; "the bird is responsible for spoiling and fouling foodstuffs with associated breakdown of hygiene as well as loss of product"; "the house sparrow is primarily a grain eater, feeding upon ripening grain in cornfields before harvest". "If unchecked, a breeding pair will grow to over two thousand birds in two or three years" (...) "feces buildup leads to structural damage from the uric acid in the droppings. The bacteria, fungal agents and parasites in the feces also pose a serious health risk."[77]

It seems that the sparrows were considered widely in the world as a pest to agriculture. In 1744, the Prussian king Friedrich II ordered to kill sparrows, and 400 000 sparrows were killed within three days. In China, the "Killing Four Pests Movement" (sparrows, mice, flies, mosquitoes) was carried out in the 1950s, and it was propagated that 1.96 billion sparrows in total were killed only in 1958 in China.[78] It is probably due to the fact that "when granivorous bird populations turn to agricultural crops for sustenance there is almost inevitably a conflict with human values—the birds become pests."[79]

Why do the "sparrow" in Egyptian hieroglyphs and the "dog" in Chinese characters share the similar role of "small, bad, empty, narrow, evil, misery, misfortune" and some other negative meanings? According to GOLDWASSER's survey, the "dog" in Egyptian hieroglyphs does not have negative connotations.[80] What does this difference mean? This question still remains to be further studied.

The cognitive linguists try to shed new light on semantic aspects by analyzing determinatives as category makers in a system of knowledge organization. ELEANOR ROSCH controversially challenged the long-held Aristotelian model of categorization. She pointed out that the members of categories are arranged on three levels of cognition: category-marking terms are on

[76] See DAVID 2000, chapter IV, pp. 35–49. Much of that historical reconstruction, however, is very hypothetical; until now the exact causes for the decline of the Old Kingdom remain uncertain.

[77] DAVID 2000, introduction, p. 1.

[78] Cf. XIONG WEIMIN: "The Movement of Killing Sparrows in 1950s in China." In: *Shehuikexue Luntan* (Forum of Social Sciences) 8 (2012), pp. 179–195; LEI YI: "The Sparrow Has Stories." In: *Yanhuang Chunqiu* 2 (2009), pp. 60–63.

[79] J. A. WIENS: "Granivorous Birds. A Perspective on Research Priorities." In: *International Studies on Sparrows* 1 (1987), p. 13.

[80] Cf. GOLDWASSER 2002, chapter 5, pp. 91–110.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000306

the *superordinate level*, which is the most abstract, while the members of these categories are on the *basic level*, and further specification of these basic level terms are on the *subordinate level*. In her opinion, the categorization is based on the most central member of a category—the prototype *(superordinate level)*. So, Rosch concluded that people in different cultures tend to categorize objects by using *prototypes*, although the prototypes of particular categories may vary.[81]

According to Goldwasser, the Egyptian determinative system functions in the same way, and classifiers in the Egyptian script are mostly created from prototypes.[82] She argued that "The prototype is a key-player in the Egyptian classifier system."[83] Thus, when the sign ("duck" or "goose", Gardiner Sign-list G39) functions as the determinative of *niw* ("ostrich"), or *mnwt* ("pigeon"), it represents the category *birds* or *winged ones*. Within the category *birds* or *winged ones*, the "duck" or "goose" itself is on the *basic level*, but as a *prototype* within the category, it comes to represent the category as a whole. So, much information can be gleaned from the script's choice of *prototypes*. Goldwasser assumed that "Birds with negative connotations (such as the sparrow ['bad birds']), were in all likelihood unable to assume a similar status, despite their abundance."[84] In other words, the sparrow is not a *prototype*, but only corresponds to the superordinate level of a category. However, David suggested the sparrow as a prototype centering around the concept of smallness.[85] So, the sparrow as a prototype remains debatable.

As we know, the human cognition is a complicated mental process related to knowledge, memory, experience, etc. The cognitive processes use existing knowledge and generate new knowledge. So, different people with different knowledge, experience, cultures, etc. have different conceptions of the same objects, just as Rosch suggested that "most, if not all, categories do not have clear-cut boundaries."[86] Furthermore, Eliese-Sophia Lincke points out that "Die Zuordnung ägyptischer Begriffe zu einem der drei *level* ist im Einzelfall schwierig."[87] Based on an unpublished theoretical framework *Semantische Rollen*[88] (semantic roles) developed by Frank Kammerzell, Lincke

[81] E. Rosch: "Principles of Categorization." In: E. Rosch / B. Lloyd (eds.): *Cognition and Categorization*. Hillsdale 1978, pp. 28–49.
[82] Goldwasser 2002, p. 19.
[83] Ibid., p. 29.
[84] Ibid., p. 20.
[85] David 2000, pp. 31–33.
[86] Rosch 1978, p. 35.
[87] E.-S. Lincke: *Die Prinzipien der Klassifizierung im Altägyptischen*. Wiesbaden 2011, p. 29.
[88] Cf. ibid., pp. 45–46; Anhang 2, pp. 151–159.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000307

in her book *Die Prinzipien der Klassifizierung im Altägyptischen* implemented thoroughly the theory of *Semantische Rahmen* (semantic frames) by developing of meronymical (part-whole) and metonymical (contiguity) relations along with various subtypes useful for describing relations between a lexeme and its classifier(s),[89] and made a promising and useful innovation in the study of graphic classification. Her study offered new valuable perspectives for future classifier studies in the ancient Egyptian hieroglyphic writing system. As a graphical component of a Chinese character, Chinese *bushou* is often a semantic indicator—an indicator of the meaning of the character. So, in my opinion, whether the sparrow is a prototype or not does not matter at all, because we can see it as a *bushou* (since the "sparrow" can construct a large number of words in Egyptian). This is just the advantage of *bushou* analysis. If we look at the sparrow as a *bushou*, the divergence of whether the sparrow is prototype or not will become meaningless.

To sum up, the crucial question is how to construct a theoretical framework for future study, based on the present achievement of the study of classifiers. Of course, borrowing the ideas of Chinese *bushou* in XU SHEN's *Shuowen Jiezi* is absolutely necessary. Egyptologists should borrow the idea of *bushou* from Chinese to classify the hieroglyphs and compare the similarities or differences between Egyptian determinatives/classifiers and Chinese *bushou*. This study would do much help to understand the development of Egyptian hieroglyphs and the ancient Egyptian world view, as well as shed some new light on the cognitive sphere of the ancient Egyptians.

[89] Ibid., pp. 37–43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000308

Preliminary Thoughts on the Language of Sifre Zuta on Numbers*

By Uri Mor, Be'er Sheva

Summary: Sifre Zuta on Numbers is one of two Tannaitic *halakhic midrashim* that belonged to the 'Zuta school', a southern rabbinic center situated in Lod. A preliminary examination of a geniza fragment of the text (MS Firkovich) yielded three groups of linguistic features: (a) authentic features of Rabbinic Hebrew, which demonstrate the high quality of the text preserved in the manuscript; (b) lexical connections with Biblical Hebrew and Palestinian *piyyuṭ*, which point to lexical and stylistic singularity within rabbinic literature; (c) unique linguistic features that suggest grammatical (and perhaps dialectical) singularity. Several connections between the language of Sifre Zuta and another southern idiom, Qumranic Hebrew, were identified.

Ancient cultures are generally judged by the visible impression they leave on history and literature, and rarely on physical objects—lucky remnants of structures, tools, and inscriptions. The memory of less fortunate cultures, which fail to make their way into the front row, usually fades, and eventually they fall into oblivion. In the Tannaitic world, which is a dominant, but in no way singular, path within Jewish culture, the circle of Rabbi Yehuda ha-Nasi is the most familiar, but other rabbinic centers are known to have existed. One of these was the Tannaitic center located in Lod, far from the more influential center of Rabbi Yehuda ha-Nasi in Tsippori.[1] This "southern" center was admittedly a part of the rabbinic realm in Palestine, but in rabbinic literature and in collective Jewish memory, its part was unmistakably small, and its halakhic compilations were lost; currently only two are known: Sifre Zuta on Numbers and Sifre Zuta on Deuteronomy (Hence the term "Zuta school").[2] These survived only in isolated quotations in medieval texts, primarily *Yalquṭ Shimʿoni*, *Midrash ha-Gadol*, and the commentary

* This paper is based on a presentation given on May 2014 at a workshop on Mishnaic Hebrew at Yale University. I wish to thank the coordinators of the workshop, Steven D. Fraade and Moshe Bar-Asher, for their kind invitation, and the other participants for their encouragement. I also thank Ishay Rosen Zvi and Hallel Beitner for their wise comments on an earlier version of this paper. The research upon which it is based was made possible by a grant from the Memorial Foundation for Jewish Culture.

1 Lieberman 1968, pp. 92–94.

2 Kahana 2002, p. 110; Kahana 2006, p. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000309

of Yeshuʿa ben Yehuda on Deuteronomy, and in two short geniza fragments of Sifre Zuta on Numbers: MS Oxford (Heb. c 18.7–8) and MS Firkovich (II A 313[43]).[3] The focus of this paper is the language reflected in the latter fragment, which is the longer of the two (five leaves).

Many scholars have addressed the content of Sifre Zuta on Numbers (henceforth: Sifre Zuta), its status within rabbinic literature, and the unique terminology and style it manifests, particularly in the Firkovich fragment. The most significant contributions were made by SCHECHTER, HOROVITZ, EPSTEIN, ALBECK, LIEBERMAN, KAHANA, and recently BEITNER (see bibliography), who were interested in Sifre Zuta particularly because it reflects a marginal rabbinic tradition.[4] However, its grammatical aspects and lexical non-halakhic elements have rarely been discussed, and the question needs to be asked whether the Zuta texts are unique not only halakhically and stylistically, but also linguistically. Grammatical ties, more than lexical and terminological ones, can teach us about geographical, i. e., dialectical, patterns, and bring us closer to understanding the sociolinguistic reality in Palestine, as they are not likely to indicate literary influences.

In a preliminary examination of MS Firkovich, three significant groups of linguistic features were observed. In what follows the most reliable examples of each group are discussed.

Group 1: Authentic features of Rabbinic Hebrew

a. שיזרה

(1) את מה אני מרבה? **השיזרה** <וה>גולגולת וחצי לוג דם וחצי קב עצמות ואבר מן המת ואבר מן החי שיש <עליה>ם בשר כראוי
'What do I encompass? **The backbone** and the skull and a half log of blood and a half qab of bones and a limb from a corpse and a limb from a living person that bear sufficient flesh' (Sifre Zuta 19:14 [309], Fir. 3b:7[5])

(2) אלו מטמאין במגע ובמשא <וא>ינן מטמאין באהל: עצם כשעורה וארץ העמים ובית הפרס ואבר מן <ה>מת ואבר מן החיי שאין עליהם בשר כראוי **השיזרה** והגולגולת שחסרו. כמה הוא חסרונו **בשיזרה**? בית שמי אוי שתי חליות, בית הלל אוי אפילו חוליה אחת (ibid.: 13–14)

---

[3] KAHANA 2006, pp. 92–93, 103.

[4] E. g., LIEBERMAN 1968, p. 83.

[5] Reference to Sifre Zuta is given according to the verse in Numbers, the page in HOROVITZ 1966 (in square brackets), and the page and line in MS Firkovitch. The text is given according to Ma'agarim (with minor alterations and the addition of necessary punctuation marks), unless otherwise stated. Conventional symbols: א = incomplete or doubtful letter, (אב) = addition in the manuscript, ⟨אב⟩ = deletion in the manuscript, <אב> = editor's addition, {אב} = editor's deletion.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000310

'These convey uncleanness through contact and carrying but do not convey uncleanness through overshadowing: a bone the size of a barleycorn, and earth from a foreign country, and [earth from] a grave-area, and a limb from a corpse and a limb from a living person that do not bear sufficient flesh, **a backbone** and a skull in which aught is lacking. How much must be lacking in **a backbone**? The house of Shammai say, "Two vertebrae," and the House of Hillel say, "Even a single vertebra".'

The form שזרה (in plene spelling: שיזרה) is prevalent in Palestinian sources of Rabbinic Hebrew and Late Aramaic,[6] and also in Rabbinic texts with Babylonian vocalization and the Gaonic Commentary on Ṭeharot.[7] It is paralleled by שדרה in eastern sources and in traditions that were under the influence of the Babylonian Talmud: the Babylonian branch and the printed editions of the Mishna, the Tosefta, the Hebrew of the Babylonian Talmud, the Yemenite tradition of Rabbinic Hebrew, and Late Eastern Aramaic (Babylonian and Mandaic),[8] making שדרה/שזרה one of the typical distinctions between eastern and western traditions. The three occurrences of השיזרה in MS Firkovitch indicate that this geniza fragment is an authentic Palestinian source, uncontaminated by Babylonian influence. השזרה is also the version in Midrash ha-Gadol (x1), but in Yalquṭ Shimʿoni we find השדרה (x3).

b. חליות

(3) בית שמי או' שתי **חליות**, בית הלל או' אפילו חוליה אחת
'The house of Shammai say, "Two **vertebrae**," and the House of Hillel say, "Even a single vertebra"' (Sifre Zuta 19:14 [309], Fir. 3b:14 [see Example 2 above])

The plural form חליות (חֲלָיוֹת) is another authentic feature of Rabbinic Hebrew, regardless of whether the singular form is חֲלָיָה in the *quṭlā* pattern[9] or חֲלָיָה/חִלְיָה in the *qiṭlā* pattern.[10] It appears in various reliable sources, including the choicest manuscripts of the Mishna.[11] The alternative form חוליות[12] is found only in later sources (MS Paris of the Mishna, the printed editions of the Mishna, and Sepharadic oral traditions) and in the Yemenite written and

[6] Ben Yehuda 1908–1959, p. 7009a, n. 1; Damry 2006, pp. 301–302; Birnbaum 2008, pp. 287, 302; Eldar 1979, pp. 142–143; Sokoloff 2002a, p. 543.

[7] Yeivin 1985, p. 816; Epstein 1982, p. 82.

[8] Bar-Asher 2015, p. 1194; Bar-Asher 1980, p. 93; Nathan 1987, p. 337 (in MS Erfurt שדרה x5; in MS Vienna שזרה x11, שדרה x4); Shivtiel 1972, p. 220; Ya'akov 2013, p. 241; Sokoloff 2002b, p. 1113.

[9] Bar-Asher 2009, vol. 1, p. 142.

[10] Elitsur 1990, pp. 64–66.

[11] Birnbaum 2008, pp. 103, 283; Eldar 1979, p. 138.

[12] According to Bar-Asher (n. 9 above), an aramaicized plural form of the *quṭlā* nouns (which later became widespread in different traditions of Hebrew; see Cohen 2013, pp. 46–51); according to Elitsur (n. 10 above), the result of the shift *i/e* > *o/u* before *l*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000311

oral traditions of Rabbinic Hebrew.[13] Regarding this feature too, then, MS Firkovich is in agreement with the authentic sources of Rabbinic Hebrew.

c. שמה (שמא) ש-

(4) הרי חמור שנכנס לבית המנוגע, **(ש)שמה ש**אין כיליו טמא<ין> מדרס. הרי אדם ש/ונכנס לבית המנוגע **שמה ש**אינו טמא מדרס עד שישה<א> כדי אכילת פרס
'An ass that entered a house smitten with leprosy, **is it possible that** [its] utensils do not contract *midras*-uncleanness? A man who entered a house smitten with leprosy, **is it possible that** he does not contract *midras*-uncleanness until he remains there a sufficient span of time to eat a half-loaf?' (Sifre Zuta 19:15 [310], Fir. 4a:19–20)

The adverbial phrase שמא ש- is extremely rare in Rabbinic Hebrew, particularly in Tannaitic Hebrew. Usually, the particle שמא does not require the aid of the nominalization particle ש-, whether it functions as a subordinating particle: 'lest' (Example 5) or an adverb: 'perhaps,' 'perchance' (Example 6).

(5) לא תלוה אשה ככר לחברתה עד שתעשינו דמים **שמא** יוקירו החיטין ונמצאו באות לידי ריבית
'A woman may not lend a loaf of bread to her neighbor unless she determines its value in money, **lest** wheat should rise in price and they be found partakers in usury' (Mishna, Bava Meṣiʿa 5:9)

(6) אמ' לו אבא פקד עלי לחבירך, אמ' לו א[ין]ני מפקד **שמא** עוולה מצאתה בי
'He answered, "Father, commend me to your fellow Sages." He said to him, "I commend you not." [He answered,] "**Perchance** you have found in me some cause for complaint?"' (Mishna, ʿEduyot 5:7)

A few occurrences of שמא ש- in other sources reveal that this is not a unique feature of Sifre Zuta, as one might hope, but rather an authentic and highly uncommon feature of Rabbinic Hebrew that MS Firkovich preserved without altering:

(7) היו מכניסין אותן ומאיימין עליהן: שמא תאמרו מעומד ומשמועה, עד מפי עד, אדם נאמן שמענו, או **שמא** שאין אתם יודעין {שסופתו} <שסופינו> לבדוק אתכם בדרישה ובחקירה [...] שמא תאמרו מה לנו ולצרה הזאת [...] או שמא תאמרו מה לנו לחייב בדמו של זה
'They brought them in and admonished them, [saying,] "Perchance you will say what is but supposition or hearsay or at secondhand, or [you may say in yourselves], We heard it from a man that was trustworthy. Or **perchance** you do not know that we shall prove you by examination and inquiry? … And if perchance you would say, Why should we be at these pains? … And if perchance you would say, Why should we be guilty of the blood of this man?"' (Mishna, Sanhedrin 4:5)

[13] ELDAR 1979, p. 138; BIRNBAUM 2008, p. 103 and n. 53; YA'AKOV 2013, p. 125.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000312

(8) כיוון ששמע יעקב כן נזדעזע, אמ׳ אוי לי **שמא [ש]**אירע פסולת בבניי
'When Jacob heard about it, he was shaken [and] said, "Woe is me! **Perchance** an unworthy one has appeared among my children"' (Sifre on Deuteronomy, 31)

(9) אתמול אני טימאתי ואני טיהרתי, עכשיו אני אומ׳ לך **שמא ש**ינתכבשה מדבר תורה, היאך אני פוטרה מדבר תורה
'Yesterday I declared what is unclean and I declared what is clean. Now shall I tell you: **Perchance** it was to be taken by the command of the Law. How shall I declare that area exempt by the command of the Law?' (Yerushalmi, Yevamot 7:3 [8a]; in Shevi^{c}it 6:1 [36c]: שמא נתכבשה)

(10) אמ׳ ר׳ בא אני או׳ **שמא ש**היה שם אחד מן הכלים שלא הוזה, מעתה נחוש לכולן
'Said R. Ba, "I say, **Perchance** there is among the vessels one that had not been sprinkled, [in that case,] we should now scruple about all of them"' (Yerushalmi, Ḥagiga 3:8 [79d])

Example 7 is particularly interesting, because in all three choice manuscripts of the Mishna—MS Kaufmann, MS Parma A, and MS Cambridge—this testimonial formula demonstrates the same anomaly: שמא is repeated four times bearing the same meaning, three times without -ש and once with -ש.[14] This anomaly can be explained by the fact that in the three occurrences without -ש, שמא is a part of the phrase שמא תאמרו, which is not uncommon in the midrashic literature, but the fact that שמא ש- was preserved here at all—and in all three manuscripts—is peculiar. It must have become a fossilized formula by the time the Mishnaic text was documented in writing. It should be noted that sources of Sifre Zuta other than MS Firkovich never apply שמא/ה ש-, but always שמא.

This syntactic phenomenon, שמא becoming שמא ש- (always in direct speech), might have been a colloquial feature that was considered non-classical and therefore emended by scribes. It most likely reflects Aramaic influence: in Palestinian Aramaic the equivalent particle—דמָה or ד(ו)לְמָה[15]—might occur with ד- following it.[16]

[14] Ishay Rosen Zvi directed my attention to the fact that in this Mishnaic usage, just as in Sifre Zuta, שמא ש- is followed by a negative statement.

[15] שמה/א and דמה are composed of the subordinating particle ש-/ד- and the negative particle מה/א; ד(ו)למה has למה instead of מה/א. See Yalon 1964, pp. 113–114, 117; Pat-El 2012, pp. 36–38.

[16] Sokoloff 2002a, pp. 150–151; Tal 2000, p. 185; Ben-Ḥayyim 1988, 41b, n. 4 (p. 88); Pat-El 2012, p. 45 and n. 70.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000313

d. כסיטרון

(11) במה מקיפים? בצמיד ופתיל בסיד ובגבס ובטיט ובצואה בשעוה ובשרף בשעוה ובזפת וב**כסיטרון** 'With what may one stop them up? With a fastened cover, lime or gypsum or clay or dung, tragacanth or sap, wax or pitch or **tin**' (Sifre Zuta 19:15 [310], Fir. 4a:27)

כסיטרון is the Greek noun κασσίτερος.[17] It is known, in various forms, from several other sources of Rabbinic Hebrew and Palestinian Aramaic. To the best of my knowledge, none of them is vocalized. This word, among other loanwords from Greek and Latin, is another example of the notable preservation of authentic forms in MS Firkovich. The vocalic resemblance between our form and the Greek original is clear, and stands out among other representations of κασσίτερος in rabbinic literature, including other versions of Sifre Zuta:

(12) a. גסטרון (Sifre Zuta op. cit., Yalquṭ Shimʿoni; Bavli, Bava Batra 89b; Bava Meṣiʿa 23b)
b. גיסטרון (Bavli, Menaḥot 28b)
c. קסטרון (Tosefta, Menaḥot 9:20; Kelim B. K. 7:7; Kelim B. M. 1:8, MS Erfurt)
d. קיסטרון (Tosefta, Bava Batra 5:9, MS Vienna; Kelim B. M. 1:8, MS Vienna)
e. קסטירון (Tosefta, Bava Batra 5:9, MS Erfurt)
f. קצטרין (Tosefta, Kelim B. K. 3:4)
g. קסטיטריון (Yerushalmi, Sanhedrin 7:2 [24b])

The transliteration of *kappa* with *kaf* rather than *qof* is not unprecedented. In Heijmans's recent description of loanwords from Greek and Latin in the Mishna, he mentions several such words, and proposes that they date back to an early phase of Hebrew in which the Hebrew *kaf* was still unaspirated, and thus closer to *kappa*.[18] *Kaf* in this word also appears in the Targum Neophyti.[19] The גסטרון version with *gimel* is found solely in Yalquṭ Shimʿoni and the Babylonian Talmud. As there is no apparent reason in this word for a shift from voiceless *k* to voiced *g*, this version should probably be joined to גסטרא (κάστρα) and גווטרא (ἐξώστρα), which HEIJMANS sees as reflecting an eastern tradition.[20]

[17] SOKOLOFF 2009, p. 1387; EPSTEIN 1982, p. 151 and n. 22.
[18] HEIJMANS 2013, p. 237.
[19] SOKOLOFF 2002a, p. 844 (addendum to p. 498).
[20] HEIJMANS 2013, p. 238.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000314

e. למעלה מ-/למטן ,למעלן

(13) נא' כן "אחר" וביאה **ולמטן** "אחר" וביאה ... נאמ' כן "אחר" וביאה **ולמעלן** "אחר" וביאה
'Here "and afterwards" and coming are stated, and **below** "and afterwards" and coming are stated ... here "and afterwards" and coming are stated, and **above** "and afterwards" and coming are stated' (Sifre Zuta 19:7–8 [304], Fir. 1a:9–15)

(14) יכול ביזמן שהיא בתוך מגופה באוירה שלחבית, ומ' אפילו בתוך מגופה **למעלה מ**אוירה שלחבית
'One might think that this is the rule when it [the contents] is in the stopper in the contained air space of the jug. How do we know [that it is protected from uncleanness] even when it is in the stopper **above** the contained air space of the jug?' (ibid. 19:15 [310], Fir. 4a:25)

The biblical adverbs למטה 'downwards' and למעלה 'upwards' appear in the Palestinian branch of Rabbinic Hebrew in complementary distribution: usually למטן, למעלן with a final non-etymological *nun*, and before [m] (of the preposition מן, lit. 'from') למטה, למעלה, as in Biblical Hebrew.[21] It seems reasonable that these are two orthographic representation of one and the same pronunciation.[22] MS Firkovich complies with the same distribution and distinguishes between למטן, למעלן on the one hand and למעלה מ- on the other. This is additional evidence of the authenticity of its Palestinian nature (see Section a above).

Group 2: Lexical affinity to Biblical Hebrew and Palestinian *piyyuṭ*

The significant resemblance of the lexicon of the Zuta texts to Biblical Hebrew and the language of Palestinian *piyyuṭ* has been recognized and discussed.[23] It consists of two different types of phenomena that are not always easy to tell apart:

1. Lexical connections that imply stylistic choice rather than deeper typological ties
2. True mutual linguistic connections that separate the Zuta texts from ordinary Rabbinic Hebrew. The biblical lexemes in these cases are normally not confined to Sifre Zuta and the *piyyuṭ*, but are also found in Qumranic Hebrew.

[21] Haneman 1974, p. 89; Bar-Asher 2009, pp. 30–31.
[22] Bar-Asher 2010, p. 296, n. 45.
[23] Kahana 2002, pp. 77–80. See also Beitner 2011, vol. 1, p. 55.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000315

a. חווחים

(15) את מה אני מרבה? הבתים והבורות <**וחח>ווחים** והמערות הגחירים והשנים השקיפים והסלעים וכותל שהטה
'What do I encompass? Houses and cisterns, **crevices** and caves, grottoes and cliffs, crags and rocks and a wall that inclined' (Sifre Zuta 19:14 [310], Fir. 3b:33)

This noun, apparently a plural form of חוֹחַ, is a hapax legomenon in rabbinic literature. It is found once in Biblical Hebrew,[24] and the lexical resemblance between the two texts is apparent—both mention בורות, חווחים, מערות, and סלעים:

(16) ואיש ישראל ראו כי צר לו כי נגש העם ויתחבאו העם במערות ובחוחים ובסלעים ובצרחים ובבורות
'When the men of Israel saw that they were in straits, the people hid themselves in caves and in **holes** and in rocks and in tombs and in cisterns' (1Sam. 13:6)

The list of overshadowing objects in Sifre Zuta is based on a similar list of מביאין וחוצצין in tractate Ohalot of the Mishna:

(17) יש מביאין את הטמאה וחוצצין … [ו]הזיזין [ו]הגיזריות [ו]השובכות [ו]השקיפין [ו]הסלעים [ו]הגחירים [ו]הש()[יכ]ים [ו]ה()[ס]ככות והפרעות …
'Some things give passage to uncleanness and serve for a screen against it … also wall-projections and balconies and dovecotes and overhanging crags and rocks and grottoes and cliffs and interlaced foliage and protruding stones …' (Mishna, Ohalot 8:1–2)

In fact, the list in Sifre Zuta it is a midrashic modification of the halakhic list in the Mishna.[25] The tie between the two is manifested, for instance, in the fact that these are the only two occurrences of the noun גחיר/גחיר in rabbinic literature. שקיפים and שנים, too, are very rare. But unlike the former list, the latter does not bear particular resemblance to Biblical Hebrew. חווחים, then, is a part of a stylistic attempt to echo the biblical text, with its vocabulary, in a midrashic context. It should be stressed that the choice of a biblical lexeme here was not due to the relevance of its biblical context to the midrashic one—a well-known phenomenon in the Mishna and the midrashic literature,[26] but is rather associated with what seems to be a general tendency to use biblical vocabulary *in spite* of its irrelevance to the midrashic context. חווחים is absent in Yalquṭ Shimʿoni: MS Oxford 2637 has והשיחין (=והשִׂיחִין) 'and the trenches,' and the first printing omitted it altogether.

[24] Perhaps also in 2Chr. 33:16: ויבא ה׳ עליהם את שרי הצבא אשר למלך אשור וילכדו את מנשה בחחים ויאסרֻהו בנחשתים ויוליכֻהו בבלה, but the majority of the translations and commentaries interpret בחחים as 'with hooks.'

[25] BEITNER 2011, vol. 1, p. 97.

[26] BAR-ASHER 2009, vol. 1, pp. 301–311; vol. 2, pp. 198–201; MORGENSTERN 2013.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000316

The reading שוחים<הח> was first suggested by Epstein in the editio princeps.[27] Lieberman proposed that the first *waw* is, in fact, the left arm of a *shin*, and the correct version is שׂוחים<ה>. This word, according to Lieberman, has the same meaning of השיחין in Yalquṭ Shimʿoni, assuming that this is the regular rabbinic triplet בורות, שיחים, and מערות.[28] Lieberman's proposal was not accepted in later editions of the text,[29] supposedly due to the absence of שׂוּחַ in Rabbinic Hebrew, but it should not be dismissed completely. שׂוּחַ is found in Palestinian *piyyuṭ* (see Ma'agarim), and therefore, if שׂוחים<ה> is the correct version (and not שוחים<הח>), it might betray a different lexical link—not to Biblical Hebrew but to the *piyyuṭ*. Moreover, שׂוּחָה, the female equivalent of שׂוּחַ, is found in Biblical Hebrew, Qumranic Hebrew, and the *piyyuṭ* (see Ma'agarim).

b. הוגד

(18) א׳ לו ר׳ יהושע והרי סוכה שהיה על פיתחו שלקבר מה הואי א׳ לו **והוגד** לי סוכתך מה ה[י]א, אם יש לה <פ>תח הרי זו טהורה ואם לאיו יחורי זו טמאה
'R. Joshua said to him, "A tabernacle that stands at the mouth of the grave—what is the law?" [R. Eliezer] said to him, "I **was told** what your tabernacle is: if it has an opening it is clean, and if not it is unclean"' (Sifre Zuta 19:16 [312], Fir. 4b:30)

The biblical verb הגיד, which is also found in Palestinian *piyyuṭ* and Qumranic Hebrew, is rare in Rabbinic Hebrew. It is used mainly in the midrashic idioms -ש מגיד (הכתוב) '(Scripture) says that'[30] and להגיד מה גרם '[this] explains what caused [this rule].'[31] Its passive form הוגד, which is not uncommon in Biblical Hebrew and the *piyyut*, is even more infrequent in Rabbinic Hebrew—its appearance in Sifre Zuta is its sole occurrence in rabbinic literature. It is difficult to determine whether הוגד לי here is a deliberate biblical phrasing[32] or a colloquial expression preserved in the words of R. Eliezer.

Yalquṭ Shimʿoni uses the phrase הגד לי 'tell me' instead of הוגד לי. The version in the commentary of R. Shimshon of Sens on the order Ṭeharot is מה

[27] Epstein 1929, p. 68.

[28] Lieberman 1968, p. 51, n. 156. His other suggestion to read שוחים<הש> should be rejected, for this noun is not documented in Rabbinic Hebrew and Palestinian Aramaic; the form שווח that he relies on is from the much later Targum to Psalms (7:16; 119:85; for its dating see Dan 2014, pp. 154–155).

[29] Ma'agarim; Kahana 2005, p. 219; Beitner 2011, vol. 2, p. 11.

[30] Kahana 2002 p. 278, n. 7.

[31] Bacher 1899, p. 17.

[32] Cf. ויענו את יהושע ויאמרו כי הֻגַּד **הֻגַּד** לעבדיך את אשר צוה ה׳ אלהיך את משה עבדו (Jos. 9:24) 'They answered Joshua, "Because *it was told to* your servants for a certainty that the Lord your God had commanded his servant Moses".'

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000317

היא אגיד לך מה היא סוכתך 'what is the law? I will tell you what the law is.' In both texts an active form is used, but the same lexical irregularity is in force.

c. מבוע

(19) "מים חיים" פרט למימי מסואות <ול**מ<בוע** הפוסק. "מים חיים" פרט לנטף ול**מבוע** הקולוסין
'"Running water"—excluding melted (?) waters and an intermittent **spring**. "Running water"—excluding dripping water and a **spring** that collects [its water from another source]' (Sifre Zuta 19:17 [313]. Fir. 5b:13)

מבוע is a biblical noun:

(20) והיה השרב לאגם וצמאון ל**מבועי** מים
'the parched ground shall become a pool, and the thirsty land **springs** of water' (Isa. 35:7)

(21) כי מרחמם ינהגם ועל **מבועי** מים ינחלם
'for he who has pity on them will lead them, and by **springs** of water will guide them' (ibid. 49:10)

(22) ותשָׁבר כד על **המבוע**
'and the pitcher is broken at the **fountain**' (Eccl. 12:6)

It is also common in Palestinian *piyyuṭ* (see Ma'agarim). In Rabbinic Hebrew it occurs, according to Ma'agarim, in two adjacent cases in the Mekhilta (in a mystical context) and twice more in Amoraic aggadic *midrashim* in connection with the biblical occurrence in Ecclesiastes. It is also used once in an early mystical text (Maʿase Bereshit) and three times in Qumranic Hebrew:

(23) בפי **המבוע** של בית-שם
'At the mouth of the **spring** of Beth Shean[33] (?)' (Copper Scroll 12:6)

(24) נתתני במקור נוזלים ביבשה ו**מבוע** מים בארץ ציה ... ואתה אלי שמתה בפי כיורה גשם לכול מ<בקשיו> ו**מבוע** מים חיים
'You have set me at the source of streams in a dry land, at the spring of water in a parched land ... And You, my Lord, have placed in my mouth as it were an early rain for all who seek it and a spring of living water' (1QH 8:4–16; QIMRON 2010, p. 82).

The fact that מבוע is also found in Jewish Aramaic, predominantly in the Targums,[34] suggests that it was in active usage in Palestine in various literary contexts.

[33] This is the interpretation of Ma'agarim. For other suggestions see LEFKOVITS 2000, pp. 413–415, 416.

[34] As already noted by BEITNER 2011, vol. 1, p. 57. See also SOKOLOFF 2002a, p. 289; LEVY 1867–1868, vol. 2, p. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000318

d. נטף

(25) "מים חיים" פרט **לנטף** ולמבוע הקולח יסוד
"Running water"—excluding **dripping water** and a spring that collects [its water from another source]' (Sifre Zuta 19:17 [313]. Fir. 5b:13 [see Example 19 above])

(26) <השׁ>ותת אינו מצטרף {ו}והמנטף מיצטרף **[הנ]טף**
'What flows does not join together, but **what drips** does join together' (ibid. 19:11 [307], Fir. 2b:14)[35]

In Ma'agarim, the form in Example 25 is interpreted as a participle of *nifʿal*, with the meaning 'that which drips,' 'liquid substance the nature of which is to drip.' While this understanding of the form is in line with the context and the meaning of the root נט״ף, and even with the orthographic practices of MS Firkovich,[36] it is less in line with the lexical inventory of Rabbinic Hebrew, in which *nifʿal* of נט״ף is highly uncommon:

(27) אם איפשר לו שירד אלא אם כן **נִטְּפוּ**[37] רגליו אף העולין ברגליו ב״כי יתן״
'If it was impossible for him to go down [to the water of the pool] without his feet **dripping water**, the law "if water be put on" (Lev. 11:38) applies also to the water that comes up his feet' (Mishna, Makhshirin 4:5, MS Parma B)

(28) שדה בית השלחין ש**ניטופה** לתוך שדה בית השלחין אחרת, משקין ממנה. אמ׳ ר׳ ירמיה ועודה מנטפת, וכי מחמת הניטוף היא יכולה להשקות, לא מחמת עצמה שהיא מליאה
'An irrigated field which **has trickled** (or: **whose trickling is**) into another irrigated field—one may irrigate from it [= the latter field]. Said R. Jeremiah, "[But that is the case when] it yet trickles. Is it because of the trickling that it may irrigate? Is it not on its own account, that it is filled with water?' (Yerushalmi, Moʿed Qaṭan 1:1 [80b])

The latter example is dubious, as two other נט״ף forms are used in the same context, both in *piʿēl*: מנטפת and הניטוף, and therefore ניטופה could be a verbal noun of the verb נָטַף like הניטוף, i. e., ניטוּפָה 'its (f.) dripping.' נָטַף in *nifʿal* is also found once in Palestinian *piyyuṭ*, in *musaf ṭal* by Yoḥanan, but in a much later period—the eighth century (see Ma'agarim). It might be preferable to

[35] The form והנטף, of which the *he* and the *nun* are not original, is redundant and was replaced by an alternative, easier, version: והמינטף. I am indebted to Hallel Beitner for this example.

[36] Defective spelling of short *i* before gemmination is far less common and more restricted than plene spelling, but it is documented, e.g., נתוו 'sprinkled (pl.)' (19:11 [306], Fir. 2a:7), ותתן 'and [she] shall give' (19:18 [314], Fir. 5b:23).

[37] This is a rare and forgotten *nufʿal* form that has survived only in MS Parma B (but the scribe of the manuscript vocalized it as a *nifʿal* form against its orthography). See Bar-Asher 2009, vol. 1, p. 193 (no. 65); Ryzhik 2008, p. 181. Other manuscripts have נטפנו/ניטפנו 'became muddy or soiled' (Ryzhik, op. cit.). I thank Moshe Bar-Asher for directing my attention to this form.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000319

interpret the form in question as the noun נֶטֶף, which is a concrete noun ('drop') in Biblical Hebrew (Example 29) and the *piyyuṭ*, but might also be an abstract noun ('dripping') in the *piyyuṭ* (Example 30).

(29) כי יְגָרַע **נטפי** מים יזקו מטר לאדו
'For he draws up the **drops** of water, he distills his mist in rain' (Job 36:27)

(30) קול שופר וברק **ונטף** זילת טל
'The sound of shofar and thunderbolt and the **dripping** of dew-fall' (Kalir, *Shiv'atot ṭal va-geshem*)

The latter usage would match the context in Sifre Zuta. It is found once in the Copper Scroll:

(31) בשובך שבשולי **הנטף**
'In the dovecote (?)[38] which is on the edge of the **waterfall** (?)' (9:1)[39]

It should be noted that even according to the interpretation of Ma'agarim, Sifre Zuta deviated here from regular rabbinic style, which uses the *pi'ēl* form: נִטֵּף. This can be seen clearly in an equivalent midrash in the Sifra, which comments on the very same verse in Numbers:

(32) **[נ]מטפי(ם)** ״מים חיים״ לא מים מולחין לא מים פושרין] לא מים המכוזבין לא מים ה
'"And running water"—not salty water, not tepid water, not intermittent water, not **dripping** water' (Sifra, Meṣora^c 1:2)

Group 3: Unique linguistic features

a. צמיד ופתיל

(33) וכל כלי פתוח אשר אין **צמיד פתיל** עליו טמא הוא
'And every open vessel, which has no **cover fastened** upon it, is unclean' (Num. 19:15)

(11) במה מקיפים? **בצמיד ופתיל** בסיד ובגבס ובטיט ובצואה בשעף ובשרף בשעוה ובזפת ובכסיטרון
'With what may one stop them up? With a **fastened cover**, lime or gypsum or clay or dung, tragacanth or sap, wax or pitch or tin' (Sifre Zuta 19:15 [310], Fir. 4a:27)

(34) ״וכל כלי פתוח א׳ א׳ **צמ׳ פתיל** עליו ט<מא>״ הכלים ניצולים **בצמיד ופתיל** אין הקרקע ניצול **בצמיד ופתיל**
'"And every open vessel, which has no **cover fastened** upon it, is unclean"—vessels are protected [from corpse-contamination] by a **fastened cover**, the

[38] For other suggestions see LEFKOVITS 2000, pp. 273–275.

[39] I am indebted to HALLEL BEITNER for this example. See LEFKOVITS 2000, p. 275. In Ma'agarim נטף is understood here as a place name (see also LEFKOVITS 2000, pp. 274–275).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000320

ground is not protected [from corpse-contamination] by a **fastened cover**' (ibid. 19:15 [310], Fir. 4a:12)

The biblical halakhic phrase צמיד פתיל is repeated several dozens of times in rabbinic literature in different contexts that concern the purity of vessels. Only in Sifre Zuta is it rendered with the coordinating conjunction: צמיד ופתיל (x5), and even there we find two adjacent occurrences of צמיד פתיל without a conjunction.[40] Yalquṭ Shimʿoni uses the phrase צמיד פתיל. Midrash ha-Gadol does not include any of the occurrences of this phrase. The exegetic tradition that interprets this phrase as the designation of two separate qualities of a cover, rather than one, dates back to the Second Temple period. The Samaritan version of Numbers 19:15 is *ṣēməd wfå̊təl*,[41] and the Samaritan Targum translates it accordingly צניק ושזיר (*ṣå̊nəq wšå̊zər*? *ṣēnəq wšēzər*?)—'cover and thread.'[42] The version of the Vulgata is similar.[43] The rabbinic literature, on the other hand, does not alter the biblical version—not even Sifre Zuta, which preserves the biblical phrase as we know it and distinguishes it from the rabbinic phrase (see Example 34). However, the idea that צמיד פתיל practically means 'a lid that both covers the vessel and is tightly attached to it' is spelled out in the Mishna, the Tosefta, and Sifre on Numbers:[44]

(35) "פתיל" זה העודיף, "צמיד" זה הדופיק
'פתיל—this is that which covers up, צמיד—this is that which is fastened' (Sifre on Numbers, 126)

(36) אין מקיפין לא בבעץ ולא בעופרת מפני שהוא **פתיל ואינו צמיד**
'One may not stop [them] up with tin or lead, for it **covers up but is not fastened**' (Mishna, Kelim 10:2; similarly in Tosefta, Kelim B. K. 7:7)

In Sifre Zuta, it is expressed by the exclusive phrase צמיד ופתיל, with a coordinating conjunction that sets the two halakhic terms apart.

Linguistically speaking, the words צמיד and פתיל in the phrases צמיד ופתיל in Sifre Zuta and פתיל ואינו צמיד in the Mishna and the Tosefta are not necessarily nouns. They may be considered halakhic labels, unclassified in terms of parts of speech, which refer to the biblical text.

[40] According to Ma'agarim. The occurrences in MS Kaufmann of the Mishna were compared to MS Parma A, MS Parma B and MS Cambridge—no variants were found.
[41] Ben-Ḥayyim 1977, p. 499.
[42] Tal 2000, p. 885; Tal 1980–1983, vol. 2, pp. 230–231.
[43] Ben Yehuda 1908–1959, p. 5323b, n. 1.
[44] Ibid., p. 5524, n. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000321

This feature cannot be used for typological conclusions, but implies an atypical form of rabbinic halakhic discourse. It should therefore be added to other lexical and phraseological peculiarities of Sifre Zuta.[45]

b. לפה שנאמר

(37) **לפה** שנא' "ונתן עליו מים חיים" יכול אפר על המים או מים על האפר, א' "למי נדה" על המים תן נדה
'**Since** it is said, "And flowing water shall be added to it" [Num. 19:17], one might think that it is ashes on the water, or [is it] water on the ashes? It is said, "For the water of purification' [ibid.:9]—add the ashes to the water' (Sifre Zuta 19:9 [305], Fir. 1b:13)

(38) ר' יוסה הגלילי או' **לפה** שני "הנוגע בקבר" יכול אף בקבר חדש, א' שוב "בקבר"
'R. Yose says, **Since** it is said, "He who touches the grave" [Num. 19:18], one might think that it may be a new grave, [but] it is said again "In the grave"' (ibid. 19:14 [310], Fir. 3b:27)

The form of this idiom in rabbinic literature is, of course, לפי שנאמר, with the expected construct form of the noun פה, and indeed this is the version of Yalquṭ Shimʿoni.[46] While in Maʾagarim לפה is exclusive to Sifre Zuta,[47] the construct form פה, rather than פי, is shared by other texts. Its distribution in classical Hebrew is interesting, as far as numeric data can be interesting. In rabbinic literature, it is found only in a repeating idiom in Amoraic texts, which can be explained as attraction:

(39) רב ושמואל, חד אמ' להתיר פה שלמעלן, וחורנה אמ' להתיר פה שלמטן. ר' חנינה ור' יהושע בן לוי, חד אמ' להתיר **פה** עקרות, וחורנה אמ' להתיר **פה** אילמים
'Rav and Samuel. One said, "This serves to loosen the mouth above," and the other said, "It serves to loosen the mouth below." R. Hanina and R. Joshua b. Levi. One said, "It serves to unloose **the mouth of** barren women (= their womb)," and the other said, "It serves to unloose **the mouth of** the dumb' (Yerushalmi, Sheqalim 6:3 [50a]; similarly in Bavli, Menaḥot 98a; Sanhedrin 100a; Song of the Songs Rabba, 4 [13:4])

Other traditions that have פה—as a construct form or a stem to which suffixed morphemes are attached—include Biblical Hebrew (Example 40),[48]

[45] BEITNER 2011, vol. 1, pp. 30–57.

[46] But not of Midrash ha-Gadol, which has לפה in Example 37 (Example 38 is not included in Midrash ha-Gadol).

[47] As noted by KAHANA 2002, p. 95 and n. 29. See already SCHECHTER 1896, p. 656, on "לפה instead of "לפי in MS Oxford.

[48] Also, more frequently, in texts with Babylonian vocalization (YEIVIN 1985, pp. 768–769).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000322

Qumranic Hebrew (Example 41),[49] Palestinian *piyyuṭ*,[50] and benediction formulas preserved in the *tefilla*.[51]

(40) ויעש לו אהוד חרב ולה שני **פיות**
'And Ehud made for himself a sword with two **edges**' (Judg. 3:16)

(41) ולהלל שמכה **בפת** כול
'And to praise Your name in the **mouth** of all' (1QH 1:31; Qimron 2010, p. 69)

The particle לפיכך, which could have been of assistance in this matter, occurs twice in Sifre Zuta, but, sadly, not in the text preserved in MS Firkovich.[52]

This feature seems at first glance to belong to the terminological idiosyncracies of Sifre Zuta,[53] but what is of interest here is not the midrashic idiom לפה שנאמר but rather the form of the noun פה. This is not a stylistic matter, but rather a true linguistic matter—a rare Hebrew construct form, known from few Hebrew sources, was preserved in the two geniza fragments of Sifre Zuta, MS Firkovich and MS Oxford.

The links implied here and above (see Group 2) between Sifre Zuta and Qumranic Hebrew are of particular interest, since, as mentioned above, the Zuta texts were compiled in the so-called south, closer to Jerusalem and Judea than to Tsippori. Another potential "southern" isogloss is provided by signs of the shift *ḥ>h*:

(42) a. [ה]חטאת 'the sin-offering'[54] (Sifre Zuta 19:9 [305], Fir. 1b:11)
b. הגהירים 'the grottoes' (ibid. 19:14 [310], Fir. 3b:33)
c. הבית (= חבית) 'jug' (ibid. 19:15 [311], Fir. 4b:15)
d. חרי (= הרי) presentative particle (ibid. 19:16 [312], Fir. 4b:31)

This phonological feature is typical of Judean Desert texts and Babylonian sources of Rabbinic Hebrew. In Palestinian Tannaitic sources the shift *ḥ>ʿ* is more common.[55]

[49] Perhaps also in Ben Sira: בפה חכם תאכור תהלה 'Praise is offered by *the mouth of* the wise' (15:10, MS A; MS B has בפי). See Qimron 1976, p. 298.

[50] Yeivin 1985, p. 769, n. 59.

[51] Wieder 1998, p. 479; Sharvit 2008, pp. 212–213.

[52] In both places Midrash ha-Gadol has לפיכך/לפי כך.

[53] See Beitner 2011, vol. 1, pp. 21–29.

[54] The omission of the determination article -ה before a guttural consonant is well-documented in Hebrew manuscripts and inscriptions (Bar-Asher 1980, pp. 103–104).

[55] Mor forthcoming, §3.1.2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000323

Conclusion

In spite of its tentative nature, this linguistic portrayal of MS Firkovich enhances our understanding of the linguistic and literary background of Sifre Zuta and will hopefully pave the way for more specific questions regarding the texts of the Zuta school.

The first group of features presented here reveals that MS Firkovich is an excellent, albeit fractional, witness of Tannaitic Hebrew, comparable with its most reliable sources. This point was implied very briefly by EPSTEIN,[56] but never established or demonstrated.

The second group supports the notion, put forward by LIEBERMAN and KAHANA, that Sifre Zuta is stylistically unique in using a relatively large number of biblical non-halakhic lexemes, some of which are also shared by Palestinian *piyyuṭ*, on the one hand, and by Qumranic Hebrew, on the other.

The third group, which hopefully will grow as this research progresses, suggests that the language of Sifre Zuta is not typical Rabbinic Hebrew, but rather a marginal, more southern, form of the language spoken in Palestine during the Tannaitic period.

Bibliography

ALBECK, C. 1931: "Zu den neueren Ausgaben halachischer Midraschim." In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 75, pp. 401–412.

BACHER, B. Z. 1899: *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur.* Erster Teil: *Die bibelexegetische Terminologie der Tannaiten*. Leipzig.

BAR-ASHER, M. 1980: *The Tradition of Mishnaic Hebrew in the Communities of Italy [according to Ms. Paris 328–329]* [Hebrew]. Jerusalem (Publications of the Hebrew University Language Traditions Project 6).

— 2009: *Studies in Mishnaic Hebrew* [Hebrew]. 2 vol. Jerusalem.

— 2010: "Qumran Hebrew and Mishnaic Hebrew" [Hebrew]. In: *Meghillot* 8–9, pp. 287–317.

— 2015: *A Morphology of Mishnaic Hebrew: Introductions and Noun Morphology, Part I* [Hebrew]. Jerusalem.

BEITNER, H. 2011: *Sifre Zutah on Parashat Parah: Studies in Text, Exegesis, Language, and Structure* [Hebrew]. Master's thesis. 2 vols. Jerusalem.

BEN-ḤAYYIM, Z. 1977: *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans*. Vol. 4: *The Words of the Pentateuch* [Hebrew]. Jerusalem.

— (ed.) 1988: *Tibåt Mårqe: A Collection of Samaritan Midrashim* [Hebrew]. Jerusalem.

[56] EPSTEIN 1929, p. 53.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000324

Ben Yehuda, E. 1908–1959: *A Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew* [Hebrew]. Jerusalem.

Birnbaum, G. 2008: *The Language of the Mishna in the Cairo Geniza: Phonology and Morphology* [Hebrew]. Jerusalem.

Cohen, C. E. 2013: "שְׁנָיָה—שְׁנוּיוֹת: On the Plural Forms of Nouns in the *Qitla/Qutla* Pattern" [Hebrew]. In: M. Florentin (ed.): *Studies in Contemporary Hebrew and Its Sources*. Jerusalem, pp. 42–52.

Damry, A. 2006: *A Grammar of Mishnaic Hebrew according to Ms. "Kaufmann 2" of the Mishna in Comparison with Ms. "Kaufmann 1* [Hebrew]. PhD diss. Be'er Sheva.

Dan, B. 2014: "Remnants of Living Western Jewish Aramaic at the End of the First Millennium" [Hebrew]. In: *Carmillim* 10, pp. 153–162.

Eldar, I. 1979: *The Hebrew Language Tradition in Medieval Ashkenaz (ca. 950–1350 C.E)*. Vol. 2: *Morphology* [Hebrew]. Jerusalem (Publications of the Hebrew University Language Traditions Project 5).

Elitsur, Y. 1990: "חוליית הבור—Language and Reality" [Hebrew]. In: *Lešonenu* 55, pp. 55–73.

Epstein, J. N. 1929: "Siphre Zuta, Chapter Para" [Hebrew]. In: *Tarbiz* 1, pp. 46–78.

— 1982: *The Gaonic Commentary on the Order Toharot Attributed to Rav Hay Gaon* [Hebrew]. Ed. E. Z. Melamed. Tel-Aviv/Jerusalem.

Haneman, G. 1974: "On the Linguistic Tradition of the Written Text in the Sifra Ms." [Hebrew]. In: E. Y. Kutscher/S. Lieberman/M. Z. Kaddari (eds.): *Henoch Yalon Memorial Volume*. Ramat-Gan, pp. 84–98.

Heijmans, S. 2013: *Greek and Latin Loanwords in Mishnaic Hebrew: Lexicon and Phonology* [Hebrew]. PhD diss. Tel-Aviv.

Horovitz, H. S. (ed.). 1966 (1917): *Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta* [Hebrew]. 2nd printing with corrections. Jerusalem.

Kahana, M. I. 2002: *Sifre Zuta on Deuteronomy: Citations from a New Tannaitic Midrash* [Hebrew]. Jerusalem.

— 2005: *The Genizah Fragments of the Halakhic Midrashim* [Hebrew]. Jerusalem.

— 2006: "The Halakhic Midrashim." In: S. Safrai et al. (eds.): *The Literature of the Sages*. Vol. 2. Assen, pp. 3–105.

Lefkovits, J. K. 2000: *The Copper Scroll 3Q15: A Reevaluation—A New Reading, Translation, and Commentary*. Leiden.

Levy, J. 1867–1868: *Caldäisches Wörterbuch über die Targumim*. 2 vol. Leipzig.

Lieberman, S. 1968: *Siphre Zutta (The Midrash of Lydda)* [Hebrew]. New York.

Ma'agarim Database. The Historical Dictionary of the Hebrew Language of the Academy of the Hebrew Language. [Internet]

Mor, U., forthcoming: *Judean Hebrew: The Language of the Hebrew Documents from Judea between the First and the Second Revolts* [Hebrew].

Morgenstern, M. 2013: "The Literary Use of Biblical Language in the Works of the Tannaim." In: S. E. Fassberg/M. Bar-Asher/R. A. Clements (eds.): *Hebrew in the Second Temple Period: The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and of Other Contemporary Sources*. Leiden, pp. 165–179.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000325

NATHAN, H. 1987: *The Linguistic Tradition of Codex Erfurt of the Tosefta* [Hebrew]. Jerusalem.
PAT-EL, N. 2012: *Studies in the Historical Syntax of Aramaic*. Piscataway.
QIMRON, E. 1976: *A Grammar of the Hebrew Language of the Dead Sea Scrolls* [Hebrew]. PhD diss. Jerusalem.
— 2010: *The Dead Sea Scrolls: The Hebrew Writings*. Vol. 1 [Hebrew]. Jerusalem.
RYZHIK, M. 2008: *The Traditions of Mishnaic Hebrew in Italy according to the Medieval Jewish Rituals* [Hebrew]. Jerusalem.
SCHECHTER, S. 1896: "Fragment of the Sifre Zuta." In: JQR o.s. 6, pp. 656–663
SHARVIT, S. 2008: *Studies in Mishnaic Hebrew* [Hebrew]. Jerusalem.
SHIVTIEL, Y. 1972: "The Yemenite Traditions in the Grammar of Rabbinic Hebrew" [Hebrew]. In: M. BAR-ASHER (ed.): *Anthology in Rabbinic Hebrew*. Vol. 1. Jerusalem, pp. 207–229.
SOKOLOFF, M. 2002a: *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*. 2nd ed. Ramat-Gan/Baltimore.
— 2002b: *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan/Baltimore.
— 2009: *A Syriac Lexicon*. Winona Lake/Piscataway.
TAL, A. (ed.). 1980–1983: *The Samaritan Targum of the Pentateuch: A Critical Edition* [Hebrew]. 3 vol. Tel-Aviv.
— 2000: *A Dictionary of Samaritan Aramaic*. Leiden.
WIEDER, N. 1998: *The Formation of Jewish Liturgy in the East and the West: A Collection of Essays* [Hebrew]. Jerusalem.
YA'AKOV, D. 2013: *The Hebrew Language of the Jews of Southern Yemen (the Shar'ab and 'Aden [Aden] Communities): Phonetics and Morphology of the Noun in the Mishnah* [Hebrew]. PhD diss. Jerusalem.
YALON, H. 1964: *Introduction to the Vocalization of the Mishna* [Hebrew]. Jerusalem.
YEIVIN, I. 1985: *The Hebrew Language Tradition as Reflected in the Babylonian Vocalization* [Hebrew]. Jerusalem.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000326

Verbal Conjugations in the Neo-Mandaic Dialect of Ahvaz[1]

By Hezy Mutzafi, Tel Aviv

Summary: Neo-Mandaic is among the rarest and most seriously endangered languages of the world. Two extant Neo-Mandaic dialects, those of the cities of Ahvaz and Khorramshahr in southwestern Iran, are spoken by a few hundred adherents of Mandaeism, an indigenous gnostic religion of Lower Mesopotamia. The present article offers a synchronic and diachronic account of salient features of Ahvazi Neo-Mandaic verbal system, while weeding out problematic aspects in hetherto published grammatical sketches of the dialect and adding further observations to its grammatical profile as it is known thus far.

1 Introduction

All that has hitherto been known of the grammatical features of the Neo-Mandaic (NM) dialect of Ahvaz is associated with the name and pioneering works of the late Prof. Rudolf Macuch. His fieldwork carried out in the town of Ahvaz in 1953 yielded (1) NM words and forms incorporated throughout *A Mandaic Dictionary* (Drower/Macuch 1963), (2) the first NM text in phonetic transcription, the Mandaean tale 'The Bridge of Shushtar' (Macuch 1965a), (3) numerous grammatical, lexical and etymological details in Macuch's *Handbook of Classical and Modern Mandaic* (Macuch 1965b), and (4) *Neumandäische Chrestomathie* (Macuch 1989), comprising a grammatical sketch, 160 pages of annotated and translated Ahvaz-NM texts and a glossary. A year after the publication of his *Chrestomathie* Macuch invited to Berlin the Mandaean acolyte Salem Choḥeili to spend a month conducting research on his native NM dialect of Ahvaz. The results of this research were published as *Neumandäische Texte im Dialekt von Ahwāz* (Macuch 1993), comprising a grammatical sketch, over 250 pages of translated texts and an extensive glossary.

[1] I am most grateful to Prof. Simon Hopkins for his comments on the first draft of this article. When quoting Neo-Mandaic words and forms found in previous works I have taken the liberty of emending and modifying the transcription so that it conforms to my phonological analysis and to the method of transcription elaborated upon in Mutzafi 2014, pp. 12–14. Abbreviations: CM—Classical Mandaic, lit.—literally, NM—Neo-Mandaic, Khor.—Khorramshahr, neg.—negation, obj.—object (suffix), ptc.—participle. Data on NENA dialects and Ṭuroyo are taken from the speech of my informants.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000327

The grammatical picture that emerges from these valuable materials is, however, to some extent marred by an idiosyncratic and inconsistent phonetic—rather than phonemic—transcription,[2] and by MACUCH's reliance entirely on learned Mandaean men who often adduced Classical Mandaic (CM) forms extraneous to the structure of NM.

In recent years the interest in documenting NM, a critically endangered modern Aramaic language, has been rekindled. In the previous decade the hitherto unexplored NM dialect of Khorramshahr became the focus of research carried out by CHARLES HÄBERL. His important book on this dialect (HÄBERL 2009) is the first systematic and thorough phonological and morphological description of a NM dialect, and in many ways of NM as a whole.

In addition, the present contributor carried out fieldwork on NM in New York (2008) and Sydney (2010). Apart from work on the imperfectly covered lexicon of Neo-Mandaic,[3] my fieldwork-based research entailed observations on various grammatical facets of NM, in particular of the dialect of Ahvaz. Some of these observations, related to the dialect's verbal system, are presented below and compared with MACUCH's data and with parallels in the NM dialect of Khorramshahr.

In what follows Ahvaz-NM verbal conjugations will be illustrated by selected triradical strong and III-y verbs, inflected in pəʿal.

2 Perfective verbs

The NM perfective marks perfective aspect and past tense. The vast majority of triradical strong verbs inflected in pəʿal have *a* as their thematic vowel, e. g. *həmál*[4] 'he wrapped', *rəhám* 'he loved', *nəšám* 'he breathed'; a few intransitive ones have *e* in that position, e. g. *nəhéṯ* 'he descended', *dəhél* 'he feared' and *həléf* 'he passed by'; and only three intransitive verbs are known to have *ɔ* as their thematic vowel: *pərɔ́d* 'he fled', *kədɔ́r* 'he became heavy' and *šaxɔ́w* 'he fell asleep'. In addition, the alternants *gəhéx* ~ *gəháx* 'he laughed' exhibit a fluctuation between an older intransitive form and one which emerged by analogy with most verbs.

[2] The stressed phoneme /ɔ/, for instance, is haphazardly transcribed *ā, ā́, á, â, å, o, ō, u* or *ū*, e. g. as regards the form *aṯɔ́n* 'they came', which appears in MACUCH 1989 as *āṯān* (108/46), *aṯā́n* (148/795), *aṯán* (138/645), *aṯân* (110/106), *āṯân* (132/520), *āṯån* (112/144), *aṯon* (150/834), *aṯōn* (108/47), *āṯyun* (152/875) and *aṯūn* (112/143).

[3] See MUTZAFI 2014.

[4] As a rule, stress is marked in this paper only when it is not penultimate.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000328

2.1 Perfective, strong verbs

	nšq 'to kiss'	*dhl* 'to fear'	*šxw* 'to fall asleep'
1sg. c.	*nešqit ~ nəšáqt*	*dehlit ~ dəhélt*	*šexwit ~ šəxə́wt*
1pl. c.	*nəšaqni*	*dəhelni*	*šəxɔwni*
2sg. c.	*nəšáqt*	*dəhélt*	*šəxə́wt*
2pl. c.	*nəšaqtɔn*	*dəheltɔn*	*šəxɔwtɔn*
3sg. m.	*nəšáq*	*dəhél*	*šəxə́w*
3sg. f.	*nešqat*	*dehlat*	*šexwat*
3pl. c.	*nəšaqyɔn*	*dəhelyɔn*	*šəxɔwyɔn*

Comments:

1. The 1sg. c. perfective has two alternants, e. g. in the verb *nšq: nešqit* and *nəšáqt* 'I kissed'. The former alternant harks back to pre-modern Mandaic (cf. CM **giṭlit** 'I killed') and is typical of Aramaic as a whole.[5] The latter, *nəšáqt*, has emerged by metanalysis of the 1sg. c. perfective form with object suffixes, e. g. *nəšaqta (nəšáqt-a)* 'I kissed her'. Apart from its being a free alternant of *nešqit* (e. g. in *la nešqit enši ~ la nəšáqt enši* 'I did not kiss anyone'), the form *nəšáqt* is obligatory as a contextual form before the definite object marker *əl-*, e. g. in *nəšáqt əl-haṯne* 'I kissed my son in-law' (cf. the same basic form in ***nəšaqti*** 'I kissed him').[6]

Innovative forms in intransitive verbs such as *dəhélt* 'I was afraid' and *šəxə́wt* 'I fell asleep' (alongside older *dehlit, šexwit*) came into being by analogy with transitive forms such as *nəšáqt* in addition to acquiring the thematic vowels of their respective paradigms (cf. the 3sg. m. forms *dəhél* and *šəxə́w*).[7]

2. The 1pl. perfective form has the ending *-ni. Pace* Macuch, there is no alternant ending *-nin* in NM.[8] The latter ending belongs strictly to CM, hence, e. g. NM *nəfaqni* 'we went out' corresponds to CM **npaqnin** (for which see Macuch 1965b, p. 264).

[5] This is the only form adduced by Macuch in his verbal paradigms (See, *inter alia,* Macuch 1993, p. 68).

[6] Consider also Macuch 1993, p. 178/900 ***zəwánt*** *əl-mendɔni ke əbitu* 'I bought the things that I wanted' and the same basic form *(zəwánt)* with a pronominal suffix: *mendɔni ke wɔ zawennu* ***zəwantu*** 'I bought the things that I had to buy' (ibid. p. 130/341). Similarly: ***dəxárt*** *əl-émme* 'I remembered my mother' (ibid. p. 352/2229) and *anɔ dexrit ke əl-émmex* ***dəxarta*** 'I remembered that I remembered (sic) your (sg. f.) mother' (ibid. p. 352/2231), where *dexrit* is the bare 1sg. perfective form and *dəxarta* is the form of the same verb with a 3sg. f. pronominal object *-a*.

[7] It is interesting to note that all of my 3 female Ahvaz-NM informants use exclusively the older 1sg. m. forms *nešqit, dehlit, šexwit* etc., whereas my 4 male informants use both alternants but 2 of them mostly use the innovative forms *nəšqát, dəhlét, šəxə́wt* etc. (denoting 'I kissed', I feared', 'I fell asleep').

[8] Cf. Macuch 1965a: p. 157/1, 1965b, p. 262.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000329

3. The 2sg. perfective is of common gender, except for III-y verbs (see below, §2.2), thus 2sg.c. *nəšáqt, nəhéṯṯ, šəxə́wt.* According to MACUCH Ahvaz-NM has also a distinct 2sg.f. form with the pattern *CeCCit* in the strong verb, viz. a form identical to the 1sg.c. one (*geṭlit* 'I killed' or 'you$^{sg.f.}$ killed'),[9] but this could not be corroborated with any of my informants, nor is there any textual evidence of such a 2sg.f. form in MACUCH's publications. It seems that MACUCH deduced this form on the basis of the 2sg.f. III-y form, e.g. *həzít* 'you (sg.f.) saw', for which see below, §2.2.

4. Neither of the 2pl. and 3pl. perfective forms are marked for gender in Neo-Mandaic. Forms such as Ahvaz-NM 2pl.c. *nəfaltɔn* 'you fell' and 3pl.c. *nəfalyɔn* 'they fell' and their Khor.-NM parallels *nəfalton, nəfalyon*[10] represent original masculine forms:

	Perfective endings	
	Classical Mandaic[11]	Neo-Mandaic reflexes
2pl.m.	**-tun**	2pl.c. *-ton* (Khor.), *-tɔn* (Ahvaz)
2pl.f.	**-tin**	—
3pl.m.	**-ø, -un, -iun**	3pl.c. *-yon* (Khor.), *-yɔn* (Ahvaz)
3pl.f.	**-ø, -ian**	—

Pace MACUCH,[12] distinct 2pl. and 3pl. feminine perfective endings are nowhere to be found in NM. Forms such as 2pl.f. *"gəṭalten"* and 3pl.f. *"gəṭalyān"* or *"gəṭalyân"* (*gṭl* 'to kill') were very likely adduced by learned Mandaean informants well acquainted with CM scriptures and language, presumably in an attempt to use "correct" feminine forms (consider, e.g., the CM 3pl.f. form **rgazian** 'they became angry')[13] and thereby render their speech more elevated and less associated with the daily vernacular.

2.2 Perfective, III-y verbs

	'to see'
1sg.c.	*həzít*
1pl.c.	*həzini*

[9] See MACUCH 1965b, pp. 262, 264, MACUCH 1993, p. 68. MACUCH placed the form in question in parentheses, apparently to indicate that it was not textually attested.

[10] Based on my informants and HÄBERL 2009, p. 180. Khor.-NM appears to retain the older vowel *o* in these forms, whereas Ahvaz exhibits *o* > *ɔ* in an unstressed syllable: *nəfálton, nəfályon* > *nəfáltɔn, nəfályɔn*

[11] See NÖLDEKE 1875, pp. 223–224, MACUCH 1965b, pp. 262–264.

[12] MACUCH 1965a, p. 157/1, 1965b, pp. 262, 264, 1989, p. 63, 1993, pp. 67–68.

[13] See this and other forms in MACUCH 1965b, p. 263/32–33.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000330

	'to see'
2sg. m.	*həzét*
2sg. f.	*həzít*
2pl. c.	*həzitɔn*
3sg. m.	*həzɔ́*
3sg. f.	*həzát*
3pl. c.	*həzɔ́n*

Comments:

1. Unlike 1sg. c. perfective strong verbal forms such as *nešqit ~ nəšáqt*, in III-y verbs there is only one 1sg. c. perfective form: *həzít* 'I saw', *dərít* 'I took', *təfít* 'I cooked', etc. The difference between the twofold strong forms versus a single III-y form is related to the different patterns of 1sg. c. strong and III-y verbs with object suffixes such as the 3sg. m. suffix *-i* (< **-eh*):

Early form	With obj. suffix	Metanalysed innovation
nešqit 'I kissed'	*nəšaqti* 'I kissed him'	*nəšáqt* 'I kissed'
həzít 'I saw'	*həziti* 'I saw him'	----

2. Only in III-y verbs does Ahvaz-NM distinguish between masculine and feminine 2sg. perfective forms, as in *həzét* and *həzít* above or in the phrase meaning 'welcome': sg. m. *ehyét ɔṯét*, sg. f. *ehyít ɔṯít* (originally: 'you lived you came'). It seems that *həzét* was the older, common 2sg. form, as still in the NM dialect of Khorramshahr (Häberl 2009, p. 192), and that in Ahvaz the separate 2sg. f. form and the distinction between *həzét* and *həzít* emerged by analogy with the parallel imperfective forms *hɔzet* and *hɔzit*, whose historical background is discussed below (§3, No. 4).

3. As in any perfective verb, the 2pl. and 3pl. III-y forms evince common gender in NM. The III-y 3pl. perfective ending is *-ɔ́n* (*həzɔ́n* 'they saw', *šənɔ́n* 'they plastered the rooftop', *šədɔ́n* 'they spun yarn', etc.), unlike *-yɔn* in the other verb classes (*pərasyɔn* 'they covered', *ərasyɔn* 'they married', *hafyɔn* 'they washed their heads', etc.).[14]

It follows from the preceding description that most perfective forms, including all the plural ones, exhibit common gender, whereas gender is distinct only in some of the singular forms (in what follows *nšq* 'to kiss' represents any verbal class except III-y, and the latter is illustrated by *hzy* 'to see'):

[14] Khor.-NM *həzón* appears to retain the older vowel *o*, whereas in Ahvaz *ɔ* has probably been influenced by the ending *-yɔn* in the other verb classes, and see n. 10 above.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000331

Common gender perfective forms:

singular	1	*nešqit ~ nəšáqt*	*həzít*
	2	*nəšáqt*	(see table below)
plural	1	*nəšaqni*	*həzini*
	2	*nəšaqtɔn*	*həzitɔn*
	3	*nəšaqyɔn*	*həzɔ́n*

Gender-distinctive perfective forms:

		m.	f.	m.	f.
singular	2	(see table above)		*həzét*	*həzít*
	3	*nəšáq*	*nešqat*	*həzɔ́*	*həzát*

3 Imperfective verbs

The NM imperfective (< inflected active ptc.) functions as (1) irrealis mood, e. g. in *pɔher* 'he would fly, he might fly, that he fly', *ɔfi* 'he would bake, he might bake, that he bake', and (2) as present, future or present progressive when the indicative prefix *qə-* or *q-* is added: *qəpɔher* 'he flies; he is flying; he will fly', *qɔfyɔ* 'she bakes; she is baking; she will bake'. All these forms can be converted to the past by perfective forms of *hwy* 'to be', e. g. *həwɔ́ pɔher ~ pɔher həwɔ́* 'he would have flown', *həwát qɔfyɔ ~ qɔfyɔ həwát* 'she used to bake; she was baking'.

The imperfective conjugation in Ahvaz-NM evinces shorter and longer alternants in the 1st person as well as the intrusion of the 3sg. m. form into the place of the erstwhile 3sg. f. form as a free alternant of the latter:

Strong verbs:[15]

	shorter	longer
1sg. m.	*našéq*	*(našeqnɔ)*[16]
1sg. f.	*našqɔ́*	*(našqɔnɔ)*
1pl. c.	*našqén*	*našqenni*[17]
2sg. m.	*nɔšqet*	
2sg. f.	*nɔšqit*	
2pl. c.	*našqettɔn*	
3sg. m.	*nɔšeq*	
3sg. f.	*nɔšqɔ ~ nɔšeq*	
3pl. c.	*nɔšqen*	

[15] Verbal forms rarely used by my informants appear in parentheses.

[16] Consider MACUCH 1993, p. 282/1653 *qəkadéw* = 202/1095 *qəkadewnɔ* 'I write'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000332

Imperfective, III-y verbs:

	shorter	longer
1sg. m.	*hazín*	*(hazinɔ)*
1sg. f.	*hazyó*	*(hazyɔnɔ)*
1pl. c.	*hazén*	*hazenni*
2sg. m.	*hɔzet*	
2sg. f.	*hɔzit*	
2pl. c.	*hazettɔn*	
3sg. m.	*hɔzi*	
3sg. f.	*hɔzi (~ hɔzyɔ)*	
3pl. c.	*hɔzen*	

Comments:

1. In non-final position etymological **ā* is reflected as *ɔ* when stressed (e. g. in *qənɔ́šeq* 'he kisses', *qənɔ́šqen* 'they kiss') and *a* when unstressed (e. g. in *qənašéq* 'I[m.] kiss'). In final position **ā* is reflected as *ɔ* regardless of stress (e. g. in *qənašqɔ́* 'I[f.] kiss' and in *qənɔ́šqɔ* 'she kisses'). Additionally, the reflex of **ā* is *a* in a stressed syllable closed with *h* (the latter being the 2nd radical), e. g. *qáhwɔ* 'she gives', *qəsáhrit* 'you (sg. f.) beg for charity', *qəráhṭen* 'they run'.[18]

2. In the 1sg. imperfective Ahvaz-NM preserves a historical gender distinction through the forms 1sg. m. *našéq(nɔ)* and 1sg. f. *našqɔ́(nɔ)*,[19] whereas Khor.-NM appears to have only one common 1sg. form, based on the erstwhile masculine.[20] Most other Eastern Neo-Aramaic varieties evince gender-distinct cognate forms. Consider the following cognate 1sg. reflexes of the Aramaic verbal root *nḥl* 'to sift' in Ahvaz-NM, NENA and Ṭuroyo:

	Precursor	Ahvaz-NM	NENA[Saqiz]	Ṭuroyo[Midin]
1sg.m	**nāḥelnā*	*nahél(nɔ)*	*naxəlna*	*noḥalno*
1sg.f.	**nāḥlānā*	*nahlɔ́(nɔ)*	*naxlán(a)*	*nəḥlono*

[17] Consider Macuch 1993, p. 202/1099 *u hemdɔ mɔ qalenni ke fonid* ***laxṭén****, genzɔ həwini* ***qəlaxṭenni*** 'and whenever we [used to] go to catch fish we would catch many'.

[18] The change (**āh* >) **ɔh* > *ah* reflects a vowel lowering by partial assimilation to *h*, and is also attested in nominal forms, e. g. (**sāhdā* 'witness' >) **sɔhdɔ* > *sahdɔ* 'man who recites prayer during slaughter'.

[19] This distinction has been overlooked in previous publications on the dialect—consider, *inter alia*, the paradigms in Macuch 1965b, p. 280, where the 1sg. m. verbs *qəgaṭelnɔ* 'I kill' and *qəhadernɔ* 'I walk about, stroll' are deemed 1sg. c. forms.

[20] According to Häberl 2009, p. 180 *CaCeCnɔ* and its shorter contextual form *CaCeC* (for verbal contextual forms see ibid., p. 94).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000333

In my data of contemporary Ahvaz-NM the shorter 1sg. alternants (m. *našéq,* f. *našqɔ́*) are by far more common than the longer ones (*našeqnɔ* and *našqɔnɔ,* respectively). Only the longer forms, however, take object suffixes, e.g. *qənašeqna* 'I (m.) kiss her', *qənašqɔni* 'I (f.) kiss him', *qərahemnex* 'I (m.) love you (sg. f.), *qərahmɔnax* 'I (f.) love you (sg. m.)'.

In particular, the regular 1sg. f. form is the shorter alternant *našqɔ́*, whereas the longer alternant *našqɔnɔ* is very rare in my data, and in the Ahvaz-NM texts published by MACUCH only shorter 1sg. f. forms occur (when these are not bound by object suffixes), e.g. *an la qədahlɔ́* 'I (f.) am not afraid' (MACUCH 1965a, p. 166/8, 9), *qəbɔ́ arsɔ́ elɔwax* 'I (f.) want to marry you' (ibid. p. 170/1–2), *mu qəbɔ́t awdɔ́* 'what do you (sg. m.) want me (f.) to do?' (MACUCH 1989, p. 120/301). MACUCH did not recognise these forms as 1sg. f. ones,[21] and, moreover, thought that the erstwhile 1sg. f. form had been all but replaced by the 1sg. m. one already in Classical Mandaic.[22]

The survival of the 1sg. f. form in NM, coupled with evidence of distinct Jewish Babylonian Aramaic 1sg. f. cognate forms such as מקבלאנא 'I (f.) receive',[23] leave no doubt as to the authenticity of CM forms such as **iadlana** 'I (f.) give birth' and **labšana** 'I (f.) wear'.[24]

3. Diachronic account of the shorter and longer imperfective alternants: As will be shown below, shorter 1st person forms are not simply apocopated alternants of their longer counterparts, although the longer alternants are indeed older and the shorter ones are innovative. The processes involved in the emergence of the shorter alternants could plausibly be reconstructed as follows:

Phase 1: Reanalysis of the 1sg. forms with object markers.
Let us first examine the distribution of the two types of object markers suffixed to imperfective verbs, i.e. (1) *l-* suffixes and (2) pronominal suffixes used as object markers. These will be illustrated below by their 3sg. m. forms *-li* (< **-leh*) and *-i* (< **-eh*), respectively.

Object marker *-li*	Object marker *-i*
qɔxel → *qaxelli* 'he eats him'	*qaxelnɔ* → *qaxelni* 'I[m.] eat him'
qɔxlɔ → *qaxlɔli* 'she eats him'	*qaxlɔnɔ* → *qaxlɔni* 'I[f.] eat him'

[21] 1sg. f. forms were either ignored or deemed 3sg. f. ones filling the gap of a missing 1sg. f. form—see, e.g., MACUCH 1989, p. 121, n. 10. Similarly, MACUCH considered some of the shorter 1sg. m. and 1pl. c. forms to be 3sg. m. and 3pl. c. forms, respectively, e.g. concerning *qawéd* 'I (m.) do' (MACUCH 1993, pp. 362 and 136/409), *qawdén* 'we do' (ibid. pp. 362 and 142/524).

[22] MACUCH 1965b, p. 277/29–31.

[23] See MORGENSTERN 2011, pp. 120–121, MORGENSTERN, forthcoming, n. 9.

[24] For these and further forms see NÖLDEKE 1875, p. 231.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000334

Object marker *-li*	Object marker *-i*
qaxlenni → *qaxelnanni* 'we eat him'	*qɔxlet* → *qaxlɔti* 'you[sg.m.] eat him'
qaxlettɔn → *qaxeltɔnni* 'you[pl.] eat him'	*qɔxlit* → *qaxlɔti* 'you[sg.f.] eat him'
qɔxlen → *qaxlelli* 'they eat him'	

The full assimilation of *l* to *n* in the 1pl. *qaxelnán-ni* and 2pl. *qaxeltɔ́n-ni* triggered a reanalysis of 1sg. m. *qaxéln-i* and 2sg. f. *qaxlɔ́n-i* so that their object suffix was synchronically reinterpreted as belonging to the *-l/-n* group, i. e. *qaxél-ni* and *qaxlɔ́-ni*. These processes of reanalysis and reassignment were followed by metanalysis whereby *qaxél* and *qaxlɔ́* became unbound forms:

Early 1sg. forms with obj. suffix →	Analogy to 1pl. and 2pl. forms with obj. suffix →	Re-analysis →	Metanalysis
m. *qaxéln-i*		*qaxél-ni*	*qaxél*
	qaxelnán-ni, qaxeltɔ́n-ni		
f. *qaxlɔ́n-i*		*qaxlɔ́-ni*	*qaxlɔ́*

Phase 2: Analogy of the 1pl. with the 1sg. shorter and longer forms.
A shorter 1pl. alternant with ultimate stress *našqén* emerged alongside erstwhile *našqenni* by analogy with the split of the 1sg. forms to shorter alternants with ultimate stress and longer ones with penultimate stress:

Early 1pl. form →	Analogy to 1sg. alternants →	1pl. alternants
	m. *našéq ~ našéqnɔ*	
našqénni		*našqén ~ našqénni*
	f. *našqɔ́ ~ našqɔ́nɔ*	

4. The distinct 2sg.m and 2sg. f. imperfective forms (*nɔšqet* vs. *nɔšqit*), characteristic of both NM dialects,[25] may have evolved first in the III-y verbal class. This could be postulated in the light of parallels in some other Aramaic varieties, namely (1) Syriac, which preserves the prototypical morphology of the III-y active participle with 2sg.m and 2sg. f. enclitic pronouns, and (2) the Eastern Neo-Aramaic dialect groups of NENA, Ṭuroyo and Mlaḥsô, where the 2sg.m and 2sg. f. imperfective III-y endings are closely related to the Syriac participial forms:

[25] Based on fieldwork in Sydney. Extant AhvaZ-NM texts provide quite a few cases of this distinction, e. g. in Macuch 1993, p. 324/1988 *mu qɔmret* 'what do you (sg. m.) say?' and p. 354/2243 *mu qɔmrit* 'what do you (sg. f.) say?'; ibid. p. 252/2230 *qammɔ́ qəbɔxet* 'why are you (sg. m.) crying?' and p. 252/2229 *qamu qəbɔxit* 'why are you (sg. f.) crying?' (note, incidentally, that *qammɔ́* and *qamu* 'why? what for?' are freely interchangeable).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000335

	Syriac	NENA^{Saqiz}	Ṭuroyo^{Midin}	Mlaḥsô[26]
2sg.m	*ḥāzet*	*xazét*	*ḥozət*	*ḥozyét*
2sg.f.	*ḥāzyat*	*xazyát*	*ḥəzyat*	*ḥozyát*

If we allow ourselves to reconstruct the ancient antecedents of the Neo-Mandaic endings on the model of Syriac, as is evidently the case regarding all other Eastern Neo-Aramaic dialect groups, we might venture the following processes:

2sg.m	**ḥāzet* > **hāzet* > NM *hɔzet*
2sg.f.	**ḥāzyat* > **hāzyat* > **hɔzyat* > **hɔzyet* > **hɔzyit* > NM *hɔzit*

Thus the NM imperfective 2sg.m. ending *-et* is an unaltered continuation of the pre-modern ending, whereas the 2sg.f. one is assumed to be an innovation that developed from **yat* >**yet* with *e* by analogy with the 2sg.m. vowel, and then **e* > *i* by partial assimilation to the preceding *y,* yielding a homogenous rising diphthong *yi* which was subsequently contracted to *i,* hence the ending *-it.*

The existence of a 2sg.f. form such as **hāzyat* in pre-modern Mandaic is supported by the NM III-y imperfective 2sg.m and 2sg.f forms with object suffixes, as in the following examples:

	'you$^{sg.}$ see'		'you$^{sg.}$ see him'
2sg.m.	*qəhɔzet*	→	2sg.c. *qəhazyɔti*
2sg.f.	*qəhɔzit*		

The bound 2sg.c. form *hazyɔ́t-* most probably represents the pre-modern 2sg.f. form **hā́zyat,* which had changed to **hazyát-* with *ā* > *a* in an unstressed syllable, and then to *hazyā́t-* with a stress-induced lengthening *a* > *ā*, whence *hazyɔ́t-*. At some point *hazyɔ́t-* was expanded to the bound 2sg.m. form (i.e. 2sg.m. imperfective with object suffixes) as well.

Although CM forms such as ****haziat** do not seem to be extant, and **hazit** is defined a 2sg.c. form in Classical Mandaic grammars,[27] the aforementioned evidence from other Eastern Aramaic languages and especially the internal evidence of a form with *y* in Neo-Mandaic itself (*qəhazyɔti* 'you$^{sg.}$ see him'), all allude to the high probability that a distinction between a sg.m. form **hazit** and a sg.f. ****haziat** did exist in the remote pre-modern Mandaic vernacular from which NM has evolved.

[26] See JASTROW 1994, pp. 47–48. The Mlaḥsô sg.m. form *ḥozyét* evolved from **ḥozét* with *y* by analogy with the feminine form *ḥozyát.*

[27] See NÖLDEKE 1875, p. 259, MACUCH 1965b, p. 336.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000336

Subsequent developments in NM were (1) analogy of the III-y 2sg. perfective with the gender distinct III-y 2sg. imperfective forms (e. g. *hɔzet, hɔzit*), yielding forms such as *hɔzét* 'you (sg. m.) saw' and *hɔzít* 'you (sg. f.) saw'; and (2) levelling of the 2sg.m and 2sg. f. imperfective in all verbal classes according to the III-y one, hence, e. g. *qəhɔlwet* 'you (sg. m.) milk', *qəhɔlwit* 'you (sg. f.) milk'.

5. The 3sg. m. imperfective form has partly taken the place of the 3sg. f. inflection. This feature is most evident in III-y verbs, where the 3sg. m. form is rather regularly used for feminine subjects in the idiolects of my informants, e. g. *zəġattɔ qərɔmi* 'the hen lays eggs' (alongside, rarely in the speech of the oldest informants, *zəġattɔ qərɔmyɔ*). The 3sg. m. is occasionally used instead of the 3sg. f. in other verbal classes as well, as in *šɔmeš* (f.) *qənɔfqɔ* ~ *qənɔfeq* 'the sun rises'. With object suffixes, however, only the older 3sg. f. form is used, e. g. *qəramyɔlə l-biyyɔ* 'she lays the egg'.

A diachronic account of the spread of the 3sg. m. imperfective form could be outlined as follows:

Phase 1: Emergence of apocopated imperfective 3sg. f. forms in the III-y class. Ahvaz-NM words ending in the syllable *yɔ* (including nominal forms, particles and verbs) exhibit apocopated alternants that end in *i,* e. g. in *paṯyɔ* 'wide, broad' > **paṯy* > *paṯi* and in the following additional examples:

	Full form	Apocopated alternant
'horse'	*sosyɔ*	*sosi*
'coming; a visit'	*miṯyɔ*	*miṯi*
'excrement'	*heryɔ*	*heri*
'where?, whither?'	*elyɔ*	*eli*
'she opens'	*qəšɔryɔ*	*qəšɔri*

These and all other apocopated alternants were initially contextual forms in complementary distribution with non-contextual or pausal, full forms (e. g. *paṯyɔ* ~ *paṯi*, *elyɔ* ~ *eli*, *qəšɔryɔ* ~ *qəšɔri*),[28] but in contemporary Ahvaz-NM the apocopated forms have spread also to pausal position and have all but ousted the full forms, which are now rarely used and mostly by the oldest speakers.

In the verbal system the apocope *yɔ* > *y* and subsequently *y* > *i* concerns III-y 3sg. f. imperfective verbs (*qəšɔryɔ* > **qəšɔry* > *qəšɔri*), and in contemporary Ahvaz-NM a form such as *qəšɔryɔ* 'she opens' has become an obsolescent alternant of its offshoot *qəšɔri.*

[28] For apocopated contextual forms in Khor.-NM see Häberl 2009, pp. 79, 91–92.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000337

Such apocopated III-y forms were first attested in MACUCH's texts recorded in 1990, e.g. *qamɔ́ ke šɔmeš* (f.) ***gɔni*** (< *gɔnyɔ*) 'before the sun sets' (MACUCH 1993, p. 212/1188), *tom moxtɔ* ***qɔʟi*** (< *qɔʟyɔ*) *qamdáx* 'until death comes to you' (ibid. p. 226/1279), *qɔmat* ***qəbɔxi*** (< *qəbɔxyɔ*) *u* ***qəmɔhi*** (< *qəmɔhyɔ*) *elɔ riša* 'she started crying and hitting her (own) head' (ibid. p. 348/2193). Indeed every single occurrence of a III-y 3sg.f. imperfective form in MACUCH 1993 is apocopated.

Phase 2: Analogy affecting 3sg.f. imperfective forms in other verbal classes. The innovation related to phase 1 above brought about a state whereby 3sg.f. imperfective III-y forms had acquired a frequent alternant identical to the 3sg.m. form, e.g. *qəbɔxyɔ* ~ *qəbɔxi* 'she cries', the latter being homophonous with *qəbɔxi* 'he cries'. This was followed by analogy whereby such an alteration spread to other verbal classes, as in:

	Imperfective, *ʔty*
'he comes':	*qɔʟi*
'she comes':	*qɔʟyɔ* ~ *qɔʟi*

	Imperfective, *ʔmr*	
	Erstwhile	By analogy
'he says':	*qɔmer*	*qɔmer*
'she says':	*qɔmrɔ* →	*qɔmrɔ* ~ *qɔmer*

In MACUCH 1993 this analogy is still very rare, being evident only in 4 occurrences of 3 verbal forms, 2 of which occur alongside their regular 3sg.f. parallels. The 3sg.m. imperfective verbs used for the 3sg.f. in MACUCH 1993 are presented below in boldface as part of the following 3sg.m. and 3sg.f. verbal forms:

	MACUCH 1993	
'he sits down'	*qəyɔhem*	p. 204/1112
'she sits/may sit down'	***qəyɔhem*** ~ *yahmɔ*	p. 204/1112 resp. p. 326/1998
'he eats'	*qɔxel*	p. 364
'she eats'	***qɔxel*** ~ *qɔxlɔ*	p. 192/1009, p. 222/1244 resp. p. 192/1015
'he (sic) gives birth'	*qəyɔdel*	p. 336/2084
'she would give birth'	***yɔdel***	p. 352/2222

All other 3sg.f. forms (about 30 occurrences) are regular in MACUCH 1993, e.g. *qɔwdɔ* 'she does' (p. 116/193), *qərɔdfɔ* 'she trembles' (p. 222/1244), *qənɔfqɔ* 'she goes out' (p. 116/179), *qəkɔdwɔ* 'she writes' (p. 130/329), *qəsiqɔ* 'she goes up' (p. 212/1185).

The rarity of Ahvaz-NM cases such as *qɔxel* 'she eats' in MACUCH 1993, coupled with the fact that in data collected in the 1950s (MACUCH 1965a, 1965b and 1989) the 3sg.m. and 3sg.f. imperfective forms are still rigidly dis-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000338

tinct in all verbal classes, indicate that the analogy described here (as phase 2) is a recent innovation.

Phase 3: Contact-induced introduction of a 3sg. c. form.
In contemporary Ahvaz-NM 3sg. f. imperfective forms based on the 3sg. m. such as *qɔxel* 'she eats' and *qəzɔwen* 'she buys' are no longer rare, especially among informants under the age of 60, although the older forms *qɔxlɔ* and *qəzɔwnɔ* are still frequent, especially in the speech of elderly speakers. It appears to be that younger Ahvaz-NM speakers are increasingly using forms such as *qɔxel* and *qəzɔwen* as a 3sg. c. form under the impact of Persian use of common 3sg. verbal forms, as in:

Earlier Ahvaz-NM (Macuch 1993)	Contemporary Ahvaz-NM	Colloquial Persian
qɔxel 'he (rarely: she) eats'		
	qɔxel 'he/she eats'	*míxore* 'he/she eats'[29]
qɔxlɔ 'she eats'	*qɔxlɔ* 'she eats'	

6. In II-y imperfective verbs the original diphthong **ay* is monophthongised into *i*, e. g. **qadāyšā* > **qədayšɔ* > *qədišɔ* ~ (often apocopated:) *qədíš* 'she enters',[30] **qalāyšēn* > *qəlayšen* > *qəlišen* 'they knead'.[31]

4 Imperative verbs

	Imperative, strong verbs	Imperative, III-y verbs
sg. m.	*nəšóq*	*həzí*
sg. f.	*nəšúq*	*həzé*
pl. c.	*nəšɔqyɔn*	*həzín*

Comments:

1. The form *nəšóq* has developed from earlier *nəšóq* (still attested in Khor.-NM) with *o* > *ɔ* by analogy with the pl. *nəšɔqyɔn* (see No. 4 below).

2. The sg. f. imperative form evinces the change *o* > *u* as a vowel raising triggered by partial assimilation to the following high vowel *i* (before the elision of the latter vowel): **nəšoqi* > **nəšuqi* > *nəšúq*. In III-y verbs the difference is between sg. m. ending in *i* and sg. f. ending in *-e*, the latter reflecting an earlier

[29] In standard Persian: *míxorad*.

[30] See both alternants in Macuch 1993, p. 212/1187 and p. 212/1184, respectively.

[31] Cf. **ʕayḫā* > *iwɔ* 'cloud', **ʕaynā* > *inɔ* 'eye, spring (of water)', but: **bayṯā* > *beṯɔ* (oldest speakers) ~ *byeṯɔ* 'house', **panyā* > **paynā* > *penɔ* (oldest speakers) ~ *pyenɔ* 'evening'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000339

diphthong *ay*—consider CM sg. m. **hzia** [həzi] and sg. f. and **hzai** [həzay][32] and dialectal NENA parallels such as Mer *xzi, xzay* and Haṣṣan *xzi, xze.*

3. There are no pl. f. imperative forms in Neo-Mandaic, *pace* MACUCH, who furnished in his paradigms the forms "*oβodyân*" ('do!', pl. f.) and "*gəṭelyen*" or "*geṭelyen*" ('kill!', pl. f.).[33] No such forms exist in CM either.[34] These ghost-forms might be pseudo-corrections made up by MACUCH's learned informants who furnished not only 3pl. f. perfective forms ending in *-yân* on the basis of CM forms such as CM **rgazian** 'they (f.) became angry' (see §2.1 above), but also ad hoc pseudo-imperative 2pl. f. forms with the same ending or with the similar ending *-yen*.

4. Ahvaz-NM *nəšɔqyɔn* appears to have developed from *nəšoqyon*, a form preserved in Khor.-NM, with the second vowel *o* lowered to *ɔ* in an unstressed syllable, followed by assimilation of the first *o* to the second as *ɔ*.[35] In III-y Ahvaz-NM *həzɔ́n* has likely developed from *həzón*, as still in Khor.-NM, by analogy with *-yɔn* in the other verb classes.[36]

5 Present Progressive

The Neo-Mandaic dialect of Ahvaz expresses the present progressive either by the imperfective with the indicative prefix *qə-*, e. g. *qərɔqed* 'he is dancing/dances/will dance', or by a specific periphrastic verbal complex comprised of the passive participle of *yhm* (< **yṯw* < **ytb*) 'to sit' with a suffixed copula (e. g. *yəhém-ye* 'he is seated, sitting'), followed (not necessarily immediately) by an imperfective form such as *qərɔqed* 'he dances', e. g. *yəhém-ye qərɔqed* 'he is dancing'.

The allomorphs of the passive participle of *yhm* are:[37]

sg. m.	*yəhém*
sg. f.	*yəhím*, and with the 1sg. copula *yehmɔ́*
pl. c.	*yəhimen ~ yehmen*

[32] See NÖLDEKE 1875, p. 259.

[33] MACUCH 1965b, p. 275, 1989, p. 65, 1993, p. 70 (in the latter source parentheses indicate that the form is not attested in the texts of that volume).

[34] See NÖLDEKE 1875, p. 229, MACUCH 1965b, pp. 274–275.

[35] And see n. 10 above.

[36] And see n. 14 above.

[37] The sg. m. and pl. passive participle forms of *yhm* apparently hark back to *status absolutus* antecedents: sg. m. **yəṯīḇ* > **yəṯém* (for **ḇ* > *m* cf. **tūḇ* > *tom* 'until; more') > *yəhém* and pl. m. **yəṯīḇīn* > *yəhimen ~ yehmen*. The feminine form *yəhím* is an innovation, being derived from the masculine form with umlaut before the 3sg. f. copula *-i* : **yəhém-i* > *yəhím-i* 'she is sitting'. The f. alternant *yehmɔ́* occurs in *yehmɔ́-nɔn* 'I am seated' and emerged by analogy with the 1sg. f. imperfective form *yahmɔ́* 'I would sit down'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000340

Below are paradigms of the present progressive of *rqd* 'to dance':

Singular masculine	1m.	*yəhém-nɔn qəraqéd(nɔ)*	'I am dancing'
	2m.	*yəhém-yɔt qərɔqdet*	'you are dancing'
	3m.	*yəhém-ye qərɔqed*	'he is dancing'
Singular feminine	1f.	*yehmɔ́-nɔn qəraqdɔ́(nɔ)*	'I am dancing'.
	2f.	*yəhím-ɔt qərɔqdit*	'you are dancing'
	3f.	*yəhím-i qərɔqdɔ*	'she is dancing'
Plural	1c.	*yehmén-ni qəraqdén(ni)*	'we are dancing'
	2c.	*yehmét-tɔn*[38] *qəraqdettɔn*	'you are dancing'
	3c.	*yəhímen-(n)ɔn qərɔqden* ~ *yehmén-(n)ɔn qərɔqden*	'they are dancing'

Such constructions are already attested in Macuch's texts of Ahvaz-NM.[39] Selected examples are *yəhém-ye qɔṭi* 'he is coming', *yəhém-yɔt qətinet* 'you (sg. m.) are urinating', *yəhímen-nɔn qɔwden* 'they are doing'[40] and—with a noun separating the two components of the complex—*emme yəhím-i lammɔ qɔfyɔ qam ahɔne* 'my mother is baking bread for my brothers',[41] *yehmén-nɔn xompɔrá qəmṭaḥḥen* 'they are firing (lit.: throwing) bombs', *yəhímen-nɔn myen haməṛ qəšiten* 'they are drinking liquor'.[42]

The present progressive is not used in negation, as Ahvaz-NM resorts to the indicative imperfective preceded by *la* 'no, not', e. g. *yəhím-i qəzɔmrɔ* 'she is singing' → neg. *lá-qəzɔmrɔ*.

The NM present progressive construction is clearly a calque on the local dialectal Arabic construction of *gāʕəd* 'sitting' + present. However, as the NM innovation involves passive participle allomorphs of the verb 'to sit' with suffixed copular forms, it is more complex than the Khuzestani Arabic construction with a fossilised sg. m. active participle, e. g. *gāʕəd əššūf* 'she is looking'.[43]

[38] **yehmén-tɔn*.

[39] But these were not recognised as expressing present progressive, nor were their two major components considered parts of the same verbal complex.

[40] See Macuch 1993, p. 116/190, p. 174/866, p. 186/964, p. 340/2111.

[41] See Macuch 1989, p. 132/522–523.

[42] See Macuch 1993, p. 166/778, p. 186/964.

[43] See Ingham 2006–2009, vol. 2, p. 577a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000341

References

DROWER, E.S./R. MACUCH 1963: *A Mandaic Dictionary.* Oxford.
HÄBERL, C. 2009: *The Neo-Mandaic Dialect of Khorramshahr.* Wiesbaden.
INGHAM, B. 2006–2007: "Khuzestan Arabic." In: KEES VERSTEEGH (ed.): *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics.* Leiden, vol. 2, pp. 571–578.
JASTROW, O.: *Der neuaramäische Dialekt von Mlaḥsô.* Wiesbaden 1994.
MACUCH, R. 1965a: "The Bridge of Shushtar. A Legend in Vernacular Mandaic." In: *Studia Semitica, Ioanni Bakoš Dicata.* Bratislava.
— 1965b: *Handbook of Classical and Modern Mandaic.* Berlin.
— 1989: *Neumandäische Chrestomathie mit grammatischer Skizze, kommentierter Übersetzung und Glossar.* Wiesbaden.
— 1993: *Neumandäische Texte im Dialekt von Ahwāz.* Wiesbaden.
MORGENSTERN, M. 2011: *Studies in Jewish Babylonian Aramaic Based upon Early Eastern Manuscripts.* Winona Lake.
— forthcoming: "Forgotten Forms in Babylonian Aramaic (Mandaic and Jewish)." In: *Language Studies* 16 [in Hebrew].
MUTZAFI, H. 2014: *Comparative Lexical Studies in Neo-Mandaic.* Leiden.
NÖLDEKE, TH. 1875: *Mandäische Grammatik.* Halle.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000342

Yuḫriğu vs. *Muḫriğ* in Q 6:95: Does the Active Participle Have the Same Syntactic, Rhetorical and Aspectual Value as the Verb in Imperfect?

By Yehudit Dror, Haifa

Summary: This article demonstrates that examination of the content, context and the exegesis of each verse of the Qur'ān containing an active participle connected to a finite verb should be examined before determining any rules concerning this syntactic structure. The article focuses on the case of Q 6:95, in which a verb in imperfect is followed by active participle and both are derived from the root *ḫrǧ*. The approach that was chosen is to search in the exegetical literature for explanations of this structure. As will be shown, this literature provides syntactic, semantic, aspectual and rhetorical explanations for the difference between the active participle and the finite verb. This approach stands in contrast to the one presented in modern research literature and argues that *yuḫriğu* and *muḫriğ* have the same aspectual and syntactic value and thus are interchangeable.

Introduction

The coordination of the active participle with finite verb, as is shown in Q 6:95, already has been discussed in modern research literature. The main interest in this verse lies in the derivation of the active participle and the finite verb from the same root:

> *inna llāha fāliqu 'l-ḥabbi wan-nawā* ***yuḫriğu*** *'l-ḥayya mina 'l-mayyiti wa-****muḫriğu*** *'l-mayyiti mina 'l-ḥayyi ḏālikumu llāhu fa-annā tu'fakūna* (Q 6:95)
>
> "It is God who splits the grain and the date-stone, brings forth the living from the dead; He brings forth the dead too from the living. So that then is God; then how are you perverted?"[1]

Kinberg (1992) mentions the case of Q 6:95 in the final section of his article, discussing the interchangeability of participle structures and finite verbs. First, he notes that participial structures like the prefix conjugation may indicate present or relative simultaneity. Additionally, it may refer to future tense. As for Q 6:95, he says:

[1] A.J. Arberry: *The Qur'ān Interpreted*. London 1964, p. 132.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000343

> In Q 6:95 (example 40 in the article) too, the participial structure is coordinated to a finite verb in the prefix conjugation. Both structures use the same verbal lexeme, which in both cases is predicated to God. It is plausible to assume that both forms are interchangeable here. If so, it might indicate that the original distinctions between the two forms are neutralized.[2]

REUSCHEL (1996) also discusses the aspect of the active participle. He categorized Q 6:95 in the section that explains the use of the active participle as predicate. In his short explanation of Q 6:95, he says:

> Ein Unterschied in Zeitwert besteht zwischen beiden Formen nicht. Das Aktiv-Ptzp wird ebenso wie die IpfF im HS fast ausschließlich zur Darstellung des Präs oder des Fut verwendet.[3]

REUSCHEL, like KINBERG, argues that the finite verb and the active participles refer to the same aspect, i. e., it indicates present or future tense. Additionally, one might conclude from this explanation that the active participle and the finite verb in Q 6:95 are no different syntactically and semantically. Such an argument raises a further question; If both forms have the same aspectual value, why do they appear in the same verse side-by-side instead of using only active participles or, alternatively, verbs in imperfect in this context, as in Q 3:27?

Examination of verse 95 shows that this verse has several unique points, which differentiate it from other cases of connection between an active participle with a finite verb, such as Q 2:30 or Q 22:7.[4] Thus, the following features emphasize the need to reexamine the argument of KINBERG and REUSCHEL:

a. Verse 95 starts with the active participle *fāliq* followed by a verb in imperfect and once again an active participle is used. Additionally, verse 96 starts also with the active participle *fāliq*. Thus, it seems that the active participle in this verse is more prominent, while using a third active participle is more appropriate in this structure.
b. The clause that starts with the finite verb *yuḫriǧu* and the clause in which the active participle *muḫriǧ* stands at the head of the clause are composed from the same lexemes. The only difference is that the elements in the first clause are arranged differently in the second clause and thus these elements have different syntactic positions. Thus, if the main part of the verse is already expressed differently, i. e., through diverse word order, it

[2] N. KINBERG: "Semi-Imperfectives and Imperfectives: A Case Study of Aspect and Tense in Arabic Participal Clauses." In: *Lingua* 86 (1992), p. 322.

[3] W. REUSCHEL: *Aspekt und Tempus in der Sprache des Korans*. Frankfurt am Main 1996, p. 273.

[4] See: KINBERG, pp. 322–323.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000344

seems that replacing the verb with an active participle for stylistic constraints is unnecessary. This argument might be based on the following similar verse:

tūliğu 'l-layla fi 'n-nahāri wa-tūliğu 'n-nahāra fī 'l-layli wa-tuḫriğu 'l-ḥayya mina 'l-mayyiti wa-tuḫriğu 'l-mayyita mina 'l-ḥayyi wa-tarzuqu man tašā'u bi-ġayri ḥisābin (Q 3:27)

"Thou makest the night to enter into the day and Thou makest the day to enter into the night, Thou bringest forth the living from the dead and Thou bringest forth the dead from living, and Thou providest whomsoever Thou wilt without reckoning."[5]

As in Q 6:95, the first two clauses have the same lexemes *layl* and *nahār*, yet they are arranged differently. In contrast to Q 6:95, however, both clauses begin with the same finite verb *tūliğu*.

A further example is Q 2:143:

wa-ka-ḏālika ğa'alnākum ummatan wasaṭan ***li-takūnū šuhadā'a 'alā 'n-nāsi wa-yakūna 'r-rasūlu 'alaykum šahīdan***

"Thus we appointed you a midmost nation that you might be witness to the people, and that the messenger might be a witness to you."[6]

The syntactic and semantic arrangement of Q 2:143 is chiasmic, while this arrangement produces the pattern ABCD: ACDB.[7] In spite of the chiastic structure, both clauses are preceded by the same verb *kāna* in future tense.

The next example[8] reinforces the fact that when there is a repetition of the same lexeme in the same syntactic structure, changing one lexeme only, as in this case replacing the verbal noun with a verb in imperfect, can be considered as preventing any repetition:

lā hunna ***ḥillun*** *lahum wa-lā hum* ***yaḥillūna*** *lahunna* (Q 60:10)

"They are not permitted to the unbelievers, nor are the unbelievers permitted to them."[9]

---

[5] Arberry, p. 48.

[6] Ibid., p.18.

[7] A-the verb *kāna*, B-the predicate *šuhadā'* and *šahīd* c-the preposition *'alā* and D-the noun in genitive *nās* or the pronoun *kum*.

[8] Mehreen mentions Q 3:27 and Q 60:10 as examples of the stylistic device called *'l-'aks* "inversion". In this case, a sentence is composed of two parts, and the second part is a revised version of the first. Thus, Q 60:10 might be translated as follows: They are not permitted to the unbelievers and vice versa." See: A.F.M. Mehreen: *Die Rhetorik der Araber*. Hildesheim / New York 1979, p. 104.

[9] Arberry, p. 578.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000345

c. By saying that the active participle has the same aspect of the verb in imperfect and thus to imply that both forms have the same syntactic function, it might be argued that the active participle is actually redundant, and the verse could have been paraphrased as follows: * *yuḫriğu 'l-ḥayya mina 'l-mayyiti wal-mayyita mina 'l-ḥayyi*. Assuming that each word in the Qur'ān was chosen for a particular reason, one should reexamine the syntactic function of the active participle in Q 6:95.

It is the purpose of the present paper to explain the difference between the active participle and the finite verb in Q 6:95, and the approach selected here is to turn to the exegetical literature for an explanation of this structure. The article is divided into four sections in accordance with the explanations that were given by the Qur'ān's commentators: first, the syntactic explanation; second, the semantic explanation; third, the aspectual point of view; and the last section refers to the traditional Arab grammarians, focusing on their explanation of the active participle. As will be shown later, however, they did usually ignore the case of Q 6:95.

1 The Syntactic Difference

Bayḍāwī (d. AD 1292) interprets verse 95 as follows:

> *(yuḫriğu 'l-ḥayya) yurīdu bihi mā yanmū mina 'l-ḥayawāni wan-nabāti li-yuṭābiqa mā qablahu. (mina 'l-mayyiti) mimmā lā yanmū kan-nuṭafi wal-ḥabbi. (wa-muḫriğu 'l-mayyiti mina 'l-ḥayyi) wa-muḫriğu ḏālika mina 'l-ḥayawāni wan-nabāti, ḏakarahu bi-lafẓi 'l-ismi ḥamlan ʿalā fāliqi 'l-ḥabbi fa-inna qawlahu: yuḫriğu 'l-ḥayya wāqiʿun mawqiʿa 'l-bayāni lahu*
>
> "(bring forth the living) which denotes, what grows from the animals and the plants. These words are congruous with the previous statement. (From the dead) he brings forth living from what cannot grow, as the sperm or the grain. (Brings forth the dead from the living) he brings forth the sperm or the grain from the animals and the plants. It is expressed by a noun [i. e., active participle] in coordination with *fāliq l-ḥabb*, and thus his words (he brings forth the living) function as a clarification for this clause [i. e. *fāliq l-ḥabb*]."[10]

Ibn Kaṯīr (1301–1373 AD), like Bayḍāwī, provides a similar explanation for verse 95:

> *(yuḫriğu 'l-ḥayya mina 'l-mayyiti wa-muḫriğu 'l-mayyiti mina 'l-ḥayyi) ay: yuḫriğu 'n-nabāta 'l-ḥayya mina 'l-ḥabbi wan-nawā llaḏī huwa kal-ğamādi*

[10] Bayḍāwī, ʿAbd Allāh b. ʿUmar: *Anwār at-Tanzīl wa-Asrār at-Taʾwīl*. Beirut 1996, p. 176.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000346

> *'l-mayyiti (…) wa-qawluhu (wa-muḫriǧu 'l-mayyiti mina 'l-ḥayyi) maʿṭūfun ʿalā (fāliqu 'l-ḥabbi wan-nawā)*
>
> "(he brings forth the living from the dead and brings forth the dead from the living) these words mean: he brings forth the living plant from the grain and from the fruit-kernel, which is like a lifeless or inanimate object (…) as for his words (he brings forth the dead from the living), they are connected to the previous words (causes the grain and the fruit-kernel to sprout)."[11]

Riḍā (AD 1865–1935) adds that *muḫriǧ* is attached to the first active participle *fāliq* for two reasons. First, in correct speech, a noun should be coordinated with another noun. Second, bringing forth the living is an act that is not included in the sense of *falq 'l-ḥabb wan-nawā* "the splitting of the grain and the date-stone", and thus this information should be mentioned additionally:

> *qīla innahu* [i. e. *muḫriǧ*] *ʿuṭifa ʿalā fāliqi 'l-ḥabbi li-anna 'l-aṣla fī 'l-kalāmi 'l-faṣīḥi an yuʿṭafa 'l-ismu ʿalā ismin, wa-li-anna iḫrāǧa 'l-mayyiti mina 'l-ḥayyi lā yadḫulu fī bayāni falqi 'l-ḥabbi wan-nawā*[12]

The Qur'ān commentators clarify clearly the syntactic function of the three lexemes *fāliq, yuḫriǧu* and *muḫriǧ*. According to the commentators, the two active participles *fāliq* and *muḫriǧ* are connected syntactically to each other, while both function as the nominal predicate of the subject Allāh. As for the finite verb, it does not have a predicative function, but rather appears in a clause considered to function as *bayān* or *ǧumla mubayyina*—"clarification" for the expression *fāliqu 'l-ḥabbi wan-nawā*.[13]

Further support for this argument is provided by Abū Ḥayyān (AD 1256–1344), who, like the commentators mentioned above, supports the fact that *muḫriǧ* is coordinated with *fāliq* and not with the verb *yuḫriǧu*. He clarifies that a verb can only be coordinated with another verb, if verbal clause precedes it, as, for example, in Q 3:27, where the second verb *tuḫriǧu* is coordinated with the first verb *tuḫriǧu*:[14]

> ***tūliǧu** 'l-layla fī 'n-nahāri **wa-tūliǧu** 'n-nahāra fī 'l-layli **wa-tuḫriǧu** 'l-ḥayya mina 'l-mayyiti **wa-tuḫriǧu** 'l-mayyita mina 'l-ḥayyi wa-tarzuqu man tašāʾu bi-ġayri ḥisābin*

[11] Ibn Kaṯīr, Ismāʿīl b. ʿAmr: *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*. Cairo [s.n], vol. 2, p. 158.

[12] Riḍā, Muḥammad Rašīd: *Tafsīr al-Manār*. Cairo 1947, vol. 7, p. 631.

[13] It should be mentioned that in the exegesis of Abū as-Suʿūd (AD 1490–1574), the active participle *muḫriǧ maʿṭūf ʿalā fāliq*, while the clause which starts with the verb *yuḫriǧu* is considered as *ḫabar ṯānin*, i. e., a second predicate. See: Ibn as-Suʿūd, Muḥammad b. Muḥammad: *Tafsīr Iršād al-ʿAql as-Salīm ilā Mazāyā al-Qurʾān al-Karīm*. Beirut 1999, vol. 2, p. 418.

[14] Abū Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf: *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī at-Tafsīr*. Beirut 1992, vol. 4, pp. 591–592.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000347

Most of the commentators agree that the active participle *muḫriǧ* is coordinated with *fāliq*, yet there is another syntactic explanation, which is mentioned by Ṭanṭāwī (AD 1928–2010):

> *wa-qawluhu (wa-muḫriǧu 'l-mayyiti mina 'l-ḥayyi) maʿṭūfun ʿalā mā qablahu wa-huwa qawluhu (yuḫriǧu 'l-ḥayya mina 'l-mayyiti) li-annahu iḫbārun bi-ḍiddi maḍmūnihi wa-huwa waḍʿun āḫaru ʿaǧībun dāllun ʿalā kamāli 'l-qudrati*
>
> "God's words (brings forth the dead from the living) are coordinated with what precedes it, i. e., the words (brings forth the living from the dead). The reason is that the clause that starts with the active participle provides information that contradicts what has been said before [i. e., it is the opposite of *yuḫriǧu 'l-ḥayya mina 'l-mayyiti*]. Thus, the clause (brings forth the dead from the living) mentions an additional miracle that [together with the previous miracles made by God] indicates all the abilities of God."[15]

Ṭanṭāwī's explanation indirectly indicates that both clauses function as predicates of the subject Allāh, which is mentioned at the beginning of the verse. The fact that *muḫriǧu* is coordinated with the verb *yuḫriǧu* not only explains the syntactic function of these lexemes, but this relation has a rhetorical impact. These reverse clauses emphasize what are the actions that only God can take.

2 The Semantic/Rhetorical Difference

Nīsābūrī (d. AD 1016) maintains in his exegeses the idea that the two active participles *fāliq* and *muḫriǧ* are connected, while the verb clarifies the meaning of *fāliq*. He mentions, however, another aspect that contradicts the familiar argument that the two active participles are coordinated:

> *wa-nuqila ʿan ʿAbdi al-Qāhiri al-Ǧurǧānī anna qawlahu (wa-muḫriǧu 'l-mayyiti) maʿṭūfun ʿalā qawlihi (yuḫriǧu) wa-innama ḥasuna ʿaṭfu 'l-ismi ʿalā 'l-fiʿli lāhunā, li-anna lafẓa 'l-fiʿli yadullu ʿalā iʾtināʾi 'l-fiʿli bi-ḏālika 'l-fiʿli fī kulli waqtin bi-ḫilāfi lafẓi 'l-ismi wa-li-hāḏā qāla (hal min ḫāliqin ġayru llahi yarzuqukum Q 35:3) li-yufīda annahu yarzuquhum ḥālan fa-ḥālan wa-sāʿatan fa-sāʿatan iḏā ṯabata hāḏā fa-naqūlu 'l-ḥayyu ašrafu mina 'l-mayyiti, fa-ḏakarahu bi-lafẓi 'l-fiʿli fa-yadullu ʿalā 'l-iʾtināʾi bi-iḫrāǧi 'l-ḥayyi mina 'l-mayyiti akṯara mina 'l-ʿaksi*

[15] Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid: *at-Tafsīr al-Wasīṭ li-l-Qurʾān al-Karīm*. Cairo 1992, vol. 5, p. 136. Cf. Riḍā, vol. 7, p. 631, who explains that the semantic closeness between the reversed sentences is stronger than the closeness between the first sentence which includes the active participle *fāliq* and the second sentence including the active participle *muḫriǧ*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000348

> "It was delivered from ʿAbd al-Qāhir al-Ğurğānī that the words (brings forth the dead) are coordinated with the verb *yuḥriğu*. The coordination of a noun with a verb in this case is better, because using the verb focuses the attention on the action that happens all the time. The focus on the action cannot be achieved by using a noun. For this reason, it was said in Q 35:3 (is there any creator, apart from God, who provides for you?) to indicate that God provides for them not only now, but also every hour, when this action becomes habitual. We are saying that the living is more dignified then the dead, therefore the verb was used in order to give more attention [and hence more importance] to bringing forth the living from the dead, whereas bringing the dead from the living is less important in this context."[16]

It might be said that Ğurğānī's explanation expresses not only a rhetorical point of view but also an aspectual point of view. According to him, in contrast to a noun, only a verb can indicate repetition. Thus the verb *yuḥriğu* in Q 6:95 or the verb *yarzuqukum* in Q 35:3 indicates that the action of bringing forth the living or providing for the people happens time after time, repeats itself—an indication that is not expressed by the active participle.

Additionally, the action becomes more clear and focused when it is expressed by a verb. He also explains that an active participle like *bāsiṭ* (Q 18:18) expresses a state of affairs, a fact or a specific adjective that describes the noun rather than events or actions. According to Ğurğānī, there is not much difference between *kalbuhum bāṣitun* and *kalbuhum wāḥidun*. The former does not indicate an action that the dog repeats but is an adjective that describes the dog.[17]

As for the rhetorical point of view, it might be said that using a verb emphasizes the importance of the action in the context. In the case of Q 6:95, it is the bringing forth of the living from the dead that has more importance than the opposite action. The rhetorical goals of using a verb in imperfect draw support from Ṭanṭāwī's exegesis:

> *wa-ǧīʾa bi-ǧumlatin (yuḫriğu ʾl-ḥayya mina ʾl-mayyiti) fiʿliyyatin li-irādati taṣwīri iḫrāǧi ʾl-ḥayyi mina ʾl-mayyiti wa-stiḥḍārihi fī ḏihni ʾs-sāmiʿi wa-hāḏā ʾt-taṣwīru wal-istiḥḍāru innama yatamakkanu fī adāʾihimā ʾl-fiʿla ʾl-muḍāriʿa dūna ismi ʾl-fāʿili wal-māḍī*

[16] Nīsābūrī, al-Ḥasan b. Muḥammad: *Ġarāʾib al-Qurʾān wa-ʿAǧāʾib al-Furqān*. Cairo 1970, vol. 2, p. 101. Cf. Rāzī, Muḥammad Faḫr ad-Dīn: *Mafātīḥ al-Ġayb*. Cairo 2000, vol. 13–14, p. 76.

[17] Ğurğānī, ʿAbd al-Qāhir: *Dalāʾil al-Iʿğāz fī ʿIlm al-Maʿānī*. Cairo 1912, p. 134. Cf. H. Reckendorf: "Zum Gebrauch des Partizips im Altarabischen." In: C. Bezold (ed.): *Orientalische Studien: Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag*. Gießen 1906, p. 257. The same functions of the participles exist in Biblical Hebrew, see: B. K. Waltke/M. O'connor: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Indiana 1990, p. 624.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000349

> "The verbal clause (brings forth the living from the dead) was used for visualizing [the act] of bringing the living from the dead. The verb can present the act as if it happens at the moment of speech in the listener's mind. This vivid visualization can be achieved only by using a verb in imperfect form and not by a participle or verb in perfect form."[18]

According to this explanation, using a verb in imperfect form in a specific context, as in Q 6:95, is a rhetorical feature that has a psychological impact on the listener.

3 Aspectual Difference

The first aspectual difference has already been mentioned in section two, while Ğurğānī explains that the verb *yuḫriğu* indicates a repetition. This indication cannot be expressed by the active participle *muḫriğ*.

An additional aspectual feature that is represented by a verb in imperfect and active participle is a static and dynamic condition. Thus, Riḍā mentions in his exegesis the terms *taǧaddud* "renewal" and *istimrār* "continuity" in his reference to the indications of the verb *yuḫriğu*.[19] REUSCHEL interprets the term *taǧaddud* as *beweglich*, i. e., "movement" or "dynamism". It is called *taǧaddud* because it indicates the continuity of the action. The opposite of *taǧaddud* is *ṯabāt*, i. e., *unbeweglich* "lack of movement", or "static".[20]

Riḍā presents two examples for these two aspects. The first example is Q 35:3:

> *hal min ḫāliqin ġayru llāhi* ***yarzuqukum*** *mina 's-samāʾi wal-arḍi*
>
> "Is there any creator, apart from God, who provides for you out of heaven and earth?"[21]

As explained in section two, the verb in imperfect form indicates repetition and continuity, i. e., God provides for them time after time, hour after hour. Additionally, it indicates the dynamism of the action.

---

[18] Ṭanṭāwī, vol. 5, p. 136. Cf. Riḍā, p. 632, vol. 7. Riḍā gives Q 22:63 as an example of using a verb in imperfect for *istiḥḍār* "occurrence at the present time": *a-lam tara anna llāha anzala mina 's-samāʾi māʾan fa-tuṣbiḥu 'l-arḍu muḫḍarratan*. The verb *tuṣbiḥu* is in imperfect form and not in perfect to indicate that this action or event happens in the present time, and thus one can imagine or visualize this action as if it is happening in the moment of the speech.

[19] Riḍā, vol. 7, p. 632.

[20] REUSCHEL, p. 272. Cf. H. FLEISCHER: *Kleinere Schriften: gesammelt, durchgesehen und vermehrt*. Osnabrück 1968, vol. 1, p. 96.

[21] ARBERRY, p. 444.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000350

The second example is Q 18:18:

> *wa-kalbuhum bāsiṭun ḏirāʿayhi bil-waṣīdi*
> "and their dog stretching its paws on the threshold."[22]

In this case, no dynamism is indicated by the active participle, but rather a static situation, or as Riḍā explains it *wa-ṣīġatu 'l-ismi fī (bāsiṭun ḏirāʿayhi) tufīdu 'l-baqāʾa ʿalā tilka 'l-ḥālati.*[23]

Noteworthy here is the distinction between static and dynamic that was made by Comrie (1985), which can clarify further the quoted examples from the Qur'ān. As an example of a static verb, he cites the verb *know*, whereas *run* refers to a dynamic situation. He explains the difference as follows:

> In the case of *know*, all phases of the situation *John knows where I live* are identical; whichever point of time we choose to cut in on the situation of John's knowledge, we shall find exactly the same situation. With run, however, this is not so: If we say *John is running*, then different phases of the situation will be very different: at one moment John will have one foot on the ground, at another moment neither foot will be on the ground and so on. Thus *know* involves no change, whereas *run* involves necessarily change (...) With a state, unless something happens to change that state, then the state will continue (...) With a dynamic situation, on the other hand, the situation will only continue if it is continually subject to a new input of energy (...) To remain in a state requires no efforts, whereas to remain in a dynamic situation does require efforts.[24]

In light of the explanations presented above, arguing that the verb *yuḫriǧu* indicates a dynamic situation or action, while the active participle *muḫriǧ* refers to a static situation, would be weak and forced. In Q 6:95 the verb and the active participle are derived from the same root, and they also appear in clauses that are composed with the same lexeme, while the only difference between them is the reversed word order. Thus it can be well argued that both *yuḫriǧu* and *muḫriǧ* are dynamic and refer to a repeated pattern of behaviour,[25] because God creates life time after time. Nevertheless, there is a

[22] Arberry, p. 290.

[23] The idea of dynamic and static actions indicated by a verb in imperfect and active participle is common in the early and modern Qur'ān exegeses. Thus, for example, these terms are mentioned by Zamaḫšarī and Bayḍāwī in their reference to Q 67:19. See Y. Dror: "The Use of the Imperfect in the Qur'ān: Examination of the Habitual Present." In: *Journal for Semitic* 21, 1 (2012), pp. 82–88.

[24] B. Comrie: *Aspect*. Cambridge 1985, pp. 48–49.

[25] See Kinberg , p. 308. He indicates that in some cases, as in Q 9:107, the participial structure may refer to a repeated pattern of behavior. Cf. Sāmarrāʾī, Fāḍil Ṣāliḥ: *Maʿānī an-Naḥw*. Oman 2000, p. 174. He mentions Q 6:95 as an example of an active participle that indicates *istimrār* "continuity", because God every time splits the grain and the date-stone, i. e., he brings forth the dead from the living.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000351

reason for placing a verb in imperfect next to an active participle—an aspectual reason that is presented by the modern grammarian Sāmarrā'ī:

> *fa-staʿmala 'l-fiʿla maʿa 'l-ḥayyi fa-qāla: (yuḫriǧu) wa-staʿmala 'l-isma maʿa 'l-mayyiti fa-qāla (muḫriǧ) wa-ḏālika li-anna abraza ṣifāti 'l-ḥayyi 'l-ḥarakatu wat-taǧaddudu fa-ǧāʾa biṣ-ṣīġati 'l-fiʿliyyati 'd-dāllati ʿalā 'l-ḥarakati wat-taǧaddudi, wa-li-anna 'l-mayyita fī ḥālati humūdin wa-sukūnin wa-ṯabātin ǧāʾa maʿahu biṣ-ṣīġati 'l-ismiyyati 'd-dāllati ʿalā 'ṯ-ṯabāti*
>
> "The verb was used together with the word 'the living' and it was said: 'he brings forth', while he used a noun with the word 'the dead' and said *muḫriǧ*. The most prominent adjectives of the living are [those that indicate] movement and renewal or dynamism, therefore it was expressed by a verb in imperfect that indicates movement and dynamism. The dead [in contrast] are lifeless or in a resting and static situation, and thus this situation was expressed by a noun, which indicates a static situation."[26]

Sāmarrā'ī distinguishes between the aspects of dynamic and static. However, the use of a verb in imperfect and an active participle is affected, according to him, by the words that follow them. Namely, the verb and the active participial refer to the situation of the object that follows them and not to the situation of the action *iḫrāǧ*. Thus, the living are characterized by their vitality, by their dynamic actions, and thus the living were associated with a verb in imperfect form. The dead are characterized as lifeless, lacking any movement, and thus they were preceded by an active participle.

In his explanation, Sāmarrā'ī does not ignore the parallel verse in Q 3:27, which has two verbs in imperfect. The reason for using two verbs ***wa-tuḫriǧu*** *'l-ḥayya mina 'l-mayyiti* ***wa-tuḫriǧu*** *'l-mayyita mina 'l-ḥayyi* is context-conditioned. According to Sāmarrā'ī, the entire verse expresses movement and change and therefore verbs in imperfect are used in this verse. The context in Q 6:95 does not involves any changes, but presents some descriptions of God, and thus it aims to express that God is all-mighty and the grace that he does for his creatures.

4 Aspectual, Semantic and Syntactic Similarity

In his article, BAALBAKI (2004) considers the relation between *naḥw* and *balāġa*. He compares the key figures of the Arabic grammar and the rhetoric, namely Ǧurǧānī and Sībawayhi, where one of the issues considered is the difference between the active participle and the verb in imperfect:

[26] Sāmarrā'ī, Fāḍil Ṣāliḥ: *at-Taʿbīr al-Qurʾānī*. Oman 2007, p. 23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000352

> Ğurğānī draws a distinction between a nominal predicate and verbal one: While the former, according to him, implies no renewal or repetition (*taǧaddud*), the latter does indicate such repetition. Sībawayhi, on the other hand, does not seem to be aware of this distinction, and places on equal footing the two expressions: *ʾinna ʿAbdallāhi la-yafʿalu* and *ʾinna Zaydan la-fāʿilun*. The reason for this is probably the fact that Sībawayhi, in his analysis of these two expressions, finds that *yafʿalu* and *fāʿilun* perform the same syntactic function, namely being a predicate for *ʾinna*."[27]

The argument of existing aspectual and syntactic similarity between active participles and verbs can draw support from the discussion of the active participle in the descriptions of the traditional Arab grammarians. Mubarrad, for example, explains that an active participle can indicate past tense, future and present tense or circumstantial. If the active participle indicates past, it should be without *tanwīn*, namely, definite—preceded by a definite article or appearing in an annexation structure, e. g., *hum ḍāribū ʿAbdillāhi* "They are the hitters (= they hit) of ʿAbdallāhi". In other words, the syntactic complement of the active participle will be in genitive. On the other hand, when the active participle indicates the imperfect tense, it will be indefinite followed by a complement in accusative; for example, *marartu bi-raǧulin ḍāribin Zaydan* has the same aspectual indication of *marartu bi-raǧulin yaḍribu Zaydan* "I passed on a man (who) will hit (or hits) Zayd."[28]

The fact that the active participle, according to the traditional Arab grammarians, follows the verb in form[29] and meaning supports Kinberg's and Reuschel's argument that *yuḫriǧ* and *muḫriǧ* are interchangeable. Thus they are similar from the syntactic, aspectual and semantic point of view. On the other hand, it can contradict the commentators' explanation that the verb *yuḫriǧu* is not syntactically related to the active participle *muḫriǧu*, but rather explains the meaning of the first active participle *fāliq*. As can be seen in Q 6:95 *inna llāha fāliqu ʾl-ḥabbi wan-nawā yuḫriǧu ʾl-ḥayya mina ʾl-mayyiti wa-muḫriǧu ʾl-mayyiti mina ʾl-ḥayyi ḏālikumu llāhu fa-annā tuʾfakūna*, *fāliqu* is followed by a genitive complement. In this case, the active participle indicates past tense; therefore the explanatory verb *yuḫriǧu* should be expressed by a verb in perfect, i. e., *aḫraǧa*. The Arab grammarians

---

[27] R. Baalbaki: "The Relation between Naḥw and Balāġa: A Comparative Study of the Methods of Sībawayhi and Ğurğānī." In: R. Baalbaki (ed.): *Grammarians and Grammatical Theory in the Medieval Arabic Tradition*. Cornwall 2004, p. 13.

[28] Mubarrad, Muḥammad b. Yazīd: *al-Muqtaḍab*. Beirut 1963, vol. 4, pp. 148–149. Cf. Ibn Yaʿīš b. ʿAlī: *Šarḥ al-Mafaṣṣal*. Cairo [s. n.], p. 68, vol. 6; Ibn as-Sarrāǧ, Muḥammad as-Sirī: *Kitāb al-Uṣūl fī an-Naḥw*. Naǧaf 1973, vol. 1, p. 124.

[29] Ibn Yaʿīš, vol. 6, p. 68, says that the active participle *huwa ʾl-ǧārī maǧrā ʾl-fiʿl fi ʾl-lafẓ wal-maʿnā*. By *lafẓ* he means that the active participle has the same vowels and consonants of a verb in imperfect form, e. g. *yukrimu* vs. *mukrim*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000353

refer to such problematic cases,[30] while they explain that a definite active participle can sometimes indicate imperfect tense and not necessarily the perfect tense. According to them, one should not attach importace to the deletion of the *tanwīn*. Even when the active participle is definite by virtue of being the *muḍāf ilayhi* in the annexation structure, it can still indicate imperfect.[31]

Conclusions

A thorough examination of Q 6:95 raised more arguments contradicting KINBERG's and REUSCHEL's argument than there are supporting this argument. According to the traditional Arab grammarians, there is not much difference between the active participle and verb in perfect or imperfect. Thus, a definite active participle can be replaced with a verb in perfect, while an indefinite active participle and in some exceptional cases a definite active participle (as in Q 6:95, 5:95), will be replaced with a verb in imperfect. Thus, *yuḫriğ* and *muḫriğ* do not only share the same aspectual value, but also the same syntactic position. They both function as predicates for the subject Allāh.

The Qur'ānic commentators deal extensively with Q 6:95 and provide diverse explanations, most of which contradict the argument that *yuḫriğ* and *muḫriğ* are similar or interchangeable.

First, the verb *yuḫriğ* starts a clause that is called *ğumla muḥayyina*, i. e., which clarifies the previous utterance *fāliqu 'l-ḥabbi wan-nawā*. Thus, *yuḫriğ* is connected to the previous active participle and not to the following active participle *muḫriğ*. As for the syntactic function of *muḫriğ*—it acts as a second predicate for the subject Allāh.

Second, usually a noun should be connected with another noun and, similarly, a verb should be connected with a verb, as is exemplified in Q 3:27 ***wa-tuḫriğu*** *'l-ḥayya mina 'l-mayyiti* ***wa-tuḫriğu*** *'l-mayyita mina 'l-ḥayyi*. The second verb is connected with the first verb. Therefore, the commentators share the opinion that in Q 6:95 the active participle cannot be connected with the verb.

Third, *yuḫriğu 'l-ḥayya mina 'l-mayyiti* has the same meaning as *inna llāha fāliqu 'l-ḥabbi wan-nawā*, and therefore the clause that starts with *yuḫriğu* is used for *bayān*—to clarify the meaning of *fāliqu 'l-ḥabbi wan-nawā*. The clause that starts with the active participle *wa-muḫriğu 'l-mayyiti mina 'l-ḥayyi* adds new information to the verse—an additional ability

[30] For example, Q 5:95 *hadyan bāliğa 'l-kaʿbati* "an offering to reach the Kaaba".
[31] Sībawayhi, Abū Bišr ʿAmr b. ʿUṯmān: *al-Kitāb*. Beirut 1980, vol. 2, pp. 168–169.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000354

that only God possesses. God not only brings the living from the dead, as, for example, bringing forth the tree from the seed-grain, but also vise versa, to bring forth the seed-grain from the tree.

Fourth, there is an aspectual difference between active participle and verb. The former indicates a dynamic act (*ḥudūṯ wa-taǧaddud*), while the active participle indicates a static act (*ṯubūt*). However, this explanation is not adequate to Q 6:95, because both forms refer to a dynamic situation that repetes itself, which is the action of creating life. According to Sāmarrā'ī, expressing the act by a verb and active participle was due to what follows it, i. e., the living are in constant renewal, in movement, and therefore they were attached to a verb in imperfect while the dead are immobile, and thus an active participle was attached to the living.

Fifth, from a rhetorical point of view, using a verb in a specific context focuses the attention on the act, as in Q 6:95, bringing forth the living from dead is more important than bringing the dead from the living.

Sixth, Q:95–96 contains three active participle forms, and thus it might be argued that in this context one of the prominent adjectives of God is presented—as a creator. As for the verb, it seems that it does not fit the context, a fact that might strengthen the first argument, that the verb clarifies the meaning of *fāliq*. Additionally, Q 6:95 stands in contrast to Q 3:27. It contains only verbs, while the aim in this context is to refer and emphasize God's actions that no one else can perform.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000355

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000356

Zur semantischen und etymologischen Erklärung von Pahlavi <nkyl'y> und der verwandten Begriffe

Beiträge zur Erklärung der mittelpersischen Rechts- und Religionsterminologie. II.

Von David B. Buyaner, Berlin

Summary: In the beginning of the paper two fragments of the Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādestān ī dēnīg 41.1 and of the Mādayān ī hazār dādestān A15.9–11 are examined, which prove to be identical. It is shown that the former can only be understood as a quotation of the latter. The obscure words of the two passages can thus be mutually verified, and the common translation can be made. The main body of the paper focuses on the form <nkyl'yykl> occurring with slight differences in the two fragments concerned. A survey of the contexts, in which the basic form <nkyl'y> and some of its derivatives occure, is undertaken. On the basis of the semantics of the term, its rectified etymology and transcription are suggested.

Das im Pahlavi Rivāyat zum Dādestān ī dēnīg 41.1 vorkommende Verzeichnis der sechzehn Todeswürdigen Sünden (phl. *margarzān*) enthält elf Nomina actionis (darunter acht Infinitive und drei Deverbative) und fünf Nomina agentis. Während der erste Teil des Verzeichnisses keine besonderen Schwierigkeiten bietet, liegen die Dinge mit dem zweitem ganz anders, so daß die einzige vorhandene Übersetzung der Stelle und zwar jene von Williams (1990, Bd. 1, S. 156–157; Bd. 2, S. 69) sich völlig auf willkürlichen Lesungen und Emendationen begründet und keineswegs als Ausgangsbasis für die weitere Forschung betrachtet werden darf. Im Folgenden wird das Verzeichnis aufgrund des bisher unerkannten Parallelismus zu Mādayān ī hazār dādestān A15.9–11 betrachtet, wodurch sich die beiden Stellen gegenseitig erklären.

PRDd 41.1
ẔNE AYK mlg'lc'n cnd 'dwynk' YHWWNyt' mlg'lc'n KBD 'dwynk' BRA ZK Y n'mcštyk ẔNE 'nd GBRA YKTLWNtn' y'twkyh +BOYHWNtn'[1] ns'y BRA OL MYA W 'thš bwltn' ns'y PWN wn'sk'lyh OŠTENtn' ns'y Y KLBA LA HẔYTWNt' PWN tn'HD ywmbynytn' ns'y nk'n krtn' PWN 10 ŠNT kwnmlc l's d'štn' st<w>lšky<n>šnyh NYŠE Y AYŠ'n YNSḂWNt' PWN

[1] Zitiert nach Dhabhar 1913, S. 122f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000357

ŠNT dlhn'y 'thš Y wlhl'n YKT<L>Ntn'[2] +wt'hngHD[3] W +zwlgwk's[4] <W> KDBAc'š W nkyl'yykl[5] <W> 'slwt'[6]
ēn kū margarzān cand ēwēnag bawēd margarzān was ēwēnag be ān ī nāmcištīg ēn and mard ōzadan jādūgīh +xwāstan nasā be ō āb ud ātaxš burden nasā pad wināhgārīh xwardan nasā ī sag nē dīd pad wināhgārīh pad tan-ē jumbēnīdan nasā nigān kardan pad dah sāl ud kūn-marz ud rāh dāštan stur-škenišnīh zan <ī> kasān stad pad sāl drahnā ātaxš ī wahrām +ōzadan wad-āhang-ē ud zūrgugāh <ud> drō-cāš ud nkyl'yykl[7] *<ud> asrūdār*
Diese (Frage): Wieviele Arten von todeswürdigen Sünden gibt es? Todeswürdige Sünden (sind) viele Arten, aber einige der berühmtesten (sind) namentlich: Menschen zu töten; Zauberei zu bestellen[8]; Leichen zu Wasser und Feuer zu bringen; Leichen sündhafterweise zu essen; die Leiche, die kein Hund gesehen hat, sündhafterweise allein zu bewegen; Leichen für zehn Jahre einzugraben; Sodomie; Wegelagern; Zerstörung der *Stur*schaft; eine fremde Frau für ein Jahr zu rauben; das Wahrām Feuer zu töten; ein Malefikus[9]; ein falscher Zeuge; ein Irrlehrer; ein Neinsager; der (die *Gāϑās*) nicht rezitiert.

MHDA 15.9–11[10]
dwc' MNW hmym'l PWN hmym'lyh BYN YKOYMWNyt W wt'hngHD[11] W zwlgwk'y W KDBA c'š W nkl'ykl <w>'slwt'l W 'n'dyb'l W stwl šknd W ns'y nk'n' W ns'y p'k K̲N ASLWNt

---

[2] DHABHAR: YKTWNtn'.

[3] BK: wt'hnHD; MR1, J: 'hnHD (DHABHAR 1913, S. 123 und Anm. 2).

[4] BK: zwlgw'k'š; MR1, J: zwlgw' g's (DHABHAR 1913, S. 123 und Anm. 3). WILLIAMS (1990, Bd. 1, S. 156–157) emendiert zu zwlgwk'dyyh/*zūr-gugāyīh* ohne Erklärung.

[5] BK: nkyl'y ykl; MR1: om.; J: nkyl'yykl (DHABHAR 1913, S. 123, Anm. 4).

[6] So nur J; BK: wn'slynt'l; MR1: ASLWNt'l (DHABHAR 1913, S. 123, n. 4).

[7] Über die Transkription so wie die Übersetzung („Neinsager") des Begriffs <nkyl'yykl> s. unten.

[8] BK: PLHWNtn'; MR1, J: plm'n'tn' (DHABHAR 1913, S. 122, n. 15). Die irrtümliche Anwendung des Ideograms PLHWN-/[1]*xwāh-* „zertreten, trampeln, dreschen" für BOYHWN-/[2]*xwāh-* „suchen, wollen, wünschen; anziehen, erlangen" (MACKENZIE 1971, S. 96) ist nicht weiter verwunderlich. Die Lesart plm'n'tn' deutet auf Kontamination mit plm'n'/*framān* „Befehl, Anordnung" oder mit *framūdan* „anordnen, befehlen"; vgl. *jādu'i farmudan* „Zauberei anordnen" in der Liste der *margarzān*-Sünden in *Rivāyat von Dārāb Hormazyār* (UNVALA 1922, Bd. 2, S. 407, R. 4).

[9] WILLIAMS (1990, Bd. 1, S. 156–157; Bd. 2, S. 69) liest wt'hngHD/*wad-āhang-ē* „ein Böswilliger, Malefikus" (vgl. np. *āhang* „intention, design") irrtümlicherweise als *wad-axwīh* „bad faith" (?), indem er die Gleichdeutigkeit des Begriffs zu dem in DMx 36.21 (als Einheit eines anderen Verzeichnisses der schweren Sünden) vorkommenden *mihrōdrujīh* „Vertragsbruch" willkürlich behauptet (WILLIAMS 1990, Bd. 2, S. 200, Anm. 8). Die hier angegebene Emendation der in den Handschriften tatsächlich vorkommenden Formen und zwar <wt'hnHD> und <'hnHD> (s. Anm. 3) wird angesichts der in MHDA 15.10 vorkommenden Form möglich, die wiederum nicht als wt'hngyh „von schlechter Gesinnung" (MACUCH 1981, S. 37) sondern als wt'hngHD/*wad-āhang-ē* „ein Böswilliger, Malefikus" zu lesen ist.

[10] Zitiert nach MACUCH 1981, S. 37.

[11] Hs.: wt'hngyh.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000358

duz kē hamēmāl pad hamēmālīh andar ēstēd ud wad-āhang-ē ud zūr-gugāy ud drō-cāš ud nk̲l'ykl <*ud*> *asrūdār ud anayyār ud stur-škand ud nasā-nigān ud nasā-pāk ōh hast*

Der Dieb, der als Gegner in einem Parteienprozeß teilnimmt, so wie ein Malefikus, ein falscher Zeuge, ein Irrlehrer, ein Neinsager, der (die *Gāϑās*) nicht rezitiert, ein Hilfeleistungsverweigerer, ein Zerstörer der *Stur*schaft, ein Leicheneingraber und Leichenkocher, (ist) so einzusperren.

Es ist höchstwahrscheinlich, daß der zweite Teil des *margarzān*-Sündenverzeichnisses des Pahlavi Rivāyat zum Dādestān ī dēnīg 41.1 ein Zitat aus dem Mādayān ī hazār dādestān A15.10 darstellt. Die Identität der hinter den leicht differierenden Formen stehenden Wörter, <nkyl'yykl> (PRDd) und <nk̲l'ykl> (MHDA), folgt aus dem gleichlautenden Zusammenhang, in dem sie an den beiden Stellen vorkommen und zwar zwischen KDBA c'š/*drō-cāš* ‚Irrlehrer' und 'slwt'l/*asrūdār* ‚derjenige, der (die *Gāϑās*) nicht rezitiert'. Perikhanian (1997, S. 274–275) liest die Form <nk̲l'ykl> (MHDA 15.10) unverbindlich als **virāδkar* ‚officer of order', indem sie das folgende <'slwt'l> zu ASLWNt'l/*bastār* emendiert und das dadurch entstandene Wortgefüge **virāδkar bastār* eigenartigerweise als Bezeichnung eines Delikts („… a man who binds (= impedes) an officer in order", ibid.) behandelt. Die Lesung **wirāykar* (< **vi-rād-*) bei Macuch (1981, S. 37, 145, 160–161, Anm. 60), obwohl förmlich identisch jener von Perikhanian (**virāδkar* ‚officer of order', s. oben), wird aber im gegenläufigen Sinne übersetzt: „der gegen die (herrschende) Ordnung verstößt, Zerstörer, Verderber". Der Vergleich mit der parallelen Stelle des PRDd, wo die tatsächlich in den Handschriften vorkommenden Formen zwar auch leicht voneinander abweichen (s. Anm. 5) jedoch als <nkyl'yykl> ganz identifizierbar sind, läßt die Erfindung künstlicher Formen mit willkürlich zugeschriebenen Bedeutungen vermeiden. So ermöglichen die in zwei Handschriften vom PRDd 41.1 vorkommenden Lesarten (<nkyl'y ykl> und <nkyl'yykl>), die entsprechende Form vom MHDA 15.11 (<nk̲l'yk'l>) als phl. <nkyl'yykl> zu identifizieren.

Was das danach folgende Wort betrifft, bietet die Situation das gerade Gegenteil. Obwohl eine der den Editionen von Dhabhar und Williams zugrunde liegenden Handschriften die richtige Lesart <'slwt'l> darstellt (s. Anm. 6), zieht Dhabhar (1913, S. 123) ihr die in der Handschrift BK vorkommende kaum verständliche Form <wn'slynt'l> vor. Aufgrund der von derselben Handschrift dargestellten Lesart des vorigen Worts <nwkyl'y ykl> und der obenzitierten Form bietet Williams (1990, Bd. 1, S. 157; Bd. 2, S. 69) die folgende Emendation: nkyl'y ZK L wn's Y gl'nt'l <MDMENyt'> **nakkīrā ān man wināh ī garāntar* <*sahēd*> „… repudiating. And these seem to me to be very grave sins". Es leuchtet ohne weiteres ein, daß eine Lesung, aufgebaut auf Lesarten einer einzigen Handschrift und dabei mit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000359

multiplizierten Emendationen, alles andere als überzeugend ist. Im vorliegenden Falle hat MHDA 15.11 entscheidende Bedeutung für das Verständnis der beiden Stellen, denn die fünf Nomina agentis, die das Verzeichnis der schwersten Sünden in PRDd 41.1 abschließen, sind aller Voraussicht nach als der genannten Stelle von MHDA entnommene Zitate anzusehen. So muß man die Lesung von ʾslwtʾl/*asrūdār* bei MACUCH[12] d.h. „(der das Awesta) nicht rezitiert" (MACUCH 1981, S. 37, 145) annehmen. Dieselbe Bedeutung hat phl. ʾslwtʾl/*asrūdār* (← av. *asrāuuaiia-*) in den zahlreichen Stellen vom Nērangestān, wo das Wort im eindeutigen Zusammenhang mit der Rezitierung des Awesta bzw. der *Gāθās* vorkommt, z.B.:

Nērangestān 24.18[13]

Av.: *aθa. vīspəm. ā. ahmāṯ. yaṯ. hē. hanjasaiti.*[14] *yθa. caθrušum.*[15] +*yārə.*[16] *gāθå. asrāuuaiiō. hiiaṯ.* +*arəduš.*[17] *hē. šiiaoθanəm.*

PÜ: [AYTʾ MNW] ʾytwnʾ [YMRWNytʾ[18]] hmʾy[19] MN ZK AMT PWN +OLE[20] [QDM +OLE[21]] OL hm YHMTWNytʾ[22] +ʾndcnd[23] ctlwšwtkʾ Y gʾsʾnʾ[24] ĐYN ŠNTʾ-1[25] ʾslwtʾl AYTʾ ʾldwš +OLE[26] wnʾs
[hast kē] ēdōn [gōwēd] hamē az ān ka pad +*ōy [abar* +*ōy] ō ham rasīd* +*and-cand caδrušūdag ī gāhān andar sāl-ē asrūdār hast arduš* +*ōy wināh*

Av.: (Und) so weiter, bis dahin, daß ihm soviel wie ein Vierteljahr ohne Rezitieren der *Gāθās* voll wird, d.h. sein Tun (wie) ein *arəduš-*(Sünde gilt).

PÜ: [Es gibt (eine Autoritätsperson) die] so [sagt]: „Von dem (Zeitpunkt) an, wo soviel wie ein Viertel der *Gāthās*, nicht rezitiert innerhalb eines Jahrs, von ihm [auf ihn] voll geworden ist, ist seine Sünde ein *arduš*."[27]

[12] Über die Unannehmbarkeit der Lesung *virāδkar bastār* „one impeding (lit.: binding) the officer of order" bei PERIKHANIAN (1997, S. 274–275) s. oben.

[13] Siehe Hss. TD fol. 48v, l. 11–49r, l. 1; HJ fol. 70v, l. 13–71r, l. 5; G42 fol. 87r, ll. 4–10; KOTWAL/KREYENBROEK 2003, S. 52–53.

[14] TD: *haṇjasaṇta.*

[15] TD: *caθrušəm.*

[16] Hss.: *yå.*

[17] Hss.: *araduša.*

[18] TD, HJ: YMRRWNytʾ.

[19] KOTWAL/KREYENBROEK 2003, S. 52: *hamāg* (vgl. ibid. Anm. 125: „Mss.: hmʾy").

[20] Hss.: OL.

[21] Hss.: KN.

[22] TD: YHMTWNyt; HJ: s. l. -ytʾ scr.

[23] TD: ʾntc; HJ, G42: ʾndcnc. Die Benutzung des phl. /c/ (= pāz. /δ/) für [d] ist merkwürdig.

[24] Hss.: Y add.

[25] HJ, G42: ŠNTʾ.

[26] Hss.: OL.

[27] Die Übersetzung sowohl des avestischen als auch des Pahlavi Teils von N 24.18 bei KOTWAL/KREYENBROEK 2003, S. 53 (s. auch ibid. Anm. 108 und 111) ist kaum denkbar, insbesondere wegen des Versuchs, phl. *ō ham rasīd* (KOTWAL/KREYENBROEK: „a balance is reached") unabhängig von av. *hanjasaiti.* zu interpretieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000360

Die Frage der echten Bedeutung des phl. <nk(y)l'yykl> ist aber komplizierter als sie bei flüchtigem Ansehen scheint. Die Basisform <nk(y)l'y> bezeichnet einen ‚Verweigerer', insbesondre die vor Gericht erscheinende Person, die die gegen sie erhobenen Anklagen bzw. Ansprüche ablehnt. In diesem Sinne kommt der Begriff häufig im Mādayān ī hazār dādestān vor, z. B.:

MHD 16.14–17[28]
w'y'dyb'l npšt' AYK AMT MN dwtk' twcšn' BRA kwnšn' W ktkbnwk' nkyl'y W srd'l hwstwk' YHWWNyt hwstwkyh Y srd'l BRA HTYMWNšn' W d'tst'n l'dynyt' l'd ktkbnwk' srd'l gwm'lšn' W AMT ƁYN l'dynšn' ktkbnwk' hwstwk' YHWWNyt W srd'l Y KN gwm'lynd nkyl'y YHWWNyt nkyl'yyh Y srd'l Y AHL k'l LOYT
wayārār nibišt kū ka az dādag tōzišn be kunišn ud kadag-bānūg nkyl'y *ud sālār xwastūg bawēd xwastūgīh ī sālār be āwardišn ud dādestān rāyēnīdan rāy kadag-bānūg sālār gumārišn ud ka andar rāyēnišn kadag-bānūg xwāstūg bawēd sālār ī ōh gumārēnd nagerā bawēd* nkyl'yyh *ī sālār ī pas kār nēst*
Wayayār schrieb: Wenn aus der Familie eine Schuldzahlung zu leisten ist und die Hausherrin (die Zahlungsforderung) ablehnt, der Gewalthaber sie (jedoch) anerkennt, (so) ist die Anerkennung seitens des Gewalthabers zu beurkunden, und zwecks Betreibung des Verfahrens soll (für) die Hausherrin ein (anderer) Gewalthaber ernannt werden. Und wenn im Laufe des Verfahrens die Hausherrin (die Zahlungsforderung) anerkennt und der Gewalthaber, der ernannt wurde, sie ablehnt, (so) ist die Ablehnung des nachfolgenden Gewalthabers unwirksam.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß diese Bedeutung an sich ganz neutral ist; In bestimmtem Zusammenhang kann nkyl'y sogar eine positive Konnotation beibehalten, wie z. B. in Dādestān ī dēnīg 40.1 und 40.5, wo es sich um die Absage (<nk̲l'yyh>) der Konversion zu einer nichtzoroastrischen Religion handelt:

Dd 40.1[29]
… APš wn's Y hmdyn 'nY[30] 'n'yl QDM +KN[31] OZLWNyt 'dwp' cygwn YHWWNyt' nk̲l'yyh [32] Y MN Ƶ̲NE wn's cygwn AYT'…
… u-š wināh ī ham-dēn ān ī anēr abar +ōh šawēd ayāb čiyōn bawēd nk̲l'yyh *ī az ēn wināh čiyōn ast…*
… Oder was für eine Sünde ist (jene) vom Glaubensgenossen, der so Nichtzoroastrier wird, (und) was ist die Absage dieser Sünde?

[28] Die Transliteration und Übersetzung sind nach Macuch 1993, S. 141, 144 mit den vom Unterschied im Transliterationsmodus bedingten kleinen Abweichungen.
[29] Zitiert nach Anklesaria 1911, S. 129. Siehe auch Hs. K 35, f. 156r, ll. 9–11.
[30] So J1, J2, H und DF (Anklesaria 1911, S. 129, Anm. 11). Anklesaria zieht aber die Lesart der Hs. TD (hmdyn''n), die von Jaafari-Dehaghi (1998, S. 168) als Basis für die weitere Emendation (hmdynyh/*hamdēnīh*) genommen worden ist.
[31] J1, J2, H und DF: OL (Anklesaria 1911, S. 129 und Anm. 12); K 35: KN.
[32] DF: nk̲lyh (Anklesaria 1911, S. 129 und Anm. 13); K 35: nk̲l'yh.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000361

Dd 40.5[33]
BRA HTš[34] B̲YN zywndkyh MN ZK[35] +nk̲l'y[36] ptyt' YHWWNyt'
*be +agar-eš andar zīndagīh az ān +*nk̲l'y *patit bawēd…*
Falls aber er zu Lebzeiten diesem (d. h. der Konversion, D. B.) absagt (und) es abbüßt…

So kann nicht die Bezeichnung des eines todeswürdigen Verbrechens schuldigen Sünders <nk(y)l'yykl> unmittelbar daraus abgeleitet werden. Auch in jenen Stellen der Pahlavi-Quellen, wo <nk(y)l'y> und seine Derivate für die Beschreibung einiger Sünden dienen, wird die sündhafte Art der von ihnen bezeichneten Tat am meisten vom Zusammenhang bestimmt, z. B. in Dādestān ī mēnōg ī xrad:

DMx 36.13[37]
10wm MNW MNDOM ZYš PWN nk'sd'lyh MKBLWNt BRA OŠTENyt' W nkyl'y YHWWNyt
dahom kē ciš ī-š pad nigāhdārīh padīrift be xwarēd ud nkyl'y *bawēd*
Der zehnte (ist derjenige) der die in Gewahrsam genommene Dinge veruntreut (lit.: „verzehrt", D. B.) und (seine Schuld) leugnet.

Die Erklärung des Begriffs <nkyl'y>, vorgeschlagen von NYBERG (1974, S. 139–140) aufgrund des obenzitierten Fragmets von Dādestān ī mēnōg ī xrad, ist offensichtlich falsch: seine Übersetzung „he who denies his responsibility for a th[ing], breaker of an engagement or of an obligation" setzt voraus, die Phrase <nkyl'y YHWWNyt> sei der vorgehenden <MNDOM ZYš PWN nk'sd'lyh MKBLWNt BRA OŠTENyt'> gleichdeutig, während in Wirklichkeit ihr Sinn im vorliegenden Zusammenhang dem uns aus dem Mādayān ī hazār dādestān bekannten identisch ist.[38] Ebensowenig Information läßt sich aus der folgenden Stelle vom Ardā Wirāz nāmag entnehmen:

AWN 56.1–3[39]
ADYNm HZ̲YTWNt[40] lwb'n Y OLEš'n MNWš'n m'l'n gcyt W[41] hm'y[42] ywt APm pwrsyt AYK OLEš'n ZK Y MNW lwb'n'n YMLLWNyt[43] slwš'hlwb'

[33] Zitiert nach ANKLESARIA 1911, S. 130. Siehe auch Hs. K 35, f. 156v, ll. 9–10.
[34] TD, BK, J2, H und DF: 'yt'yh; J1: y'tyh (ANKLESARIA 1911, S. 130 und Anm. 53); K 35: 'yt'yh.
[35] J1, J2, H und DF: ZK om.; TD: Y add. (ANKLESARIA 1911, S. 130 und Anm. 55).
[36] Alle Hss.: k̲l'y (ANKLESARIA 1911, S. 130); K 35, f. 156r, l. 10. JAAFARI-DEHAGHI (1998, S. 170–171, 233) transkribiert das Wort wie *grāy* und übersetzt es wie ‚tendency' (s. u.).
[37] Zitiert nach Hs. K 35, f. 158r, ll. 10–11.
[38] Über die etymologische Erklärung des Begriffs bei NYBERG s. Anm. 79.
[39] Zitiert nach Hss. K 20, fol. 19v, ll. 12–16 und K 26, fol. 37v, l. 11–38r, l. 3.
[40] K 20: [.]ZYTWNt; K 26: HZ̲YTWNt.
[41] K 20: (W); K 26: W.
[42] K 20: hm'k ; K 26: hm'y.
[43] K 20: YMLLWNyt; K 26: YMRRWNyt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000362

W[44] 'twr yzdt AYK ZNE[45] lwb'n'n[46] Y OLEš'n dlwnd'n MNWš'n PWN gytyk PWN yzd'n W dyn' nkyl'y YHWWNt HWEd
ēg-em dīd ruwān ī awēšān kē-šān mārān gazīd <ud> hamē jūd u-m pursīd kū awēšān ān ī kē ruwānān gōwēd srōš-ahlaw ud ādur-yazd kū ēn ruwān ī awēšān druwandān kē-šān pad gētīg pad yazdān ud dēn nkyl'y *būd hēnd*
Dann sah ich die Seelen derjenigen, die von Schlangen gestochen <und> immer aufgefressen wurden. Und ich fragte: Wessen (sind) diese Seelen? Srōš-ahlaw und Ādur-yazd sagen: Das sind die Seelen derjenigen Sünder, die in der körperlichen Welt Gott und die Religion verleugneten.

Hier tritt die sittlich neutrale Wendung <nkyl'y YHWWNt> im pejorativen Sinne nur deswegen auf, weil sie den absolut positiven Entitäten gegenübersteht. Nichtsdestotrotz ist es klar, daß angesichts der als <nkyl'yykl> (PRDd) oder <nkl'ykl> (MHDA) vorkommenden Bezeichnung eines todesstrafwürdigen Sünders sowohl die Basisform (<nkyl'y>) als auch ihre Derivate neben dem neutralen Sinne eine engere pejorative Bedeutung beibehalten mußten. Den Schlüssel zum Verständnis dieses pejorativen Nebensinns liefert das folgende Fragment von Bundahišn:

GrBd 27.24–25[47]
akataš. ŠDYA dlwc Y nkyl'yyh[48] MNW[49] d'm'n' MN MNDOM Y pl'lwn' nkyl'y OBYDWNyt' cygwn YMRRWNyt'[50] AYK MNW MNDOM OL ZK tn' YHBWNyt' MNW mltwm MN MNDOM Y pl'lwn' nkyl'y YHSNNyt' ADYNš *akataš*[51] ŠDYA šn'dynyt'[52] YHWWNyt'
akataš dēw druz ī nkyl'yyh *kē dāmān az ciš ī frārōn* nkyl'y *kunēd ciyōn gōwēd kū kē ciš ō ān tan dahēd kē mardōm az ciš ī frārōn* nkyl'y *dārēd ēg-eš akataš dēw šnāyēnīd bawēd*
Akataš-dēw (ist) der Dämon der Verleugnung, der die Schöpfungen von den ehrlichen Dingen abkehrt, wie (man) so sagt: Derjenige, der jenem Menschen (lit.: „Körper") etwas gibt, der die Leute von den ehrlichen Dingen[53] abkehrend fernhält, hat dadurch Akataš-dēw zufrieden gestellt.

[44] K26: W om.
[45] K26: OLEš'n MNW praescr. et del.
[46] K20: lwb'n'n; K26: lwb'n.
[47] Zitiert nach Hss. TD2, S. 184, ll. 12–15 und DH, fol. 212v, ll. 1–4.
[48] TD2: nkyl'kyh.
[49] TD2: MN.
[50] TD2: YMRRWNyt.
[51] DH: 'ktš und s. l. -'š add.
[52] DH: šn'dyndyn.
[53] Die eine stehende Redensart *ciš ī frārōn* dient in Pahlavi als technischer Terminus, dessen Bedeutung läßt sich als Gegenteil von *wināh* ‚Sünde', d.h. beinahe gleich der des *kirbag* ‚Tugend', aufgrund der folgenden Stelle vom Dēnkard feststellen: Dēnkard 6.193 (DkM 514.10–15) APš'n' ZNEc 'wgwn d'št' AYK +tn' +BYN l'mšn' W YDE MN wn's LAWHL d'lšn' ME tn' BYN l'mšn' ADYN' whwmn' PWN tn' m'hm'n' cygwn ADYNš whwmn PWN tn' m'hm'n ADYN' wn's dwšw'l krtn' W MN byš 'pyl p'hlycšn' ME

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000363

Unter dem „Abkehren von den ehrlichen Dingen“ kann hier wohl die Predigt der vom zoroastrischen Gesichtspunkt übertriebenen Enthaltsamkeit, wie z. B. das Zölibat, gemeint sein. In genereller Hinsicht läßt sich die durch <nkyl'yyh> od. <nkyl'kyh> bezeichnete Sünde als Abneigung in Bezug auf gute Sachen verstehen und als ‚Nihilismus‘ übersetzen. Derselbe Dämon d. h. Akataš (← av. *akataš-*, s. V 10.13 und 19.43[54]) tritt in Dēnkard 9.9.2 als Kultobjekt des „bösartigen Neinsagers“ (<dwš nkyl'ykl>) auf:

> Dēnkard 9.9.1–2 (DkM 792.18–22)[55]
> QDM p'hlyc' Y MN 'yčšn' Y gn'k mynwg l'd 'n'stwb'n Y dyn' W ZK Y MN 'yčšn' Y 'ndl W 'n' <Y> s'wwl' +l'd 'n'ypy'st' d't' W ZK Y MN 'yčšn' Y t'wlc' W z'lyc' l'd 'ywmwk dwb'lšn' W ZK <Y> MN 'yčšn' Y 'kt'š l'd dwš nkyl'ykl
> *abar pahrēz ī az ēzišn ī ganāg mēnōg rāy anāstawān ī dēn ud ān ī az ēzišn ī indar ud ān <ī> sawr +rāy anayβyāst-dād ud ān ī az ēzišn ī tawric ud zaric rāy ēw-mōg-dwārišn ud ān <ī> az ēzišn ī akataš rāy* dwš nkyl'ykl
> Über das Ausweichen des wegen der Verehrung des Bösen Geistes Religionslosen; Und das des wegen der Verehrung von Indar und der von Sawr nicht mit der sakralen Gürtelschnur angetanen; Und das des wegen der Verehrung von Tawric und Zaric mit einem Schuhe laufenden; Und das des wegen der Verehrung von Akataš bösartigen Neinsagers.

In demselben Sinne („bösartiger Neinsager“) tritt der Begriff <dwšnkyl'y> in der stark von der avestischen Vorlage abweichenden Pahlavi Übersetzung des Y 49.1 auf, wo dieser mit 'hlmwk'/*ahlomōγ* ‚Heretiker‘ glossiert worden ist:

> Y 49.1[56]
> Av.: *aṯ. mā. yauuā.*[57] *bāṇduuō. +pafrē.* [58] *mazištō.*

MNW byš ƁYN OL tn' ŠƁKWNyṯ ADYNš 'kwmn' ƁYN OL tn' OZLWNyt W MNW 'kwmn' ƁYN tn' OZLWNyt ADYN' MNDOM <Y> pl'lwn' dwšw'l krtn' *u-šān ēn-ez ōwōn dāšt kū +tan +andar rāmišn ud dast az wināh abāz dārišn cē tan andar rāmišn ēg wahman pad tan mehmān ciyōn ēg-eš wahman pad tan mehmān ēg wināh dušwār kardan ud az bēš abēr pahrēzišn cē kē bēš andar ō tan hilēd ēg-eš akōman andar ō tan šawēd ud kē akōman andar ō tan šawēd ēg ciš ī frārōn dušwār kardan* Und sie hielten auch dafür, daß man den Körper in Freude und die Hand von der Sünde fern zu halten (hat), denn (ist) der Körper in Freude, so (ist) Wahman im Körper willkommen; Wenn Wahman also im Körper willkommen (ist), so (wird es) schwierig, (eine) Sünde zu begehen; und (man muß) vom Kummer sehr enthaltsam (sein), denn wer den Kummer in den Körper hereinläßt, so kommt Akōman in seinen Körper, und in wessen Körper Akōman kommt, (ist) jenem schwierig, die ehrlichen Dinge zu machen.

[54] In PV 10.13 ist der Name des Dämons ohne Erläuterung transkribiert worden; PÜ des V 19.43 fehlt in den alten Handschriften.

[55] Zitiert nach Hss. DH, f. 270v, ll. 16–19; K43b, f. 23v, ll. 11–14.

[56] Siehe Hss. J2, fol. 274r, l. 12–274v, l. 3; K5, fol. 225v, ll. 1–6.

[57] J2: *yauua.*

[58] Hss.: *pafrō.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000364

PÜ: ʾytwn' L hm'y [OD ʾw' ZK[59] Y] bytwm [ʒm'n'[60]] p'nkyh <Y> mhst' [AYK OD tn' Y psyn' hm'y p'nkyh Y d'm'n'[61] KN[62] kwnšn'[63]]
ēdōn man hamē [tā ō ān ī] bēdom [zamān] pānagīh <ī> mahist [kū tā tan ī pasēn hamē pānagīh <ī> dāmān ōh kunišn]

Av.: So hat mich Bāṇduua, der größte, immer begegnet,

PÜ: So (bin) ich immer [bis zur] fernsten [Zeit] der größte Schutz [d.h. bis zum künftigen Körper (ist) der Schutz der Schöpfungen zu leisten],

Av.: *yā. duš.ərəϑrīš.*[64] *+cixšnušā.*[65] *aṣ̌ā. mazdā.*

PÜ: [OD ZK[66]] AMT dwšnkyl'y ['hlmwk'[67]] c'šyt W l'styh Y ʾwhrmzd [W dyn' Y ʾwhrmzd]
[tā ān] ka dwšnkyl'y *[ahlomōγ] cāšēd ud rāstīh ī ohrmazd [ud dēn ī ohrmazd]*

Av.: (mich), der die Verwahrlosten[68] mit der Wahrheit zufrieden stellen will, O Mazdā!

PÜ: [bis dahin,] daß ein Neinsager [Heretiker] sowohl die Wahrheit von Ohrmazd [als auch die Religion von Ohrmazd] lehrt.

Besonders interessant für das Verständnis der betrachteten Stellen von Pahlavi Rivāyat zum Dādestān ī dēnīg und Mādayān ī hazār dādestān sind die Fälle, wo phl. <nkyl'y> bzw. seine Komposita mit dwš- und zwl- in Zusammenhang mit wthw'h/*wad-xwāh* ‚Böswilliger, gewissenloser Kläger' und zwlgwk's/*zūr-gugāh* ‚falscher Zeuge' vorkommen, wie z. B. in einigen Fragmenten des Dēnkard und in einer Stelle der Pahlavi Übersetzung des Srōš Yašt Hādōxt (s. auch Perixanjan 1993, S. 122):

Dēnkard 8.20.157 (DkM 720.1–4) = DkB 547.4–5
W QDM YHBWNt' Y gn'k mynwg <W> wthw'hyh W zwl +gwk'syh[69] <W> nkyl'y<yh> W KDBA d'twb'lyh …
ud abar dād ī ganāg mēnōg <ud> wad-xwāhīh ud zūr-gugāyīh <ud> nkyl'y<yh> *ud drō-dādwarīh …*
Und über das Gesetz des bösen Geistes, die Böswilligkeit (des Klägers), das falsche Zeugnis, (falsches) Ableugnen und falsche Richterschaft …

---

[59] K5: ZK Y om.
[60] K5: ʒm'n.
[61] J2: dm'n.
[62] K5: ʾw'.
[63] K5: OBYDWNyym und -yym del. et s. l. -šn scr.
[64] J2: *duṣ̌əðrəm* und *-əm* del. et *īš.* add.
[65] J2: *caxšnušā.*; K5: *cixšnušā.*
[66] J2: Y add.
[67] K5: ʾhlmwk.
[68] Über Semantik und Ableitung des *duš.ərəðrīš.* s. Kuiper 1979, mit Übersicht der einschlägigen Literatur.
[69] DkB: gwk'yyh.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000365

Dēnkard 8.22.22 (DkM 724.13–15) = DkB 550.21–551.1
W QDM 'p'lyk Y 'cš pyt'k KDBA c'šš̈nyh Y d'twb'l <W> twcšn' Y KDBA c'šš̈nyh W zwl +hw'hšnyh W +zwlnkyl'yyh[70] W zwl +gwk'syh …
*ud abar abārīg ī az-eš paydāg drō-cāšišnīh ī dādwar <ud> tōzišn ī drō-cāšišnīh ud zūr-+xwāhišnīh ud +zūr-*nkyl'yyh *ud zūr-+gugāhīh …*
Und über das andere, das daraus offenbar (ist): falsche Lehre (d. h. Urteil, D. B.) des Richers, Entsühnung der falschen Lehre, falsche Klage, falsches Ableugnen und falsches Zeugnis …

Dēnkard 8.31.28 (DkM 741.10–12) = DkB 564.14–15
… W zyd'n' Y MN KDBA hw'hyh W zwl nkyl'yyh W zwl hw'h W zwl +nkyl'y[71] 'dyb'lyh W LA hmym'lyh …
*… ud ziyān ī az drō-xwāhīh ud zūr-*nkyl'yyh *ud zūr-xwāh ud zūr-+*nkyl'y *ayyārīh ud nē hamēmālīh …*
… und die Schaden, die aus der verleumderischen Klage, dem falschen Ableugnen, der Beihilfe dem falschen Kläger und dem falschen Ableugner und der Weigerung zur Verhandlung (entstehen) …

Yt 11.15[72]
Av.: *+āxštīm.*[73] *+ham.vaiṇtīm.*[74] *+yazamaide.*[75] *parətasca.*[76] *mrauuaiiåsca.*[77] *hamaēstāra.*[78]
PÜ: 'štyh W[79] +hmwndyh[80] ycwm[81] Y[82] wthw'h W[83] nkyl'y hmyst'l
aštīh ud hamwandīh yazom ī wadxwāh ud nkyl'y *hamēstār*
Av.: Frieden (und) Aussöhnung[84] verehren wir, die Gegner von Kampf und Streit[83].

---

[70] DkB: zwlnkyl'yy.
[71] DkB: nkyl'yyh.
[72] Siehe Hss. K20, fol. 157v, ll. 2–4; K18, fol. 86v, ll. 8–11; M49, fol. 81v, l. 15–82r, l. 4.
[73] Hss.: *āxšti.*
[74] Hss.: *ham.vantīm.*
[75] K20, K18: *y°*; M49: *yaz°.*
[76] K20: s. l. *-a* scr.; K18: *parəstasca.* et pr. *-s-* del.
[77] K18: *maruuaiiå̈sca.*; M49: *marauuaiiå̈sca.* et pr. *-a-* del.
[78] K18: *hamestāra.*
[79] M49: W om.
[80] K20, K18: hm'wndyh; M49: hm wndyh.
[81] K20: W praescr.
[82] K20, M49: Y om.
[83] K18: W om.
[84] BARTHOLOMAE (1904, S. 1532, Anm. 15) erklärt die Form *ham.vaiṇtīm.* als Akk. Sgl. des haplologisierten Part. Fem. *ham.vaiṇtī-* (< *ham.vanaiṇtī-*) und übersetzt sie als ‚den Sieg gewinnend, siegreich'. KELLENS (1974, S. 44–45) zieht dieser zwar möglichen Vermutung eine andere vor, nach der die *ham.vaiṇtīm.* als Akk. Sgl. des Abstraktums *ham.vaiṇti-* anzusehen ist. Der semantische Grund der beiden Erklärungen ist jedoch ein und derselbe: KELLENS schwankt zwar zwischen den Übersetzungen „… nous sacrifions à la paix victorieuse" und „…nous sacrifions à la paix (et) à la victoire", stellt aber die Semantik der Wurzel und zwar *√van-* ‚siegen, beherrschen' nicht in Frage. Meines Erachtens

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000366

PÜ: Āštīh (und) Hamwandīh[84] preisen wir, die Gegner des Böswilligen und des Neinsagers.

Ausgehend davon, daß der rechtliche Hintergrund für die Semantik des phl. <nkyl'y> entscheidend ist, behauptet PERIXANJAN (1993, S. 122), alle negativen Konnotationen des Begriffs, insbesondre in Zusammenhang mit wthw'h/*wad-xwāh* usw., seien aus diesem fachspezifischen Wortgebrauch („falscher Ableugner") abzuleiten. Meines Glaubens ist dieser Ansatz eher einseitig: die in der obenzitierten Stelle des Bundahišn (GrBd 27.24–25) vorkommende Definition der nkyl'yyh-Sünde hat viel mit Religion und herzlich wenig mit Jurisprudenz zu tun. So sind die oben angeführten Einzelfälle der Anwendung von phl. <(dwš)nkyl'y> im Sinne von ‚böswilliger Beklagter' (im Gegensatz zu wthw'h/*wad-xwāh* ‚böswilliger Kläger') kaum mehr als Beispiele für die juristische Sonderbedeutung des Begriffs und keineswegs als Hinweis auf seine Hauptbedeutung zu betrachten. Im verallgemeinerten Sinne, die sowohl den religiösen, als auch den rechtlichen Aspekt des phl. <(dwš)nkyl'yyh> umfaßt, läßt der Begriff sich als „Verleugnung der Wahrheit" bestimmen, d. h. als die negative Seite der Lüge, im Gegensatz zu der positiven und zwar „Behauptung der Unwahrheit", deren nächstliegende Entsprechung sich in *drō-cāšīh* „Irrlehre" hineinlesen läßt. Obwohl der Begriff <nkyl'ykl> sich in den betrachteten Fragmenten des Pahlavi Rivāyat

ist es viel wahrscheinlicher, daß dem Abstraktum *ham.vaiṇti-* die Bedeutung ‚wünschen, lieben' (d. h. ^{3}*van-*, vgl. ^{2}*vanta-/vantā-* ‚Geliebte, Frau', ^{3}*vanta-* ‚Lob, Preis, Huldigung', s. BARTHOLOMAE (1904, S. 1353, 1355) zugrunde liegt. Die hier angeführte Übersetzung ‚Aussöhnung' wurde zuerst von GELDNER (1882, S. 119) aufgrund des Vergleichs mit ai. *saṁvanana-* ‚befriedigend' vorgeschlagen und von LOMMEL (1927, S. 91) und KREYENBROEK (1985, S. 67, 103, Anm. 15.^{2}) angenommen.

[85] Ich nehme die morphologische Analyse der Form *mrauuaiiå̊sca.* (Gen. Sgl. von *mrauuā-*) bei KELLENS 1974, S. 48 an, bezweifle jedoch seine Übersetzung (‚violence'), beruhend auf der Vermutung, es handle sich hier um das hypothetische ^{2}*mrū-* ‚mißhandeln (?)' (s. HUMBACH 1959, Bd. 2, S. 37; vgl. DE VAAN 2003, S. 371–372, CHEUNG 2007, S. 274). Meiner Meinung nach ist in av. *mrauuā-* der Nebensinn des *mrū-* und zwar ‚sich aufregen, empören' widergespiegelt, vgl. rus. *molva* ‚Gerücht' neben aksl. *mlъva* ‚Aufruhr' (= gr. θόρυβος), z. B.: *nų ne vų praždьnikų da ne mlъva bądetų vų ljudexų* „Ja nicht auf das Fest, auf daß nicht ein Aufruhr werde im Volk" (Matthäus 26.5). In diesem Falle steht der Merismus *parətasca. mrauuaiiå̊sca.* in logischer Opposition zum asyndetischen *āxštīm. ham. vaiṇtīm.* (s. die vorgehende Anm.).

[86] Die von der Hs. M49 behaltene Lesart hm wndyh/*hamwandīh* (s. Anm. 72) transliteriert das entsprechende avestische Wort (d. h. *ham.vaiṇtīm.*) und stellt zweifellos die ursprüngliche Form dar, die dem Modus a) der Übertragung der avestischen Vokabel in Pahlavi entspricht (s. BUYANER 2010, S. 80). Die in den Handschriften K20 und K18 vorkommende Form hm'wndyh (= 'm'wndyh/*amāwandīh* ‚Kraft') ist sicherlich durch Volksetymologie zu erklären (Modus c), ibid.) und keineswegs als primäre Pahlavi Übersetzung des av. *ham.vaiṇtīm.* zu betrachten (so z. B. DHABHAR 1927, S. 109, 1963, S. 204; KREYENBROEK 1985, S. 66–67).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000367

zum Dādestān ī dēnīg und des Mādayān ī hazār dādestān neben wt'hng/*wad-āhang* (≈ wthw'h/*wad-xwāh* ‚böswilliger Kläger') und zwlgwk's/*zūrgugāh* ‚falscher Zeuge' bezeugt ist, sehe ich keinen Grund dazu, ihn als bloß rechtliches Fachwort auch in diesem Zusammenhang anzusehen, gleichwie der in demselben Verzeichnis der todeswürdigen Sünden vorkommende Begriff KDBAc'š/*drō-cāš* eher als ‚Irrlehrer', denn im engeren Sinne als ‚unbilliger Richter' (vgl. Dēnkard 8.22.22), zu übersetzen ist.

Was die miteinander verbundenen Fragen der ursprünglichen Bedeutung, der Etymologie und der entsprechenden Transkription des phl. <nkyl'y> betrifft, ist die Sache wie folgt beschaffen. Die auf heute angenommene Transkription der Basisform und zwar **nakkīrā* (MACKENZIE 1971, S. 57) stützt sich auf der Vermutung HENNINGS (1946, S. 732), der Begriff sei aus dem ansonsten unbewiesenen aram. **nakkīrā* ‚leugnend, ablehnend' entlehnt worden. Sowohl in formaler als auch semantischer Hinsicht ist diese Erklärung viel überzeugender als jene von BARTHOLOMAE (1918, S. 37–41) und NYBERG (1974, S. 139–140).[87] Ihr Hauptmangel und zwar die Tatsache, daß das postulierte aramäische Etymon des Pahlavi Worts nirgendwo bewiesen worden ist, wurde aber von HENNING selbst völlig erkannt (HENNING, ibid.).[88] Diese Unstimmigkeit zu beheben, stellt PERIKHANIAN (1993, S. 119–120 unter Berufung auf eine mündliche Mitteilung von I. M. D'JAKONOV) die Vermutung

[87] Erschöpfende Kritik der beiden Hypothesen ist in PERIKHANIAN 1993, S. 118–119 zu finden. Der schwächste Punkt des Vorschlags von BARTHOLOMAE ersieht sie darin, daß einmal die von ihm rekonstruierte Form **viγīrāy* (< air. **vi-* + **gar-* ‚preisen') sich auf einer mechanischen und ansonsten unbewiesenen Verbindung des Präverb mit der Wurzel basiert, und zum anderen der Morphologie des Pahlavi Nomens nicht entspricht. Wiederum entspricht die Rekonstruktion von NYBERG (*nikērāi* < **nikerrāi* < **nikert-rāi* < **nikṛta-rāda-* „whose judging is mean, dishonest") nicht nur der tatsächlichen, sondern auch der von ihm selbst behaupteten Bedeutung des Begriffs (s. oben) nicht, ganz zu schweigen davon, daß kein der Lautwandel *-ert-* > *-err-* und *-err-* > *-ēr-* in Pahlavi bewiesen werden kann.

[88] Dazu kann man ergänzen, daß die Widerspiegelung des auslautenden *-ā* (aram. *Status emphaticus*) in einem aus dem Aramäischen entlehnten Pahlavi Vokabel, durch die HENNING das auslautende *-'y/-ā* im <nkyl'y> erklärt, ganz unwahrscheinlich ist, denn im Gegensatz zu den Ideogrammen bieten alle bekannten aramäischen Lehnwörter im Pahlavi, mit der einzigen Ausnahme des ps.-phl. mšyh'y */mašīhā* ‚Messias', keine Spur vom auslautenden *-ā*, z. B. gcytk/*gazīdag* ‚Kopfsteuer' ← aram. <gzyt'> (talm. *gəzītā*) ‚id'; kn'l/*kennār* ‚Lyra' ← aram. <kn(')r'> (talm., mand. *kinnārā*) ‚id'; mkyn'd/*magind* ‚Schild' ← aram. <mgn'> (syr. *məgenā*) ‚id' usw.; (vgl. MLKA ← aram. <mlk'> ‚König', ŠLYTA ← aram. <šlyt'> ‚Fürst' usw.). Da der *Status emphaticus* wirklich die Standardform des aramäischen Substantivs ist, in der ein Wort höchstwahrscheinlich entlehnt worden ist, setzt diese Tatsache voraus, daß alle diese Wörter in das Altpersische entlehnt worden waren und des weiteres die unbetonten auslautenden Silben verloren, wie im folgenden Falle: phl. mšk/*mašk* ‚Ledersack, Schlauch' < ap. *maškā* ‚id.'← aram. <mšk'> (talm. *maškā*) ‚id.' So muß das auslautende *-'y/-ā* im <nkyl'y> ausgehend von der Pahlavi- und nicht der aramäischen Morphologie erklärt werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000368

auf, die ursprüngliche Quelle des phl. <nkyl'y> sei eher im Akkadischen zu ersehen, während das Aramäische als Übertragungsglied aufträte. Die letzte Annahme scheint mir eine überflüssige Anpassung an die Hypothese Hennings: Die Fähigkeit des phl. <nkyl'y>, die persischen Bildungssilbe an sich zu affigieren (wie im <dwšnkyl'y> und <nkyl'yykl>), setzt ein sehr altes Lehngut voraus, das dem Zeitraum gehören soll, als eine unmittelbare Entlehnung aus dem Akkadischen in das Altpersische möglich war. Der wichtigste Vorteil des Vorschlags von Perikhanian in Vergleich mit jenem von Henning besteht darin, daß das semantische Feld des Akkadischen Verbs *nakāru(m)* (1. ‚anders werden, sich verändern' 2. ‚fremd sein, werden' 3. ‚feindlich werden, sich empören' 4. ‚befehden' 5. ‚leugnen, abstreiten' usw., s. von Soden 1972, S. 718–720; CAD 11/1, S. 159–171) der Semantik des phl. <nkyl'y> viel näher ist als der derselben aramäischen Wurzel (‚feind, fremd sein'). So ist das akk. G *nakāru(m)*, D *nukkuru(m)* in der Bedeutung ‚leugnen, abstreiten', die dem rechtlichen Aspekt des phl. <nkyl'y> ganz genau entspricht, im Codex Hammurapi nachgewiesen worden[89]:

> CH § 124 (Kol. XX, 53–65)
> *šumma awīlum ana awīlim kaspam ḫurāṣam ū mimma šumšu maḫar šībī ana maṣṣarūtim iddinma ittakiršu awīlam šuāti ukannūšuma mimma ša ikkiru uštašannama inaddin*
> Wenn ein Mann einem (anderen) Mann Silber, Gold oder etwas anderes vor Zeugen in Verwahrung gegeben hatte, und (jener) das abstritt[90], sollen sie jenen Mann zur Rechenschaft ziehen, und das, was er abstritt[91], wird er in doppeltem Ausmaß abgeben.

> CH Schlußwort (Kol. XLI, 62–74)
> *šarrum ša ina mâtim ibbaššû awât mīšarim ša ina narîja ašturu liṣṣur dîn mâtim ša adînu purussê mâtim ša aprusu aj unakkir uṣurātija aj ušazziḳ*
> Soll der König, der im Lande sein wird, die Billigkeitswörter, die ich auf meiner Stele schrieb, beachten, das Landesgesetz, das ich richtete, die Landesverordnungen, die ich verabschiedete, nicht leugnen[92], meine Statuen nicht beschädigen!

Darüber hinaus stellt das Akkadische im Gegensatz zur Aramäischen eine nachgewiesene Form dar, die sowohl semantisch als auch phonetisch mit phl. <nkyl'y> vergleichbar ist und zwar die Stämme des Stativs bzw. des verbalen Adjektivs vom genannten Verb *nakir*, bezeichnend jemanden, der die

[89] Die folgenden Ausschnitte vom Codex Hammurapi sind in Übereinstimmung mit der Konvention vom Chicago Akkadian Dictionary transkribiert worden. Die Transliteration läßt sich in Harper 1904, S. 42, 100–102 finden. Die Übersetzung ist meine, D.B.

[90] Akk. *ittakiršu*: 3. Pers. Sgl. Perf. von *nakāru(m)* + Pron. 3. Pers. Mask. Sgl. Akk.

[91] Akk. *ikkiru*: 3. Pers. Sgl. Prät. Subj. von *nakāru(m)*.

[92] akk. *aj unakkir*: 3 Pers. Sgl. Vet. von *nukkuru(m)* (D-Stamm).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000369

ensprechende Eigenschaft ständig besitzt: ‚Feind, derjenige, der sich wider etw. auflehnt'. Die Schwankung in der graphischen Übertragung des Vokals der zweiten Silbe (vgl. <nkyl'yykl> in PRDd 41.1 vs. <nḵl'ykl> in MHDA 15.9–11; <nkyl'y> in DMx 36.13 et passim vs. <nḵl'yyh> in Dd 40.1 usw.) läßt sich in diesem Falle durch die Kürze des entsprechenden akkadischen Vokals leicht erklären.

Es bleibt doch das Problem des auslautenden -'y. HENNING (ibid.) stellt <nkyl'y> in eine Reihe mit b'c'y/*bāzā* ‚Armverletzung, bestimmte Stufe der Sünde', ns'y/*nasā* ‚Leiche', 'lt'y/*ardā(y)* ‚gerecht, heilig' usw. und behauptet, diese Zeichenkombination übertrage das lange *-ā*. Meines Erachtens sind die angeführten Beispiele ungleichartig. Um den Auslaut der zweisilbigen Wörter *nasā* und *bāzā* zu erklären, leitet CANTERA sie aus den postulierten vollstufigen präsuffixalen Akk. Sgl. **nasāu̯am* und **bāzāu̯am*, indem er die Liste mit gl'y/*garā* ‚schwer' (< **garHāu̯am*) ergänzt (s. CANTERA 2006, S. 38; 2007, S. 13, 18). Da derselbe Auslaut vom phl. ms'y/*masā* ‚Maß' (= av. *masah-*) dargestellt worden ist, ziehe ich dieser hypothetischen Ableitung die Vermutung vor, daß die mittelpersischen Entsprechungen einiger avestischen zweisilbigen Substantive verschiedener Stammtypen und zwar phl. b'c'y/*bāzā* ‚Armverletzung, bestimmte Stufe der Sünde' (~ av. *bāzu-* ‚Arm'), ns'y/*nasā* ‚Leiche' (= av. *nasu-*), ms'y/*masā* ‚Maß' (= av. *masah-*), tn'-/*tanā-* (~ av. *tanū-* ‚Körper, Person, Selbst') in tn'pwhl/*tanāpuhl* ‚die sich selbst verwirkende Person' (= av. *tanu.pərəθa-*), hš'-/*hašā-* (~ av. *haxi-* ‚Freund, Genosse') in hš'klt'/*hašāgerd* ‚Schüler, Diszipel' (← av. **haši.kərəta-*[93]) pāz. *pasā.* ‚Vieh'[94] (= av. *pasu-*) als avestische Lehnwörter mit dem beigefügten Pahlavi abstrakten Suffix -'y/*-ā* (vgl. p'hn'y/*pahnā* ‚Breite', dl(h)n'y/*dra(h)nā* ‚Länge' usw.) und nicht als herkömmliche persische Wörter anzusehen sind.[95]

Zu dieser Reihe gehört aber phl. 'lt'y/*ardā(y)* ‚gerecht, heilig' nicht. Seine Ableitung ist völlig überzeugend von NYBERG (1974, S. 30) wie folgt wiederhergestellt worden: *ardā(y)*[96] < **artāw* < ap. *artāvā*, Nom. Sg. von *artāvan-*. In Analogie dazu läßt das altpersische Etymon des phl. <nkyl'y> sich wie **nakirāvan-* wiederherstellen. Was das auslautende *-y* betrifft, ist es kaum mög-

[93] Nicht air. **hašākaŋta-*, wie bei BARTHOLOMAE 1906, S. 38–39, denn das *-ā-* ist nicht ursprünglich, sondern erst im MP aufgetaucht.

[94] Siehe Frahang ī ōīm 25.1 (685), s. Hss. K20, fol. 84v, l. 19; M51a, fol. 125v, l. 13. Angesichts der Strukturgemeinsamkeit aller Glieder der Liste sehe ich keine Notwendigkeit, pāz. *pasā* ‚Vieh' zum phl. *pahān* (wie in KLINGENSCHMITT 1968, S. 204, ASHA 2009, S. 200) zu emendieren.

[95] So sind mp. <s> in *masā*, *nasā* und *pasā*, so wie <z> in *bāzā*, durch Entlehnung aus dem Avestischen und nicht durch einen nordwestiranischen Einfluß (wie in CANTERA 2007, S. 18, Anm. 24) zu erklären.

[96] Die angegebene Darstellung der Pahlavi-Form weicht von der bei NYBERG *(artāi)* wegen der unterschiedlichen Transkriptionsmetode ab.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000370

lich, mit Sicherheit zu behaupten, ob dieses ausgesprochen wurde; Der Unterschied in der graphischen Darstellung zwischen man. mp. n(y)s'(ẖ)/*nasā*, *nesā* (= ns'y/*nasā* ‚Leiche') und xwd'y/*xwaδāy* ‚Herr'[97], dessen Auslaut, unabhängig von der Wurzeletymologie, von derselben Lautfolge (**-āy̯an-*) wie jener des phl. 'lt'y/*ardā(y)*[98] stammt, regt aber zur Vermutung an, daß <y> sowohl im <'lt'y> als auch im <nkyl'y> nicht als bloße graphische Dehnungsbezeichnung (wie in <ns'y>, <b'c'y> usw.) diente, sondern eigene phonetische Bedeutung hatte.

Solch eine frühe Entlehnung setzt voraus, daß die betrachtete Form sich allen späteren Lautwandeln, darunter dem Stimmhaftwerden der stimmlosen Plosive in intervokalischer Position, unterzogen hat; Nach alledem muß die geeignete Transkription des <nkyl'y> höchstwahrscheinlich als *nagirā(y)* aussehen.

Abkürzungen

add.	addivit
air.	altiranisch
akk.	akkadisch
Akk.	Akkusativ
aksl.	altkirchenslavisch
ap.	altpersisch
aram.	aramäisch
av.	avestisch
CAD	*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago.* Hrsg. von M.T. Roth et al. 26 Bde. Chicago 1956–2011.
CH	Codex Ḫammurapi
D	Doppelstamm
Dd	Dādestān ī dēnīg
del.	delevit
DkB	*Dēnkart. A Pahlavi Text. Facsimile edition of the manuscript B of the K. R. Cama Oriental Institute Bombay.* Hrsg. von M.J. Dresden. Wiesbaden 1966.
DkM	*The Complete Text of the Pahlavi Dinkard.* Published by „The Society for the Promotion of Researches into the Zoroastrian Religion" under the supervision of D.M. Madan. Bombay 1911.
DMx	Dādestān ī mēnōg ī xrad
G	Grundstamm
gr.	griechisch
GrBd	Großer Bundahišn
Kol.	Kolumne
l.	linea
ll.	lineae
man.	manichäisch
mand.	mandäisch
MHD	Mādayān ī hazār dādestān.
MHDA	Mādayān ī hazār dādestān. Teil II.

[97] Siehe Durkin-Meisterernst 2004, S. 245, 367. Die dort angegebene Transkription des mp./prth. xwd'y und zwar *xwadāy* entspricht der Etymologie von Meillet (1911, S. 110): *xwadāy* < **hu̯a-tāy̯-*, die in einem anderen Aufsatz zu besprechen ist.

[98] Man. mp./prth. 'rd'w/*ardāw* (= phl. 'lt'y/*ardā(y)*) spiegelt eine dialektale Form ohne den Lautwandel **-āw* → *-āy*, so daß sich mit den Formen auf *-ā(y)* unmittelbar nicht vergleichen läßt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000371

mp.	mittelpersisch	r	recto
N	Nērangestān	rus.	russisch
pāz.	Pāzand	scr.	scripsit
phl.	Pahlavi	Subj.	Subjunktiv
praescr.	praescripsit	syr.	syrisch
PRDd	Pahlavi Rivāyat zum Dādestān ī dēnīg	talm.	talmudisch-aramäisch
		v	verso
prth.	parthisch	V	Vīdēvdād
ps.-phl.	Psalter Pahlavi	Vet.	Vetitiv
PÜ	Pahlavi Übersetzung	Y	Yasna
PV	Pahlavi Vīdēvdād	Yt	Yašt

Bibliographie

Handschriften

DH *The Codex DH Being a Facsimile Edition of Bondahesh, Zand-e Vohuman Yasht, and Parts of Denkard.* Hrsg. von P. K. ANKLESARIA. Teheran 1970 (Iranian Cultural Foundation 89).

G42 The First Dastur Meherji Rana Library, Navsari (s. FERRER 2009).

HJ *Nirangistan. A Photozincographed Facsimile of a MS.* Hrsg. von D. P. SANJANA. Bombay 1894.

J2 1. *The Ancient Manuscript of the Yasna with its Pahlavi Translation (A. D. 1323).* Hrsg. von L. H. MILLS. Oxford 1893 (Sacred Books of the East 31). 2. *The Avestan manuscript J2_500 (Yasna Indian Pahlavi) of the Bodleian Library (University of Oxford).* Hrsg. von J. FERRER. Salamanca 2012 (Avestan Digital Archive Series 28.).

K5 *The Avesta Codex K5.* Hrsg. von K. BARR. Copenhagen 1937–1939 (Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis. Bd. VII–IX).

K18 Cod. Iran. 18, Kongelige Bibliotek, Copenhagen (s. WESTERGAARD 1846, S. 113–114).

K20 *The Pahlavi Codices K 20 & K 20b Containing Ardāgh Vīrāz Nāmagh, Bundahishn etc.* Hrsg. von A. CHRISTENSEN. Copenhagen 1931 (Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis. Bd. I).

K26 *The Pahlavi Codex K 26 Containing Ardāgh Vīrāz Nāmagh and Mādhīghān ē Yavisht ē Fryān.* Hrsg. von A. CHRISTENSEN. Copenhagen 1932 (Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis. Bd. II).

K35 *The Pahlavi Codex K35. First Part Containing the Pahlavi Rivāyat I, …* Hrsg. von A. CHRISTENSEN. Copenhagen 1934 (Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis. Bd. III).

K43 *The Pahlavi Codex K43. First Part Containing a Fragment of the Great Bundahishn, …* Hrsg. von A. CHRISTENSEN. Copenhagen 1936 (Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis. Bd. V).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000372

K43b *The Pahlavi Codex K43. Second Part Containing Some Parts of the Dēnkard …* Hrsg. von A. Christensen. Copenhagen 1936 (Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis. Bd. VI).

M49 Cod. Zend. 49, Bayerische Staatsbibliothek; München (s. Bartholomae 1915, S. 15–31)

M51a Cod. Zend. 51a, Bayerische Staatsbibliothek, München (s. Bartholomae 1915, S. 38–56).

TD *Ērbadīstān and Nirangistān. Facsimile Edition of the Manuscript TD.* Hrsg. von F.M. Kotwal und J.W. Boyd. Harvard (Harvard Iranian Series 3).

TD2 Hrsg. von K.M. Jamasp Asa, Y.M. Nawabi und M. Tavousi. Asia Institute of Pahlavi University, Shiraz, 1978–1979 (The Pahlavi Codices and Iranian Researches 54–55).

Sekundärliteratur

Anklesaria, T.D. 1911: *The Datistan-i Dinik. Pahlavi Text containing 92 Questions, asked by Mitr-Khurshit Atur-Mahan and others, to Manush-Chihar Goshn-Jam, Leader of the Zoroastrians in Persia, about 881 A.D., and the Answers. Part I, Pursishn I–XL.* Bombay.

Asha, R. 2009: *A glossary of Avesta words and their Pārsig equivalents, based on the Zand, the so-called Frahang I ōim: ēk. Text and Grammatical Notes.* Bombay.

Bartholomae, Ch. 1904: *Altiranisches Wörterbuch.* Straßburg.

— 1906: *Zum altiranischen Wörterbuch.* Straßburg.

— 1915: *Die Zendhandschriften der K[öniglichen] Hof- und Staatsbibliothek in München.* München (Catalogus Codicum Manu Scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis. Tom I, Pars VII, Codices Zendicos Complectens).

Buyaner, D. 2010: „Different Modes of Rendering Avestan into Pahlavi." In: ZDMG 160, S. 79–88.

Cantera, A. 2006: „Beiträge zur Pahlavi-Lexikographie I." In: OS 55, S. 17–39.

— 2007: „The accusative of the i- and u-stems with presuffixal full or large grade in Avestan." In: M. Macuch/M. Maggi/W. Sundermann (Hrsg.): *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan. Ronald E. Emmerick Memorial Volume.* Wiesbaden, S. 9–20.

Cheung, J. 2007: *Etymological Dictionary of the Iranian Verb.* Leiden (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 2).

Dhabhar, B.N. 1913: *The Pahlavi Rivâyat Accompanying the Dâdestân-î Dînîk.* Bombay.

— 1927: *Zand-i Khūrtak Avistāk.* Bombay (Pahlavi Text Series 3).

— 1963: *Translation of Zand-i Khūrtak Avistāk.* Bombay.

Durkin-Meisterernst, D. 2004: *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian.* Turnhout (Dictionary of Manichaean Texts, Bd. 3, Teil 1).

Ferrer, J.J. 2009: *The Avestan manuscript G42 (Vīdēvdād Sāde) of the First Dastur Meherji-rana Library in Navsarī.* Salamanca (Avestan Digital Archive Series 17).

Geldner, K.F. 1882: *Studien zum Avesta.* Heft I. Strassburg.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000373

HARPER, R.F. 1904: *The Code of Ḫammurabi, King of Babylon about 2250 B.C. Autographed Text, Transliteration, Translation, Glossary, Index of Subjects, Lists of Proper Names, Signs, Numerals, Corrections and Erasures with Map, Frontispiece and Photograph of Text*. Chicago/London.

HENNING, W.B. 1946: „The Sogdian Texts of Paris." In: *BSOS* 9/4, S. 713–740.

HUMBACH, H. 1959: *Die Gathas des Zarathustra*. 2 Bde. Heidelberg.

JAAFARI-DEHAGHI, M. 1998: *Dādestān ī Dēnīg. Part I: Transcription, Translation and Commentary*. Paris (Studia Iranica, Cahier 20).

KELLENS, J. 1974: *Les noms-racines de l'Avesta*. Wiesbaden.

KLINGENSCHMITT, G. 1968: *Farhang ī ōīm: Edition und Kommentar*. Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen-Nürnberg (nicht veröffentlicht).

KOTWAL, F.M./PH.G. KREYENBROEK 2003: *The Hērbedestān and Nērangestān*. Bd. 3: *Nērangestān, Fragard 2*. Paris (Studia Iranica, Cahier 30).

KREYENBROEK, PH.G. 1985: *Sraoša in the Zoroastrian Tradition*. Leiden.

KUIPER, F.B.J. 1979: „Avestan *duš.ərəϑrīš* (Y 49.1)". In: *BSOAS* 62, S. 265–267.

LOMMEL, H. 1927: *Die Yäšts des Awesta*. Göttingen/Leipzig.

MACKENZIE, D.N. 1971: *A Concise Pahlavi Dictionary*. London.

MACUCH, M. 1981: *Das sasanidische Rechtsbuch „Mātakdān i Hazār Dātistān" (Teil II)*. Wiesbaden (AKM XLV, 1).

— 1993: *Rechtskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran. Die Rechtssammlung des Farroḫmand i Wahrāmān*. Wiesbaden (Iranica 1).

MEILLET, A. 1911: „Notes iraniennes I. Vieux perse *farnah-*. II. Persan *xudāy*." In: *Mémoires de la Société de linguistique de Paris* 17, S. 107–112.

NYBERG, H.S. 1974: *A Manual of Pahlavi. Part II: Glossary*. Wiesbaden.

PERIKHANIAN, A.G. 1997: *The Book of A Thousand Judgements (A Sasanian Law-Book)*. Costa Mesa/New York (Persian Heritage Series 39). [Engl. Übersetzung von: A.G. PERIXANJAN: *Sasanidskij Sudebnik. Kniga tysjači sudebnyx rešenij (Mātakdān î hazār dātastān)*. Erevan 1973.]

— 1993: *Materialy k étimologičescomu slovarju drevnearmjanskogo jazyka*. Erevan.

REINER, E. et al. 1980: *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Bd. 11/1. Chicago.

VON SODEN, W. 1972: *Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner (1868–1947)*. Bd. 2 (M–S). Wiesbaden.

UNVALA, M.R. 1922: *Dârâb Hormazyâr Rivâyat*. Mit einer Einleitung von J.J. MODI. 2 Bde. Bombay.

DE VAAN, M. 2003: *The Avestan Vowels*. Amsterdam/Atlanta (Leiden Studies in Indo-European 12).

WESTERGAARD, N.L. 1846: *Codices Orientales Bibliothecae Regiae Havniensis, iussu et auspiciis Regis Daniae Christiani Octavi enumerati et descripti*. Pars I, Copenhagen.

WILLIAMS, A.V. 1990: *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg*. Bd. I: Transliteration, Transcription and Glossary. Bd. II: Translation, Commentary and Pahlavi Text. Copenhagen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000374

The Rhetoric of Qazvīnī's History of Shah Jahan

By Stephan Popp, Vienna

Summary: It is well-established that Persian historiographers did not intend their histories to be reports of 'objective facts' but as lessons to be learned from the past. The rhetorical and narrative means by which they constructed their lessons from reports of events have not been researched so far. Historians have either focussed on the historians' opinions, or searched for 'the facts', excluding opinion, but have not enquired about the link between both.

This article demonstrates the means used in writing such a history, from the level of phrase and sentence to figures of speech, narrative techniques and employment, and finally to the overall concepts and message. It takes as an example the still unedited but nevertheless indispensable Pādšāhnāma of Muḥammad Amīn Qazvīnī, an official court history of the youth, young adulthood and the first ten years of the reign of Emperor Shah Jahan. Qazvīnī's explicit task was to present Shah Jahan as the greatest ruler ever, so we do not need to ponder on the purpose of his book. But how did he accomplish this task?

1 Introduction: Muḥammad Amīn Qazvīnī and his Pādšāhnāma

Rhetoric and narrative structure as constituents of historic texts have been studied since Hayden White's book *Metahistory*, in which he shows that all historians combine their facts to form a story.[1] He singled out four types of "emplotment" for the 19th century in Europe but admitted there may be others,[2] and correlated them with four prevalent world-views of the time.[3] More recently, historical discourse analysis has shown that all historical texts are inseparable from their world-views, as past societies made the past relevant for themselves by putting it into words in their very own way.[4]

This article shall apply the question of the rhetorical and narrative construction of a relevant historical reality to a mid-17th century Mughal history. It will follow the rhetorical construction of its sentences, explaining

[1] "The historian arranges the events in the chronicle into a hierarchy of significance by assigning events different functions as story elements in such a way as to disclose the formal coherence of a whole set of events considered as a comprehensible process with a discernible beginning, middle, and end." (White 1975, p. 7).

[2] Ibid. p. 7f.

[3] Ibid. p. 22ff.

[4] Landwehr 2008, p. 126.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000375

the functions of internal rhyme and parallelism, and proceed to the usage of its most important figures of speech, its narrative structure, its worldview, and finally its aim: the way it represents the Mughal emperor. It will base its observations on the linguistic theory of the formation of coherence and modern narratology, as well as on native Persian theories of writing *inšā* in order to estimate the historian's view of his rhetorical methods. The history is the Pādšāhnāma of Muḥammad Amīn Qazvīnī. It describes the childhood, the life of the prince, and the first ten years of the reign of Shah Jahan, the fifth Mughal Emperor of India (born 1592, ruled 1628–1658, died 1666).[5] Qazvīnī came from Iran, as he writes, entered the emperor's service in 1633 and was engaged by the emperor to compose the historical work on the 19th of January 1636, to continue until Nauroz 1638, when a second volume, devoted to the second decade of rule was due to be started.[6] But the emperor subsequently dismissed Qazvīnī in favour of 'Abd ul-Ḥamīd Lahaurī, a disciple of Akbar's historian Abū'l Faẓl.[7] Nevertheless, Qazvīnī's history was written under the personal supervision of the emperor and reveals the impression that the early Shah Jahan wanted to leave of himself.

Unlike Lahaurī, Qazvīnī devotes more than one fifth[8] of his narrative to Shah Jahan's time as a prince (then called Ḫurram) in order to legitimize him. Shah Jahan became emperor because of a palace intrigue. He had revolted against his father Jahangir, was routed, and was in hiding when Jahangir died. But the Grand Vizier Āṣaf Ḫān (his father-in-law and the Queen's brother) called on Prince Ḫurram to defeat the Queen's candidate. With the vizier's help, Prince Ḫurram became Shah Jahan.[9]

Qazvīnī's text is not an annalistic chronicle in HAYDEN WHITE's sense, although events are presented in chronological order. Qazvīnī selects the events not only to centre them on his emperor as is usual in Indo-Persian historiography,[10] but also to present him as the predestined greatest ruler ever, the 'Seal of the Sultans' (fol. 5b) and the *muǧaddid* (restorer of Islam) of the second Islamic millennium (fol. 11a).

We do not know which textbooks Qazvīnī learnt his art from. According to COLIN MITCHELL, Timurid manuals continued to have a huge influ-

[5] Citations from Qazvīnī are taken from the Manuscript in the British Library, Oriental and India Office Collections, Persian MS Or. 173.

[6] Qazvīnī fol. 8b f.

[7] 'Ināyat Ḫan 1990, p. xxvi. Lahaurī himself states that he was chosen to write in the style of Abū l-Faẓl, which the emperor liked. Cf. Lahaurī 1867–1872, p. 10.

[8] 183 pages of 870 = 21 %.

[9] SAKSENA 1962, p. 38ff. and 57ff.

[10] For general observation, see HARDY 1997, p. 111. For Mughal chronicles in particular, see CONERMANN 2002, p. 199.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000376

ence on *munšīs* in Safavid Iran where Qazvīnī came from.[11] The best example for a Timurid manual on official prose is the very detailed *Manāẓir ul-inšā* ("Views on Correspondence")[12] by Ḫwāǧa ʿImāduddīn Maḥmūd Gāvān (d. 1481). Gāvān was from Gīlān but became vizier in the South Indian sultanate of the Bahmanids in 1461 until his death. He has also left the collection of letters *Riyāż ul-inšā*, which is a major source for the history of Southern India in the late 15th century.[13] Gāvān's *Manāẓir* is "the most exhaustive, learned, and critical surviving treatise on Indian *enšā*' and rhetoric"[14] that we have.

Even if Gāvān wrote 160 years previously, we can assume that Qazvīnī's ideas about a good prose style were very similar to Maḥmūd Gāvān's. Qazvīnī wrote conservatively for his time and did not use *tāza-gōyī*, which requires poets to say something unheard of (within the limits of poetics), a notion that became central to the 'new style' (*ṭarz-i tāza*) that came to be called 'Indian' in the late 19th century. He does not use surprise effects, rare meanings, colloquialisms or odd imagery to drive his point home, but is clearly searching for the adequate common expression to convey his message, like the Timurid authors before him.[15]

2 The theory of coherence and its formation

A discourse on prose rhetoric will need a basic understanding of how prose works, that is, of textual linguistics, especially of the construction of coherence, i. e. of how words cohere in a sequence of sentences to gradually express a concept.[16]

[11] Mitchell 2009, p. 54ff.

[12] Edited as Gāvān, ed. Ma'dankan 2002.

[13] Edited as: Gāvān, ed. Ḥusain/Ġhulām 1948.

[14] M. Mohiuddin: "Correspondence, IV: On the Subcontinent of India." In: EIr VI, p. 229.

[15] According to Wilhelm Heinz, 'Indian Style' consists of transmitting novel ideas by exploiting traditional poetics to the extreme and using surprise effects to make the audience rethink convention, as rare ideas require rare expression. Such surprise effects are uncommon words, rare meanings, everyday language and sayings, comparisons with everyday objects, inconsistent imagery, and reversing an image to mean the opposite. Also typical is uniting many images in a single verse, ascribing actions to abstract concepts and comparing two things not by their form or colour but by their functions. Cf. Heinz 1973, pp. 20ff. and 41ff. Qazvīnī's style does not show any of these features.

[16] The concept of coherence should be defined psycholinguistically as a process of cognition, as linguistic definitions have not proved fruitful, cf. Rickheit/Schade 2000, p. 279f. See also Givón 1995, pp. 59–115. According to him, vocabulary and grammar form two parallel processing channels for coherence (ibid. p. 80).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000377

To explain this, the Prague school of linguists proposed the concept of topic-comment articulation.[17] Very basically, the topic (or theme) of the sentence is something known *about* which the sentence speaks, and the comment (or rheme, or focus) is *what* the sentence says about it. [18] E.g. in the sentence "John has gone for dinner", "John" is the topic (and the sentence supposes we know him), and "has gone for dinner" is the comment giving us information about John.

Longer texts develop their topics in various ways to become coherent. The Prague school linguist FRANTIŠEK DANEŠ described five ways in 1970:[19] 1) *Linear* articulation consists of the comment becoming the next topic, and so on, e.g. in Qazvīnī's history: "Some *nilgai antelopes* turned up. The Prince left to hunt *them*" (fol. 45a, shortened). 2) In *Continuous* articulation, the topic stays the same, repeating itself: "When *some of his servants* arrived, *they* hunted five nilgais and *(they)* brought them to the court" (ibid, shortened). 3) The topic can also be generic for the comments (*derived* articulation). 4) It can be *split* into two marked as "the one" and "the other", and 5) a comment can be *skipped* because it is clear from the context. LUDGER HOFFMANN has added four more ways of topic-comment articulation: *subsumption*, *composition*, *association*, and change of topic, called *sequence*.[20] But for this article, the most common ways of topic-comment articulation will be enough.

During the process of the build up of coherence, some parts can be left out so that the reader must supply them. In an artistic text, this is often done intentionally, and the reader who manages to establish the coherence himself experiences satisfaction.[21] In the words of the literary theorist WOLFGANG ISER, it introduces a gap in the text that the reader must fill, which is the main device to involve a reader in a text.[22] Gaps make the reader anticipate the narration by recapitulating on the information already given,[23] thus combining the text and the reader's thought into a single experience,[24] in search of more satisfaction by finding and filling more gaps. If the text fills the gap itself later, the reader's anticipations are fulfilled so that (s)he seeks more such fulfilment, or they are disappointed so (s)he seeks fulfilment next time. Gaps in the coherence of the text are thus the main generators of suspense.

[17] This is the common English term. FRANTIŠEK DANEŠ calls it "thematische Progression" (DANEŠ 1970, p. 74).
[18] GANSEL/JÜRGENS 2009, p. 41. See MATHESIUS 1929, pp. 202–210.
[19] DANEŠ 1970, pp. 72–78.
[20] HOFFMANN 2000, vol. 1, p. 354.
[21] RICKHEIT/SCHADE 2000, p. 282. See also POPP 2004, p. 193f.
[22] ISER 1978, p. 279f.
[23] Ibid., p. 282.
[24] ISER 1994, p. 113.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000378

3 Qazvīnī's structuring devices

With these theoretical remarks in mind, we can return to our question of how rhetoric works in Qazvīnī's history. Let us first consider the basic methods that give structure to Qazvīnī's narration apart from grammar. There are only three: internal rhyme *(sağʿ)*, word doubling, and insertion of relative clauses. As the history was meant to be read out,[25] internal rhyme and pairs of synonyms have the function of bold print in a printed text. They enhance coherence by repeating its formation, and may also specify sense further, as we will see. Inserted relative clauses explain facts and enhance tension by retardation, i. e. leaving gaps in coherence open for a while. These three instruments are used in the fashion of a modular system, with which the so-called "florid" style of the Persian historians can be easily explained:

3.1 Internal rhyme *(sajʿ)* for stress

Rhyme may be termed "additional coherence by recurring phonetics". As stated, the function of internal rhyme is emphasis. It links epithets to the qualified person or thing, stressing them, e. g. *ān pādšāh-i falak-bargāh* (that emperor with the sky as court) = ca. "that k**ing** of whom the heavens s**ing**" = that very king (fol. 17b). This emphasis is formed by the double coherence of both grammar and phonetics (i. e. *iżāfa* and rhyme). Internal rhyme also marks new paragraphs by stressing the words that introduce them, e. g. *dar ḫilāl-i īn aḥvāl* (in betw**een** this sc**ene** = meanwhile, fol. 54a).

Apart from indicating emphasis, epithets can also be used to identify something, especially "the victory-working army" (*laškar-i ẓafar-aṣar*, 54b etc.), i. e. the Mughal army, or "a mercy-titled edict" (*farmān-i marḥamatʿunvān*, 57b), which is an edict of Prince Ḫurram or the emperor.

A more artistic function of internal rhyme, reserved for formal speech in praise of the emperor or his celebrations, is to form an association by rhyme where coherence by grammar is not enough. For example, *Tamkīn va viqār rā sālār va sardār-i ʿasākir-i fērōzī-maʾāṣir-aš gardānīd* ("[God] has made authority and majesty the generals and commanders of his victorious warriors", fol. 2b). Of course, rhyme is not a demonstration of a substantial connection of meanings, but a device for writing: to establish the writer's argument with the reader, the so-called *taḫyīl*.[26]

Thus, if Maḥmūd Gāvān supports "the rising of the display of internal rhyme on the tree of eloquent speech producing fruits suitable for [one's]

[25] Qazvīnī states that Shah Jahan had histories read out to him in bed, fol. 141bf.
[26] See Schnyder 1992, p. 69ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000379

character,"[27] we observe that he has a reason to say so, and that Qazvīnī subscribes to it. This reason is that internal rhyme fixes an emphasis at places defined by the writer, and that it creates additional, suggestive coherence where ornate style is required.

3.2 Doubling words in hendiadys and parallelism

Word doubling is likewise used to provide emphasis, and also to specify an idea using two words when one is not available. This device is commonly known as "hendiadys" if it consists of a phrase of two words connected by "and", and as "parallelism" if a longer phrase is involved. For example, the hendiadys "power and glory" (Persian: *ǧāh-u ǧalāl*, e. g. fol. 43a) cannot be replaced by either "power" or "glory" because the point of the phrase is that they are combined. "Power and glory" is neither concealed power nor vain glory but gloriously displayed power and powerful glory. Thus hendiadys and parallelism are not mere ornament but devices to make the writer's 'evocation of concepts in the reader' *(taḫyīl)* more precise.

As every phrase in a sentence can be doubled for precision: A → A and A', hendiadys is used in four basic ways:

1) Subject: *The Rānā would not let his dynasty's* ***supremacy and distinction*** *… slip away.* (fol. 50b)
2) Verb: *There, he constructed* ***and raised*** *structures.* (fol. 55a)
3) Object (He did B to A and A'): *They had to endure various* ***toils and tribulations*** (fol. 50a).
4) Attribute, i. e. hendiadys in an *iżāfa* as a genitive (the B of A and A'): *the banners* ***of power and glory*** (fol. 43a), or as adjectives: (Jahangir) *was imbued with* ***physical and spiritual*** *happiness* (fol. 50b)

By doubling a hendiadys further, we obtain the figure of parallelism, in which a pair of two or three components appear in a parallel grammatical function. There are three basic methods for forming it:

1) Double *iżāfa* construction: the **A** of **B** and the **A'** of **B'**: *By his* ***perfect reason*** *and* ***superior opinion****…* (54b). This can be doubled further:
2) Duplication of B in a double eżāfe construction: the **A** of **X and Y** and the **A'** of **X' and Y'**: *As they had not given him (Prince Parvēz) the* ***essence*** *of* ***reason and skill*** *and the* ***intrinsics*** *of* ***leadership and (good) luck*** *in the primordial agency for fate…* (fol. 49b). A duplication of A does not seem to be common. It is also possible to double only one of the members:

[27] Gāvān, ed. M. MA'DANKAN 2002, p. 150.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000380

3) Extended parallelism: the **A** of **B** and the **A'** of **X and Y**, with X + Y = B': (On Naurōz,) ***the fields of hope*** *of* ***those in the world****, and* ***the palms of the wishes*** *of* ***old and young*** *were loaded with the fruit of fulfilment* (fol. 79b).

These usages combine in a modular system, creating the elaborate style of the text:

> *They know* ***his sword*** *sheathed in triumph to be* ***the key*** *to* ***the chapter*** *of victory and overcoming,*
> *and leave* ***the division and section*** *of the main affairs to* ***the ink*** *of* ***the sword****,*
> *and* ***the solution and fixing*** *of difficult matters to* ***the fingertips*** *of* ***his policy****.* (52b)
>
> I. e. they know the **A** of B to be the **C** for the **D** of X + Y,
> and leave the **W + Z** of B' to the C' of **D'**,
> and the **W' + Z'** of B'' to the C'' of **D''**.

In such a sentence consisting of phrases joined by parallelism, coherence is formed in a multi-layered repetitive pattern, as not only the topic is repeated but the comments are taken from the same semantic field (derived formation), and the grammar is repeated too.

Parallelism can also form an antithesis *(tažādd)*, e. g. ***love*** *for him should settle in the* ***hearts*** *of his* ***friends*** *and* ***fear*** *of him in the* ***mind*** *of his* ***foes*** (fol. 54b). The structure stays the same in an antithesis, but the relevant places are filled with opposites instead of equivalents.

3.3 Insertion of relative clauses

Relative clauses are not only inserted for explanation. They postpone the narration-related comment of a sentence by introducing another one unrelated to the narration, thus generating suspense by making the reader wait for the narration to go on. Retardation by relative clauses can be long or short:

1) Insertion of one element: "When the station of Mōhī, ***which*** *is twelve kos (ca. 42.8 km) from Udaipur,* became the encampment for the glorious tents …" (fol. 54a)
2) Insertion of two or more elements: "The Ḫān-ḫānān, ***whose*** *coin of honesty was lacking heroism, and* ***who*** *constantly closed his short-sighted eyes to the true heir apparent's welfare,* ***and (who)*** *considered arousing discord and causing commotion to be profitable goods in the market of military matters,* did not make an effort in this direction initially." (fol. 49a f.)

In the second example, the continuous coherence formation enhances suspense further, as the repeated topic in the relative clause combines with three escalating comments.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000381

4 Usage of the most important figures of speech

In addition to the formation of coherence in the direction of the progress of the sentences, figures of speech are used to enhance sense. We should remember that they were meant to be used in a deliberate and rational way in Persian poetry. To the 17th-century poet, good poetry was definitely not "the spontaneous overflow of powerful feelings recollected in tranquillity"[28] in the Romantic way of William Wordsworth, but a carefully and rationally planned process of making your point by time-honoured rhetorical means. 17th century Persian poets aimed at perceiving truths with the grace *(faiż)* of divine inspiration, and expressing them in adequate words to make their audience imagine them. The art of poetry aimed at "*taḫyīl*" by the skilful use of appropriate rhetoric.[29] Persian poetic theory held that the poet could not create poetry out of nothing, as he is not God; so every thought was already present somewhere in the sphere of reason, and whatever could be said must be true at least in some respect.[30] Writing poetry thus resembled a diplomatic correspondence much more than in 19th and 20th century Europe; thus authors of *inšā* manuals like Maḥmūd Gāvān think nothing of using poetry in official letters. The writer of both poetry and prose relied on the definitions and categories of rhetorical tropes, not on inventing them, and knew he would be judged by his use of them.

4.1 Simile *(tašbīh)*

The function of simile is to render an idea vivid by linking it with something well-known. Maḥmūd Gāvān defined simile thus: "An absolute simile is an indication for something to partake in something else in any of its senses."[31] If we render "indication" freely as "signal", and comment on "to partake in something" that it means "to form coherence by partaking in the sense of something", we already arrive at a modern definition of similes. Gāvān categorized similes according to whether the comparer *(mušabbah)* or that which was compared *(mušabbahun bihi)* were sensual or intellectual, whether the point of comparison was 'real' *(ḥaqīqī)* or 'imaginative' *(taḫyīlī)*, i. e. present in the essence of the things compared, or made up, whether they related to their entire essence (absolute, *muṭlaq*, point of comparison), or to part of it

[28] WORDSWORTH 1974, vol. 1, p. 126.
[29] See SCHNYDER 1992, p. 69ff.
[30] Ibid. p. 94f.
[31] *"Tašbīh-i muṭlaq dalālat ast bar mušārakat-i amrē mar amrē digar rā, dar maʿnī az maʿānī."* (Gāvān, ed. M. MAʾDANKAN 2002, p. 65).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000382

(non-external, *ġair ẖārig*), or not at all (additive, *iżāfī*), and whether they were one or many.[32]

In Qazvīnī's history, comparisons do subscribe to these categories. Instances in which comparer and compared are sensual and the point of comparison is 'real' and 'non-external' are e.g. *They … encircled the fort like a signet ring* (fol. 85a) or (*Prince Ḫurram) crossed the river… like the wind* (i.e. swiftly, fol. 91b). An example for two similes with an intellectual comparer, a sensual compared, an imaginative and additive point of comparison is the following: A *reservoir … the surface of which is wide like the sea of the heart of high-minded men and its breadth pure and shining like the insides of ascetics* (fol. 55a f.). This simile seems far-fetched, but as stated, the fact that Qazvīnī could come up with it showed to his contemporaries that there was some truth in it. Note how the similes render ideas coherent that would not be so in ordinary speech.

4.2 Metaphor *(istiʿāra)*, metonym *(kināya)* and allegory *(maǧāz)*

Modern theories of metaphor distinguish metaphor and metonym in that the meaning of a metaphor is derived from the text or the context whereas the meanings of allegories and metonyms are "fixed" i.e. can be known beforehand.[33] Persian views are similar bur differ slightly.

Most Persian poetics subscribe to the view that metaphor is a shortened simile[34] and do not dwell much on Aristotle's definition: "Metaphor is the application of an alien name."[35] Maḥmūd Gāvān, however, does know the notion of transfer. He defines metaphor as a comparison that does not mention the thing compared, as in "I saw a lion shoot". As big cats do not shoot, it is clear that a brave man is intended. The meaning of the comparing thing ('lion') is thus "lent" *(mustaʿār)* to the compared thing ('brave man'), whence the name of *istiʿāra*.[36] Furthermore, he defines metonym as "a word the denotation *(murād)* of which requires the true meaning *(maʿnī)* of that word,

[32] Ibid. p. 68–85.

[33] See e.g. Rüdiger Zymner's definition of the metaphor (Zymner 1993): "Metaphor is (1) a sign of speech connected with the (2) appeal structure of non-idiosyncrasy. (3) The change in direction of coherence formation is directed, but not fixed. The initial signal is given (a) cotextually or (b) contextually." *(„Die Metapher ist ein (1) Redezeichen verbunden mit der (2) Appellstruktur der Uneigentlichkeit. (3) Die Richtungsänderung der Kohärenzbildung wird gelenkt, aber nicht fixiert. Das Initialsignal wird (a) kotextuell oder (b) kontextuell gegeben.")*

[34] Schnyder 1992, p. 108f.

[35] Aristotle, tr. Butcher 1961, p. 26 (§ 1457b).

[36] Gāvān, ed. Maʾdankan 2002, p. 85f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000383

together with transferring the intention *(irāda)* of that true meaning"[37]—in modern terms, a word that contains a transfer signal. As an example, he states that a tall man may be described as "with a long sword belt" even if he does not own a sword. He distinguishes metonym from allegory (*maǧāz*) in that metonym refers to both the literal and the intended meaning, whereas allegory does not refer to the literal meaning.[38] To sum up, he defines metaphor as an image the meaning of which is derived from the context, metonym as an image that contains a clue to its meaning within itself, and allegory as a word the meaning of which must be known beforehand.

Whereas classical Persian poetry is much more inclined to metonym than to metaphor, prose makes ample use of it, especially in the form of the genitive metaphor. Qaẓvīnī's Pādšāhnāma starts with one of them: "*The fresh meadow of expressions and the new flower garden of meanings is from the dew of spring-adorning praise …*" (fol. 1b) The function of genitive metaphors is, like simile, to make an abstract concept vivid by linking it to a sensual thing. Metaphor forms coherence in a shorter way than the simile, and therefore enhances this effect more.[39] The whole narration abounds with genitive metaphors, especially in more formal situations. There are also instances where metaphor is used without an *iżāfa* link: "*he puts the bridle around the neck of the proud and haughty*" (again from the preamble, fol. 2b). This usage is reserved for formal speech (praise, depiction of festivities) in Qaẓvīnī's history and does not appear in the simpler language of event reports.

Of the few metonyms that do appear in Qaẓvīnī's history, "flower garden" and "lightning strike" appear as metonyms for prospering and destruction (fol. 5b). Prince Ḫurram's "stirrup" (e. g. fol. 88b) is a metonym for his activities, and "attending to his stirrup" (e. g. fol. 68b, 91a) means being employed by him. Also, the euphemism "to become a falcon" *(šunqār šudan)* for the death of the emperor (e. g. fol. 17b) is a lexicalised metonym.

Based on these basic techniques, two complex figures also determine Qaẓvīnī's style:

4.3 Hyperbole *(iġrāq)*

Hyperboles are used as a 'magnifying glass' in the common way that MIREILLE SCHNYDER observed in her book comparing 17th century German and Persian poetry: "The most daring hyperbole … allows perceiving

[37] Gāvān, ed. MA'DANKAN 2002, p. 92.
[38] Ibid.
[39] Cf. SCHNYDER 1992, p. 109.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000384

reality more exactly by its absurd increase".[40] The standpoint in 17th century poetics is that just as we can perceive the structure of an ant's leg better through a magnifying glass but know it is magnified, we can perceive some facts better when we exaggerate them but know they are exaggerated. In this way, Qazvīnī's statement that Jahangir gave Prince Ḫurram *"a palfrey, fast as lightning and quick as the wind, from whose gait the sparkle of a river would have learned smooth walking and balance"* (fol. 53a) is exaggerated but true, as the exaggeration does not point to untruth but to approximation. Coherence is achieved here by knowing that lightning is much faster than horses, etc., so this horse approaches lightning speed as much as a horse can.

4.4 Beautiful explanation *(ḥusn-i taʿlīl)*

The characteristic device of the beautiful explanation is used for argumentation as well. It consists of explaining the relationship of two abstract things by comparing them to two linked concrete ones. For example, *"From the garments of the state, which had been woven with the warp and weft of luck and success in the primordial factory, a thread cannot be torn out by the spite and malice of jealous hypocrites."* (fol. 56b) Here, the "state" is likened to a well-made "garment", its success with the threads it is made of, and its (impossible) destruction with tearing out some of its threads. Coherence again develops not only in the 'horizontal' direction of the sentence but also in a 'vertical' direction by the recurring theme of the 'cloth' that the state is likened to, resulting in an extraordinarily coherent statement. In his *Badāyiʿ aṣ-ṣanāyiʿ*, ʿAṭāullāh Ḥusainī (15th century) divided beautiful explanations into four classes: 1) the described thing has the intended property, but not obviously; 2) it obviously has the intended property, but the poet invents another one; 3) it does not have the intended property, but it would be possible to acquire it; 4) it does not have the intended property, and it would also be impossible to acquire it.[41] The given example falls into category four, as the state cannot consist of threads.

A writer like Qazvīnī distinguished himself by using these categories skilfully and appropriately. As stated previously, he wrote conservatively, did not crave for innovation or surprising conceits but used suitable standard expressions. So he did not write in an elaborate style for its own sake but used this instrument advisedly and according to acknowledged standards.

[40] "… die gewagteste Hyperbel … lässt einen durch ihre absurde Steigerung die Realität genauer wahrnehmen." Schnyder 1992, p. 76.

[41] Ḥusainī 1974, p. 88f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000385

5 Narrative technique

5.1 The *baẕm* and the *raẕm* style

Observing Qaẕvīnī's narration more closely, we find that he writes in both an elaborate style with much word doubling for describing ceremony and praising people, and in a simple, reportage-like style with little word doubling for relating events. We can call this a *baẕm* and a *raẕm* style, as his style becomes mostly reporting when describing war.

We find an example for the *baẕm* style in the description of Prince Ḫurram and Mumtāz Maḥāll's marriage (fol. 48a):

> *That moon in the sky of chastity was combined with eternal happiness in conjunction with the lucky star in the heavens of the caliphate. When both lights at their height of glory and beauty were joined in one constellation, they adorned the bridal chamber of fortune and luck. The fathers on high (i. e. the spheres of heaven) dispersed the jewels from the case of the Pleiades and the pearls from the necklace of the Seven Sisters, and the mothers below (i. e. the four elements) brought the offspring of pits and mines (i. e. precious stones) and the fruit of the womb of Aden (i. e. pearls) as a present for the bride.*

This passage is replete with stylistic devices such as hendiadys *(fortune and luck)*, parallelism *(jewels from the case of the Pleiades and pearls from the necklace of the Seven Sisters)*, metaphor *(moon in the sky of chastity)*, metonym *(fathers on high)*, and hyperbole *(dispersed the jewels … of the Pleiades)*. Coherence is formed repetitively and slowly, urging the reader to dwell on the topics for some time, and to derive the pleasure of reading it from the recurring pleasing images.

A typical war reportage in *raẕm* style is found on fol. 106a, where Prince Ḫurram's commander ʿAbdullāh Ḫān uses a trick:

> *Because night was falling, ʿAbdullāh Ḫān settled down in his army camp, in which he lit lamps everywhere and had the enemy imagine that the soldiers were in their own place. He rode off with the whole army, took the banks of the Ganges, and made an expedition in the night to Balakpūr, which is on the bank above the river.*

Here, coherence is formed in a linear way, topics and comments change quickly, and stylistic devices are rare.

Descriptions of places can be seen as in between both styles. These treat their topics at some length but use fewer stylistic devices in order to give the impression that the descriptions refer to real objects (see below). For example the description of Rohtas fort (fol. 107a):

> *The said fort is situated in the western part of Bihar … up on a mountain … Its perimeter at the top is twelve kos (42.8 km) … They have raised a castle of stone*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000386

and iron around it. Firm like the sages' foundation of fortune and permanent like the promise of the faithful, it has fourteen gates, and there is an inhabited village close to each gate inside.

Coherence building up continuously is natural for a description. Very typical for Qazvīnī's descriptions of places, and probably obligatory, is the comparison of something sensual with something abstract. Otherwise, stylistic devices are few.

The other features of Qazvīnī's narration can be characterized as follows:[42]

5.2 "Reality effects"

Most descriptive insertions into the narrative serve to create a realistic impression: descriptions of cities, of gardens and buildings, of the lives of nobles and saints are unnecessary for the plot, but necessary to give the impression that the historical work describes the real world, especially for foreigners. Roland Barthes has coined the term "reality effect" *("effet de réel")* for this feature,[43] and added that it is a key device of all historiography.[44]

5.3 Narrational Sequence

The narrational sequence is not strictly chronological but selective. Phrases such as "as will be related later" or "as has been expounded by the truth-recording pen" refer to interrupted plots. Descriptions of landscapes during wars, or of buildings, or of Naurōz parties in war, serve not only to illustrate the plot but also as cliffhangers that postpone the narration, creating suspense. Moreover, they render the narration more realistic.

5.4 Implied Reader

Any text contains the image of a typical reader to whom it addresses its discourse.[45] The knowledge supposed by Qazvīnī's history implies a reader who is a nobleman with a good general Persianate education, but not a

[42] According to Martinez/Scheffel 2009.

[43] "… the very absence of the signified, to the advantage of the referent alone, becomes the very signifier of realism: the *reality effect* is produced, the basis of that unavowed verisimilitude which forms the aesthetic of all the standard works of modernity." (Barthes 1975).

[44] "… mais ce même réel devient la référence essentielle dans le récit historique, qui est censé rapporter ‹ ce qui s'est réellement passé › : qu'importe alors l'infonctionnalité d'un détail, du moment qu'il dénote ‹ ce qui a eu lieu › : le ‹ réel concret › devient la justification suffisante du dire." (Barthes 1968, p. 87).

[45] On the concept of the implied reader as a textual device cf. Eco 1987, p. 67f. and Martinez/Scheffel 2009, p. 85ff. for examples.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000387

scholar. For example, the text supposes that the reader of Shah Jahan's horoscope will not notice several clues to flaws in his character (fol. 12a–16b), which any student of astrology would detect. Qazvīnī's model reader should therefore not be conversant with astrology. The text addresses readers outside India too, which is evident from the fact that in describing the emperor's daily schedule, Qazvīnī devotes a paragraph to explaining the custom of the *ǧharōka-yi daršan* (the emperor's daily public appearance on the palace balcony, fol. 137ab). This custom had been established by Akbar as the daily proof that the emperor was well, and had been in practice for about 75 years when Qazvīnī wrote. Explaining it would thus not be necessary for Indians, all the more so as the central Hindu temple ritual, receiving blessings from a deity by looking at its idol, is also called *daršan*. Outside India, however, and possibly for newcomers to Shah Jahan's court, the custom needs explanation.

5.5 Narrator

Narrators can be classified according to the degree to which they play a part in the narration. They may be part of the story or not, and they may tell their own story or someone else's.[46] Qazvīnī's narrator does appear in the narration, referring to himself usually as "the truth-recording pen" (*kilk-i ḥaqāiq-nigār*, 51a), "the explaining pen" (*kilk-i bayān*, 77b) etc. But apart from Qazvīnī's self-introduction as the author on fol. 8a, the narrator is not part of the story. He is an omniscient character with an auctorial perspective "above" the story, as appropriate for histories, but very conscious of creating the story from the events, selectively and didactically. The narrator consciously serves the purpose of the history: portraying Shah Jahan as the best ruler ever.

5.6 Connection of motives

Motives can combine in a story in a number of ways, especially causally (causing each other), finally (moving towards an end), and aesthetically (motive I becomes an image for motive II).[47] In Qazvīnī's narrative, all events are connected by the motive of "Shah Jahan's pre-destined greatness". The connection of motives is therefore both final and causal: things evolve the way they do *so that* Prince Ḫurram becomes the greatest emperor ever, and *because* he was born this way. Our body of history therefore often places Shah Jahan in the middle of events, while the Jahangirnāma mentions him as one among many. For example, in Shah Jahan's first marriage to a direct

[46] MARTINEZ/SCHEFFEL 2009, p. 81f.
[47] Ibid. p. 111ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000388

descendant of the Safavid Shah Ismā'īl, Qazvīnī describes the wedding party in florid language and adds a report on how the Iranian princess's father came to India (44a–45b). Jahangir, however, mentions the event only in a list of expenses, having paid 50,000 rupees as a present to the bride.[48]

5.7 Emplotment

Although it is a 17th century Persian history, Qazvīnī's Pādšāhnāma fits astonishingly well into the framework of Hayden White's modes of writing history in the 19th century as a 'conservative organicist comedy'. Qazvīnī offers us a rationally explainable world, which leads to an ideological rather than a religious approach to emplotment.[49] Otherworldly elements do occur (predictions by Akbar; trust in the help of saints), but they are not central to the narration: wonders do not happen, superhuman abilities are not available, and saints do not appear in dreams to direct events.[50] Qazvīnī's emplotment is a 'comedy' in White's words: a model of change for the better by inner-worldly means, especially the integration of conflicting parties into a better world.[51] The 'Romantic' (White) idea of "the trial of the hero" is not part of the narrational structure, though Qazvīnī justifies the prince's rebellion as a trial (fol. 110b–111b). With Qazvīnī, the integration of conflicting parties is achieved by the hero of the narration himself, typical for a representative court history. As a paid court historian, our author portrays society under Shah Jahan as the presently best possible one, and getting better, which is White's definition of a conservative ideology.[52] Deviations from this norm are "rebellions" and they are destined to perish. And because Qazvīnī portrays Shah Jahan as the "Seal of the Sultans" (fol. 5b) and the order he brings as the aim of history (fol. 4b–5b), he describes history as an evolving world order where parts integrate into greater wholes. This is White's description

[48] *Tūzuk-i Jahāngīrī* tr. Rogers 2003.

[49] White 1975, p. 23.

[50] Whereas medieval Indian Muslim historiography sees events in the sultanate as God's rewards or punishments for the sultan's piety and morals. Ziyāuddīn Baranī's *Tārīḫ-i Fīrōzšāhī*, 'Afīf's *Tārīḫ-i Fīrōzšāhī*, Amīr Ḫusrāu's *Ḫazā'in ul-futūḥ* and 'Iṣāmī's *Futūḥ us-Salāṭīn* confirm this, cf. Hardy 1997, pp. 25f., 44, 78, and 101f.

[51] White's four modes of emplotment are based on giving inner-worldly (relations) or otherworldly (good vs. evil) reasons, and on explaining history as betterment or worsening. This gives the four modes of emplotment: *romance* (otherworldly, betterment): the good hero triumphs over evil, *satire* (otherworldly, worsening): death triumphs over the hero, *comedy* (inner-worldly, betterment): the conflicting parties are reconciled, and *tragedy* (inner-worldly, worsening): conflict destroys the parties but reveals its reasons. See White 1975, p. 8ff.

[52] Ibid. p. 24f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000389

of an 'organicist' overall argument.[53] An explanation of why Qazvīnī follows this scheme so closely may be that he was employed to justify the emperor's rule as a just world order, so he had to apply the means of emplotment that White eventually called 'conservative', 'organicist', and 'comedy-like'.

6 The world of the text

6.1 Differences to the world as we know it

The world depicted by this text is definitely ours and not imaginary, but seen from a 16th century Muslim viewpoint. Therefore, the blessings of Muʿinuddīn Čišti and other saints are meant to be real, whereas the blessings of Shiva to the Rānā of Udaipur are not. A very definite difference to our worldview is the idea that reason, religion, pursuit of happiness, and obeying the emperor are all one and the same thing. Therefore, the Afghans are called *ğahālat-kēš* (prone to infidelity or ignorance; barbarian) on fol. 20a, although they profess Islam. Shah Jahan's Hindu general Rājā Bikramājīt, on the contrary, is not an infidel because he obeys Shah Jahan and even "wields the sword of religion" (fol. 59b). People who oppose Shah Jahan are said to do this "from short-sightedness" (*az kūtāh-bīnī*, Nūr Jahān on fol. 103a),[54] "from lack of reason" (*az bē-ẖiradī*, Ḫān Jahān Lōdī on fol. 178a) and "from indifference to consequences" (*az nā-ʿāqibat-andēšī*, both ibid.). The text claims that such people inevitably perish. Thus, Ḫān Jahān Lodī "turned the day of his luck into a dark moonless night and chose eternal disgrace" (fol. 178a).

6.2 Matters alluded to

In order to understand better the world that a text constructs, it is fruitful to consider what it leaves out.[55] First, some matters are intentionally not mentioned but alluded to because they are considered too bold to be said. What the author considers far too bold to say are the deviations of the members of the imperial family from their public image. For example, Jahangir adhered to the Timurid ideal of a king holding grand drinking parties, but Shah Jahan had publicly forsworn alcohol (fol. 90a). So Jahangir's alcoholism and partying is alluded to rather than spoken about: he binge-drinks at Prince Ḫurram's party in Gujarat (he "drank goblet after goblet of wine in toasting"

[53] Ibid. p. 15.
[54] The same in Lahaurī, p. 138, who, however, does not mention names.
[55] Martinez/Scheffel 2009, p. 132ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000390

fol. 75a). Or, Akbar's claim to be the *muǧaddid* of the second millennium is rejected although the argument is not brought forward. But when Prince Ḫurram is said to have convinced Akbar to reconcile himself with Jahangir (fol. 36a), this means that Shah Jahan knew things that Akbar did not and thus is superior to Akbar.

6.3 Matters left unmentioned

Another class of matters left out consists of concepts not admitted by Qazvīnī. These would clash with Mughal ideology or Shah Jahan's claim to power. First, there is the claim of the Deccan sultans and other Indian rulers to sovereignty. Qazvīnī's history presents all rulers of India either as "obedient" or as "rebels". The category "independent" does not exist because of the Mughal claim that the world is bound to be theirs. Both Qazvīnī and the Ǧahangīrnāma deny to the ʿĀdil Šāh, the Quṭb Šāh, and the Niẓām Šāh the title of Shah, addressing them in the manner of Mughal generals as Quṭb ul-Mulk, Niẓām ul-Mulk, and ʿĀdil Ḫān. They are even less important figures in Qazvīnī's narrative than in Jahangir's, as Qazvīnī seems to judge them from the political situation in his own time 25 years later. The Mughals' plotting with the ʿĀdil Šāh against the Niẓām Šāh in Prince Ḫurram's first Deccan campaign could be seen as Mughal weakness and is omitted too. However, we can conclude it from the next campaign, in which the Niẓām Šāh's general Malik ʿAnbar surrenders on condition of receiving equal treatment with the ʿĀdil Šāh (fol. 97a).

Moreover, Qazvīnī cannot admit that Prince Ḫurram rebelled against his father and was totally defeated, and carefully avoids the fact that it was a rebellion. Its onset must be inferred from Prince Ḫurram's outrageous request to be given the Punjab, the treasury, and an entirely free hand in assigning *ǧāgīrs*; Qazvīnī calls these demands "pure welfare and the consequence of strengthening the structure of the fortunate state" (fol. 103a) instead. The Battle of Bilochpur, where Jahangir's army defeated Prince Ḫurram on 31st March 1623,[56] is dismissed as "a great dissension and … universal tumult … mentioning it would result in tediousness and bring about fear" (fol. 104b). The whole rebellion is blamed on Empress Nūr Jahān, who is given the role of the evil stepmother, conniving to put her own son on the throne (fol. 103a).[57] The history thus deconstructs the very idea that it was a rebellion and calls it a trial instead, necessary to prepare Shah Jahan for his task (fol. 110b–111b).

[56] Jahangir describes the battle in detail, cursing each of "Unfortunate's" (Ḫurram's) retainers he mentions; see *Tūzuk-i Jahāngīrī* tr. Rogers 2003, vol. II p. 253ff. See also Saksena 1962, p. 45.

[57] N. B.: Nūr Jahān (1577–1645) was still alive when Qazvīnī completed his chronicle.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000391

7 The Representation of Shah Jahan

All these rhetorical and narrational devices serve the purpose of presenting Shah Jahan as the Seal of the Sultans (fol. 5b) and *muǧaddid* of the second millennium (fol. 11a). As the Mughal empire is called "the eternity-bound fortunate state *(daulat-i abad-qarīn)*" frequently,[58] imperial ideology probably assumed that the world would not last many more centuries after Shah Jahan's death. At least, Akbar's idea of being the *muǧaddid* implies the end of the world soon after his reign, according to HARBANS MUKHIA,[59] and Qazvīnī gives a reason in his introduction that not Akbar but Shah Jahan must be the *muǧaddid*. His claim to have the highest prestige a human being can have after the last prophet provides the foundation for his state, which was, as MUKHIA has observed, based on how much prestige a courtier could derive from the emperor's.[60] The courtiers' loyalty was not towards the state but towards the person of the emperor.[61]

Shah Jahan's place in history and his qualities are dealt with explicitly in the introduction, in his horoscope after mentioning his birth, in describing his appearance and manners after his coronation, and throughout the narration whenever appropriate.

7.1 In the Introduction

Shah Jahan is the peerless ruler, the Second Timur *("Ṣāḥib-qirān-i ṯānī")*, the goal of his dynasty, created and destined by God for his task (fol. 2a). Shah Jahan claims to be Emperor by God's grace, as his "success" *(iqbāl)* is God-given. The concept of "the crowned saint" had already appeared in Medieval Indo-Persian chronicles,[62] but not with the apocalyptic claim to an ultimate stage of perfection as here. The ten rulers from Timur to Shah Jahan are said to be inspired by the Ten Intelligences of the world (Universal Reason, Universal Soul, the sphere of the fixed stars, and the seven planets), the last of which inspires Shah Jahan to bring the world to perfection. He is the Seal of the Sultans just as Muhammad is the Seal of the Prophets (fol. 5b).

His "justice and benevolence" *('adl va iḥsān)* make the world prosper (fol. 2b), and Qazvīnī devotes a whole page of the introduction (fol. 4b bot-

[58] On fol. 8b, 9a, 38a, 56a, 83a, 96a, 98a, 141b, 267a. The emperor's age is called "eternity-bound" as well, fol. 203b, 334a, 396b.

[59] MUKHIA 2004, p. 60.

[60] Ibid. p. 74.

[61] Ibid. p. 70.

[62] Cf. e.g. Ziyāuddīn Bāranī's *Fatāvā-yi Jahāndārī*, cf. HARDY 1997, p. 25f., his portrayal of Sultan Ġiyāṣuddīn Tuġluq in his *Tārīḫ-i Fīrūzšāhī* (of 1357), ibid. p. 35f., and especially of Sultan Fīrūz Tuġluq in 'Afīf's *Tārīḫ-i Fīrūzšāhī* (after 1398), cf. ibid. p. 40ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000392

tom–5b top) to the elaboration of this theme. As the Seal of the Sultans, Shah Jahan manifests Divine justice, and God "sewed the gown of justice according to his figure" (fol. 2b).

His four sons help him just as the four rightly guided caliphs help the Prophet (fol. 6a), each conquering and managing a "clime and country" (fol. 6b). With this structural detail, the emperor is made to resemble the Prophet as much as possible.

7.2 Shah Jahan's birth, his horoscope, and his ancestors

Shah Jahan claimed to be the *muǧaddid* (restorer of Islam) of the second millennium, being born during the night before 1st Rabiʿ uš-šānī 1000 (15th Jan 1592 AD NS, fol. 11a), and styled himself "Second Lord of the Auspicious Conjunction" *(Ṣāḥib-qirān-i ṣānī)*, i. e. a second Tīmūr. To justify Shah Jahan's claim, Qazvīnī dwells on the concept of the *muǧaddid* and combines it with the idea of the *ṣāḥib-qirān*: God manifests his power in every era in a "Lord of the Auspicious Conjunction" in order to restore law and order (fol. 9b).

In accordance with Mughal traditions, and to show that Shah Jahan is indeed predestined for his task, Qazvīnī discusses the emperor's horoscope (fol. 12a–16b), justifying his argument as scientific. After all, in the 17th century astrology was seen as a fully-fledged science everywhere. Qazvīnī himself does not believe in Astrology, though: just one page after the horoscope, on fol. 17b top, he mentions that the rules of Astrology are "unverified" *(bē-istiḥkām)* and against the Shariʿa. Nevertheless, representative reasons dictate that the horoscope be included, as well of those of Shah Jahan's living sons (but not daughters).[63]

Of course, Shah Jahan's horoscope is not as extraordinary as Qazvīnī states. The *qirān* (conjunction of Venus and Jupiter) in Shah Jahan's horoscope is defined very loosely with the two planets 8° 10' apart. Moreover, the horoscope has Saturn in the middle of the sky. Every astrologer since Ptolemy would have claimed that this points to obstacles in a career or a lack of interest in a career, a fact that Qazvīnī gracefully omits. The horoscope is therefore addressed to the general reader (who will of course be an educated courtier). It is an instrument of propaganda and nothing else. To prove Shah

[63] This is modest compared to Abū l-Faẓl's *Akbarnāma*, which gives four horoscopes of Akbar, plus a discussion of their differences (vol. 1, pp. 69–125), one for his accession (vol. 2, pp. 10–14), two for the later Emperor Jahangir (vol. 2, omitted on p. 506), two for Prince Dānīyal (vol. 2, omitted after p. 543), as well as Adam's horoscope (vol. 1, p. 155). Horoscopes of daughters are also not included. Cf. *Akbarnama of Abu l-Fazl* tr. Beveridge 2011.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000393

Jahan's claim to the throne against his brothers, Qazvīnī also states that Akbar foretold that Shah Jahan would inherit the throne, and that he was very close to Akbar.

Tradition also dictates an account of Shah Jahan's ancestors (fol. 17b–32b), which however is brief, refers the reader to the Akbarnāma for details and only goes as far as Timur, the founder of the dynasty, not back to Adam, like in the Akbarnāma.

7.3 At the Coronation

After describing the accession, promotions at the event, a list of the emperor's loyal retainers, of provincial governors, and of a change of calendar, Qazvīnī depicts Shah Jahan's appearance, character and daily schedule in order to prove that *"the creator has created the soul of this one, worthy of the caliphal throne..., the most perfect and just of the sultans of the time"* (fol. 136b).

The description of Shah Jahan's "blessed appearance" (*hulya-yi mubārak*, fol. 131b–134a) after his coronation mirrors the horoscope after his birth, in that it refers to physiognomy. The perfect sultan will also have perfect bodily features, as God *"has made His Majesty the mirror of his glory and beauty, and the proof of his power and perfection"* (fol. 132a). He is shown as the most handsome and intelligent person ever.

7.3.1 Shah Jahan's manners, 134a–136b

The text portrays him as pious, never missing one prayer, and seldom in an impure state. This is because he keeps himself extremely clean with compulsive washing, and is always perfumed. He is generous and forgiving even towards former enemies, just according to the Sharia, impartial, always decent and an incomparably good scribe. He never felt inclined towards unjust killing.[64] He knows everything his governors do.

This is of course an ideal portrait showing the ideal emperor that Shah Jahan wanted to be. A strong inclination towards order and control is nevertheless apparent.

[64] Qazvīnī does not admit that he had his brother Ḫusrau killed, which Muḥammad Ṣāliḥ Kānbō justifies as "conducive to the common good", Kānbō Vol. I p. 137 and 163ff., in: SAKSENA 1962, p. 35. See also NICOLL 2009, p. 119f., based on two Deccani sources (*Anfā ul-Aḫbār* and *Ma'āsir-i Quṭbšāhī*), as well as two English letters from Masulipatnam of February, 1622.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000394

7.3.2 Shah Jahan's daily schedule, 136 b–142 a

In his position as God's most perfect creature, whose soul "*He has made the manifestation of His own endless virtue and wisdom, justice and majesty*" (fol. 136b), the emperor is compelled never to be idle. He rises daily at 4 a.m., prays and meditates until appearing in the *ğharōka-yi daršan* at sunrise to be seen in public. After one hour, he deals with government affairs in the Hall of Public Audience until 9 a.m., in the Hall of Private Audience until 11 a.m., and in the Royal Tower for secret state affairs until noon. Then he takes a nap and discusses stipends for brides. From 4 to 6 p.m., he is in the *ğharōka* again. He says the evening prayer with the nobles and continues to work until 8 p.m. or listens to music if he has time. After the night prayer with the nobles, he goes to bed.

This strict schedule is the reason why

> *his blissful attendants do not forget God for a moment, do not pass a jiffy in negligence, and spend the entire auspicious time obeying God, … putting in order the affairs of religion, … and use their virtues to provide for the governmental and financial affairs, which are the reason for world order and the source of the contentment of the people.* (fol. 136b)

So according to Qazvīnī (and surely Shah Jahan himself), the emperor's unchanging schedule embodies his prestige, in which the court shares by imitating his painstaking government, an attitude that means good governance for the state. Moreover, the duty to be present at court and be controlled (or else lose status) reminded a courtier to fulfil his duties during the rest of his time. It is the same attitude of both emperor and court that Norbert Elias observed for the court of Louis XIV of France, where the most trivial assistances to the king symbolized positions of power.[65] Shah Jahan had the closeness of his courtiers to him measured in cubits *(gaz)*,[66] likewise expressing a strict hierarchy in spatial relations. He saw his strict daily schedule as the prop that made his state run. He would have subscribed to the sentence *L'état, c'est moi*, according to Harbans Mukhia, and needed the pomp to prove his kingship just as his younger French contemporary did.[67]

7.4 Passim

Throughout the narration, phrases like "the limitless Royal (later: Imperial) success" (*iqbāl-i bēzavāl-i Šāhī* resp. *Šahanšāh-i ğahān*, e.g. fol. 47a, 56a, 106b, 308b) remind the reader of the main motive, Shah Jahan's greatness.

[65] Elias 2002, pp. 143–161.
[66] Mukhia 2004, p. 100.
[67] Mukhia 2004, p. 60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000395

His "high fortune" viz. prestige *(buland-iqbāl)* also aids his retainers when he is not present, e.g. in the conquest of Kangra fort (fol. 85b), which he assigned to his trusted general Rājā Bikramājīt (fol. 77a). Victories and his relationship to Jahangir always stress that he is destined for success.

Both Shah Jahan and Jahangir are modelled on Solomon and Alexander. Alexander, world-conqueror, prophet, and sage, is an important point of reference, and most citations from Masnavīs are from Niẓāmī's *Book of Alexander (Iskandarnāma)*.[68] References to Solomon are by far the most numerous. The epithet "of Solomonic status" *(Sulaiman-ǧāh)* is given to both Jahangir and Shah Jahan. Solomon is mentioned in the Qur'an as a prophet, a just king (21:78f), a diplomat (27:15–44), Lord of the spirits (27:17, 34:12), of winds (21:81, 34:12), and of birds (27:16f.), and architect par excellence (the Temple; his glass palace 27:44). He therefore suggests himself immediately as a role model for kings. In Iran, references to Solomon were especially in vogue in the later reign of Shah Ṭahmasp (1524–1576), which probably was triggered by diplomatic correspondence with the Ottoman sultan Süleyman I (1520–1566) after the peace treaty of Amasya 1555.[69] The numerous scribes emigrating from Iran to India like Qazvīnī would then have taken the trope with them. References to Solomon appear 89 times in Qazvīnī's history, of which 19 relate to Jahangir, two to Akbar, one to Babur, four to Timur, one to naming Dārā Šukōh's son Sulaimān Šukōh, four to the court, and the other 58 to Shah Jahan.[70] Other than in Iran, Šāhnāma figures are not referred to.

Apart from the reference to these role models, epithets for Shah Jahan's and his followers' greatness can be classed into the following semantic fields:

1) The saintly king who emanates bliss *(saʿādat)*. "*To attain the bliss of serving His Majesty*" (e.g. fol. 73a, 86a, 92a) is the general term for being em-

[68] References to Alexander in Qazvīnī: 2b+ (Shan Jahan more just by far than Alexander) 5b+, 7b (the real one), 20b (A), 24b (B) 28b+ (T), 49a (J), 65b (J), 72b+, 75a+, 75b+, 107b, 145a (the ministers), 158b, 174b, 185 (J), 257a, 374b. References to Niẓāmī's *Iskandarnāma* (Book of Alexander): 24b, 25b, 33b, 40a, 64b 75ab, 93b. Abbreviations: T = Timur, B = Babur, A = Akbar, J = Jahangir, no letter = Shah Jahan. 2× = twice; + = mention of "Alexander" together with "Solomon".

[69] MITCHELL 2009, p. 120ff. Likewise, Mumtāż Mahāll's (1593–1631) title *Mahd-ulyāʾī* ("Exalted Cradle") was probably taken from Ḫairunnisā Begum Marʿashī, mother of Shāh ʿAbbās the Great (1571–1629).

[70] References to Solomon: 2b (SJ surpassing him), 4b, 5b, 8a, 8b 2×, 18a (J), 19b (A), 28b (T) 2×, 29a (T), 36a (A), 39a (the Mughal court), 42b (SJ's bedspread), 43b (J), 47b, 48b, 63a (the court), 69a (J), 88b (J), 72a (J), 72b (J), 75a 2×, 75b (J), 79a (J), 80b (J), 81a 2×, 82a (J), 88b, 90b (J), 97a, 100b (J), 102a (J), 108b, 109a (J), 111a (T+B), 113b 2×, 116a, 119a, 120b (J), 123a (J), 141a, 145b, 146a, 148a, 149b (party), 153a, 159a, 163a, 175a, 176a, 183b (J), 184a (J), 185a (J), 189b, 193a, 198a, 251b, 257b, 260a, 262a, 263b, 265a, 267b, 276b, 296b, 308a, 317b, 338, 340a 2×, 344b, 363a, 364b, 377b, 379a, 380a, 384b, 385a, 397a, 398a, 401a, 429a. Abbreviations as above for Alexander.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000396

ployed in the Mughal state. Just about everything in the state is *"blissful"* (*bā saʿadat*), e. g. the birth of Prince Ḫurram's surviving children (fol. 48b, 58a, 64a, 71b, 78a, 107b; but not of the others), the weighing ceremony at his birthday (fol. 65a), formally entering a town (fol. 92a), and Prince Ḫurram's "stirrups", i. e. activities (fol. 88b, 91a). The supposed holiness of the king is matched by frequently calling his court a *"paradisiacal assembly"* (*manzil-i ḫuld-āyin* e. g. fol. 43a, 73a, 101b).

2) Refuge of the world *(ǧahānpanāh)*: Even if this is a lexicalised synonym for "emperor", it is enhanced by making it the refuge of the sultans (e. g. fol. 20a, 72a), even of the caliphs (fol. 60b), of mankind (fol. 31a), of all creatures (fol. 9a, 32b, 57b), of victory (fol. 32b, 57b), and of those served by Saturn, i. e. those who can dispose of troubles themselves (fol. 62b). The title does have the implication that serving Shah Jahan means well-being, and opposing him is self-destruction.
3) Wealth: The sheer bulk of tributes collected, tributes given to Jahangir, festivals held, and awards given is presented as a product of Shah Jahan's "limitless success" *(iqbāl-i bēzavāl)*, which is necessary for the generosity, "the limitless royal kindnesses" (*marāḥim-i bēandāza-yi Šāhī*, fol. 62b) that is part of the status of the emperor. Shah Jahan's generosity then is the source of the "blissful" status of his servants, the material side of the honour that keeps his state going.
4) That Shah Jahan is an able architect is emphasized: he improves a building in Orta Bāġ, Kabul, at age 15 (fol. 43b). The construction of the Shalimar Gardens (fol. 82a), of Jahangir's tomb (fol. 18b), and the foundation of the Taj Mahal (fol. 235b),[71] are described in detail.

8 Conclusion

Qazvīnī, employed in 1636–38 to create Shah Jahan's official representative history, and to interpret his failures as steps to even more success, availed himself of the traditional means of rhetoric hearkening back to Timurid manuals of prose-writing. This article has traced his methods, from the level of the phrase to that of sentence and paragraph, and finally to the text as a whole, describing internal rhyme, parallelism and figures of speech, narrative techniques, the cultural lexicon of the historical work, and at last the representation of Shah Jahan, the aim of the text. Qazvīnī being a conservative author, Timurid *inšā* manuals still provide explanations for his style though he wrote 150 years later. Additionally, modern textual linguistics

[71] Qazvīnī was replaced by Lahaurī four years before the completion of the Taj Mahal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000397

and narratology are useful tools in explaining his methods. Applying them, the often deplored 'florid style' of Mughal histories turns out to be a set of well-planned means for exact depictions and accurately calculated emphasis, and in every way necessary to make Qazvīnī's history informative for contemporary readers in a representative way. A glance at the world of the text reveals that it is totally oriented towards Shah Jahan, just like his architecture: reason, religion, morals, and obedience to Shah Jahan are seen as identical in the entire world. Events that challenge this view are explained away or plainly omitted, often in a revealing way to us, the readers. Moreover, HAYDEN WHITE's emplotment category of a 'conservative organicist comedy' applies astonishingly well to Qazvīnī justifying the rule of Shah Jahan as the best world order possible, although he uses the aforesaid means of an 17th century Persian historian.

I hope this article can serve as a starting point for more inquiry into the techniques of traditional Persian historiography, correspondence and other fields of non-fictional prose. It would be interesting to compare Qazvīnī with later authors and with his Persian and Ottoman contemporaries to understand the process and history of prose writing in the Persianate world.

Bibliography

Abū l-Faẓl "'Allāmī": *The Akbarnama of Abu l-Fazl*. Translated from the Persian by H. BEVERIDGE. Delhi ²2011 (Orig. 1902–1939).

Aristotle: *Poetics*. Tr. S. H. BUTCHER. New York 1961.

BARTHES, R. 1968: "L'effet de réel." In: *Communications* 11, pp. 84–89.

— 1975: "The Reality Effect." In: IBID: *The Rustle of Language*. Transl. by R. HOWARD. New York.

BEGLEY, W. E. / Z. A. DESAI (eds.) 1989: *Taj Mahal, The Illumined Tomb, An Anthology of seventeenth-century Mughal and European documentary sources*. Seattle.

CONERMANN, S. 2002: *Historiographie als Sinnstiftung. Indo-persische Geschichtsschreibung während der Mogulzeit (1516–1707)*. Wiesbaden.

DANEŠ, F. 1970: "Zur linguistischen Analyse der Textstruktur." In: *Folia linguistica* 4, pp. 72–78.

ECO, U. 1987: *Lector in fabula*. Munich.

ELIAS, N. 2002: *Die höfische Gesellschaft*. Frankfurt a. M. (Orig. 1969).

— 2006: *The Court Society*. Dublin.

GANSEL, C. / F. JÜRGENS 2009: *Textlinguistik und Textgrammatik*. Göttingen.

Gāvān, Maḥmūd 1948: *Riyāż ul-inšā'*. Ed. ČĀND B. ḤUSAIN / ĠHULĀM YAZDĀNĪ. Hyderabad.

— 2002: *Manāẓir ul-inšā'*. Ed. M. MA'DANKAN. Tehran.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000398

Givón, T. 1995: "Coherence in text vs. coherence in mind." In: M. A. Gernsbacher / T. Givón (eds.): *Coherence in Spontaneous Text*. Amsterdam, pp. 59–115.

Hardy, P. 1997: *Historians of Medieval India, Studies in Indo-Muslim Historical Writing*. Delhi (Orig. 1960).

Heinz, W. 1973: *Der indische Stil in der persischen Literatur*. Wiesbaden.

Hoffmann, L. 2000: "Thema, Themenentfaltung, Makrostruktur." In: K. Brinker et al.: *Text- und Gesprächslinguistik. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*. Berlin / New York, vol. 1, pp. 344–356.

Ḥusainī, ʿA. 1974: *Badāyīʿ aṣ-ṣanāyiʿ*. Ed. R. Musulmankulov. Dushanbe.

ʿInāyat Ḥān, Muḥammad Ṭāhir Āšnā 1990: *The Shah Jahan Nama of 'Inayat Khan, an abridged history of the Mughal emperor Shah Jahan, compiled by his royal librarian*. Tr. A. R. Fuller. Ed. W. E. Begley / Z. A. Desai. Delhi [et al.].

Iser, W. 1978: *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore.

— 1994: *Der Akt des Lesens*. Munich.

Jahangir 2003: *The Tūzuk-i Jahāngīrī, or Memoirs of Jahangir*. Tr. A. Rogers. Ed. H. Beveridge. Delhi (Orig. 1909–1914).

Kānbō, Muḥammad Ṣāliḥ 1923–1946: *ʿAmal-i Ṣāliḥ*. Ed. Gh. Yazdānī. 3 vols. Calcutta.

Lahaurī, ʿAbd ul-Ḥamīd 1867–1872: *Bādšāhnāma*. Ed. M. Kabīr ud-Dīn Ahmad / M. ʿAbd ar-Raḥīm. Calcutta.

Landwehr, A. 2008: *Historische Diskursanalyse*. Frankfurt a. M.

Martinez, M. / M. Scheffel ⁸2009: *Einführung in die Erzähltheorie*. Munich.

Mathesius, V. 1929: *Zur Satzperspektive im modernen Englisch*. In: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 84, pp. 202–210.

Mitchell, C. 2009: *The Practice of Politics in Safavid Iran, Power, Religion and Rhetoric*. London.

Mukhia, H. 2004: *The Mughals of India*. Malden/Oxford.

Nicoll, F. 2009: *Shah Jahan, the rise and the fall of the Mughal emperor*. London.

Popp, St. 2004: *Muhammad Iqbal's Romanticism of Power*. Wiesbaden.

— 2012: "Persische diplomatische Korrespondenz im Südindien des 15. Jahrhunderts." In: ZDMG 162, pp. 95–125.

Qazvīnī, Muḥammad Amīn b Abū l-Ḥasan: *Pādšāhnāma, Tārīḫ-i Šāhǧahānī-yi dah-sāla*. British Library, Oriental and India Office Collections, Persian MS Or. 173. Other manuscripts: Rampur Raza Library MS 2091; Khuda Bakhsh Oriental Public Library Patna MS 566; Asiatic Society Calcutta MS D 224; unpublished typed transcript by Syed Mohammad Yunus Jaffery.

Rickheit, G. / U. Schade 2000: "Kohärenz und Kohäsion." In: K. Brinker et al.: *Text- und Gesprächslinguistik, Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*. Berlin / New York, vol. 1, pp. 275–283.

Saksena, B. P. 1962: *History of Shahjahan of Dihli*. Delhi (Orig. 1932).

Schnyder, M. 1992: *Die „Wunderfügnisse" der Welt. Zur Bedeutung von Metapher und Vergleich in der deutschen und persischen Dichtung des 17. Jahrhunderts*. Bern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000399

WHITE, H. ²1975: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore/London.
WORDSWORTH, W. 1974: *The Prose Works of William Wordsworth*. Ed. by W. G. B. OWEN and J. W. SMYSER. Oxford.
ZYMNER, R. 1993: "Ein fremdes Wort; Zur Theorie der Metapher." In: *Poetica* 25/1–2, pp. 3–33.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000400

Kalhaṇas Ode an den androgynen Gott
(Ardhanārīśvarastotra)

Von Walter Slaje, Halle (Saale)

Michael Hahn zum Gedächtnis

Summary: The present article contains a re-edition, prepared from various printed sources, of the *Ardhanārīśvarastotra* attributed to Kalhaṇa. It discusses Kalhaṇa's authorship with the result that it can be maintained for a limited part only of the received body of the *Stotra*, and is accompanied by a German metrical translation intended as a tribute to Michael Hahn.

Kalhaṇa ist ein Name, der für den Autor eines umfassenden Geschichtswerks namens *Rājataraṅgiṇī* steht und der sich – weit über die indologische Fachwelt hinaus – einen erheblichen Bekanntheitsgrad als kaschmirischer Historiograph und Dichter sichern konnte.[1] Vor diesem Hintergrund erscheint es merkwürdig, daß ein weiteres Werk, das mit dem Titel *Ardhanārīśvarastotra* unter seinem Namen veröffentlicht wurde (ANS), so gut wie gar keine wissenschaftliche Resonanz erfahren hat.[2] Es handelt sich hierbei um eine Sammlung lyrischer Einzelstrophen, mit denen eine spezielle Gestalt des Gottes Śiva in einem dichterisch höchst anspruchsvoll gehaltenen Stil besungen wird.[3] Unter Ardhanārīśvara versteht man eine zweigeschlechtige Erscheinungsform dieses Gottes *(īśvara)*, in der er zur Hälfte *(ardha)* als weiblich *(nārī)* erscheint. Ihren Niederschlag fand diese Form nicht nur in der Literatur, sondern auch in der Kunst Indiens.[4] Die früheste Erwähnung eines entsprechenden Kultbildes, die den Weg nach Europa fand, geht auf

[1] Slaje 2008.

[2] Erwähnungen finden sich lediglich bei Krishnamachariar 1974, S. 262; Lienhard 1984, S. 142; Steiner 2009a, S. 583; Stainton 2013, S. 54f. Der *New Catalogus Catalogorum* hält sub Kalhaṇa „*Ardhanārīśvarastotra* in 18 verses" die wichtige Beobachtung fest: „seven of the maṅgala-ślokas of the 8 chs. of the Rājataraṅgiṇī form part of this stotra" (NCC Vol. 3, S. 263); zu diesen Strophen vgl. auch Stainton 2013, S. 135, Anm. 362.

[3] Den generellen Charakter und die Merkmale der Gattung Preishymnen *(stotra)* faßt Steiner (2009b) bündig zusammen. Im speziellen vgl. Bühnemann 1984 sowie Stainton 2013 (Stotras in der kaschmirischen Religions- und Literaturgeschichte).

[4] Vgl. Donaldson 2007, 2, S. 230ff; Mevissen 2013.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000401

den Gnostiker Bardesanes (154–222) zurück, aufgezeichnet von Johannes Stobaios in seinen Eklogen.[5] Indische Beschreibungen des Götterbildes sowie sehr vereinzelt auch Mythen zur Erklärung der Entstehung dieser Form finden sich verschiedentlich in *Purāṇa*s.[6] Das *Viṣṇudharmottarapurāṇa* gibt zudem eine knappe Anleitung zu ihrer ikonographischen Ausgestaltung.[7] In tantrischen Schriften sind Erwähnungen der Zwittergestalt ausgesprochen häufig,[8] wenngleich sie dort vorwiegend in formelhaften Wendungen, insbesondere solcher der Anrufung begegnen.

Im folgenden kann es allerdings nicht um eine auch nur ansatzweise umfassende Behandlung der *Ardhanārīśvara*-Konzeptionen in der altindischen Religions-, Literatur- und Kunstgeschichte gehen, sondern allein um die poetische

Fig. 1: Ardhanārīśvara aus Purapara, ca. 1075–1125 (Photograph by John C. Huntington, Courtesy of The Huntington Photographic Archive at The Ohio State University)

[5] Näheres bei HAUSSIG 1984, S. 203; vgl. auch RAMACHANDRAN 1964.

[6] Dort findet sich u.a. die folgende Begebenheit (in Variationen) als Entstehungsmythos für die androgyne Gestalt: Ein Ṛṣi namens Bhṛṅgin habe allein Śiva mittels respektvoller Rechtsumwandlung verehrt und dadurch eine Zurücksetzung von dessen Frau Pārvatī zum Ausdruck gebracht. Deshalb habe sich Śiva mit seiner Frau zu einer gemeinsamen Gestalt vereint, um die Wiederholung einer solchen Respektlosigkeit zu verhindern (vgl. HAUSSIG 1984, S. 203). Im *Śivapurāṇa* (Śatarudra 3.1.31 nach DIMMITT 1978, S. 215) gilt die verschmolzene Form als Urform, aus der Śiva den weiblichen Teil dann herauslöste, um die von Gott Brahmā gewünschte Vermehrung durch Kopulation in Gang zu setzen. Weiteres bei HAUSSIG 1984, S. 163; DONALDSON 2007, 1, S. 60ff.

[7] VDhP 3.55.2–4. Eine Zusammenstellung entsprechender Stellen aus weiteren Texten findet sich bei SHUKLA 1993, S. 137–140 (Hinweis KATRIN EINICKE).

[8] Resultat einer E-Text Recherche durch JÜRGEN HANNEDER (Mitteilung vom 7. August 2014).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000402

Auseinandersetzung mit dieser besonderen Göttergestalt, wie sie uns in dem dem Kalhaṇa zugeschriebenen *Ardhanārīśvarastotra* (ANS) vorliegt. Denn im Unterschied zu *Purāṇa*s und *Tantra*s haben sich Poeten des indischen Mittelalters dem Faszinosum einer geschlechtlich bipolaren Einheit Gottes in dichterischer Gestaltung und auf durchaus feinsinnigen Wegen angenähert. Neben Kalhaṇa († 1149/1150) zählen auch sein Zeitgenosse Maṅkha, ferner seine Fortsetzer in der kaschmirischen Geschichtsschreibung Jonarāja († 1459)[9], Śrīvara († nach 1505)[10] und Śuka (16. Jh.) dazu, sowie Bhaṭṭa Jagaddhara (14. Jh.)[11].

Auf sie alle scheint die androgyne Gestalt Śivas einen ganz besonderen Reiz ausgeübt zu haben. Während die Ersteren ihr mittels isolierter Einzelstrophen – meist als Segenswünsche *(maṅgala)*[12] am Anfang ihrer Werke formuliert,[13] bzw. bei Maṅkha durchgängig eingestreut[14] – dichterischen Ausdruck gaben, widmete Jagaddhara ihr ein ganzes, im Kolophon als *Ardhanārīśvarastotra* bezeichnetes Kapitel (Nr. 21) seiner *Stutikusumāñjali* (SKA).[15] Wie die Namensbestandteile des Kolophons *(°stotra)* und des Werktitels *(°stuti)* besagen, geht seine Komposition mit dem speziellen literarischen Anspruch des Gotteslobs *(stotra)* einher, wobei der Aspekt des Segenswunsches *(maṅgala, āśīrvāda)* mehr in den Hintergrund tritt.[16]

[9] Zu Jonarāja vgl. JRT, S. 28f.

[10] Zu Śrīvaras Leben und Werken vgl. Slaje 2012, S. 34–37.

[11] Zu Jagaddharas Lebenszeit und Werken vgl. Stainton 2013, S. 233f.

[12] Als „Segenswunsch" in dem Sinne zu verstehen, daß dieser Segen *(āśīrvāda)* von der Gottheit für das Auditorium bzw. auch für den Dichter selbst herabgefleht wird. Zu Konzeptionen des *maṅgala* vgl. Minkowski 2008.

[13] Kalhaṇa (RT 1.2; 2.1; 3.1; 4.1; 5.1; 6.1; 7.1; 8.1); Jonarāja (JRT 1; Ps-JRT 95); Śrīvara (ŚRT 1.1.2; 2.2); Śuka (ŚuRT 1.2).

[14] ŚKC 1.48; 3.45; 5.20; 31; 50; 54–57; 11.65; 19.65 (vgl. auch Bhatt 1973, S. 48).

[15] Den Hinweis auf dieses Kapitel verdanke ich Roland Steiner. Vgl. ferner SKA 15.37. Zu einer umfassenden Studie von Jagaddharas *Stutikusumāñjali* und der nicht unerheblichen Wirkungsgeschichte dieses Textes vgl. Stainton 2013, S. 235ff. – „The twenty-first *stotra* praises a specific form of Śiva, the paradoxical and fantastic Ardhanārīśvara, the lord who is half-male and half-female, while the twentieth *stotra* focuses on his smile alone. These *stotra*s often involve detailed visualizations of the deity and an intimate, personal relationship between the speaker and that deity." (Stainton 2013, S. 240). „[…] the *Ardhanārīśvarastotra* […] describes with amazement the unusual implications of this particular form (Ardhanārīśvara), thereby inviting his audience to dwell upon and experience this wonder as well." (352).

[16] Die Übergänge können hier allerdings fließend sein: „There is also a close relationship between *stotra*s and the auspicious verses *(maṅgala)* which traditionally open Sanskrit works. […] the *Ardhanārīśvarastotra* attributed to the twelfth-century poet Kalhaṇa actually consists of *maṅgala* verses extracted from his larger works. Such editing practices suggest that at least for some authors, the content of many individual *maṅgala* and *stotra* verses is comparable or indistinguishable, and only the compositional context determines the category to which these verses belong." (Stainton 2013, S. 54f). Hinzu kommt, daß das 4. Kapitel von Jagaddharas SKA eine solch mögliche Verbindung sogar im Titel zum Ausdruck bringt: *maṅgala-stotra* (Stainton 2013, S. 341).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000403

Die hier zu behandelnde Strophensammlung Kalhaṇas (ANS) bietet äußerlich zunächst einen verwandten Eindruck. Zum einen aufgrund des Titels *Ardhanārīśvarastotra*, zum andern aufgrund ihrer thematischen Geschlossenheit. Aber anders als bei Jagaddharas *Stutikusumāñjali*, wo die *Ardhanārīśvara*-Strophen durch den zwischen 1679 und 1680 abgefaßten Kommentar *Laghupañcāśikā* Ratnakaṇṭhas[17] autorschaftlich als einigermaßen gesichert angesehen werden können, gilt dasselbe für Kalhaṇas Autorschaft am *Ardhanārīśvarastotra* nur sehr eingeschränkt.[18] Es fehlt dort ein verfasserschaftlicher Selbstbezug, und es gibt auch keine innerindische Rezeption des Werkes, die seine Autorschaft bestätigen würde. Die Tatsache, daß allein ein Sanskrit-Kolophon Kalhaṇa als Verfasser nennt,[19] beweist für sich genommen noch wenig. Für sein Zustandekommen genügte es ja, daß ein einziger Kopist einmal der Meinung war, ihm liege hier ein *Stotra* Kalhaṇas vor, und daß er seiner Überzeugung mit einer Schlußschrift Ausdruck gab. Sie wäre allerdings nicht völlig unbegründet, denn immerhin finden sich sieben der insgesamt achtzehn Strophen des *Ardhanārīśvarastotra* auch in Kalhaṇas *Rājataraṅgiṇī* wieder. Natürlich könnte Kalhaṇa schon früher eine einschlägige Hymnensammlung angelegt und später von ihr für die Segenswünsche in seiner *Rājataraṅgiṇī* Gebrauch gemacht haben. Dort stehen die *Ardhanārīśvara*-Strophen stets am Anfang eines jeden der acht Bücher *(taraṅga)*.[20] Die umgekehrte Annahme, er hätte die Hymnensammlung erst nach der *Rājataraṅgiṇī* verfaßt, wäre weniger plausibel, da sein Geschichtswerk inmitten der Regentschaft König Jayasiṃhas im Jahre AD 1149/1150 abbricht, was nahelegt, daß er über diesem Werk verstorben war. Zudem fehlt im ANS die Eröffnungsstrophe des 7. Buches der *Rājataraṅgiṇī*.

Die schlagendsten Gründe aber, die gegen Kalhaṇas Autorschaft an allen achtzehn *Stotra*-Strophen sprechen, sind die, daß Strophe 17 von Jagaddhara (SKA 15.37) stammt[21] und Strophe 18 aus der Feder Śrīvaras (ŚRT 1.1.2), Kalhaṇas zweitem Nachfolger in der Tradition des *Rājataraṅgiṇī*-Genres. Es ist ausgeschlossen, daß ein Autor vom Format Śrīvaras, der noch dazu die von Kalhaṇa begründete literarische Gattung explizit fortführen wollte, eine Strophe seines Vorvorgängers als die eigene ausgegeben hätte.

Möglich, aber aus anderen Gründen kaum plausibel wäre, daß jemand die besagte Strophe dem ANS entnommen und sie in Śrīvaras *Rājataraṅgiṇī*

[17] Zu Rājānaka Ratnakaṇṭha und den Datierungen seiner Werke vgl. RS, S. 12ff.

[18] „We have no evidence that this editing was done by Kalhaṇa himself. But even if it were not, this would still demonstrate the close connection between *maṅgala* and *stotra* verses." (STAINTON 2013, S. 54, Anm. 154).

[19] *iti mahākaviśrīkahlaṇapraṇītam ardhanārīśvarastotram* (ANS p. 4).

[20] Nur beim Ersten Buch steht sie an zweiter Stelle. Zu den Gründen vgl. SLAJE 2008, S. 322, Anm. 24.

[21] Ich verdanke diese Erkenntnis JÜRGEN HANNEDERS Recherche (oben, Anm. 8).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000404

interpoliert hätte. Dann wäre sie dort nicht ursprünglich. Für die Ursprünglichkeit spricht demgegenüber, daß die zwei Einleitungsstrophen Śrīvaras strukturell und metrisch genau dem Schema der beiden Einleitungsstrophen Kalhaṇas entsprechen.[22]

Ein analoges Plausibilitätsproblem ergäbe sich auch bei Annahme einer Interpolation von ANS 17 in Jagaddharas SKA (15.37).[23] Hier ist zudem bemerkenswert, daß ausgerechnet diese Strophe bei Jagaddhara nicht in dem als *Ardhanārīśvarastotra* bezeichneten 21. Kapitel, sondern in Kapitel 15 *(Karuṇārādhanastotra)* des SKA erscheint.

Zusammen mit der stilkritischen Beobachtung, bei der subjektive Anteile allerdings hoch sind, daß Strophen, die keine Parallelen in den *Rājataraṅgiṇīs* haben, bildlich eher eindimensional und nicht wie bei Kalhaṇa und Śrīvara semantisch durchgängig mehrschichtig gehalten sind, bleibt am Ende als derzeit wahrscheinlichste Annahme, daß „Kalhaṇas" *Ardhanārīśvarastotra* in der vorliegenden Form (ANS) eine – vor dem Hintergrund indischer Überlieferungsverhältnisse keineswegs einzigartige[24] – Kompilation dichterischer Variationen zu einem speziellen Thema darstellt, die sich im vorliegenden Fall hauptsächlich aus dem Fundus bei Kalhaṇa, aber eben auch aus anderen Quellen speist.

Konkordanz ANS : RT/SKA/ŚRT:

1 : 1.2 (RT)	5 : 6.1 (RT)	11 : 8.1 (RT)
3 : 3.1 (RT)	6 : 5.1 (RT)	17 : 15.37 (SKA)
4 : 2.1 (RT)	10 : 4.1 (RT)	18 : 1.1.2 (ŚRT)

Metren[25]:

4 × 11 Silben: ANS 9 *(Upajāti)*
4 × 17 Silben: ANS 4 *(Hariṇī)*; 17 *(Śikhariṇī)*
4 × 19 Silben: ANS 1–3; 5–8; 10–16; 18 *(Śārdūlavikrīḍita)*

Die im Folgenden nun vorauszuschickenden Erklärungen dienen der einfacheren Nachvollziehbarkeit und Entlastung des Anmerkungsapparats der weiter unten auf Sanskrit und Deutsch wiedergegebenen Strophen:[26]

Die Trennung des männlichen vom weiblichen Geschlecht in die beiden Hälften eines einzigen Körpers erfolgt vertikal vom Scheitel bis zu den Beinen.

[22] Slaje 2008, S. 338, Anm. 116.
[23] „[…] the *SKA* is clearly a unified text." (Stainton 2013, S. 237).
[24] Vgl. Steiner 1997, S. 44–48.
[25] Im ANS kommen ausschließlich Metren vor, die auch Kalhaṇa in seiner RT verwendet. Vgl. zu diesen Kölver 1971, S. 88ff.
[26] In runden Klammern finden sich die betreffenden Strophenzahlen angegeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000405

Die rechte Hälfte ist dabei dem männlichen Teil, die linke dem weiblichen zugeordnet.[27] Die rechte wird mit Śiva, die linke Seite mit seiner Frau (Pārvatī) identifiziert, was sich in der bildenden Kunst in entsprechender Symbolik, in der Literatur zusätzlich auch in der Zuschreibung geschlechterspezifischer Eigenschaften niederschlägt.

Das Götterbild selbst hat nur einen Kopf mit einer einzigen Zunge. Mit ihr können die beiden Hälften ihre Unterhaltung entweder abwechselnd führen (3) oder auch mit ein und demselben Zungenschlag in einen Dialog treten, indem dieser zwar dieselben Laute, jedoch mit einem – aufgrund der Polysemie des Sanskrit möglichen – doppelten Sinn zum Ausdruck bringt (6).

Die rechte, männliche Seite weist in unserem Text folgende Merkmale auf: verfilztes Haupthaar (10); eine Mondsichel als Diadem (2, 9, 11, 13, 14, 17, 18); ein zusätzliches Stirnauge, das ebenfalls vertikal geteilt ist und dessen rechte Hälfte Feuer speit (1, 3, 14); ein schwärzlicher Hals (1, 2, 6); Kobras im Haar (11), desgleichen als Ohrringe (1), Gürtel (3) und Oberarmreifen (7), von wo aus sie auch die Brust bedecken (1); mit Rudra identifiziert trägt die Gestalt einen Bogen in der Hand (16); sie ist unbekleidet (12); die primären Geschlechtsorgane haben Eigenschaften eines Bullen (1)[28].

Die linke, weibliche Seite weist diese Merkmale auf: geflochtene schwarze Locken (6, 10, 18); mondhelles Gesicht (9); ein Safranmal auf der Stirn, das die linke Hälfte von Śivas Stirnauge bildet (1, 14); ein schwarz geschminktes Auge (2, 3, 7); ein aus einem eingerollten Blatt bestehender[29] Ohrring (1); heller Hals (1); eine weibliche Brust, mit duftend roter Safranpaste bestrichen (13); sie ist bekleidet (1, 12); in der Hand hält sie einen Spiegel (2).

Als Begleiter Śivas werden erwähnt: sein Stier[30] (5, 11, 15) sowie der Schlangenfürst Nīla (3, 5, 10, 15).

Da indische Götter sich paaren – und insbesondere Śiva als Inbegriff von Leidenschaft und Zeugungskraft wird eine erhöhte Kohabitationsbereit-

[27] Das entspricht der traditionellen indischen Bewertung, die in praktisch allen Bereichen des Lebens und des Rituals dem männlichen Aspekt die rechte, also höherwertige, dem weiblichen demgegenüber die linke, mithin minderwertige Seite zuordnet.

[28] Vgl. auch HOPKINS 1915, S. 222 („has a huge *śepha*"); „quite small" (MEVISSEN 2014, S. 168, bezugnehmend auf eine Ardhanārīśvara-Statue in Abb. 4, S. 170).

[29] Die Natur dieses Ohrrings nach einer schriftlichen, von entsprechendem Bildmaterial begleiteten Mitteilung von DOMINIC GOODALL: „The left ear, to remind one that the left is the side of the goddess even when she does not occupy his left-side, has a single rolled up leaf coiled inside." (19. August 2014).

[30] Die Identifizierung von Śivas Reitstier mit einem seiner Wächter, dem zuweilen stierköpfig dargestellten Nandin, wird text- und kunstgeschichtlich erst zu einem späteren Zeitpunkt vollzogen, vgl. GOODALL 2005, S. 100ff. (mit Lit.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000406

schaft nachgesagt (16) –,[31] bekommen sie auch Nachwuchs. Śiva und Pārvatī etwa haben zwei Söhne, nämlich den elefantenköpfigen Gaṇeśa[32] (4) als Anführer des wüsten Haufens *(gaṇa)* koboldartiger Gesellen, die Śivas Gefolge bilden, sowie Guha (Kumāra), den Kriegsgott mit sechs Köpfen und sechs Mündern (2, 13).[33]

Anspielungen auf Mythen und Verwendung „sprechender" Eigennamen:

- (1, 2) Śivas schwarzer Hals: Die Verfärbung erklärt sich aus dem Gift, das er bei der Quirlung des Milchmeers verschluckt hat.[34]
- (3) Śiva als Vernichter des Elefantendämons *(gajāsurasaṃhāramūrti)* tanzt mit der Haut des von ihm getöteten Elefantendämons *(gajāsura)*, wobei er sie in zwei rückwärtigen Händen so hält, daß sie ihn gleich einem Strahlenkranz *(prabhāmaṇḍala)* umgibt.[35]
- (14) Śiva als Vernichter des Liebesgottes (Kāma) verbrannte dessen Körper mit dem Feuer seines dritten Auges, als er Śiva mit seinen Waffen (ein Bogen aus Zuckerrohr und Blumen als Pfeile) bedrohte, so daß dieser seither nur noch als Erinnerung (Smara) existiert.[36]
- (16) Śiva wird hier mit der Identität des Rudra,[37] eines wildekstatischen Gottes beschrieben, der mit seinem Bogen Verderben über die Welt bringt.

Beinamen Śivas:

- (10) Sthāṇu: Epitheton des mit Rudra identifizierten Śiva.[38]
- (17) Khaṇḍaparaśu (lit.: „mit zerbrochener Axt", gemäß Monier-Williams jedoch: „cutting (his foes) to pieces with an axe") könnte als Beiwort den Mythos einer Auseinandersetzung mit Viṣṇu evozieren, wonach Śiva die

[31] Die androgyne Form ist allerdings nicht Ausdruck gelebter, sondern vielmehr sublimierter Sexualität: „Śiva thus uses the form of the androgyne precisely in order to avoid any sexual involvement in creation" (Donaldson 2007, 1, S. 61). Auf die Sublimierung weist im übrigen auch die gelegentlich ithyphallische Darstellung (Sivaramamurti 1978, S. 83; Abb. Nr. 516; Mevissen 2014, S. 170 sowie Abbildung am Buchumschlag [= „Ardhanārīśvara from Vikramapura, twelfth/thirteenth century"]) der androgynen Erscheinung hin, die als sichtbares Kennzeichen sexueller Enthaltsamkeit zu deuten ist (Oberhammer 1984, S. VIII f.). Zu Śivas in anderen Fällen sexueller Unersättlichkeit, die schließlich in die Zeugung des Kumāra mündete, vgl. man Kālidāsas lyrische Schilderung im 8. Kapitel seines *Kumārasaṃbhava* (Smith 2005, S. 298ff.).

[32] Zum Mythos vgl. Haussig 1984, S. 73ff.

[33] Zum Mythos vgl. Haussig 1984, S. 170f.

[34] Zum Mythos vgl. Haussig 1984, S. 163.

[35] Vgl. Haussig 1984, S. 166; Donaldson 2007, 1, S. 73ff.; 2007, 2, S. 255ff.

[36] Vgl. Haussig 1984, S. 122.

[37] Vgl. Haussig 1984, S. 156f.

[38] Hopkins 1915, S. 172f; Donaldson 2007, 1, S. 61.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000407

Axt, die Viṣṇu auf ihn schleuderte, in Stücke zerbrochen haben soll.[39] Aus der vorliegenden Stelle geht eine Anspielung auf den Mythos allerdings nicht hervor.

Beinamen Pārvatīs:

- (2, 13, 15) Gaurī („mondhell") bezieht sich auf ihre Körper- bzw. Gesichtsfarbe.
- (5) Aparṇā („die nicht einmal ein Blatt aß") erinnert an strenges Fasten in ihrer Jugend.[40]
- (12, 13) Śrī (12) ist zwar in der Regel ein Name für Viṣṇus Frau Lakṣmī, wird hier aber für Pārvatīs Erscheinungsform als Durgā verwendet[41], vermutlich gekürzt für Mahāśrī (13), ein Name, der synonymisch für Mahālakṣmī steht. Dies ist ihr zerstörerischer Aspekt[42] als eine Form der Kālī, zugleich passendes weibliches Gegenstück Śivas in seiner furchteinflößenden Gestalt als Bhairava.[43]

Poetische Konventionen:

- (3) Elefanten tragen Perlen in ihren Schläfen.[44]
- (5, 6) Schlangen ernähren sich von Luft.[45]
- (6) Schlangen hören mit den Augen.[46]

---

[39] So MANI 1975, S. 408; 726. Gemäß Jonarāja (ad ŚKC 25.2) trägt Śiva eine Axt in der Hand, die zum Zerstückeln *(cheda)* dient *(haste ca khaṇḍaparaśuḥ)*. Ratnakaṇṭha zitiert zu diesem Namen die folgende Überlieferung: „*khaṇḍaḥ paraśur asya jāmadagnyena saha kuṭhāravinimayāt*" *iti jinendraṭīkāyām* (LP ad SKA 15.37, S. 242).

[40] HOPKINS 1915, S. 224.

[41] Maṅkha (ŚKC 5.50) schreibt der Pārvatī in ihrer mit Śiva verschmolzenen Gestalt einen Löwen als Reittier zu (*ekībhūte ye ubhe vāhane siṃhavṛṣabhau*, Jonarāja), was eine solche Identifikation rechtfertigen könnte, insofern der Löwe sonst als Reittier Durgās gilt. Auch Somadeva (KSS 42.57–59) identifiziert Gaurī mit Bhavānī. Vgl. HAUSSIG (1984, S. 129) zur Verschmelzung von Śrī (Lakṣmī) mit Durgā.

[42] Vgl. HAUSSIG 1984, S. 22.

[43] DONALDSON 2007, 1, S. 93ff.

[44] Vgl. RAU 1986, S. 196 [= *Kl. Schr.* 261]; SARMA 1991.

[45] Vgl. RAU 1986, S. 194 [= *Kl. Schr.* 259]. Ein Schluß, den man offenbar aus dem Züngeln der Schlangen zog, vgl. *vāyupānonmukhī yā sarpapaṅktis, tasyā rasanābhir* [=] *jihvābhir avalehaḥ* [=] *pānaṃ* (J ad ŚKC 6.68).

[46] Nach indischer Auffassung hören Schlangen – da bei ihnen keine Ohren zu erkennen sind – mit ihren Augen (PW s. v. *cakṣuḥśravas*: „Schlange (sich der Augen als Ohren bedienend"). Vgl. HANDIQUI 1956, S. 4, Anm. 18 zu *cakṣuḥśravas* in Śrīharṣas *Naiṣadhacarita* 1.28: „Serpents are believed to hear with their eyes" sowie – passend dazu – RT(S) 5.1, A_3 gloss.: *sarpāṇāṃ cakṣur eva śravaṇasthānīyam*. Aus seiner Verwendung von °*sthānīya* geht jedenfalls so viel hervor, daß nach Auffassung dieses Glossators die Augen der Schlangen entweder die Stelle der Ohren einnehmen bzw. diese vertreten, oder sich in die-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000408

Zur Wiedergabe des Textes:

– Die Mitteilung von Varianten, die sich in den edierten Strophen der *Rājataraṅgiṇī*[47] finden, erfolgt mittels Doppelpunkt (:), um die beiden unabhängig voneinander überlieferten Texte als solche entsprechend auseinanderzuhalten.

b) kāryaṃ tavākṣṇoḥ ANS : *svīkāryam akṣṇoḥ* RT

– Im Falle von Emendationen (Em.) wird das Lemma mit einer eckigen Klammer (]) beschlossen.

c) jihvāpṛthakspandinī (Em. mit RT)] *jihvā pṛthakspardhinī* ANS

Ardhanārīśvarastotra
Ode an den androgynen Gott

bhālaṃ vahniśikhāṅkitaṃ dadhad adhiśrotraṃ vahan saṃbhṛta-
krīḍatkuṇḍalijṛmbhitaṃ jaladhijacchāyācchakaṇṭhacchaviḥ |
vakṣo bibhrad ahīnakañcukacitaṃ baddhāṅganārdhasya vo
bhāgaḥ puṃgavalakṣmaṇo 'stu yaśase vāmo 'tha vā dakṣiṇaḥ || 1 [= RT 1.2] ||

b) °kuṇḍalijṛmbhitaṃ RT : °*kuṇḍali jṛmbhitaṃ* ANS

(1)
Der Teil der (Gottheit), die
Das Signum eines Bullen trägt, die
Zur Hälfte sich mit einer Frau verband,
Sei euch zum Ruhme,
(Ganz gleich), ob es
(Als Pārvatī) der linke, oder (Śiva) als
Der rechte (sei)!
(Rechts) gibt er seiner Stirn
Das Zeichen einer Feuersflamme,
(Links) sie (der ihren) das des Safranmals;
(Der rechte Teil) trägt an dem Ohr
Die aufgesperrten Mäuler (solcher) Schlangen,

sen befinden. Darüber hinaus sollen ihm zufolge Schlangen auch den Gesang *(gītapriyo hi sarpaḥ)* lieben, eine Annahme, die auf die Praxis der „Schlangenbeschwörung" mittels Flötenmusik zurückgehen dürfte, bei der sich die Schlangen für den Beobachter nach den Melodien zu wiegen scheinen, obwohl sie in Wahrheit den Bewegungen der Flöte folgen.

[47] Bei abweichenden Editionsentscheidungen der beiden verwendeten Ausgaben wird zwischen RT(H) und RT(S) unterschieden, bei identischem Text findet sich nur RT als Kürzel.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000409

Die sich im Knäuel kringelnd winden,
(Der linke) trägt an seinem Ohr
Die Öffnung eines eingerollten (Blatts)
Als Ring, der baumelt.
Der Glanz der Kehle (rechts) ist reinstes Schwarz
(Vom Gift), das aus dem Meere (stammt und das er trank).
Der ihrer Kehle (links) ist muschelschimmerreines (Weiß).
Die Brust bewehrt er (rechts) mit einem Panzer, (den)
Der Fürst der Schlangen, (Nīla[48], bildet),
Sie (links) die ihre
Mit einem makellosen Oberteil.

vāme sāñjanam akṣi dakṣiṇadiśi śyāmāyamāno galaḥ
pāṇau tiṣṭhati darpaṇo 'tra mukuṭe 'mutra sthitaś candramāḥ |
tan māteyam ayaṃ piteti sucirāt sapratyabhijñaṃ śanair
yasyotsaṅgam agād guho bhavatu vaḥ prītyai sa gaurīśvaraḥ || 2 ||

(2)
Links das schwarz geschminkte Auge,
Rechts die Kehle, die sich dunkel färbt.
Hier ein Spiegel in der Hand,
Dort am Diadem der Mond.
(Śiva), Herr der Gaurī,
Auf dessen Schoße Guha saß,
Dem nach geraumer Zeit allmählich zu Bewußtsein kam,
Daß (seine) Mutter deshalb[49] sie,
(Und) er der Vater sei,
Er sei euch zu Gefallen!

muñcebhājinam asya kumbhakuhare muktāḥ kucāgrocitāḥ
kiṃ bhālajvalanena kajjalam ataḥ kāryaṃ tavākṣṇoḥ kṛte |
saṃdhāne vapurardhayor bhagavator itthaṃ niṣedhe 'py aheḥ
kartavye priyayottarānusaraṇodyukto haraḥ pātu vaḥ || 3 [= RT 3.1] ||

b) kāryaṃ tavākṣṇoḥ ANS : *svīkāryam akṣṇoḥ* RT
c) bhagavator itthaṃ ANS : *prativadann evaṃ* RT

[48] Gemäß RT(S) 1.28cd.

[49] Mit der Interpretation des *tad* als Adverb in konklusiver Funktion folge ich einem Vorschlag DOMINIC GOODALLS. Als Kompositum *(tanmāteyam)* würde die Bedeutung auf „seine Mutter (…)" hinauslaufen, wobei man sich zu einer – im *iti*-Satz naheliegenden – Emendation *manmāteyam* „meine Mutter (…)" versucht fühlen könnte. Die hier gewählte Lösung hat den Vorteil, zu keinen vergleichbaren Emendationsansätzen zu nötigen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000410

(3)
„Befreie (Dich von Deiner) Elefantenhaut!“ (spricht Pārvatī),
(Und Śiva gibt darauf zur Antwort):
„Die Perlen seiner Schläfenhöhlung sind
Den Knospen (Deiner) Brüste gleichgestellt.[50]“
„Wozu das Feuer (Deiner) Stirn?[51]“ (fragt Pārvatī),
(Worauf ihr der Gemahl entgegnet):
„Collyrium für Deine Augen
Läßt sich daraus bereiten!“
Zum Antwortgeben (stets) bereit
Ist Hara, (also Śiva),
Wenn in derselben Weise die
Geliebte einen Einwand
Auch gegen (seine) Schlange (Nīla) vorhat,[52]
Um (so mit dem Reptil) die beiden Körperhälften
Der beiden hochgestellten (Götter) zu umgürten.[53]
Er schütze euch!

vihitam ajagośṛṅgāgrābhyāṃ dhanur ghaṭitaṃ tathā
narakaraṭinor dehārdhābhyāṃ gaṇaṃ parigṛhṇataḥ |
dvividharacanāvāllabhyānāṃ nidher ucitā vibhor
jayati laṭabhāpuṃbhāgābhyāṃ śarīravinirmitiḥ || 4 [= RT 2.1] ||

c) dvividha° ANS; RT(H) : *vividha*° RT(S); °racanā° ANS : °*ghaṭanā*° RT
d) laṭabhā° ANS; RT(H) : *lalanā*° RT(S)

[50] Es gibt zwei Möglichkeiten, *kucāgrocitāḥ* zu verstehen. In der vorliegenden Übersetzung wurde es so aufgefaßt, daß Śiva nicht dauerhaft von der Haut des Elefanten läßt, denn die Umhüllung mit dieser Trophäe stellt ja eine von mehreren seiner Erscheinungsformen dar. Dann würde er die darin befindlichen Perlen als Entsprechung *(ucita)* – im Sinne eines Ersatzes – von Pārvatīs Brust herausstellen und damit zugleich begründen, warum er sich ihrer nicht für immer entledigt, was wiederum Pārvatīs eifersüchtige Aufforderung, es doch zu tun, erklären würde. Es könnte aber auch „passend für (Deine) Brustspitzen“ i.S.v. „als Schmuck für (Deine) Brüste“ bedeuten, und dann würde es darauf hinauslaufen, daß er ihr die Perlen als Schmuck schenken möchte.

[51] Bezug auf Śivas drittes, feuerspeiendes Auge.

[52] Konstruktion: *niṣedhe (…) kartavye [sati].*

[53] Eine Ardhanārīśvara-Skulptur am Dharmarājaratha (7. Jh.) innerhalb des Tempelkomplexes von Mahabalipuram zeigt, daß die Schlange dort offenbar als Gürtel verwendet wird, der die beiden Hälften zusammenbindet. Die Übersetzung orientiert sich an dieser von Dominic Goodall in die Diskussion gebrachten Evidenz.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000411

(4)
Die Körperform des Herrn (aus Zweien),
Aus einem Teile Mann und einem Frau,
Die triumphiert als gleichgestellt dem Inbegriff
Von Innigkeit aus doppelter Verfertigung:
Der Bogen, (den) er trägt, ist aus den Hörnerspitzen eines Bocks
Und eines Bullen angefertigt,
Der (Führer seines) Haufens,
(Der ihm als Sohn) gehört, aus
Den Hälften eines Mannes-
Und eines Elefantenleibs gemacht.

nedaṃ parṇasamīraṇāśanatapomāhātmyam ukṣoragau
paśyaitāv ata eva saṃprati kṛtau tanmātravṛttī bahiḥ |
premṇaivārdham idaṃ carācaraguroḥ prāpeyam ātmastutīr
itthaṃ devavadhūmukhāc chrutisukhāḥ śṛṇvaty aparṇāvatāt || 5 [= RT 6.1] ||

d) itthaṃ ANS : *evaṃ* RT; śṛṇvaty ANS; RT(H) : *śṛṇvanty* RT(S)

(5)
Aparṇā, (nämlich Pārvatī), gewähre Schutz,
(Die) aus dem Mund der Himmelsnymphen[54]
Dem Ohre angenehmes Lob der eigenen Person
Wie folgt vernimmt:
„In dem Verzicht,
Der Blätter (nur) und Luft als Kost (gestattet),
Liegt keine wahre Größe.
Betrachte (Śivas) Stier
Und (Nīla, das) Reptil:
Sie nähren sich allein von diesen,
(Der Stier von Gras, von Luft die Schlange).
Nur deshalb hat er ihnen (jetzt den Platz)
An (seiner) Außenseite zugewiesen.
(Doch) Du hier hast – allein aus Liebe –
Vom Herrn der ganzen Welt
Dir diese Hälfte angeeignet."

[54] Lit.: „Götterfrauen", ein Ausdruck für Himmelsnymphen *(apsaras)*. Vgl. Jonarāja: *dyuvadhūnām* [=] *apsarasāṃ* (ŚKC 9.38); *divyayuvatīnām* [=] *apsarasāṃ* (ŚKC 9.31); *nākivadhūnām* [=] *apsarasām* (ŚKC 10.48).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000412

kāpy eteṣu ruciḥ kaceṣu phaṇināṃ puṃskokilasyeva te
gobhiḥ kaṇṭhataṭasya hṛṣyati puro dṛk paśya cakṣuḥśruteḥ |
saṃdhāne 'bhinave mitho bhagavator jihvāpṛthakspandinī
bhinnārthāṃ sadṛśākṣarām api vadanty evaṃ giraṃ pātu vaḥ || 6 [= RT 5.1] ||

c) jihvāpṛthakspandinī (Em. mit RT)] *jihvā pṛthakspardhinī* ANS
d) bhinnārthāṃ (Em. mit RT)] *bhinnārthā* ANS

(6)
– „(Dir) ist die ganz gewisse Neigung
(Zum Winden von) Verschlingungen[55] aus Kobras (eigen).
(Und) sieh vor (Dir), der Blick (der Schlange,
Die) mit den Augen hört, empfindet Freude über
Das Gefunkel Deiner
Wie eines Kuckucksmännchens
(Schwarzen) Kehle." (So Pārvatī)[56].
– „Da liegt ein ganz gewisser Glanz von (schwarzen) Kobras
In diesen (Deinen schwarzen) Locken.
(Und) sieh vor (Dir), der Blick (der Schlange,
Die) mit den Augen hört, empfindet Freude über Äußerungen,
Die Deinem (sanft) geneigten Hals
Wie (dem) des Kuckucksmanns (entspringen)." (So Śiva).
Die (eine) Zunge der zwei weihevollen Götter
In (einer) neu (belebten), wechselseitigen Verschmelzung,
Die mit demselben Schlag
In der (genannten) Weise Worte gleicher Silben,
(Doch) unterschiedlicher Bedeutung spricht,
Sie schütze euch!

dātuṃ vāñchati dakṣiṇe 'pi nayane vāmaḥ karaḥ kajjalaṃ
bhaujaṅgaṃ ca bhuje 'ṅgadaṃ ghaṭayituṃ vāme 'pi vāmetaraḥ |
itthaṃ svaṃ svam aśikṣitaṃ bhagavator ardhaṃ vapuḥ paśyatoḥ
sādhārasmitalāñchitaṃ diśatu vo vaktraṃ manovāñchitam || 7 ||

[55] Anspielung auf das ikonographische Merkmal Śivas, Haarflechten, Hüftgürtel usw. mittels Schlangen zusammenzubinden bzw. sie um seinen Hals, Vorderarm, etc. zu wickeln (*jaṭājūṭakakṣyādibandhanārtham atyantaṃ sarpān abhilaṣasi […] bandhanasthānānāṃ kaṇṭhaprakoṣṭhakakṣyādīnāṃ bahutvād bandhānām api bahuvacanam*, A_3 gloss. ad RT(S) 5.1).

[56] Die Reihenfolge der Zuschreibung an die jeweiligen Sprecher folgt der des Glossators A_3 RT(S).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000413

(7)
Links will die Hand (der Gaurī)
Auch auf das rechte Auge (Śivas)
Die schwarze Schminke applizieren,
Die Rechte (Śivas)
(Auch) auf (Gaurīs) linken Arm
Den Schlangenarmreif legen.
Der Mund der beiden weihevollen Götter, den
Ein Lächeln aus dem Grunde ziert,
Daß sie den eignen, derart ungeübten halben Körper sehen,
Gewähre euch den Herzenswunsch!

gāḍhāliṅgana maṅgalaṃ bhavatu te svasty astu vaś cāṭavaḥ
kiṃ brūmaḥ priyayā vilāsakalaha śraddheya evāsi na |
ity ukte nibiḍapravāsacakitair yāvad guṇaiḥ sthīyate
saṃghaṭṭaḥ śivayoḥ sa tāvad adhikaspaṣṭaḥ śivāyāstu vaḥ || 8 ||

(8)
Die völlig klar vor Augen liegende Verbindung Śivas
Mit seiner Frau gereiche euch zum Heil
So lang, wie (seine) guten Eigenschaften bleiben,
Die äußerst eingeschüchtert sind
Durch die Verbannung (aus dem Leib, die ihnen droht),
(Die in der Wechselrede mit dem Gott) so anklang:
„Du fest (von Pārvatī) Umarmter,
Dir Glück und Wohlergehen!“ (sprachen
Die Eigenschaften Śivas).
„Gehabt euch wohl[57], Ihr Lieben!“ (war Śivas dunkle Antwort).
„Was bleibt uns da (noch) zu erwidern? (Nur das:)
Der Du (auch) die Geliebte scherzend aufziehst,
Dir darf man doch nie trauen!“

tad ardhanārīśvaramūrdharatnam
ardhaṃ vidhor astu samṛddhaye vaḥ |
yad adrikanyāvadanātirikta-
dvitīyabhāgabhramam ātanoti || 9 ||

[57] *svasti* wird zur Begrüßung, aber auch zur Verabschiedung gebraucht. Wie weiter unten (11) ist das Thema auch hier, daß Śiva mit Pārvatī allein sein, und alle anderen ihm auf die eine oder andere Weise zugehörigen Faktoren aus dieser engen körperlichen Verbindung ausschließen möchte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000414

(9)
Die Mondeshälfte, (die)
Das Haupt des androgynen Gottes
Als Kleinod (ziert, und) die
Das Blendwerk einer zweiten Hälfte
Des (halben) Angesichts der Bergestochter schafft,
(Die ihren mondeshellen Glanz
Sogar noch) übertrifft,
Bring euch Gedeih!

tad vītavyatirekam adritanayādehena miśrībhavan
niṣpratyūham iha vyapohatu vapuḥ sthāṇor abhadrāṇi vaḥ |
veṇyā bhogivadhūśarīrakuṭilaśyāmatviṣā veṣṭitā
jūṭāher api yatra bhāti dayitāmūrtyeva pṛktā tanuḥ || ANS 10 [= RT 4.1] ||

(10)
Der Leib des unbewegten (Śiva),
Von dem Verschiedenes nicht existiert,
Der in Verschmelzung mit dem Leib
Der Bergestochter (Pārvatī)
Von nichts gestört ist[58],
Vertreib euch hier das Ungemach!
Dort zeigt sich ebenfalls
In (Śivas) Flechten die Gestalt
Des Schlangen(fürsten Nīla), scheinbar fest verbunden
Mit der Erscheinungsform der Auserwählten,
Da sie mit (Gaurīs) Zopf verflochten ist,
Des zarter Glanz die Schwärze des gekrümmten Körpers
Eines Kobraweibchens hat.

prauḍhāḥ kañcukino jaradvṛṣavaraḥ kubjas tuṣāradyutir
nityāpto 'pi bahiṣkṛtaḥ parikaraḥ so 'yaṃ samasto 'py aho |
ardhād yadvasatīkṛtād bhagavatā cāritracaryāvidā
sā bhidyād duritaṃ carācaraguror antaḥpuraṃ pārvatī || 11 [= RT 8.1] ||

a) °vṛṣavaraḥ[59] ANS : °*varavṛṣaḥ* RT

[58] Konstruktion *miśrībhavan niṣpratyūham*, weil eine Anspielung auf die in (8) und (11) zum Ausdruck gebrachte Thematik vorzuliegen scheint, daß Śivas Vereinigung mit Pārvatī von nichts und niemandem gestört werden kann.

[59] Stein (1900, 2, S. 2, Anm. ad RT 8.1) bemerkt zur RT-Lesart °*varavṛṣaḥ*, daß eine (ihm damals nicht bekannte, jedoch in ANS überlieferte) Lesart °*vṛṣavaraḥ* die zu erwartende Doppeldeutigkeit ergeben würde. In der Tat bedeutet *varṣavara* „Eunuch", so

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000415

(11)
Pārvatī, die Ehefrau[60] des Herrn der ganzen Welt,
Beseitige Gefahr (und Not)!
Der weihevolle Gott hat aus der Hälfte (seines Leibs),
Den er zu ihrem Sitz bestimmte,
Die kecken Schlangen, (seine dreisten Kämmerer),
Den altersschwachen Stier (als klapprigen Eunuchen sowie)
Den buckeligen Mond, (den angegrauten Haremskrüppel),[61]
(Kurz), seine ganze Entourage
– Da er den Lauf des Lebens kennt –
Einfach hinausgeworfen,
Obgleich sie sich als dauernd zuverlässig (zeigten).

līlodyānavanaśmaśānagamane svecchāparādhīnayoḥ
samyaksāmbaratādigambaradaśāsavrīḍanirvrīḍayoḥ |
paryāptātularāmaṇīyakamahāśrībhairavākārayoḥ
kṣemaṃ vaḥ śivayoḥ samāsamadṛśor diśyād acintyaṃ vapuḥ || 12 ||

(12)
Der Körper Śivas, unerforschlich,
Und seiner Frau, die gleich
Und (zugleich) ungleich anzusehen sind,
Der sichere euch Wohlergehen!
(Ob sie) in Gärten des Vergnügens, Wäldern,
Auf Totenäckern wandern,
Liegt ganz allein in (ihrem) eigenen Belieben:
Gesittet sie, in ordentliche Kleider eingehüllt,
Er, völlig schamlos,
Bedeckt allein vom Himmelskleid.

---

daß die vorliegende Verwendung eines sonst nicht belegten *vṛṣavara* (für *varṣavara*) hier eigentlich nur durch metrische Gründe erzwungen worden sein kann.

[60] Eigentlich: Gynäzeum *(antaḥpura)* bzw. Bewohnerin desselben. Durch expliziten Gebrauch des Begriffs *antaḥpura* macht Kalhaṇa deutlich, daß seine in der ersten Zeile aufgezählten Begleiter tatsächlich auch im Kontext der Haremsordnung zu verstehen sind.

[61] „Old chamberlains, eunuchs and cripples are generally admitted into the seraglio" (STEIN, loc. cit.); „The attendants of the harem always included hunch-backed persons, dwarfs, deaf-mutes and eunuchs" (HC p. 471 mit Verweisen). Vgl. auch Bāṇas Beschreibung des Harems (*antaḥpura*, HC 83, 16) von Harṣas Mutter Yaśovatī, wo sich ein Kämmerer (*kañcukin*, HC 83, 30) inmitten der Haremsdamen befindet und dort von ihr angeredet wird. Ein buckeliges Mädchen (*kubjikā*, HC 85, 19, Variante) sowie Taubstumme (*kalamūka*, HC 85, 20) warten ihr als Dienerschaft auf. Zum indischen Haremswesen vgl. SMITH 2012.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000416

(So) haben sie Erscheinungsformen
Der Großen Göttin und des Bhairava
In einer Anmut, die sich nicht vergleichen läßt,
Erreicht.

cūḍendor iva rociṣā mukulitaṃ vātāyanābhaṃ śriyaḥ
pānārthaṃ pariṣevitaṃ madhukarākāraiḥ kumārānanaiḥ |
aunnatyād adhivāsya vaktrapavanair ghrāṇopayogīkṛtaṃ
kasyorojasarojam asti na manastoṣāya gaurīśayoḥ || 13 ||

(13)
Wem nicht gereicht die Lotus(knospe),
(Das heißt), der Busen[62] Śrīs, (der Pārvatī),
Zur inneren Zufriedenheit?
Als hätte er sich durch den Mondesstrahl
Auf (Śivas) Scheitel (fest) geschlossen[63],
Vermittelt er den Eindruck eines Fensters (in ovaler Form).
Von Skandas, (Śivas allzeit jungen Sohnes) Mündern,
(Sechs an der Zahl, die dunklen) Bienen gleichen,
Wird er zum Zweck des Trinkens
(Beziehungsweise Honigsaugens) gern genossen.
Weil (er sich stattlich) hoch nach oben wölbt,
Lädt er die Atemhauche[64] Śivas und der Gaurī ein, ihn
Zu bestreichen,
Was ihn dafür geeignet macht,
(Daß sie) den (Safran)-Duft, (den er verströmt[65]),
Gewahren.

ardhaṃ snigdhavimugdham iddhahutabhugdigdhaṃ tathārdhaṃ jagat
pāyād īśvarayos tad akṣi tilakasthānasthitaṃ vīkṣya yat |
krīḍākarmaṇi kārmukaṃ karatale kartuṃ kirīṭendunā
sotsekaś ca nirutsukaś ca yugapad devaḥ smaro jāyate || 14 ||

---

[62] Vgl. *mukulastanī* „eine Frau mit knospenförmigen Brüsten" (Schmidt, Nachtr.).
[63] Die Lotusblüte schließt sich bei Nacht.
[64] *mukhānila = niḥśvāsa* J. (ŚKC 9.5).
[65] Zu mit Safran goldrot eingefärbten Brüsten vgl. auch Maṅkha: „Nachdem die Jünglinge das Brusttuch abgezogen, den | Von Safransaft vollkommen goldrot (eingefärbten) Busen | Der Frauen fest von vorn gedrückt gehalten hatten, | Erschien er ihnen wie vor Wut gerötet, | Als sie ihn mit den Nagelspitzen ritzten." (*ācchidya kañcukamayaṃ sicayaṃ nipīdya naibidyato nakhamukhaiś ca vidārayadbhiḥ | nīrandhrapītanarasā kucabhūḥ purastāt kopāruṇeva dadṛśe yuvabhir vadhūnām* || ŚKC 15.14 ||).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000417

(14)
Das (dritte, in der Mitte
Wo) das Stirnmal sitzt
Gelegne Auge beider Götter,
Von dem die (linke) Hälfte sanft und reizend ist,
(Doch) dessen (ganze rechte) Seite
Hochaufgeflammtes Feuer überzieht,
Beschirme (diesen Kreis der) Welt!
Hat erst der Gott der Liebe es erblickt,
Der aufgeblasen (tut) und (dennoch) zagt,
Den (Zucker-)Bogen in die Hand zu nehmen
Für die verspielte Tat,
(Den Blütenpfeil auf Śiva abzuschießen),
Macht (dieser), mit dem Mond am Diadem,
Ihn ungesäumt zu (einem bloßen Nachhall) der Erinnerung.

vyālā vāyubhujas tṛṇeḍhi ca tṛṇāny ukṣā bubhukṣāturo
niṣkaupīnapaṭaḥ kuṭumbabharaṇo kiṃ tv asmi cintākulaḥ |
daurgatyād iti piṇḍam ekam akarod gaurīśarūpeṇa yo
yaś cābhīṣṭaphalapradas trijagataḥ kasmaicid asmai namaḥ || 15 ||

(15)
Derweil der Stier, gequält von (seinem) Freßverlangen nach den Gräsern,
Die Schlangen niedertrampelt, welche sich von Luft ernähren.
Bin ich, den nicht (einmal) ein Lendentuch (bedeckt),
Doch der den (ganzen) Hausstand nährt,
Der Sorgen voll.
Ergebenheit (sei) jenem ganz gewissen (Gott),
Der in Gestalt des Herrn der Gaurī
Doch wohl aus Not (nur) einen Leib
(Für beide) schuf,
Und der dem Weltendrei ersehnten Lohn verschafft!

jyāghoṣair badhirīkaroti kakubho bāhū muhuḥ paśyati
svasya svena vikatthate racayati proccaistarāṃ tarjanīm |
yasmin kevalam eva kelirabhasāj jāte 'rdhanārīśvare
vīraṃmanyatayā sa manmathabhaṭo vātūlitas taṃ stumaḥ || 16 ||

(16)
Mit dem (grausen) Klang der Bogensehne
Raubt er (– soweit das Auge reicht –)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000418

Den Weiten das Gehör,
Sieht seine beiden (starken) Arme
Zu wiederholten Malen (an):
Prahlt mit sich selbst, streckt hoch hervor
Den Zeigefinger (zur Bedrohung).
Hat dieser ganz allein aus Lustbesessenheit
Sich (selbst) zum androgynen Gott gemacht,
Ist er, indem er sich für einen Helden hält,
Des Liebesgottes – sturmwindgleich entfesselt[66] – (allererster) Krieger[67].
Den loben wir!

vapuḥkhaṇḍe khaṇḍaḥ prativasati śailendraduhituḥ
śikhaṇḍe khaṇḍenduḥ svayam api vibhuḥ khaṇḍaparaśuḥ |
tathāpi pratyagraṃ śaraṇam upayātaṃ prati vibhor
akhaṇḍo vyāpāro jagati karuṇāyā vijayate || 17 || [= SKA 15.37]

(17)
In (seinem linken) Körperteil
Da lebt ein Teil der Bergestochter,
An (seinem) Diadem, (da wohnt) ein Stück vom Mond.
Obgleich er selbst das All durchdringt,
Hackt er es (doch) in Stücke[68].
Und dennoch, (trotz der vielen „Spaltungen"),
Gewinnt in (dieser) Welt (allein
Sein) ungeteilter Akt des Mitleids,
Den Vibhu, (also Śiva), jenem (angedeihen läßt),
Der frisch beflügelt[69] Zuflucht bei ihm nimmt.

[66] *vātūlita* nicht in den Wörterbüchern belegt. Passivpartizip von einer von *vātūla* (Sturmwind) hergeleiteten **vātūlay-* Bildung?

[67] Die indische Erotik wird von der Idee des Liebeskampfes und von der des Bettes als eines Schlachtfeldes beherrscht. Vgl. dazu ŚKC 15.38: […] *tasthus tathā yuvatayo gaṇitā yathātmasainye pradhānasubhaṭṭā iti manmathena* („[…] In dieser Stellung sah der Liebesgott sie an / Als seien sie die besten Helden seines Heeres.").

[68] Zur Problematik der tatsächlich intendierten Konnotation von *khaṇḍaparaśu* vgl. oben, S. 402. Die Strophe spielt mit dem lautlichen Klangmittel *(śabdālaṅkāra)* des Elementes *khaṇḍa* („Stück, Teil") in – je nach Zusammensetzung – ganz unterschiedlichen Bedeutungen. Im gegebenen Fall ergäbe der Kontrast zwischen Śivas (ganzheitlicher) Durchdringung des Alls (*vibhu*) und der Zerstückelung desselben mit der Axt *(khaṇḍaparaśu)* jedenfalls einen speziellen Reiz (D. Goodall).

[69] *pratyagraṃ* [=] *navaṃ* (LP ad SKA 15.37). Oder: „immer wieder".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000419

premnārdhaṃ vapuṣo vilokya militaṃ devyā samaṃ svāmino
maulau yasya niśāpatir nagasutāveṇīniśāmiśritaḥ |
āste svāmyanuvartanārtham iva tat kṛtvā vapuḥ khaṇḍitaṃ
deyād advayabhāvanāṃ sa bhagavān devo 'rdhanārīśvaraḥ || 18 [= ŚRT 1.1.2] ||

a) premnā° (Em. mit ŚRT)] *premā°* ANS

(18)
Halb Mann, halb Frau – der weihevolle Gott gewähre (uns),
Die Einheit (mit ihm) zu vollziehen!
Auf seinem Haupte weilt der (Mond),
Gemahl der (schwarzen) Nacht,
Gehüllt in Pārvatīs geflochtnen Haares Schwärze,
Als wolle er durch Teilung (seiner) Form
Der (Halbgestalt) des Meisters folgen,
Da er den halben Leib des Herrn
In Innigkeit
Verschmolzen mit der Göttin sah.

Literatur

ANS = (*Ardhanārīśvarastotra*). *Kāśmīrakamahākaviśrīkahlaṇakṛtam ardhanārīśvarastotram*. Hrsg. von Paṇḍit DURGĀPRASĀD and KĀŚĪNĀTH PĀṆḌURAṄG PARAB. Bombay ²1938, S. 1–4 (Kāvyamālā 14). [Nachdruck: Varanasi 1988 (Jaikrishnadas-Krishnadas Prachyavidya Granthamala 10)].

BHATT, BHAGAVATPRASAD NATVARLAL 1973: *Śrīkaṇṭhacaritam. A Study*. Baroda (M.S. University of Baroda Research Series 14).

BÜHNEMANN, G. 1984: „Some Remarks on the Structure and Application of Hindu Sanskrit Stotras." In: WZKS 28, S. 73–104.

DIMMITT, C./J.A.B. VAN BUITENEN 1978: *Classical Hindu Mythology. A Reader in the Sanskrit Purāṇas*. Philadelphia.

DONALDSON, T. 2007: *Śiva-Pārvatī and Allied Images: Their Iconography and Body Language*. Vol. 1.2. New Delhi.

GOODALL, D. et al. 2005: *The Pañcāvaraṇastava of Aghoraśiva: A twelfth-century South Indian prescription for the visualisation of Sadāśiva and his retinue*. An annotated critical edition by DOMINIC GOODALL, NIBEDITA ROUT, R. SATHYANARAYANAN, S.A.S. SARMA, T. GANESAN, S. SAMBANDHAŚIVĀCĀRYA. Pondichéry (Collection Indologie 102).

HANDIQUI, KRISHNA KANTA 1956: *Naiṣadhacarita of Śrīharṣa. For the first time transl. into English with crit. notes […]*. Poona (Deccan College Monograph Series 14).

HAUSSIG, H.W. (Hrsg.) 1984: *Götter und Mythen des indischen Subkontinents*. Stuttgart (Wörterbuch der Mythologie 5).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000420

HC = (Bāṇa, *Harṣacarita*). *The Harshacarita of Bāṇabhaṭṭa*. Ed. with an introduction and notes by P. V. Kane. Bombay 1918 (reprint Delhi 1986).

Hopkins, E. W. 1915: *Epic Mythology*. Strassburg (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde III,1,B).

JRT = (Jonarāja, *Rājataraṅgiṇī*). *Kingship in Kaśmīr (AD 1148–1459). From the Pen of Jonarāja, Court Paṇḍit to Sulṭān Zayn al-ʿĀbidīn*. Critically Edited by Walter Slaje with an Annotated Translation, Indexes and Maps. Halle 2014 (Studia Indologica Universitatis Halensis 7).

Kölver, B. 1971: *Textkritische und philologische Untersuchungen zur Rājataraṅgiṇī des Kalhaṇa*. Wiesbaden (VOHD Suppl. 12).

Krishnamachariar, M. 1974: *History of Classical Sanskrit Literature*. 3rd ed. Delhi.

KSS = (Somadeva, *Kathāsaritsāgara*). *Kathāsaritsāgaraḥ kaśmīrapradeśa-vāsinā śrīrāmabhaṭṭatanūdbhavena mahākaviśrīSomadeva-bhaṭṭena viracitaḥ*. Edited by Paṇḍit Durgāprasād and Kāśīnāth Pāṇḍuraṅg Parab. [Nachdr. der Ausg. 1889] Delhi 1977.

Lienhard, S. 1984: *A History of Classical Poetry. Sanskrit – Pali – Prakrit*. Wiesbaden 1984 (A History of Indian Literature 3,1).

LP = *(Laghupañcāśikā)*. Ratnakaṇṭhas *Laghupañcāśikā*, s. SKA.

Mani, V. 1975: *Purāṇic Encyclopaedia. A Comprehensive Work with special reference to the Epic and Purāṇic literature*. Delhi 1975 (repr.).

Mevissen, G. J. R. 2013: „Corpus of Ardhanārīśvara Images from Nepal, Eastern India and Southeast Asia." In: *Berliner Indologische Studien* 21, S. 273–298.

— 2014: „Images of Ardhanārīśvara from Bengal and Nepal – A Chronological Survey." In: D. Klimburg-Salter / L. Lojda (Hrsg.): *South Asian Archaeology and Art*. Turnhout (Changing Forms and Cultural Identity: Religious and Secular Iconographies 1), S. 167–182.

Minkowski, C. 2008: „Why should we read the Maṅgala verses?" In: W. Slaje (Hrsg.): *Śāstrārambha. Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Preface by E. Gerow. Wiesbaden (AKM LXII), S. 1–25.

NCC = V. Raghavan (Hrsg.): *New Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit and Allied Works and Authors*. Volume Three. Madras 1967.

Oberhammer, G. 1984: *Wahrheit und Transzendenz. Ein Beitrag zur Spiritualität des Nyāya*. Wien (Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 18 = ÖAW Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte 424).

Ps-JRT = Pseudo-Jonarāja, *Rājataraṅgiṇī*, s. JRT.

Ramachandran, K. S. et al. 1964: *Hermaphroditism and early* Ardhanārīśvara *Figures in India*. Hoshiarpur.

Rau, W. 1986: „Poetical conventions in Indian kāvya literature." In: *Adyar Library Bulletin* 50, S. 191–197 (= *Kl. Schr.* 256–262).

RS *Ratnakaṇṭhas Stotras: Sūryastutirahasya*, *Ratnaśataka* und *Śambhukṛpāmanoharastava*. Hrsg. von J. Hanneder, Stanislav Jager, Alexis Sanderson. München 2013 (Indologica Marpurgensia 5).

RT(H) = (Kalhaṇa, *Rājataraṅgiṇī*). *Rājataraṅgiṇī of Kalhaṇa*. Ed. … by Vishva Bandhu. Pt. 1–2. Hoshiarpur 1963–1965 (Woolner Indological Series 8).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000421

RT(S) = (Kalhaṇa, *Rājataraṅgiṇī*). *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī. Chronicle of the Kings of Kaśmīr.* Sanskrit text with crit. notes. Ed. by M. A. STEIN. Bombay 1892.

SARMA, S. R. 1991: „*Gajamauktika*: Poetic convention and reality." In: BEI 9, S. 195–202.

SHUKLA, D. N. 1993: *Vāstu-Śāstra*. Vol. II. *Hindu Canons of Iconography and Painting*. Delhi.

SIVARAMAMURTI, C. ²1978: *Indien. Kunst und Kultur*. Übers. u. bearb. von O. VON HINÜBER. Freiburg i. Br.

SKA = (Jagaddhara, *Stutikusumāñjali*). *The Stutikusumāñjali of Śrī Jagaddhara Bhaṭṭa with the Commentary of Rājānaka Ratnakaṇṭha*. Ed. by Paṇḍit DURGĀPRASĀDA and KĀŚĪNĀTHA PĀṆḌURAṄG PARAB. Bombay 1891 (Kāvyamālā 23).

ŚKC = (Maṅkha, *Śrīkaṇṭhacarita*). Siehe SLAJE 2015.

SLAJE, W. 2008: „Geschichte *schreiben*: Vier historiographische Prologe aus Kaschmir." In: ZDMG 158, S. 317–352.

— 2012: „Inter alia, realia: An Apparition of Halley's Comet in Kashmir. Observed by Śrīvara in AD 1456." In: R. STEINER (Hrsg.): *Highland Philology. Results of a Text-Related Kashmir Panel at the 31st DOT, Marburg 2010*. Halle (Studia Indologica Universitatis Halensis 4), S. 33–48.

— 2015: *Bacchanal im Himmel und andere Proben aus Maṅkha*. Mainz 2015 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der Indologischen Kommission 3).

SMITH, D. 2005: *The Birth of Kumāra*. New York (Clay Sanskrit Library).

— 2012: „One man and many women: some notes on the harem in mainly ancient and medieval India from sundry perspectives." In: *Cracow Indological Studies* XIV (2012), S. 1–16.

ŚRT = (Śrīvara, Śuka, *Rājataraṅgiṇī*) *Rājataraṅgiṇī* of Śrīvara and Śuka. Ed., critically, and annotated with text-comparative data from original manuscripts and other available materials by SRIKANTH KAUL. Hoshiarpur 1966 (Vishveshvaranand Inst. Publ. 398 = Woolner Indological Ser. 8).

STAINTON, H. 2013: *Poetry and Prayer: Stotras in the Religious and Literary History of Kashmir*. [Unpubl. PhD thesis, Columbia University].

STEINER, R. 1997: *Untersuchungen zu Harṣadevas Nāgānanda und zum indischen Schauspiel*. Swisttal-Odendorf (Indica et Tibetica 31).

— 2009a: „Kalhaṇa." In: H. L. ARNOLD (Hrsg.): *Kindlers Literatur Lexikon*. Bd. 8. Stuttgart (3. Aufl.), S. 583–584.

— 2009b: „Stotras." In: H. L. ARNOLD (Hrsg.): *Kindlers Literatur Lexikon*. Bd. 8. Stuttgart (3. Aufl.), S. 637–638.

ŚuRT = (Śuka, *Rājataraṅgiṇī*), s. ŚRT.

VDhP = *(Viṣṇudharmottarapurāṇa)*. The *Viṣṇudharmottarapurāṇam*. [...] CĀRUDEVAŚĀSTRIṆĀ praṇītayā bhūmikayā sanāthitam [...] Delhi 1985.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000422

Einige Briefe F. W. K. Müllers an F. C. Andreas aus den Jahren 1904–1910

Von Aloïs van Tongerloo, Geel, und Michael Knüppel, Kassel

Summary: In the article the authors/editors give ten letters written and sent by the Iranist, Turcologist and Semitist (etc.) F. W. K. Müller (1863–1930) to his colleague, the Iranist F. C. Andreas (1846–1930) in the years 1904–1910. The letters are remains of once wider correspondence between the two scholars. In addition to letters, a further document of an unknown purpose written by Müller is given. In this document Müller deals with the exposition of findings from East-Turkestan in the "Berliner Völkerkundemuseum".

Als der schon damals bedeutende Iranist Friedrich Carl Andreas (1846–1930) den Lehrstuhl für iranische Philologie im Jahre 1903 in Göttingen übernahm, hatte er von seiner neuen Wirkungsstätte aus einen bedeutenden Anteil an der Turfanforschung resp. der Auswertung der iranischen Handschriften, die im Zuge der Expeditionen in den Westen Chinas geborgen und nach Berlin gebracht wurden. Andreas, der mehrere iranische Sprachen, in denen buddhistische, nestorianische und manichäische Schriftdenkmäler, die den Weg in die Sammlung des Völkerkunde-Museums fanden, abgefaßt waren (Sogdisch, Mittelpersisch, Parthisch) zu bestimmen vermochte, arbeitete aktiv an der Auswertung des Materials in Berlin mit. Sein wichtigster Ansprechpartner als Iranist in Berlin war dabei der große Friedrich Wilhelm Karl Müller (1863–1930). Die bislang bekannten Reste der Korrespondenz zwischen Andreas und Müller finden sich heute im Andreas-Nachlaß in der Abteilung Handschriften und Seltene Drucke der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek in Göttingen, wo diese unter der Signatur Cod. Ms. F. C. Andreas 1: 307 geführt werden. Die Überbleibsel des Briefwechsels bestehen aus zehn Briefen und Postkarten sowie einer Beilage, die nachstehend wiedergegeben sind.

Zunächst sollen an dieser Stelle jedoch einige Bemerkungen zu F. W. K. Müller, der im Unterschied zu seinem Korrespondenzpartner, F. C. Andreas,[1]

[1] Cf. zu F. C. Andreas (14.4.1846–3.10.1930) ausführlich die Darstellung der Vff. des vorliegenden kleinen Beitrags in dem Band *Die orientalistische Gelehrtenrepublik am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Der Briefwechsel zwischen Willi Bang[-Kaup] und Friedrich Carl Andreas aus den Jahren 1889 bis 1914* (Berlin 2011 [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, N. F. 20], hier bes. S. 10–15) sowie die dort zusammengestellte Literatur.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000423

eher wenig Interesse gefunden hat, gemacht werden. Während auch anderen an der Turfanforschung Mitwirkenden, wie A. Grünwedel[2] oder A. v. Le Coq,[3] vergleichsweise große Aufmerksamkeit zuteil wurde, blieb das Interesse an dem vermeintlichen „Stubengelehrten" Müller, der selbst Ost-Turkistan nie besucht und somit auch an den Ausgrabungen keinerlei Anteil hatte, stets eher verhalten. Daß seinem Wirken das „Spektakuläre" fehlte, lag gewiß auch daran, daß ihm – ganz im Gegensatz zu den beiden Genannten – nichts daran lag, im Blickpunkt des Interesses zu stehen, und er wohl auch keinerlei Drang zur Selbstinszenierung verspürte, was bei Grünwedel und mehr noch bei v. Le Coq Bestandteil der Arbeit war (galt es doch die Öffentlichkeit auf die Aktivitäten in Ost-Turkistan, aber auch die Ausstellungen des Museums aufmerksam zu machen).

Der Ausnahmegelehrte Müller, auf den zutreffen mag, was C. Lévi-Strauss einmal in Bezug auf Franz Boas äußerte, den er gelegentlich als „Geistesriesen" bezeichnete, wurde am 21.1.1863 in Neudamm bei Frankfurt a.d. Oder geboren.[4] Müller erhielt bis 1873 in seiner Geburtstadt

[2] Gemeint ist der Indologe, Buddhologe, Tibetologe und Archäologe Albert Grünwedel (31.7.1856–28.10.1935). Zu A. Grünwedel cf. J. Schubert: „A. Grünwedel und sein Werk." In: *Artibus Asiae* 6 (1936–1937), S. 124–142; H. Walravens „Albert Grünwedel – Leben und Werk." In: D. Durkin-Meisterernst/S.-Ch. Raschmann/J. Wilkens/M. Yaldiz/P. Zieme (Hrsg.): *Turfan revisited—the first century of research into the arts and cultures of the silk road*. Berlin 2004 (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie 17), S. 363–370; H. Hoffmann: „Ein Bild Grünwedels." In: W. Rau (Hrsg.): *Bilder hundert deutscher Indologen*. Wiesbaden 1965, S. 60; E. Waldschmidt „Albert Grünwedel." In: OZ, NF. 11, 5 (1935), S. 204–219; V. Stache-Rosen: *German Indologists: Biographies of scholars in Indian studies writing in German*. New Delhi 1981, S. 138–140; H. Walravens: „Albert Grünwedels Briefwechsel. Eine neue Quelle zur Vorgeschichte des Museums für Indische Kunst." In: *Jahrbuch Preußischer Kulturbesitz* 25 (1988), S. 125–150; ders.: *Albert Grünwedel: Briefe und Dokumente*. Wiesbaden 2001 (Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin 9).

[3] Zu Albert August von Le Coq (8.9.1860–21.4.1930) cf. die Arbeit der Vff. dieses Beitrags (*Albert von Le Coq (1860–1930) – der Erwecker Manis. Im Spiegel seiner Briefe an Willi Bang Kaup aus den Jahren 1909–1914*. Berlin 2014) sowie die dort aufgeführte Literatur zu Leben und Werk v. Le Coqs.

[4] Cf. zu Leben und Werk F.W.K. Müllers: F. Lessing: „F.W.K. Müller zum Gedächtnis." In: OZ 6. 16, 3–4 (1930), S. 141–144 (auch in *Berliner Museen* 51, 3 [1930], S. 54–55); F. Weller/B. Schindler: „F.W.K. Muellero qui principis ac rectoris munere in museo ethnographico Berolinensi fungitur viro linguarum orientalium peritissimo sexagenario. F.W.K. Müller." In: AM 2, 1 (1925), S. VII–X; S.F. Ol'denburg „Pamiati F.V. K. Miullera, 21 I 1863–18 IV 1930." In: *Izvestija Akademii Nauk*, otd. lit. i jaz. 6 (1930), S. 377–382; P. Pelliot: „Friedrich Wilhelm Karl Müller." In: T'P sér. 2, 27 (1930), S. 239–241; N. Poppe: *Introduction to altaic linguistics*. Wiesbaden 1965 (Ural-Altaische Bibliothek XIV), S. 113; H. Eren: „Müller, Friedrich Wilhelm Karl." In: H. Eren (Hrsg.): *Türklük Bilimi Sözlüğü*. I: *Yabancı Türkologlar*. Ankara 1998 (Türk Dil Kurumu, Yayınları, 705), S. 230–232; D. Durkin-Meisterernst: „F.W.K. Müller's work on Iranian languages." In: D. Durkin-Meisterernst/S.-Ch. Raschmann/J. Wilkens/M. Yal-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000424

Privatunterricht bis seine Eltern nach Berlin übersiedelten. Dort besuchte er zunächst die Coler'sche Knabenschule, danach das Französische Gymnasium, an dem er als Primus omnium abschloß. Nach der Schule studierte er seit Oktober 1883 an der Berliner Universität Theologie (acht Semester) und orientalische Sprachen (Arabisch, Syrisch und Chinesisch) sowie Philosophie und Geschichte. Seine Lehrer waren u. a. der Orientalist Eduard Sachau[5], der Semitist und Äthiopist August Dillmann[6] und der Sinologe Wilhelm Grube[7]. Im Jahre 1889 wurde F. W. K. Müller an der Universität Leipzig mit einer Arbeit über „Die Chronologie des Simeon Šanqlâwâjâ"[8] promoviert. Die Betreuer/Begutachter der Arbeit waren Ernst Windisch[9], Friedrich Delitzsch[10] und Georg von der Gabelentz[11].

---

diz / P. Zieme (Hrsg.): *Turfan revisited—the first century of research into the arts and cultures of the silk road*. Berlin 2004 (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie 17), S. 68–71; H. Lüders: „Gedächtnisrede auf Friedrich Wilhelm Karl Müller." In: SPAW (1931), S. CXXIX–CXXXIII [auch als Sonderabdruck]; F. M. Trautz: *Professor Dr. F. W. K. Müller. † 18. April 1930. In memoriam*. [Berlin, o. J.], 8 S. [auch in Yamato 2. 1930, S. 118–126]; E. D. Ross: „F. W. K. Müller." In: JRAS 62, 4 (1930), S. 967–969; H. Walravens: „Müller, Friedrich Wilhelm Karl." In: *Neue Deutsche Biographie* 18 (1997), coll. 381b–382b; A. Wendtland: „Müller, Friedrich Wilhelm Karl." In: H. Stammerjohann: *Lexicon Grammaticorum. A Bio-Bibliographical companion to the history of linguistics*. 2 Bde. Tübingen ²2009, S. 1061–1062; E. Haenisch: „Zum Tode von F. W. K. Müller und A. von Le Coq." In: *Litterae orientales* 43 (1930), S. 2–7; S. F. Ol'denburg / I. Kračkovskij: „Zapiska ob učenych Trudach prof. F. V. K. Mjullera." In: *Izvestija Akademii Nauk Otdelenie Gumanitarnych Nauk* Ser. VII (1928), S. 470–475; F. M. Trautz: „Professor Dr. F. W. K. Müllers Veröffentlichungen von 1889–1924." In: AM 2, 1 (1925), S. XI–XVI.

[5] Gemeint ist der Orientalist Carl Eduard Sachau (20. 7. 1845–17. 9. 1930).

[6] Hier der Theologe und Begründer der modernen Äthiopistik Christian Friedrich August Dillmann (25. 4. 1823–4. 7. 1894). Zu Dillmann cf. M. Kleiner: „Dillmann, August." In: S. Uhlig et al. (Hrsg.): *Encyclopaedia Aethiopica* 2. Wiesbaden 2005, S. 160–161.

[7] Gemeint ist der dt. Ethnologe und Sinologe Wilhelm Grube (17. 8. 1855–2. 7. 1908). Zu W. Grube cf. H. Walravens / I. Hopf: *Wilhelm Grube (1855–1908). Leben, Werk und Sammlungen des Sprachwissenschaftlers, Ethnologen und Sinologen*. Wiesbaden 2007 (Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin 28).

[8] F. W. K. Müller: *Die Chronologie des Simeon Šanqlâwâjâ. Nach den drei Berliner Handschriften dargestellt*. Inaugural-Dissertation der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig zur Erlangung der Doctorwürde. Leipzig 1889.

[9] Der Indogermanist und Indologe Ernst Wilhelm Oskar Windisch (4. 9. 1844–30. 10. 1918). Zu E. Windisch cf. M. Förster / E. Hultzsch: „Zum Gedächtnis Ernst Windisch's (4. September 1844–30. Oktober 1918)." In: ZDMG 73 (1919), S. 183–188.

[10] Der Altorientalist und Assyriologe Friedrich Delitzsch (3. 9. 1850–19. 12. 1922). Zu F. Delitzsch cf. E. Littmann „Delitzsch, Friedrich." In: *Neue Deutsche Biographie* 3 (1957), S. 582.

[11] Hier der Sinologe Hans Georg Conon von der Gabelentz (16. 3. 1840–10. 12. 1893). Zu H. G. C. v. d. Gabelentz cf. M. Taube: „Georg von der Gabelentz und seine Zeit." In: *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 34 (1982), S. 16–36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000425

Im September 1887 trat Müller unmittelbar nach seiner Exmatrikulation als wissenschaftlicher Hilfsarbeiter in das von Adolf Bastian[12] geleitete Berliner Museum für Völkerkunde ein. Dieses sollte bis zu seiner Pensionierung im Jahre 1928 seine Hauptwirkungsstätte bleiben. 1896 wurde Müller zum Direktorialassistenten ernannt und übernahm nach dem Ausscheiden Grünwedels im Oktober 1921 vorübergehend die Leitung der Indischen Abteilung des Museums, bis er am 26. 4. 1923 von seinen Verpflichtungen entbunden wurde.[13]

Einen Wendepunkt für Müller stellten die oben erwähnten deutschen resp. preußischen Turfanexpeditionen der Jahre 1902–1914, in deren Verlauf eine gewaltige Anzahl von Fundstücken – darunter Tausende von Handschriften und Handschriftenresten in einer Vielzahl von Sprachen – geborgen und nach Berlin gesandt wurden, dar. Müller selbst hat zwar nicht an den Expeditionen mitgewirkt, wohl aber an der Bestimmung und Auswertung der Funde. Diese Arbeit, die von dem Ausnahmegelehrten im Museum geleistet wurde, hat ihn Zeit seines Lebens in Anspruch genommen, und so verwundert es kaum, daß die meisten seiner Beiträge in irgend einem Zusammenhang mit den Turfanfunden stand. Es war Müller, der wesentliche Voraussetzungen für die weitere Bearbeitung der sogdischen und tocharischen Handschriften legte – etwa durch die Identifizierung der tocharischen Maitrismit. Wie H. Walravens einmal zu Recht bemerkte, hatte „Müllers Leistung bei der Erschließung der Turfanfunde, zusammen mit den Arbeiten von Paul Pelliot,[14] A. Stein,[15] A. v. Le Coq und Albert Grünwedel, die Erforschung Zentralasiens revolutioniert und die enorme kulturelle und historische Bedeutung dieser Region herausgestellt".[16] All dies hatte der unermüdliche Gelehrte „vom Schreibtisch aus" zuwege gebracht. Überhaupt war

[12] Hier der dt. Ethnologe und Gründer des Museums für Völkerkunde in Berlin Philipp Wilhelm Adolf Bastian (26. 6. 1826–2. 2. 1905). Zu Bastian cf. H. Plischke: „Bastian, Adolf." In: *Neue Deutsche Biographie* 1 (1953), S. 626–627 und K. P. Buchheit / K. P. Koepping: „Adolf Philipp Wilhelm Bastian." In: C. F. Feest / K.-H. Kohl (Hrsg.): *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart 2001 (Kröners Taschenausgabe 380), S. 19–25.

[13] Ohne Vf.: „Personalnachrichten." In: *Berliner Museen* 44, 7–8 (1923), S. 71.

[14] Der franz. Sinologe, Orientalist und Archäologe Paul Pelliot (28. 5. 1878–26. 10. 1945). Zu Pelliot cf. J. Deny: „Paul Pelliot, et les études altaïques." In: *Paul Pelliot*. Hrsg. Société Asiatique. Paris 1946, S. 55–65, J. J. L. Duyvendak: „Paul Pelliot † May 28th, 1878–October 26th 1945." In: T'P sér. 2, 38, 1 (1948), S. 1–15 und H. Walravens: *Paul Pelliot (1878–1945). His life and works—a bibliography*. Bloomington, Ind. 2001 (Indiana University Oriental Series IX).

[15] Gemeint ist der ung.-brit. Archäologe und Zentralasienreisende Sir Marc Aurel Stein (26. 11. 1862–26. 10. 1943). Zu Sir M. A. Stein cf. jüngst S. Whitfield: *Aurel Stein on the Silk Road*. London 2004 u. dies. „Aurel Stein und die Archäologie an der östlichen Seidenstraße." In: C. Trümpler (Hrsg.): *Das Große Spiel. Archäologie und Politik zur Zeit des Kolonialismus (1860–1940). Begleitbuch zur Ausstellung im Ruhr Museum Essen*. Köln 2008, S. 166–177.

[16] Walravens (1997).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000426

seine Tätigkeit im Museum nur einmal unterbrochen worden: im Jahre 1901 hatte der „Museumsgelehrte" Müller im Auftrag des Völkerkundemuseums eine Reise nach China, Japan und Korea unternommen. Eine Reise, die ihm eigene Einblicke in die Kulturen Ostasiens vermitteln sollte. Der außergewöhnliche Gelehrte nutzte diese Gelegenheit auf seine Weise und eignete sich umgehend praktische Kenntnisse verschiedener Sprachen an und erwarb eine vielbeachtete ostasiatische Sammlung für das Museum.

Während Müller als Iranist vor allem (zumeist via Korrespondenz) mit F. C. Andreas, als Turkologe mit A. v. Le Coq und in museumpraktischen Dingen mit letzterem sowie dem Museumstechniker Th. Bartus[17] zusammenarbeitete, war sein Verhältnis zu A. Grünwedel eher problematisch. Der Grund hierfür war ein Disput darüber, wer zuerst den Charakter der manichäischen Handschriften erkannt hat. Wenngleich sich der genaue Hergang heute kaum mehr rekonstruieren läßt, dürfte es doch F. W. K. Müller, nicht A. Grünwedel, gewesen sein, der sicher festgestellt hat, daß es sich bei diesen Hinterlassenschaften um Schriftzeugnisse der zentralasiatischen Manichäer handelte. Dies legt nicht nur ein Brief (des in dieser Sache nicht gerade neutralen) A. v. Le Coqs an W. Bang vom 4. 6. 1909 nahe,[18] sondern auch der Umstand, daß Müller sich schon zuvor mit zentralasiatischen Schriftsystemen befaßt hatte,[19] wobei ihm seine semitistische resp. syriologische Vorbildung zugute gekommen sein dürfte, während Grünwedel sich hierzu vorher niemals geäußert hatte – und wohl auch nicht allzu viel von der Sache verstand. Dessen ungeachtet sollte Grünwedel jedoch nicht einfach als Plagiator verurteilt werden. Daß er bei nur mündlichen Spekulationen über den Charakter der Schriftzeugnisse auch die Manichäer ins Spiel gebracht haben mag, ist durchaus nicht ganz unwahrscheinlich.

Die zahlreichen Verdienste Müllers spiegeln sich in der Vielgestaltigkeit seines Œuvres, das von philologischen und linguistischen Beiträgen über

[17] Der Museumstechniker und Sammlungsaufseher Bernhard August Theodor Ludwig Bartus (30. 1. 1858–28. 1. 1941). Zu Th. Bartus cf. B. Jordan: „Theodor Bartus – ein Pommer in Ostturkistan." In: *Beiträge zur Lassaner Heimatgeschichte* 1993, S. 7; ders.: „Theodor Bartus (1858–1941)." In: *Heimathefte für Mecklenburg und Vorpommern* 10, 4 (2000), S. 29–30; ders.: „Ein Lassaner in Ost-Turkestan: die Lebensstationen des Theodor Bartus." In: *Heimatkurier* 2001 (12), S. IV; M. Knüppel: „Theodor Bartus (1858–1941) – Anmerkungen zu seinem siebzigsten Todestag." In: *Pommern* 48, 4 (2010), S. 14–18; *ders.* „Von Lassan nach Ostturkistän – zu Leben und Wirken von Theodor Bartus (1858–1941)." In: *Beiträge zur Lassaner Heimatgeschichte* 2011, S. 36–61; M. Knüppel/A. van Tongerloo: „Theodor Bartus und die Turfan-Forschung." In: *Indo-Asiatische Zeitschrift* 15 (2011), S. 70–82.

[18] Knüppel/van Tongerloo 2014, Dok. 1. Cf. zur Sache auch Walravens 2001, S. 184–188.

[19] F. W. K. Müller: „Zur Frage über den Ursprung der uigurisch-mongolisch-madžu'ischen Schrift." In: WZKM 5 (1891), S. 182–184.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000427

ethnologische Arbeiten bis hin zu Kunstgeschichtlichem reicht, wider. Ist Müller heute eher nur noch durch seine uigurischen Texteditionen und manichäologischen Beiträge sowie seine iranistischen Arbeiten bekannt, so sind auch seine ethnologischen Schriften zweifellos von herausragender Bedeutung. Nicht zuletzt, da Müller als einer der ersten die Bedeutung von Sprache, Schrift und Literatur als Grundvoraussetzung für das Verständnis einer Kultur erkannte. Eine der großen Leistungen Müllers, welche später nahezu gänzlich in Vergessenheit geriet, war die Mitarbeit an der Säkularausgabe von Philipp Franz v. Siebolds[20] „Nippon".[21] Daneben trat Müller als einer der Gründer der Zeitschrift *Asia major* im Jahr 1923 hervor – einer Zeitschrift, die als eine Plattform für die deutschsprachigen Ostasienwissenschaften konzipiert war. Für seine Verdienste – vor allem um die orientalischen Philologien – wurde Müller 1909/1910 schließlich der Ehrendoktor der Katholischen Universität Löwen verliehen (offiziell am 2. 2. 1910).[22]

Seine vielfältigen Arbeiten wurden allerdings mehrfach von schweren Erkrankungen, darunter einer Gehirnoperation, in deren Verlauf ein Tumor entfernt werden mußte, unterbrochen. Ungeachtet solcher Rückschläge und mit diesen verbundener Einschränkungen, setzt er seine wissenschaftliche Arbeit fort und brachte immer wieder überragende Leistungen auf den höchst unterschiedlichen Gebieten, auf denen er wirkte, hervor. Als Friedrich Wilhelm Karl Müller am 18. 4. 1930 in Berlin verstarb, war mit diesem sicherlich einer der größten deutschen Orientalisten überhaupt verschieden. Daß sein Einfluß weit über die eher engen Grenzen des Museums und auch jene seiner eigenen Publikationen hinaus wirksam war, mögen auch die hier publizierten Reste seiner Korrespondenz mit dem Göttinger Iranisten F. C. Andreas verdeutlichen. Daß es sich bei den im Andreas-Nachlaß in der Abteilung Handschriften und Seltene Drucke der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek nur um Überbleibsel eines einstmals ausgedehnteren Briefwechsels handelt, lassen u. a. die Hinweise auf ausgetauschte Briefe erkennen, die entweder nicht im Nachlaß bewahrt sind oder Zitate aus solchen Briefen von Andreas an Müller, in denen auf Sachverhalte und Angelegenheiten verwiesen wird, die in den bewahrten Briefen nicht bewahrt sind resp. von welchen in diesen Briefen keine Rede ist.

[20] Gemeint ist der Botaniker und Mitbegründer der modernen Japanologie Philipp Franz Balthasar von Siebold (17. 2. 1796–18. 10. 1866).

[21] P. F. v. Siebold: *Nippon. Archiv zur Beschreibung von Japan und dessen Neben- und Schutzländern; Jezo mit den südlichen Kurilen, Sachalin, Korea und den Liukiu-Inseln*. 2 Bde. Würzburg 1897.

[22] Die Verleihung wird erwähnt in: *Annuaire de l'Université Catholique de Louvain 1911*. Soixante-quinzième Année. Louvain s. d., S. 160, dort ist notiert: „Docteurs ad Honores. Faculté de Philosophie et Lettres. M{onsieur} F. W. K. Müller, directeur au Musée d'Ethnographie, à Berlin". Cf. hierzu auch Knüppel / van Tongerloo 2014.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000428

Dokument 1

Beschreibung

1 Blatt = 2 S.; Gesamtmaß des Blattes: 19,9 cm (br) × 25,5 cm (h).
Schriftspiegel: Recto: 8,9 cm (br) × 23 cm (h) [incl. gedrucktem Briefkopf].
Verso: unbeschrieben.
Recto: 4 Z. gedruckt + 16 Z.n beschrieben. Verso: unbeschrieben.

[Recto]

GENERAL-VERWALTUNG DER KÖNIGLICHEN MUSEEN
KGL. MUSEUM FÜR VÖLKERKUNDE

BERLIN S. W., Königgrätzer Str. 120
den ...6 OCT 1904... 190

Hochverehrter Herr Professor!
Herzlichen Dank für Ihre gütigen Mitteilungen! Ihrem Wunsche gemäss erhalten Sie hiermit die inzwischen fertig gewordenen 6 Photographien, welche leider nicht sehr gut ausgefallen sind, immerhin wenigstens neues Material für Ihre Studien bieten dürften.

Ihren schriftlichen, noch mehr Ihren mündlichen Mitteilungen sehe ich mit grosser Spannung entgegen.

Hochachtungsvoll
Ihr
ganz ergebener

F. W. K. Müller

Herrn Professor F. C. Andreas
Hochwohlgeboren
Göttingen
Herzberger Chaussee 59

Dokument 2

Beschreibung

1 Blatt = 2 S. Gesamtmaß des Blattes: 14,8 cm (br) × 19,7 cm (h).
Verso: unbeschrieben.
Schriftspiegel: Recto: 14,5 cm (br) × 18,4 cm (h) [incl. gedrucktem Briefkopf].
Recto: 4 Z. gedruckt + 18 Z.n beschrieben. Verso: unbeschrieben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000429

[Recto]

GENERAL-VERWALTUNG DER KÖNIGLICHEN MUSEEN
KGL. MUSEUM FÜR VÖLKERKUNDE

BERLIN S.W. 11, Königgrätzer Str. 120
den ...12 Oktober... 190 4

Hochverehrter Herr Professor!
Herzlichen Dank für Ihre drei inhaltschweren Briefe! Ich gedenke so viel wie möglich von Ihren Correcturen noch im Anhang abzudrucken, wenn Sie damit/einverstanden sind.

Den Ausdruck: râz ‘î vazurg, vaḥîšt ‘î nôg p. 39, will ich jetzt auf Grund der Fihris{t} Stelle البنيان العظيم الفى هو الجنه الجديدة lieber übersetzen: der grosse Bau: das neue Paradies.[23] Was meinen Sie dazu? Nochmals besten Dank und herzliche Grüsse von

Ihrem
ganz ergebenen

F.W.K. Müller

Herrn Professor F.C. Andreas
Hochwohlgeboren
Göttingen
Herzberger Chaussee 59

Dokument 3

Beschreibung

1 Blatt = 2 S. Gesamtmaß des Blattes: 14,9 cm (br) × 19,7 cm (h). Verso: unbeschrieben.
Schriftspiegel: Recto: 13,7 cm (br) × 18,2 cm (h) [incl. gedrucktem Briefkopf]. Recto: 4 Z. gedruckt + 18 Z.n beschrieben. Verso: unbeschrieben.

[23] Cf. hierzu S.L. Troje: *Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot (Dogmen in Zahlenformeln). Ein Beitrag zu den Grundlagen des Manichäismus.* Leipzig 1925 (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig II. Reihe Heft 1), S. 94, Anm. 2. In dieser Anmerkung über den Großen Erbauer schreibt Troje: „Fihrist, Keßler, Mani S. 400: ‚Hierauf kommt der Urmensch von der Welt des Polarsterns (Norden), und der Heilsbote von Osten (Korrektur F.W.K. Müller's), und der große Erbauer (Korrektur Th. Nöldeke's) von Süden her und der Lebensgeist von der Welt des Westens und betrachten den großen Neubau, der das neue Paradies ist.‘“ Troje erwähnt nicht, wo sie die Korrekturen gefunden hat. Cf. auch E. Peterson: *ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Göttingen 1926 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 41 = N.F. 24), S. 249–250.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000430

[Recto]

GENERAL-VERWALTUNG DER KÖNIGLICHEN MUSEEN
KGL. MUSEUM FÜR VÖLKERKUNDE

BERLIN S. W. 11, Königgrätzer Str. 120
den ...12 Nov... 190 4

Hochverehrter Herr Professor!
In aller Eile erlaube ich mir für Ihre interessanten und wertvollen Zuschriften zu danken! Ich schreibe Ihnen nächster Tage ausführlicher. Aus dem gleichzeitig an Sie abgehenden Korrekturbogen werden Sie ersehen, dass ich inzwischen schon manches geändert habe, was wenigstens dem Resultat nach mit Ihren Bemerkungen übereinstimmt. Leider ist der Bogen schon in 3ᴱ Correctur, so dass ich anderes erst im Anhang anfügen kann.

Mit herzlichen
Grüssen
Ihr ergebenster
F. W. K. Müller

Dokument 4

Beschreibung

Postkarte. Gesamtmaß der Postkarte: 14 cm (br) × 9,2 cm (h).
Schriftspiegel: Verso: die Seite ist komplett beschrieben (keine „freien Ränder").
Verso: 37 Z.n beschrieben.

[Recto]

/Ausgangsstempel:/
WILMERSDORF bei BERLIN 12. 3. 05

/Eingangsstempel:/
GÖTTINGEN 13. 3. 05

/Anschrift:/
Herrn Professor F. C. Andreas
Hochwohlgeboren
Göttingen
Herzberger Chaussee
59

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000431

/Vertikal:/

Absender: F. W. K. Müller, Berlin, Museum f. Völkerkunde

[Verso]

Sonntag 12 März
1905

Hochverehrter Herr Professor!
Ergebensten Dank für Ihre freundlichen Zeilen. In Beantwortung derselben erlaube ich mir folgendes zu erwidern.
Hrn. Günthers Angelegenheit habe ich bei Prof. Gr{ünwedel} wieder angeregt. Demgemäss ist Günther gestern im Museum tätig gewesen und wird auch morgen wiederkom̃en.[24] – Von Le Coq habe ich 2 Privatbriefe erhalten, einen über Russland vor längerer Zeit, einer zweiten gestern, der über Indien gewandert ist und aus Dakianus vom 16 December 1904 datiert ist. Beide Briefe sind etwas melancholisch, doch darf man nicht vergessen, dass Le Coq, als er diese Briefe schrieb, erst 1 Monat sich dort befand und beim Anblick der Zerstörung deprimiert war.[25] Er hatte noch einige manich{äische} Fragmente gefunden, Brāhmī noch gar nichts. Hoffen wir das Beste! – Ob Foy's[26] Arbeit im Buchhandel zu haben ist, kann ich nicht sagen; haben Sie schon einmal an den Buchhändler der Akademie Georg ~~Rei~~ Reimer[27] geschrieben? – Radloff[28] ist sehr ungehalten über diese und andere Eindringlinge in sein wohlgehütetes uigurisches Königreich und will

[24] Die Informationen beziehen sich auf Photoarbeiten die F. C. Andreas bei Carl Günther 1905 in Berlin in Auftrag gegeben hatte (die Rechnungen über selbige sind im Andreas-Nachlaß in der Handschriftenabteilung der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek bewahrt [cf. dort Cod. Ms. F. C. Andreas 1: 139]).

[25] Zu den Zerstörungen infolge von Plünderungen privater Gräber (– vor allem einheimischer –) cf. auch A. Grünwedel in einem Brief an Ernst Kuhn vom 2.2.1905: „Lecoq hat Dakianus furchtbar durchwühlt wiedergefunden – das herrliche Murtuk soll – er hat es noch nicht gesehen – zerstört sein! Das sind die Folgen solch kurzer Touren, wie wir sie machten – man muss da bleiben können, bis eine Arbeit ganz gemacht ist und darf keine Pause eintreten lassen, da die Türken sofort weiterwühlen und die Ausbeute nach dem nächsten russischen Konsulat schleppen – aber in welchem Zustande!" (Walravens 2001, S. 60).

[26] Der Orientalist und Turkologe Karl Arthur Philipp Heinrich Foy (1856–1907). Zu K. Foy cf. M. Hartmann: „Karl Foy, 1856–1907." In: *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen (an der Königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin)* 10 (1907), S. 299–304 und H. Eren: „Foy, Karl." In: H. Eren (Hrsg.): *Türklük Bilimi Sözlüğü*. I: *Yabancı Türkologlar*. Ankara 1998 (Türk Dil Kurumu, Yayınları 705), S. 157–158.

[27] Gemeint ist der Georg Reimer Verlag, der bis 1918 in Berlin von Walther de Gruyter, der den Verlag 1897 von Ernst Heinrich Reimer übernommen hatte, geführt wurde.

[28] Hier der große russ. Turkologe Wilhelm (Vasilij Vasil'evič) Radloff (Radlov). Zu Radloff cf. – stellvertretend zu Leben und Werk des russ. Gelehrten – A. Temir: „Leben und Schaffen von Friedrich Wilhelm Radloff." In: *Oriens* 8 (1955), S. 51–93 und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000432

demnächst fürchterlich Musterung halten. Abwarten. – Ihre Bemerkungen zu Bīrūnī sind sehr interessant. Wir sehen alle sehnsüchtig einem Bericht aus Ihrer Feder über die iran{ischen} Funde in Turfan entgegen. – Werden Sie auch im April nach Algier kom̃en? Ich werde mit hoher obrigkeitl{icher} Hülfe und Erlaubnis dorthin gehen. – Noch vergass ich zu erwähnen, dass unsere russischen Freunde neuerdings versuchen <in>[29] das uns von ihnen ausdrücklich als Ausgrabungssphäre abgetretene Turfangebiet durch Privatpersonen, welche dort buddeln, einzudringen, worüber Hr. von Le Coq schon Beschwerde geführt hat.

Herzliche Grüsse von Ihrem ergebensten

Dokument 5

Beschreibung

1 Blatt, gefaltet = 4 S. Gesamtmaß des Blattes: 28,9 cm (br) × 19,7 cm (h).
Schriftspiegel: Seite 1 Recto: 13,4 cm (br) × 16,4 cm (h). Seite 1 Verso: 15,4 cm (br) × 12,8 cm (h). Seite 2 Recto: 12,5 cm (br) × ca. 5,2 cm (h). Seite 2 Verso: 12,1 cm (br) × 10,7 cm (h).
Seite 1 Recto: 4 Z. gedruckt + 15 Z.n beschrieben. Seite 1 Verso: 17 Z.n beschrieben. Seite 2 Recto: 20 Z.n beschrieben. Seite 2 Verso: 12 Z.n beschrieben.

[Seite 1 Recto]

GENERAL-VERWALTUNG DER KÖNIGLICHEN MUSEEN
KGL. MUSEUM FÜR VÖLKERKUNDE

BERLIN S. W. 11, Königgrätzer Str. 120
den ...7-XII... 190 6

Hochverehrter Herr Professor!

In der Annahme, dass Sie meinen manichäischen Versuchen noch immer Ihr Interesse bewahrt haben, erlaube ich mir Ihnen heute die letzten Früchte meiner Gnosis vorzulegen, zugleich in der Hoffnung bald wieder von Ihnen ein Lebenszeichen zu erhalten. Es handelt sich um das rätselhafte Wort

DERS.: *Türkoloji tarihinde Wilhelm Radloff devri. Hayatı-ilmî kişiliği-eserleri.* Ankara 1991 (Türk Dil Kurumu, Yayınları 552).

[29] Über der Zeile ergänzt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000433

‚vakhd' (ﻭﺍﺧﺪ), das ich s{einer} Z{eit} nicht zu erklären vermochte. Wie ich aus den mir von Salemann[30] übersandten Reindrucken seiner ‚Manichäischen Studien I' p. 75[31] ersehe, ist auch ihm nicht gelungen

[Seite 1 Verso]

das Mantra, welches dieses Wort erklärt. Ich glaube, es handelt sich hier einfach um dieselbe Erscheinung wie in vikhâštan = khvâštan, also ist nicht vakhd zu sprechen, sondern vkhad = khvad. Vgl. neben

vikhâštan = khvâštan (M. 177) noch
vkhârîn = khvârîn (Sch[…]).

Nach demselben Gesetz wären dann zu erklären

> vakhšmêd <(M. 4)>[32] <, richtig: <khašmîd =>[33] khvašmêd
> vakhšnâm <(M. 3ii)>[34] < richtig: vkhašn. = khvašnâm (beides Epitheton Mânî's) M. 388.
> vakhrêndag <(M. 4)>[35], also = khvarêndag ([…]des sc. Feuer).

Das rätselhafte vikhêbîh wird wohl ähnlich zu erklären sein.
Diese einfache Erklärung obiger Wörter ist Salemann in seinem

[Seite 2 Recto]

meist offene Türen einrennenden Glossar nicht eingefallen. Ich bin jetzt froh, dass ich nicht zu allen Übersetzungen auch den Commentar geliefert habe, über den er vermutlich billige Anmerkungen gemacht haben würde. Eine Prachtleistung ist p. 104 seiner Arbeit zu finden:
>> עזגנר (M. 38,3) ob es s{ubstantiv} oder adj{ectiv} ist, bleibt zweifelhaft, mit زغند ' ژغند >Schrei des Panthers< hat das Wort nichts zu tun, aber worauf beruht M[üller]'s Übersetzung „*Bote"? << [sic!]

[30] Hier der russ. Iranist und Arachäologe Carl Hermann Salemann (russisch Karl Germanovič Zaleman) (28.12.1849–30.11.1916). Zu Salemann cf. A.N. Kononov: *Biobibliografičeskij slovar' otečestvennych tjurkologov*. Dooktjabr'skij period. 2-e izdanie, pererabotannoe. Moskva 1989, S. 96–97, H. Eren: „Zaleman veya Saleman, Carl." In: *Türk Ansiklopedisi* XXVIII (1980), S. 486, A.G. Perichanjan: „Karl Germanovič Zaleman." In: *Očerki po istorii russkogo vostokovedenja* IV (1959), S. 79–115.

[31] C. Salemann: *Manichaeische Studien I. Die mittelpersischen Texte in revidierter Transcription, mit Glossar und grammatischen Bemerkungen*. St. Pétersbourg 1908 (aus: Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg, cl. historico-philologique, 8. sér., VIII, Nr. 10 [1908], S. 1–172).

[32] Unter der Zeile nachgetragen.

[33] Über der Zeile nachgetragen.

[34] Unter der Zeile nachgetragen.

[35] Unter der Zeile nachgetragen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000434

[Das bekannte]ڤندي = mandäisch: škandâ = bablyl{onisch} ašgandu (teste Jansen[36]) etc. ist ihm nicht eingefallen]

Sie werden bei die Lectüre noch mehr ähnliche Freuden haben.

Hoffentlich kommt das Opus, das

[Seite 2 Verso]

sich nur auf das bisher publicierte Material stützt und deshalb a limine unvollkommen ist, bald heraus.

Hiermit für heute genug. In der Hoffnung, Sie bald wieder einmal in Berlin begrüssen zu können, ein Wunsch, dem sich alle vicîdagân des dôšambat anschliessen, verbleibe ich mit hochachtungsvollen Grüssen

Ihr

ergebenster

F. W. K. Müller

Dokument 6

Beschreibung

1 Blatt, gefaltet = 4 S. Gesamtmaß des Blattes: 29,4 cm (br) × 19,8 cm (h).
Schriftspiegel: Seite 1 Recto: 13,6 cm (br) × 16,9 cm (h). Seite 1 Verso: 13,8 cm (br) × 18,3 cm (h). Seite 2 Recto: 13 cm (br) × 17,5 cm (h). Seite 2 Verso: 13,4 cm (br) × 17 cm (h).
Seite 1 Recto: 4 Z. gedruckt + 16 Z.n beschrieben. Seite 1 Verso: 23 Z.n beschrieben. Seite 2 Recto: 20 Z.n beschrieben. Seite 2 Verso: 15 Z.n beschrieben.

[Seite 1 Recto]

GENERAL-VERWALTUNG DER KÖNIGLICHEN MUSEEN
KGL. MUSEUM FÜR VÖLKERKUNDE

BERLIN S. W. 11, Königgrätzer Str. 120
den ...18 März... 190 9

Hochverehrter Herr Professor!

Herzlichen, wenn auch verspäteten Dank für Ihre freundlichen Gaben Vernes und Kullrichschen Abzüge!

Heute einige kleinere Funde, die Sie vielleicht interessieren dürften:

[36] Gemeint ist der Orientalist Hubert Jansen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000435

ḫemâd, das von Salemann, Manich{äische} Studien I p. 167[37] unten besprochene rätselhafte Wort, heisst nicht wie dieser Schlaumeier will, einfach ‚erat', sondern: wir sind, ip{erson} pl{ural}, wie aus einer einwandfreien neu aufgefundenen Stelle hervorgeht. Was sagen Sie dazu?! Darf man an ‚Medialformen' denken?

râz heisst tatsächlich ‚Bau', denn

[Seite 1 Verso]

wie aus den 3 Vergleichen in dem grossen kosmogonischen Stück (jetzt auch in Ihren Händen d. Kullrichs Photos) hervorgeht:

1. wie ein Maler Farbe an Farbe setzt um ein Bild zu formen. 2. wie ein Schneider Flicken an Flicken näht um einen Rock zu machen, 3 wie ein râz-mêrd die Baumaterialien aneinanderfügt, um eine Halle zu bauen. Die Hyperkritik Salemanns l. c. p. i22 s. v. und die Berufung auf Rosen[38] ist also überflüssig gewesen.

Xxx pačry (soghdisch) Postposition = anstatt.

qapî (soghd{isch}) = Fisch = كيب bei Bīrūnī khvārism{ischer} Tierkreis. Beleg: Joh. 21,6. Der Urmensch heisst lt. Kosmogonie gêḫmurd, die Meschīāne : Murdiyânag. ‚anfangen' ist nivan-, nivêst mit flgd. -ân des Verbums. Sogdisch = (m)âgâz- mit flgd. -ât, -t.

nêrd (auch in der Auferstehungsstelle, meine Text{e} p. 35[39] oben) muss = نرد sein!

[Seite 2 Recto]

Wie die grosse Kosmogonie lehrt, muss dîs- bauen, formen, nicht = zeigen, sein. vkhêbê ist natürlich, wie Sie schon gesehen haben, = khvêbî = eigen, und jede neue Stelle bestätigt diese Metathesis von vkh zu khv.

Die Geschichte von dem Ašqlōn des Theodor bar χōnī[40] = […] oder […] liegt jetzt in 2 Versionen vor, mittelpersisch und soghdisch.

Ich habe eine ganze Reihe solcher kleinen, oder weittragenden Funde, die ich gerne einmal mit Ihnen durchgesprochen hätte. Wann kommen Sie

[37] Salemann (1908).

[38] Hier der dt. Diplomat und Orientalist Friedrich Rosen (30. 8. 1856–27. 11. 1935), der von 1910–1912 als Gesandter in Bukarest akkreditiert war. Bekannt wurde F. Rosen vor allem durch die von ihm geleitete (später nach ihm benannte) dt. Gesandtschaft an den Hof des äthiopischen Kaisers Mənilək II. (1889–1913) in den Jahren 1904–1905.

[39] Es handelt sich hier um einen offenbar zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes noch nicht erschienenen Text, wohl für die anstehende Publikation der „Sogdischen Texte" (F. W. K. Müller: *Soghdische Texte I*. Berlin 1912 [APAW, Phil.-hist. Kl. 1912: 2]).

[40] Hier der Theologe und Exeget der syrischen Kirche des Ostens Theodor bar Khōni, der im 8. Jh. wirkte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000436

wieder nach Berlin? Ich gedenke zunächst die soghdischen christlichen und buddhistischen Texte in den Abhandlungen abdrucken zu lassen. Die Manichaica, die ich in der Februarsitzung vorgelegt habe, sind zwar inhaltlich sehr interessant, können aber eher noch

[Seite 2 Verso]

etwas lagern.

Was sagen Sie zu der Besetzung von Pischels[41] Stelle durch Lüders[42]? Ed. Meyer[43] will am Sonnabend, d. 2 d. h. m., in der anthropolog{ischen} Gesellschaft in unserem Museum über ‚alte Geschichte und Prähistorie' reden. Anscheinend will er auf den Tocharern und Indogermanen herumreiten. Er soll übrigens als Austauschprofessor f{ür} Amerika in Aussicht genommen sein.

Herzliche Grüsse von
Ihrem aufrichtig
ergebenen
FWK Müller

/dazu links unten 2 diagonale „Zeilen" A. von Le Coqs:/
Gruss
AvLeCoq

Dokument 7

Beschreibung

Postkarte. Gesamtmaß der Postkarte: 13,8 cm (br) × 8,9 cm (h).
Schriftspiegel: Recto: kein Schriftspiegel bestimmbar. Verso: Ansichtskarte mit einzelnen handschriftlichen „Glossen" Müllers.
Recto: 12 Z.n beschrieben. Verso: 3 Z. n.

[41] Gemeint ist der dt. Indologe Richard Pischel (18.1.1849–26.12.1908). Zu R. Pischel cf. D. Borchers „Pischel, Richard." In: H. Stammerjohann (Hrsg.) *Lexicon Grammaticorum. A bio-bibliographical companion to the history of linguistics*. 2nd edition. Vol. II. Tübingen 2009, S. 1174–1175 und die dort zusammengestellte Literatur.

[42] Hier der dt. Indologe und Orientalist Heinrich Lüders (25.6.1869–7.5.1943). Zu H. Lüders cf. E. Waldschmidt „Heinrich Lüders." In: Forschungen und Fortschritte. Nachrichtenblatt der Deutschen Wissenschaft und Technik, Organ des Reichsforschungsrates 19, 23/ 24 (1943), S. 250–252.

[43] Hier der Ägyptologe und Altorientalist Edward Meyer (25.1.1855–31.8.1930). Zu Meyer cf. W. Otto „Eduard Meyer und sein Werk." In: ZDMG 85 (1931), S. 1–24 und W. M. Calder III./ A. Demandt (Hrsg.) *Eduard Meyer. Leben und Leistung eines Universalhistorikers*. Leiden 1990 (Mnemosyne Supplementband 112).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000437

[Recto]

/Ausgangsstempel:/
ZEHLENDORF WANNSEEBAHNHOF 19.3.09

/Anschrift:/
Hochwohlgeboren Herrn Professor Dr. Andreas, Göttingen,
Herzberger Chaussée

Hochverehrter Herr Professor!
Heute noch einige Nachträge zu meinem gestrigen Schreiben.
1) 'amâbar = später! (Epistel-Fragment). APARA.
2) Ist piyâla wirklich, wie Horn[44] Grundriss[45] angiebt, Fremdwort im Persischen? Ich würde sonst soghd{isch} paṭγâδ, was Kelch bedeuten muss, als ältere Form ansehen.
3) In Barthol{omaes}[46] und Salem{ann}'s Erklärung von 'ôh (Salem{ann} Man{ichäische} Stud{ien} I p. 48, 16i, Barth{olomae} Zum A{lt}ir{anischen} W{örter}B{uch}[47] p. 66 = ava hē). Ist nicht einfach 'ôh = AVAθĀ zu setzen (wie 'avrad = AVADÂ)?

[Verso]

/auf dem oberen Rand:/
[…]flge. שלטן <p. 94> = M{ani}s Lehre!!

/auf dem unteren Rand:/
Zehlendorf / Albertinenstr. 3

/auf dem rechten Rand [vertikal]:/
Herzliche Grüße
Ihr ergebenster
FWK. Müller

[44] Hier der Indogermanist und Iranist Paul Horn (14.1.1863–11.11.1908).
[45] P. Horn: *Grundriss der neupersischen Etymologie*. Strassburg 1893 [weitere Auflagen 1974 und 1988; 1977 auch Übersetzung ins Neupersische].
[46] Gemeint ist der dt. Iranist und Indologe Friedrich Christian Leonhard Bartholomae (21.1.1855–9.8.1925). Cf. zu Bartholomae ausführlicher H. Junker: „F.J. Christian Bartholomae." In: *Indogermanisches Jahrbuch* XI (1927), S. 562–573.
[47] C. Bartholomae: *Zum altiranischen Wörterbuch. Nacharbeiten und Vorarbeiten*. Strassburg 1906 (IF 19 [1906], Beiheft).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000438

Dokument 8

Beschreibung

1 Blatt, gefaltet = 4 S. Gesamtmaß des Blattes: 26,4 cm (br) × 17,6 cm (h).
Schriftspiegel: Seite 1 Recto: 12,1 cm (br) × 14,7 cm (h). Seite 1 Verso: unbeschrieben. Seite 2 Recto: 10,9 cm (br) × 11 cm (h). Seite 2 Verso: unbeschrieben.
Seite 1 Recto: 18 Z.n beschrieben. Seite 1 Verso: unbeschrieben. Seite 2 Recto: 12 Z.n beschrieben. Seite 2 Verso: unbeschrieben.

[Seite 1 Recto]

Zehlendorf, den 4 Juli
1909

Hochverehrter Herr Professor!
In aller Eile erlaube ich Sie mit einer dringenden Bitte zu belästigen. Seien Sie doch so freundlich, ein wenn auch kurz gehaltenes Gutachten über v. Le Coqs kurdische Arbeit[48] für Prof. Sieg[49] in Kiel zu verfassen. Letzterer hat zur Erlangung des Ehrendoctorats für {Albert von} L{e Coq} dort Schritte getan, die nicht erfolglos erscheinen, wenn Sie als anerkannte iranische Autorität mit für ihn eintreten.[50] Hier in Berlin ist durch Luschans[51] Eintritt in die philos{ophische} Fakultät ja leider alles verdorben.[52] Ohne Doctor-Titel kann aber Le Coq hier im Museum nie angestellt werden.

[48] A. v. Le Coq: *Kurdische Texte gesammelt und herausgegeben*. Teil 1. 2. Berlin 1903.

[49] Hier der Indologe und Begründer der Tocharologie Emil Sieg (12. 8. 1866–23. 1. 1951). Zu E. Sieg cf. W. Thomas: „Zum Gedächtnis Emil Siegs. Geb. 12. Aug. 1866, gest. 23. Jan. 1951." In: *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen* 1966, S. 1–5 und jüngst K. T. Schmidt: „Sieg, Emil." In: H. Stammerjohann (Hrsg.): *Lexicon Grammaticorum. A bio-bibliographical companion to the history of linguistics*. Vol. II. Tübingen ²2009, S. 1393–1394, und die dort zusammengestellte Literatur.

[50] Albert v. Le Coq wurde für seine Leistungen auf dem Felde der Kurdologie im Jahre 1909 den Ehrendoktor der Universität Kiel verliehen (O. Strauss: „Albert von Le Coq†." In: OLZ 33, 6 (1930), coll. 393–394). Eines der dabei vorgelegten Gutachten stammte aus der Hand des Göttinger Iranisten Andreas (v. Le Coq hatte seine Arbeit vor der Publikation auch bereits Andreas vorgelegt – cf. hierzu Knüppel/van Tongerloo 2014, Einleitung).

[51] Der Ethnologe, Anthropologe und Archäologe Felix Ritter von Luschan (11. 8. 1854–7. 2. 1924). Zu v. Luschan cf. besonders L. Knoll: *Felix von Luschan. Ergänzungen und Beiträge zu biographischen Daten eines Pioniers der Ethnologie*. Wien 2004 (Diplomarbeit der Universität Wien) u. P. Ruggendorfer/H. D. Szemethy (Hrsg.): *Felix von Luschan (1854–1924). Leben und Wirken eines Universalgelehrten*. Wien 2009.

[52] Zwischen A. v. Le Coq und F. v. Luschan war es offenbar zu einem Zerwürfnis, das recht unterschiedliche Gründe gehabt haben dürfte, gekommen. Obgleich die näheren

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000439

[Seite 2 Recto]

Was v. Le Coq für unser Museum und für die Turfanstudien bedeutet, brauche ich Ihnen nicht zu wiederholen.

Also schicken Sie, bitte, Hrn. Sieg einige Zeilen, auf die er sich stützen kann.

Mit herzlichen Grüssen
Ihr
hochachtungsvoll
ergebener
FWK. Müller

Dokument 9

Beschreibung

Postkarte. Gesamtmaß der Postkarte: 13,9 cm (br) × 8,9 cm (h).
Schriftspiegel: Recto: kein Schriftspiegel bestimmbar. Verso: Photo.
Recto: 13 Z.n beschrieben.

[Recto]

/Ausgangsstempel:/
BERLIN W. 12.2.10

/Anschrift:/
Herrn Professor Dr. F.C. Andreas, Göttingen, Herzberger Chaussee

12 Febr. 19i0 /kopfständig:/ Correctur dringend erbeten

Lieber Herr Professor! Zur Vervollständigung der neulich übersandten Notizen noch einige Daten aus meinem Tagebuch:

31. December 1904: Prof. Andreas im Museum. Desgl{eichen} 2, 4–7, 9–12, 14 Januar <1905>[53]. Unter dem 10. Februar 1905: Mann hat sich um die weitere Bearbeitung der Manich{aica} im Ministerium beworben. 14. Februar

Umstände sich nicht ganz klären lassen, ist anzunehmen, daß die Dikrepanzen schon in die Zeit vor dem Herbst 1903, als A. v. Le Coq in die Indische Abteilung des Museums für Völkerkunde wechselte, ihren Ausgang nahmen – möglicherweise war es schon während der Expedition in das süd-ost-anatolische/syrische Zincirli in den Jahren 1901–1902 oder sogar schon zuvor zu Streitigkeiten gekommen (cf. hierzu Knüppel/van Tongerloo 2014, Einleitung).

[53] Unter der Z. ergänzt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000440

1905, Dienstag abends, zu Sachau geladen. [Das ist die von Mann citierte Gesellschaft, in der er mir von den beiden Dialekten erzählt haben will.]
Herzliche Grüsse
Gruss v. Dr. v. Le Coq Ihr
FWK. Müller

[Verso-Seite]

/Foto der Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche (Berlin)/

Dokument 10

Beschreibung

1 Blatt, gefaltet = 4 S. Gesamtmaß des Blattes: 29,4 cm (br) × 19,7 cm (h).
Schriftspiegel: Seite 1 Recto: 14,1 cm (br) × 17,5 cm (h). Seite 1 Verso: 12,7 cm (br) × 15,3 cm (h). Seite 2 Recto: 14,4 cm (br) × 17,4 cm (h). Seite 2 Verso: 14,4 cm (br) × 18,9 cm (h).
Seite 1 Recto: 4 Z. gedruckt + 21 Z.n beschrieben. Seite 1 Verso: 33 Z.n beschrieben. Seite 2 Recto: 25 Z.n beschrieben. Seite 2 Verso: 17 Z.n beschrieben.

[Seite 1 Recto]

GENERAL-VERWALTUNG DER KÖNIGLICHEN MUSEEN
KGL. MUSEUM FÜR VÖLKERKUNDE

BERLIN S. W. 11, Königgrätzer Str. 120
den ...10 Februar... 190 10

Hochverehrter Herr Professor!

Mit Bedauern habe ich durch Dr. v. Le Coq von den Anwürfen des ahrimannischen ✣ Mann[54] ✣ gehört. Dieser ✣ Schimnu ✣[55] verdient ja Ihre Beachtung nicht. Zu Ihrer Beruhigung habe ich inzwischen in Ihren Briefen vom Jahre 1904 nachgesucht und in einem Briefe vom 21. Oktober 1904 f{o}lg{en}de Stelle gefunden:

[54] Gemeint ist der dt. Orientalist und Iranist Oskar Mann (18. 9. 1867–5. 12. 1917).
[55] Die Termini „Mann" und „Schimnu" sind im Brief F. W. K. Müllers kopfständig geschrieben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000441

> „Der Dialekt, in dem die Texte von S.
> ii–33 geschrieben sind, und wohl der grössere
> Teil der Texte überhaupt, ist wie sich mit
> völliger Sicherheit zeigen lässt, im Dialekt des
> südwestlichen Persiens, ein Fārs-Dialekt.
> Dann kann es aber schwerlich etwas andres
> gewesen sein als die Schriftsprache der
> Sāsānidenzeit, mit anderen Worten: das
> Sāsānidische Pehlevi. … …
> Der Dialekt dagegen, worin M.19, M. 132 und
> der auf S. 6 erwähnte Hymnus … … abgefasst sind,

[Seite 1 Verso]

2.

> gehört einer ganze anderen Gegend von
> West Iran an, wahrscheinlich dem Norden.
> Seine charakteristischen Eigentümlichkeiten
> zeigen seine Verwandtschaft mit den centra-
> len und nördlichen Dialekten die sich auf
> das bestimmteste von den Dialekten
> des Südwestens unterscheiden."

Ihr Brief vom 8. November 1904 enthält noch folgende Stelle:

> „vâčēnd, einfach „sagen", denn vâčend
> ist im Nord-Dialekt genau dasselbe was
> gôvênd im Südwest-Dialekt."

Am Ende ibidem:

> „Ich werde von meinen Kollegen gedrängt,
> etwas von den Resultaten, zu denen
> ich bei der Untersuchung der manichäischen
> Fragmente gelangt bin, der Gesellschaft
> der Wissenschaften vorzulegen. Dazu
> wäre zunächst am geeignetsten der kurze
> Nachweis der drei Dialekte, woran sich
> dann später weitere Ausführungen
> knüpfen würden. … Nun würde ich es aber
> nicht für richtig halten, wenn ich mit irgend etwas
> hervorträte, bevor Ihre grosse Abhandlung er-
> schienen ist .." etc.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000442

[Seite 2 Recto]

3.

(Das Papier schlägt so abscheulich durch, dass ich mit Tusche weiter schreiben muss).

Wenn Sie es für richtig halten, drucke ich die obigen Stellen bei der ersten Gelegenheit mit ab, als Ergänzung der etwas kurzen Andeutung auf p. 4 in Uigurica c.[56]

Dass Hr. Mann[57] sich auf mich beruft ist kostbar! (Das Datum des Sachauschen Gesellschaftsabends werde ich noch zu ermitteln versuchen). Ich hatte doch gar keine Veranlassung, ihm, der mir als Aufschneider und pseudologischer Phantast [vgl. s{eine} Behauptungen von seinem […]psiertum] bekannt geworden war, irgend eine Andeutung von Ihren Entdeckungen zu machen zumal er am jenem Abend nach meiner Erinnerung nur haarsträubende Jagdgeschichten aus Persien zum Besten gab xxx Übrigens: 21 Juli 1904 wurden meine Texte vorgelegt. 21 Oktober 1904: Ihre Feststellung der 2 Dialekte. 19 Dezember 1904: Herausgabe der Text.

Wie kann Hr. Mann »im Winter 1904/5« schon »die Scheidung der beiden Dialekte« vorgenommen haben? Hat er denn schon in den letzten 13 Tagen des December überhaupt die Texte in den Händen gehabt?

Nun, genug von diesem ekligen χrafstra! 卍卍卍

Sie werden inzwischen Correctur von Ihren >Exkursen< erhalten haben, die mir für einen blossen Anhang zu Thomsens[58] Arbeit doch zu wichtig und selbständig erschienen: sie erscheinen jetzt also als besondere Arbeit. Meine soghdischen Texte sind seit 7. December vorigen Jahres in Korrektur erschienen, sehen aber noch sehr unbedar[…], aus. Sowie die gröbsten Fehler in der zweiten 'Correctur ausgemerzt sind, schicke ich Ihnen Abzüge oder wollen Sie sie jetzt schon geniessen. – Zu Ihrer Märtyrerakten-Identifikation gratuliere ich herzlich. Die Übersetzung ~~scheint~~ ist so gut wie

[56] F. W. K. Müller: *Uigurica* [I]. 1. *Die Anbetung der Magier, ein christliches Bruchstück*, 2. *Die Reste des buddhistischen „Goldglanz-Sūtra": ein vorläufiger Bericht*. Berlin 1908 (Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Cl. 1908: 2).

[57] Der unterstrichene Name ist kopfständig geschrieben.

[58] Der dän. Sprachwissenschaftler Vilhelm Ludvig Peter Thomsen (25. 1. 1842–12. 5. 1927), der als Erster die alttürkischen Inschriften entzifferte. Zu Thomsen cf. H. H. Schaeder: „Vilhelm Thomsen. 25. Januar 1842–13. Mai 1927. Ein Nachruf." In: ZDMG N. F. 6, 81 (1927), S. 278–283; E. N. Setälä: „Vilhelm Thomsen." In: *Nordisk tidskrift för vetenskap, konst och industri* 4 (1928), S. 181–194; L. Hjelmslev: „Vilhelm Thomsen." In: *Gads Danske Magasin* 36 (1942), S. 136–147; E. Hovdhaugen / F. Karlsson / C. Henriksen / B. Sigurd (Hrsg.): *The history of linguistics in the Nordic countries*. Helsinki 2000, S. 151–153, 167–168, 179, 300–302 u. 337 und W. Scharlipp: „The Danish linguist Vilhelm Thomsen and his contribution to Turkish studies." In: *Kazakstan Respublikası Täyelsizdiğinin 10 zıdığına arnalğan Bayırgı Türki Örkenieti*. Almaty 2001, S. 52–61.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000443

[Seite 2 Verso]

4.

wörtlich. Schade, dass der Gedankenhorizont so eng ist. Aber auch só ist Ihre Feststellung eine Gottesgabe. Ich wünschte, ich könnte des Selbe von dem 4 Meter langen buddhistisch-soghdischen Sūtra sagen. Neulich glaubte ich schon eine Stelle im Avataṁsakasūtra gefunden zu haben, die gut zu passen schien. Aber es war nur ein […] – [illegible]. Wenn es Ihre Gesundheit erlaubt, so suchen Sie es, bitte, möglich zu machen, dass die Correcturen möglichst umgehend erledigt werden, damit beide Arbeiten bald und gleichzeitig erscheinen können.

Mit den herzlichsten Grüssen

Ihr

FWK. Müller

Dokument 11

Beschreibung

4 Blätter = 4 S. Gesamtmaß des Blätter: ca. 20,9 cm (br) × 32,9 cm (h).

Schriftspiegel: Blatt 1 Recto: ca. 17 cm (br) × 27 cm (h). Blatt 2 Recto: 16,8 cm (br) × 28,5 cm (h). Blatt 3 Recto: 16,9 cm (br) × 28,4 cm (h). Blatt 4 Recto: 16,9 cm (br) × 13,7 cm (h).

Blatt 1 Recto: 29 Z. Maschinenschrift (Durchschrift). Blatt 2 Recto: 30 Z. Maschinenschrift (Durchschrift). Blatt 3 Recto: 30 Z. Maschinenschrift (Durchschrift). Blatt 4 Recto: 14 Z. Maschinenschrift (Durchschrift).

[Blatt 1 Recto]

Die Ausstellung der Funde aus Turfan
im Berliner Völkerkundemuseum.

Man hat es sich etwas kosten lassen, an Raum und Aufwendungen, um den turkestanischen Funden einen würdigen Platz zu verschaffen. Bauinspektor Wille,[59] der Museumsarchitekt, hat mit seinen Umbauten, Anordnungen und Farbenstellungen einen vollen Erfolg zu verzeichnen. Die mächtigen Fresken kommen zur schönsten Geltung und auch alle kleineren und kleinsten Dinge, wie Manuscripte, bemalte Fahnenreste, Schnitzereien usw. kann man mit aller Bequemlichkeit in Augenschein nehmen. Wenn ich sage, die Kunstwerke kommen zu voller Geltung, so ist das natürlich mit dem Vorbehalt gemeint, dass ja beinahe jede Aufstellung

[59] Der Architekt und spätere Stadtbaumeister Wilhelm Wille konzipierte zusammen mit Ernst Walter Andrae (18.2.1875–28.7.1956) die Einrichtung der Vorderasiatischen Abteilung (heute Vorderasiatisches Museums) des Pergamonmuseums.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000444

in einem Museum den Kunstschöpfungen wichtige Existenzbedingungen raubt. In unserem Falle sogar in dem denkbar höchsten Masse. Fresken sind aus Wänden geschnitten und aus dunklem, schattenerfüllten Gängen in das beissende Licht eines Museums gebracht worden. Es soll hier um alles kein Vorwurf gegen die tüchtigen Männer erhoben werden, die uns diese Dokumente einer bis dahin fast unbekannten Kultur mit grosser Aufopferung und Sorgfalt brachten. Was wäre dort draussen in der Einöde aus diesen unersetzlichen Dingen geworden? Man lese nur Grünwedels Beschreibung, wie die Bewohner damit umzugehen pflegen.[60] Es sollte hier nur wieder einmal an den tiefen Widerspruch mit sich selbst erinnert werden, den jedes Museum mehr oder weniger darstellt.

Seit langer Zeit dürfte die Geschichte keines Volkes in so hohem Masse neues Licht erhalten haben wie die des chinesischen, sei es auf dem Gebiete der Religions-, sei es

[Blatt 2 Recto]

-2-

der politischen oder Kunstgeschichte. Länderstrecken, die tot und stumm dalagen, begannen lebendig zu werden, nie gesehene Schriftarten tauchten auf, Religionsurkunden, die man längst verschwunden wähnte, boten sich dem Studium dar, eine Kunst, die man höchstens aus literarischen Dokumenten notdürftig zu rekonstruieren hoffen durfte, trat plötzlich mit einer Fülle von greifbaren Schöpfungen in unseren Gesichtskreis. Konzentrierte sich früher das Interesse der Sinologen vor allem auf das prähistorische und auf das China des Altertums, so jetzt auf das China der Nord-Wei-Dynastie (386–534), der Fünf Dynastien (420–618) und der T'angdynastie (620–907). Die Fresken von Turfan können, scheint mir, unter keinem fruchtbareren Gesichtspunkte betrachtet werden, als unter dem der chninesischen [sic!] Malerei um die Zeit der T'angdynastie. Durch sie und durch die übrigen turkestanischen Funde, sei es aus Khotan oder Tuen-huang, erhält unsere Vorstellung von chinesischer T'angmalerei erst Rückgrat und Halt. Zusammen mit den in Japan befindlichen Malereien aus dem 7., 8. und 9. Jahrhundert, machen sie es möglich, von chinesischen T'angmalerei als von einer bekannten Grösse zu sprechen. Alle diese Werke haben im allgemeinen dasselbe Leben der Linie, jene geschmeidige, gleichmässig verlaufende Linienführung. Gleichlautend ist ihnen allen die kräftige nicht selten an Buntheit streifende Farbengebung, die Ornamentik, die Gewandauffassung, jene wie aus dem Wasser gezogenen Falten, die ja auch in der japanischen Sculptur dieser Jahrhunderte ganz gewöhnlich sind, schliesslich auch das Schönheitsideal. Speziell turkestanisch dürften an den

./.

[60] Cf. hierzu auch oben Dok. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000445

[Blatt 3 Recto]

-3-

neuen Funden nur gewisse ikonographische und physiognomische Eigentümlichkeiten sein, die lokalen Resultate des zentralasiatischen Völkergemisches. Inwieweit unser Begriff von indischer Malerei durch Turkestan ergänzt wird, ist eine weitere Frage.

Wie steht es nun mit der künstlerischen Bedeutsamkeit der Fresken von Turfan? Zweifellos war ihre Wirkung kräftiger, als sie in den dunklen Gängen der Klöster von rechts und links auf den frommen Pilger herabblickten. Die Dunkelheit vermochte wohl die im allgemeinen nicht sehr feine Arbeit zu verhüllen, machte sie aber doch nicht besser. Es scheint mir sicher, dass wir es nur mit tüchtiger Handwerkerarbeit zu tun haben. Was heute wirksam ist, ist die Monumentalität des religiösen Zeitstiles und die Grossartigkeit der buddhistischen Konzeption. Wir haben aber nur einen fernen Abglanz dessen vor uns, was chinesische Meisterhand in den Tagen der T'angdynastie vermochte. Der Kontur ist oft allzu unsicher und ausdruckslos, die Gesichter, sei es der Buddha, sei es der Bodhisattwa, Stifter, Priester oder Wachtgottheiten sind doch nur erstarrte Wiederholungen ohne rechten Lebensstrom und ohne wirklich empfundene Feierlichkeit, die Komposition erscheint fern von einer feineren Abgewogenheit, die auch archaischer Monumentalität nicht fehlen darf. Die Fresken des Höryuji z.B. stehen in all diesem Betracht weit höher. Uebrigens ist das künstlerische Niveau der kleineren Stücke, besonders der Leinwand- und Seidenmalereien, die in Turfan gefunden wurden, ein weit besseres. Unter diesen befinden sich koloristisch, wie linear prächtige Arbeiten, voll von

./.

[Blatt 4 Recto]

-4-

tiefster Empfindung.

Durch diese Einwände wird der Wert der Funde von Turfan nur wenig gemindert. Die ungeheure historische Bedeutsamkeit der Fresken, der Illuminationen und der Missale wird davon nicht berührt. Berlin hat, man kann es wohl ohne Uebertreibung sagen, für den, der es liebt, in die Weltkunst- und Weltkulturgeschichte hineinzuschauen, eine Sehenswürdigkeit mehr. Und welche Fülle von Aufstellungen und Ergänzungen ist von hier noch zu erwarten. Auch wir werden oft auf die Gesamtheit der turkestanischen Entdeckungen, der deutschen wie englischen, französischen und japanischen zurückzukommen haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000446

From Synthetic to Analytic Modal Negation: Modal Negative Markers from Han to Tang

By Barbara Meisterernst, Berlin

Summary: In the following discussion a comprehensive analysis of the modal negative markers of Han period Chinese expressing deontic modality, i.e. prohibition, and their development in the early Buddhist literature is at issue. Significant changes can be observed in the system of modal marking during these periods. In Archaic Chinese a complex system of synthetic modal negative markers exists, equally marked morphologically by the initial **m-* but displaying different functions; these markers are subjected to considerable changes in their employment during and after the Han period. Additionally, a tendency develops to replace or to supplement the synthetic modal negative markers by a system of analytic marking, i.e. by the negated forms of modal auxiliary verbs during the times at issue.

1 Introduction

In this paper, the diachronic development of the modal negative markers expressing deontic modality from Late Archaic to Early Medieval Chinese is at issue. Significant changes can be observed in the system of modal marking during these periods possibly due to the influence of the Buddhist literature, in which modal marking plays a central role (Meisterernst 2012). Deontic modality, i.e. predominantly the category Prohibition can be expressed analytically by negated modal auxiliary verbs, or synthetically by modal negative markers. In Early and in Late Archaic Chinese a complex system of synthetic modal negative markers, morphologically marked by the initial *m-*, exists, (distinguishable from modally neutral negative markers marked by the initial *p-*). The most important of these modal negative markers are *wú (muǎ)* 無/无, *wú (muǎ)* 毋 and *wù (mut)* 勿 (Wang 1980, Djamouri 1991, Takashima 1996, Gassmann/Behr 2005, Xu 2006). In the Late Archaic language, these markers are the most important means to express the deontic modal value of Prohibition. In early Medieval Chinese only the negative marker *wù* 勿 (in the Archaic period confined to transitive verbs) of the three central *m-*negatives with their diverse functions prevails as a regular marker of strict deontic modality (prohibition); besides *wù* 勿, the negative marker *wú* 無 is still attested expressing root possibility values. During the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000447

Han period, in addition, the negative quantifier *mò* 莫 makes its appearance as a modal prohibitive negative marker. Other markers, e. g. *bié* 別 develop only later (JIANG/CAO 2005).

(1) 佛告諸比丘曰。『汝等且止。勿懷憂悲。』 *Taishō* 1, 1, p. 16c
Buddha tell PL bhikṣu say: you PL QIE stop NEG_{mod} worry grieve
'The Buddha told the Bhikṣu: "Please stop! Do not worry and grieve!"'

(2) 便下語之：『居士！莫悔也！』 *Taishō* 4, 2, p.419a
Then below say OBJ: layman! NEG_{mod} regret SFP
'Then he uttered the following: "Layman, don't have any regrets!"'

At the end of the Late Archaic period there is a tendency to replace or to supplement the synthetic modal negative markers of Late Archaic Chinese (DOBSON 1964) by a system of analytic marking, i. e. by the negated forms of the modal auxiliary verbs *dé* 得, *kě* 可, and *néng* 能.

(3) 公不得已彊行！ *Shǐjì*: 96, 2678
Prince NEG DE finish force go
'You cannot / may not stop to force yourself to go!'

The importance of negation for the modal interpretation of auxiliary verbs has already been pointed out by Lü (1941), and with the reduction of the system of synthetic negative modal marking the combination of NEG + AUX becomes a relevant part of the system of deontic modal markers. Besides the expression of PROHIBITION, other deontic values can be expressed by the combination NEG + AUX to the effect that positive deontic modality, i. e. strong obligation, can be expressed indirectly by the combination of AUX + double negation: NEG + AUX + NEG + VERB. This tendency is already attested in Late Archaic Chinese with the modal verb *kě* 可 (PEYRAUBE 1999, MEISTERERNST 2008), which in the structure 'NEG *kě(yǐ)* 可(以) NEG V' expresses the strongest form of obligation in Late Archaic Chinese.

The following discussion is devoted to a comprehensive analysis of mainly the semantics of the different variants of synthetic negative modal markers from the Han to the Tang periods in comparison with analytic modal negation with the modal verb *dé* 得.

The data for the Han period is taken mostly from the *Shǐjì* (ca. 100 BCE) and the *Lùnhéng* (1st century CE), and for the early Buddhist literature it is taken from three more or less contemporary texts, the *Gāosēng Fǎxiǎn zhuàn* (*Taishō* 51, 2085), a travel report of the Chinese monk *Fǎxiǎn*, the *Miàofǎ liánhuā jīng* (*Taishō* 9, 262), translated by Kumārajīva, both compiled at the beginning of the 5th century, and the *Xiányú jīng* (*Taishō* 4, 202), completed in 445.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000448

2 Negative markers in Han period Chinese

2.1 The negative marker *wú* 毋

The following examples (4) and (5) present a Han period definition of the negative marker *wú* 毋 provided by the Eastern Han (25–220 CE) author WANG Chong (1st century CE) in the *Lùnhéng*. WANG Chong's definition of *wú* 毋 corresponds to that as a deontic marker in modern terms with a strong performative, i. e. an addressee (or speaker) oriented modality; however, according to the examples provided—a number of instances with *wú* 毋 precede the definition in (4)—, the prohibition rather seems to be subject (or agent) oriented, conveying obligation, than addressee (or speaker) oriented conveying permission.[1]

(4) 毋者，禁之也。丹朱、殷紂至惡，故曰「毋」以禁之。 *Lùnhéng* 42.5.9
Do.not TOP, prohibit OBJ SFP. Dan Zhu, Yin Zhou extreme bad, therefore call do.not in.order.to prohibit OBJ
'With regard to *wú* 毋 'don't', it means 'prohibit something'. Dan Zhu and Zhou of Yin were extremely bad people; therefore one says 'don't' in order to prevent them.'

(5) 諸言『毋』者，教人重慎，勉人為善。禮曰：『毋摶飯，毋流歠。』
Lùnhéng 68.18.36
All say *wú* REL, teach man important careful, urge man do good. Book. of.Rites say: NEG_{mod} roll rice, NEG_{mod} flow liquid
'All those [passages] that say "do not" teach men to be serious and careful, to urge men to do the good thing. The book of Rites says: "Don't roll up the rice, don't swill down the soup."'

In many regards *wú* 毋 is employed similarly to *wù* 勿—and according to XU (2006) it is in fact often replaced by the latter in the transmitted versions of unearthed texts—; i. e. it occurs in the complement of volitional verbs, in combination with causative verbs; frequently it is purely deontic in imperative contexts.[2] Contrastingly to *wù* 勿, *wú* 毋 is not basically confined to the selection of transitive verbs, i. e. it does not add an argument to the verb, and with transitive verbs the object is usually not omitted. However, in the

[1] Both categories belong to the category of participant-external modality (VAN DER AUWERA and PLUNGIAN 1998). BYBEE *et al.*'s (1994) define agent oriented modality as corresponding to OBLIGATION and speaker oriented modality as corresponding to PERMISSION.

[2] XU (2006, p. 217) shows that *wú* 毋 is frequently attested in causative constructions (with a causative verb or with the volitional verb *yuàn* 願), or in embedded clauses in the unearthed texts she investigates, whereas *wú* 無 is employed as the negative existential verb 'not have'. However, she assumes (2006, p. 219) that in the transmitted versions of parallel texts *wú* 毋 was frequently replaced by *wú* 無.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000449

Lùnhéng, in which *wù* 勿 is extremely infrequent, *wú* 毋 is employed in the same way as *wù* 勿; i. e. it seems to replace *wù* 勿. Additionally to *wú* 毋, the variant *wú* 無 is attested e. g. in the *Shǐjì* in the same manner as *wú* 毋. While both variants of *wú* 無/毋 are attested as both the negative existential verb 'not.have' and as a modal negative marker, this is not the case with *wù* 勿. Another difference between *wú* 毋 / 無 and *wù* 勿 is the fact that *wú* 毋 / 無 contrary to *wù* 勿 regularly expresses root possibility, a possibility induced by general external conditions.[3] In the Buddhist literature at issue here, the variant *wú* 毋 is not attested, accordingly, its history will be discussed here only with a few examples.

The following are a few examples of deontic *wú* 毋 in speech parts, orders, etc with an addressee subject which is at the same time the agent (with agentive event verbs), or the experiencer (with state verbs / emotive verbs, etc.)—of the verb. In general more stative predicates seem to be selected by *wú* 毋, than by *wù* 勿, a fact in general in favour of epistemic interpretations (as proposed for *wú* 毋 by DJAMOURI 1991), conveying the commitment of the speaker to the truth of the utterance. It frequently appears in the transmitted versions of the ritual texts of the Late Archaic period, in which directives according to the rites are expressed as in example (6);[4] in these instances no concrete speaker can be assumed. Both transitive and intransitive verbs (ex. (7) and (8)) are attested. In example (8), a true performative analysis seems to be less likely due to the semantics of the stative verb. All examples refer to situations which have not yet taken place in the real world, but are requested or assumed to take place in a future world or under particular conditions.

(6) 臨財毋苟得，臨難毋苟免，很毋求勝，分毋求多。

Lǐjì (*Shísānjīng* 1230 中)

Approach wealth NEG_{mod} reckless get, approach difficulty NEG_{mod} reckless avoid, quarrel NEG_{mod} seek victory, divide NEG_{mod} seek many

'When you approach wealth, don't do it recklessly, when you approach difficulties, don't avoid them carelessly, in a quarrel don't seek for victory, in dividing don't seek too much.'

(7) 毋入相國產殿門。 *Shǐjì*: 9, 409

NEG_{mod} enter chancellor state Chan palace gate

'Do not let the chancellor Chan enter the palace gates.'

[3] According to BYBEE *et al.* (1994, p. 178) root possibility "reports on general enabling conditions and is not restricted to the internal condition of ability, but also reports on general external conditions, such as social or physical conditions."

[4] These can belong to either of the two categories covenant or prescriptive language discussed in VAN AUCKEN (2004, p. 192f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000450

(8) 子胥曰：「王毋喜！」 *Shǐjì*: 41,1743
Zi Xu say: king NEG_{mod} happy
'Zi Xu said: "You should not be happy / there is no reason to be happy, Your Majesty!"'

In the following example the verb *ràng* 讓 which can be both transitive and intransitive (see also with *wù* 勿) is negated by *wú* 毋, here in combination with the modal adverb *qí* 其, expressing mild deontic modality.

(9) 今楚大國而固遇子，子其毋讓，此天開子也。 *Shǐjì*: 39, 1659
Now Chu large state CON certain meet master, master MOD NEG_{mod} refuse, this heaven open master SFP
'Now, Chu is a large state and has made sure to receive you, you should not step back, this means that heaven has opened up for you.'

In the following examples, *wú* 毋 appears in combination with a verb of warning, a volitional verb in the widest sense, and with a semi-modal verb; in example (10), with *shèn* 慎 'careful' in a performative context the modal negative follows *shèn* 慎, and in (11) with *gǎn* 敢 'dare', it precedes *gǎn* 敢.[5] In both cases the subjects of the first verb, i.e. the addressee subject of *shèn* 慎, and the non-addressee subject of *gǎn* 敢, are identical with that of the verbs in their respective complements but differ from the speaker who issues the prohibition. In example (10) with *shèn* 慎, the negative marker has scope only over the verb in the complement of *shèn* 慎, whereas in example (11) it has scope over *gǎn* 敢 and its complement; semantically, the negation of *gǎn* 敢 results in a prohibition of the situation expressed by the verb embedded by *gǎn* 敢. In combination with the verb *gǎn* 敢 the modal negative *wú* 毋 is already attested in the Bronze Inscriptions, e.g. in the *Máogōng dǐng*.

(10) 莊生曰：『可疾去矣，慎毋留！』 *Shǐjì*: 41,1754
Zhuangsheng say: can quick leave SFP, careful NEG_{mod} stay
'Zhuangsheng said: "You have to leave quickly, be careful not to stay!"'

In the following example the verb in the complement of *gǎn* 敢 is transitive without an overt object, i.e. *wú* 毋 is employed in the same way as *wù* 勿 frequently is. The entire phrase appears in the complement of the verb of command *chì* 敕 'decree', and is accordingly performative although the obligation is not imposed directly on the subject.

[5] Modal negative markers in the complement of *gǎn* 敢 seem to be extremely infrequent (there is one instance in *Huainan zi* 19/204/1 of *gǎn wù* 敢勿 in a rhetorical question), *gǎn wú* 感毋 does not seem to be attested at all, and there are only very few instances of *gǎn wú* 敢無; in genuine modal contexts the negative marker always precedes the verb *gǎn* 敢.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000451

(11) 故敕成王自一話一言，政事無非，毋敢變易。 *Lùnhéng* 45.13.36
Therefore admonish Cheng king self one speech one word, government affair not.have wrong, NEG_{mod} dare change change
'Therefore he admonished King Cheng to stick to every speech and word, and, since the government was without fault, not to dare to change anything.'

The negative marker *wú* 毋 is also regularly attested with the causative verbs *shǐ* 使 and *líng* 令 in both positions, preceding and in the complement of the modal verb.[6] However, these verbs are not confined to modal negative markers; they also appear with modally neutral negations.[7]

2.2 The negative marker *wù* 勿 in Han period Chinese

The negative marker *wù* 勿 belongs to the category of *m*-negatives and is the modal counterpart of the negative marker *fú*弗 in the category of *p*-negatives. Similar to *fú* 弗, *wù* 勿 originally seems to negate transitive verbs, in Late Archaic Chinese often without an overt object. It unambiguously exhibits modal functions belonging to the class of deontic markers expressing prohibition (see DJAMOURI 1991). The differences between *fú*弗 and *bù* 不, and *wù* 勿 and *wú* 毋 have been discussed comprehensively and controversely in the literature; I will here merely refer to the distinctions made between the two modal negative markers. PULLEYBLANK (1995, p. 108) assumes that the original distinction between the two negative markers *wú* 毋 and *wù* 勿 was an aspectual one, indicated by the final -t which was later reanalysed as representing an incorporated object pronoun *zhī* 之. Some scholars accordingly assume that *wù* 勿 is a fusion of *wú* 毋 and *zhī* 之 (*miwət* < **miug* + *tiəg* BOODBERG 1934, MULDER 1959, GRAHAM 1952, LÜ SHUXIANG, cf. DJAMOURI 1991, p. 9).[8] According to TAKASHIMA (1996), *wù* 勿 *mjət* has the modal function [+ will], non-stative/eventive, "should not", "ought not, don't", and thus corresponds to *fú* 弗 in the class of p- negatives. The analysis of *wù* 勿 as an eventive negative marker accounts well for its selection of transitive agentive verbs. In Pre-Qin Chinese *wù* 勿 appears in prohibitions, i. e. in speech parts, in direct imperatives or performatives, in this function it

[6] Negative markers in combination with the causative verb *shǐ* 使 have been discussed e. g. in MEISTERERNST 2006, see also the references therein.

[7] See MEISTERERNST 2006 for statistics in Han period texts.

[8] The parallel analysis of *fú* 弗 has been refuted in ALDRIDGE 2010 for phonological reasons. She rather takes up and modifies GASSMANN's (1993) approach to analyse *fú* 弗 as the negative marker of causative predicates, i. e. a fusion of the negative marker *bù* 不 and the causative verb *shǐ* 使 (**slieg*). ALDRIDGE takes this analysis further in proposing a fusion of the negative marker with the assumed causative **s*- prefix deriving causative/agentive verbs.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000452

is already attested in the *Máogōng dǐng* 毛公鼎 (Djamouri 1991),[9] but also on a regular basis in combination with verbs of command, verbs of speaking, volitional verbs, including verbs of recommendation, or warning, such as e. g. *shèn* 慎 'be careful'; in combination with the semi-modal verb *gǎn* 敢 'dare' when it expresses a prohibition,[10] or with modal verbs of possibility, e. g. *néng* 能, etc. However, according to Xu (2006, p. 223f.) the modal negative *wù* 勿 is much less frequently employed in the unearthed texts than in the transmitted texts, despite its early appearance in the Bronze Inscriptions. In the transmitted parallels *wú* 毋 was frequently replaced by *wù* 勿 which became the predominant negative marker in later texts and became fixed in its prohibitive function (Xu 2006, p. 227). True and direct deontics expressed by *wù* 勿, i. e. performatives, have an addressee subject and an external source, the speaker, issuing the prohibition; the subject and the causer of the prohibition, the one who issues the obligation, are not identical. In most cases the subject is the agent of an event or activity verb, but also experiencer subjects with state verbs such as *yōu* 憂 are attested.

The following examples are from the Han period text *Shǐjì*, in example (12) both predicates are deontic; the first clause of the example contains an intransitive verb with the modal negative *wú* 毋 (see example (10)) in the complement of *shèn* 慎; in example (13) the verb *ràng* 讓 is negated by *wù* 勿, and accordingly it is analysed as a transitive verb, contrastingly to example (9) with the same verb negated by *wú* 毋.

a) *Wù* 勿 in combination with transitive verbs

(12) 可疾去矣，慎毋留！即弟出，勿問所以然。 *Shǐjì*: 41, 1754
Possible quick go.away SFP, careful NEG_{mod} stay! If younger.brother go.out, NEG_{mod} ask REL YI be.like
'You have to leave quickly, be careful not to stay! And if your younger brother is getting out, don't ask how!'

(13) 文侯曰：『先生臨事勿讓。』 *Shǐjì*: 44, 1840
Wen marquis say: Gentleman approach affair NEG_{mod} refuse
'The Marquis Wen said: "[Please], Sir, do take care of the affair, don't refuse it."'

In the following two examples, the deontic meaning is but indirectly present. Frequently in the *Shǐjì*, but also in the Late Archaic literature, the

[9] In the *Máogōng dǐng* a series of negated predicates with *wù* 勿, *wú* 毋, and *wú* 毋 in combination with the modal verb *gǎn* 敢 (Djamouri 1991) is attested.

[10] If the the verb *gǎn* 敢 can really be considered a modal verb in examples like the one discussed above, it probably belongs to the category of volitional verbs; according to Li (2001) it appears from the Tang period on as a possibility modal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000453

deontic reading seems to be reduced to a purely causative reading. In these instances the modal force of the negative marker seems to be diminished and it functions similarly to those cases where it appears in the complement of a causative verb. This provides an argument for an analysis of *wù* 勿 as the negative marker especially of causative verbs, similar to the analysis proposed for *fú* 弗 in ALDRIDGE (2010, see also GASSMANN 1993). Causative/agentive verbs are assumed to include a causative light verb in their complex syntacto-semantic structure (HAYLE/KEYSER 1993 and many others). An analysis of *wù* 勿 as the negator of a causative light verb V_1 would argue for the location of the modal negative *wù* 勿 within an articulated *v*P.[11] Semantically, indirect deontic readings are available for *wù* 勿 due to the fact that it is not confined to performatives, but can also—and frequently does—appear with non-addressee, agent or causer subjects. In example (14) the topic represents the theme of the prohibited situation; the deontic meaning is not very evident. In example (15) the causer of the negated situation appears as the subject of the verb embedding the negated predicate; the theme of the negated predicate is not overtly present.

(14) 秦人六百石以上奪爵，遷；五百石以下不臨，遷，勿奪爵。 *Shǐjì*: 6, 231
Qin man six hundred stone CON above deprive rank, transfer; five hundred stone CON below not participate, transfer, NEG_{mod} deprive rank
'Of the man of Qin those with six hundred stones [of income] and more were deprived of their ranks and transferred; those of five hundred stones or less who did not attend [the funeral] were transferred, but were not deprived of their rank.'

(15) 帝不忍致法於王，赦其罪，廢勿王。 *Shǐjì*: 10, 426
Emperor NEG bare bring.about law PREP king, pardon his crime, dismiss NEG_{mod} be.king
'The emperor could not bear to apply the law to the king and pardoned his crime, but dismissed him and did not let him remain king.'

b) *Wù* 勿 in combination with volitional and causative verbs

In the following examples, the negative marker is attested in combination with a small range of volitional and causative verbs. The occurrence of *wù* 勿 (and *wú* 毋 in the complement of one of these verbs had already been stated in LÜ (1941). Some of these verbs are attested with both modally neutral and modal negative markers, others seem to be confined to the selection of a modal negative marker (both *wú* 毋 and *wù* 勿 are available) in their complement; i. e. they require the subjunctive mood in their complement, identi-

[11] It is possible that the modal negative markers are in general generated in the *v*P similar to the modal auxiliary verbs.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000454

cally to e. g. many English verbs of the same kind (see Lü 1984 who introduces the label 'non-indicative' for this phenomenon).[12] Verbs that by default select a modal negative marker in their complement are volitional verbs, i. e. *yù* 欲 'wish, desire' and *yuàn* 願 'wish for, desire', the verb of warning *shèn* 慎 'careful', the verb of recommendation *bùrú* 不如 'not be like > rather', and the prohibitive verb *jìn* 禁 'prohibit'.[13] However, negative markers in the complement of these verbs are altogether rare (Peyraube 2001, p. 181 with regard to volitional verbs). This discussion is confined to the verbs which apparently require the subjunctive mood in their complement.

In the following examples the negative marker *wù* 勿 appears in the complement of a volitional verb, in example (16) with a ditransitive verb, the direct object is not expressed. Two different structures are represented by the two volitional verbs *yù* 欲 and *yuàn* 願.[14] In example (16) with the verb *yù* 欲, the most common volitional verb of Late Archaic Chinese, the subjects of *yù* 欲 and of the complement verb are identical, it is a typical control structure, no external source is present to issue the prohibition for a subject different from the subject of the volitional verb.[15] Most examples with the verb *yù* 欲 display this structure (see also Van Aucken 2004, p. 194); however, there are also a few counterexamples, as can be seen in (17), where *yù* 欲 evidently takes an entire TP with a different non-overt subject as its complement. With the younger volitional verb *yuàn* 願[16] in examples (18) and (19), the subject of the verb in the complement of *yuàn* 願, the addressee and causee, is not identical with the subject of *yuàn* 願, the speaker and the causer of the prohibition; this is the typical structure of a causative verb (Aldridge forthcoming) which selects a TP with its own subject.[17] These examples display a

[12] These verbs are discussed in the context of the negative marker *wú* 毋, 無, 无 in Van Aucken (2004, p. 193f) under the label Indirect Prohibitives. She also briefly discusses their employment in combination with auxiliary verbs of ability.

[13] Only very occasionally a modally neutral negative marker appears in the complement of some of the mentioned verbs, e. g. there are altogether three instances of *bù* 不 in the complement of *shèn* 慎 in Late Archaic texts.

[14] According to Unger (1987, p. 18f.) *yuàn* 願 is a more polite synonym to *yù* 欲. Additionally, in Late Archaic (Classical) Chinese it appears less frequently as an independent verb than *yù* 欲 (1987, p. 21).

[15] Volitional verbs belong to the category of participant-internal modals, similar to the modal verbs of possibility expressing ability; contrastingly to deontic modals they have a causer subject, which represents the source of the wish (Durbin 2006).

[16] According to Peyraube (2001, p. 183) it is not attested in the Early Archaic literature and also in the Late Archaic literature it is still quite infrequent.

[17] Unger (1987, p. 20) provides a few examples for this structure, e. g. a complement sentence with an overt subject in the genitive, formally nominalized by *zhī* 之, in the affirmative. The same structure—with a subject in the genitive case—is also attested with *yuàn* 願.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000455

structure compatible with a deontic reading, because the subject of the complement, the causee, is the non-volitional agent or experiencer of the modal situation, the typical structure of deontic modals (DURBIN 2006), whereas the subject of the volitional verb functions as its causer. In example (18) the subject is not marked for genitive case whereas in (19) it is. This structure seems to be the predominant structure with a modal marker in the complement of *yuàn* 願, at least in the later literature including the early Buddhist texts;[18] however, in the affirmative the control structure, represented by the verb *yù* 欲 here, seems to be predominant.

(16) 欲予秦，秦城恐不可得，徒見欺；欲勿予，即患秦兵之來。
Shǐjì: 74, 2439
Wish give Qin, Qin city fear NEG can obtain, only PASS cheat; wish NEG_{mod} give, then worry QIN soldier SUB come
'If we want to give it to him, I am afraid Qin's cities cannot be obtained, and we will only be cheated; if we do not want to give it to him, then we have to worry that Qin's soldiers will arrive.'

(17) … 則以法刑斷其兩足而黥之，欲隱勿見。 *Shǐjì*: 61, 2162
… then YI law punish cut his both feet CON tattoo OBJ, wish hide NEG_{mod} cause.to.appear
'… then he had him punished according to the law and had both his feet cut off and tattooed him, and he wanted him to hide and not to appear.'

(18) 子歸，言之於王曰『魏聽臣矣，然願王勿伐』。 *Shǐjì*: 71, 2311
Sir return, tell OBJ PREP king say Wei listen.to subject SFP, but wish king NEG_{mod} attack
'Sir, you return and tell the king the following, "Wei has already listened to me, but I wish the king not to attack."'

(19) 願先生之勿患也。 *Lùnhéng*: 7, 24
Wish sir SUB NEG_{mod} worry SFP
'I wish you would not worry, sir!'

In examples (20) and (21) the modal negative *wù* 勿 appears in the complement of *shèn* 慎; in example (20) *shèn* 慎 itself occurs in the complement of the volitional verb *yuàn* 願. In both cases the subject of both *shèn* 慎 and the verb in its complement is the addressee and causee; in example (21) the verb is ditransitive; the direct object is expressed, the indirect object is non-overt.

[18] VAN AUCKEN presents an example of *yuàn* 願 in the control structure from Lunyu, and she assumes that it is the predominant structure in Classical Chinese for both volitional verbs. However, the precise syntactic and semantic constraints of the two volitional verbs and their diachronic development still have to be worked out.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000456

(20) 願君慎勿出於口。 *Shǐjì*: 69, 2245
Wish prince careful NEG_{mod} let.out PREP mouth
'I wished you were careful not to let it slip from your mouth.'

(21) 謹守成皋，則漢欲挑戰，慎勿與戰，毋令得東而已。 *Shǐjì*: 7, 329
Careful guard Chenggao, then Han wish challenge battle, careful NEG_{mod} give battle, NEG_{mod} cause get east CON finish
'Do carefully guard Chenggao; and if Han then wants to challenge you to fight, be careful not to give him battle, just do not let them get to the east.'

A negated verb in the complement of the verb *jìn* 禁 'prohibit' is extremely infrequent, but it also requires a modal negative marker, including analytic modal negation with *bù dé* 不得 'cannot' as in example (22). Syntactically, the verb is employed in the typical causative structure, the subject of *jìn* 禁, the causer, is not identical with the subject in its complement, the addressee or causee. Identical to the synthetic modal negative marker, the analytic one is also assumed to be generated within *v*P (Meisterernst 2013).

(22) 禁不得祠。 *Shǐjì*: 6, 253
Prohibit NEG can sacrifice
'And he prohibited that they perform sacrifices [there].'

c) *Wù* 勿 in combination with the semi-modal verb *gǎn* 敢

The semi-modal auxiliary verb *gǎn* 敢 can be selected by modally neutral and by modal negative markers. In prohibitions it is selected by the latter. In the following example two different modal negative markers precede *gǎn* 敢; this case differs from the other instances of modal marking in this section insofar as the modal negative precedes the verb *gǎn* 感 and not the embedded verb in its complement. Additionally, all predicates are true deontics, expressing performative modality imposed by an oath which requires prescriptive language. This example at least partly displays the reported difference between the negative markers *wú* 無 and *wù* 勿; the first verb in the complement of *gǎn* 敢 is intransitive, the second is transitive with an overt object, both times the predicate is negated by *wú* 無; the third verb in the complement of *gǎn* 敢 is transitive without an overt object and is negated by *wù* 勿. This example reveals that it is possibly not the modal verb *gǎn* 敢 which determines the choice of the modal negative marker, but the matrix verb in the complement of *gǎn* 敢.[19] The addressee subject is in all instances the agent of the prohibited situation.

[19] A comprehensive analysis of the modal negatives in Early and Late Archaic Chinese with all their possible combinations with other modal markers is not at issue in this paper; a discussion of the relation between negative markers and modal verbs is postponed to a separate study.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000457

(23) 作胙誓，曰：『陳爾甲胄，無敢不善。無敢傷牲。馬牛其風，臣妾逋逃，勿敢越逐，敬復之。』 *Shǐjì*: 33, 1524
Make Bi oath, say, display your armour helmet, NEG_{mod} dare NEG good. NEG dare hurt stable. Horse ox MOD bolt, servant concubine escape flee, NEG_{mod} dare exceed pursue, respect return OBJ
'He made the Bi oath which said: "Display your armour and helmets, do not dare to act badly, do not dare to harm your stables. If horses and cattle will bolt, if servants and maids escape, do not dare to go too far in pursuing them and bring them back respectfully."'

As the examples demonstrate in the transmitted texts of Late Archaic and Han period Chinese the negative marker *wù* 勿 basically displays four different functions: 1, the most important of these is its function as a marker of true deontic modality in performatives with a second person addressee subject—the non-volitional agent or experiencer of the situation—, and mostly an event verb, although other verb types are also possible; 2, the derived function in subject or agent oriented contexts, i.e. in more indirect deontics; 3) the function to express the subjunctive or irrealis mood in dependent predicates, i.e. in the complement of volitional and causative verbs; 4) an almost purely causative function, in which the modal force of the negative marker is apparently reduced to a subjunctive mood, similar to a complement of a volitional verb.

In Late Archaic and Han period Chinese *wù* 勿 almost exclusively selects transitive verbs, or verbs that can be transitivized, i.e. causativized as its complement, the object can be overtly present either in its default postverbal or in topic position, or non-overt, and accordingly *wù* 勿 seems to have a causativizing function with regard to its complement verb as its basic characteristic. If this hypothesis were correct it would explain the number of examples without an overt object, the causativizing effect of *wù* 勿 would make it superfluous; this means that there would be no necessity for the assumption of an object pronoun integrated in the negative marker. Although both negative markers *wú* 毋 and *wù* 勿 are located in the same position (most likely within *v*P), they differ with regard to the constraints they have on their complement verb. For *wú* 毋, the more existential and stative negative marker the complement verb can also be a BE-verb, whereas for *wù* 勿, as the more causative and dynamic marker, it basically is a DO/CAUSE-verb.

3 Modal negative markers in the Early Buddhist literature

As already mentioned, the variant *wú* 毋 of the negative marker *wú* 無 is not attested in the Early Buddhist literature, the variant *wú* 無 appears in different—mostly verbal—functions and as the negative marker of the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000458

existential verb *yǒu* 有; negation of *yǒu* 有 by *bù* 不, which is not unusual in Late Archaic Chinese, is extremely rare in the early Buddhist literature. Additionally, *wú* 無 selects modal verbs of possibility on a regular basis, expressing both true deontic and root possibility meanings. In general, prohibition is relatively infrequently expressed by the modal negative marker *wú* 無. Because *wú* 無in its modal functions frequently expresses root possibility, its analysis has been postponed to a separate study and the following discussion is basically confined to the employment of the modal negative markers *wù* 勿 and *mò* 莫; *mò* 莫evidently replaces a number of functions previously expressed by the modal negatives *wú* 毋 and *wù* 勿, although the latter is still frequently attested particularly in the *Miàofǎ liánhuā jīng*.

3.1 The modal negative marker *wù* 勿 in the early Buddhist literature

The negative marker *wù* 勿 evidently appears more or less in the same functions in the early Buddhist literature as in the Late Archaic and Han period literature, i. e. to express true deontic modality in performatives, a prohibition with transitive verbs with and without an overt object, and with a—frequently agentive—addressee subject, but also verbs with experiencer subjects can be selected by *wù* 勿. Additionally, it more frequently appears with intransitive verbs for which a reference for a non-overt object is difficult to determine; the verb does not necessarily seem to be transitivized, i. e. causativized as it usually is in Late Archaic and in Han period Chinese; the distinction between stative and dynamic negation seems to have become less relevant. Examples with a purely causative, subjunctive reading of *wù* 勿 independent from a verb requiring a subjunctive complement seem to be rare if existent at all; as could be expected the morphological distinction between a causative and a non-causative marker has become opaque at the time at issue. *Wù* 勿 still appears in the complement of volitional verbs, verbs of warning, command, and in combination with causative verbs, expressing the subjunctive mood.

a) *Wù* 勿 with transitive verbs with or without an overt object

In the first example, two modal negative markers are attested: in the first clause the modal negative *mò* 莫 is followed by the modal verb *dé* 得 and the state verb *zhù* 住; in the second clause *wù* 勿 selects the transitive (transitivized) emotive verb *tān* 貪 'be greedy, desire' with an overt object. Most of the examples have an overt 2nd person addressee subject; the verb can be an event, a state, or an activity.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000459

(24) 汝等莫得樂住三界火宅，勿貪麤弊色聲香味觸也。 *Taishō* 9, 262, p. 13b
You PL NEG_{mod} can happy dwell three world fire house, NEG_{mod} desire coarse worthless shape tone scent taste feeling SFP
'You must not be happy to stay in the burning house of the threefold world! Do not desire coarse and worthless shapes, tones, scents, tastes, and feelings!'

In example (25) the negative marker *wù* 勿 modifies the existential verb *yǒu* 有, which in Late Archaic Chinese is regularly negated by *wú* 無 or by *bù* 不, only three instances of *wù yǒu* 勿有 are attested (not a single one in the *Shījì*); the combination only becomes more frequent in the Medieval literature, particularly in Buddhist texts and argues for a loss of the distinction between existential, or stative and dynamic negation.

(25) 汝等勿有疑，我為諸法王，普告諸大眾， *Taishō* 9, 262, p. 10b
You PL NEG_{mod} have doubt, I be all dharma king, universal talk all great crowd
'Don't have doubts; I am the king of the dharma and talk to the great assemblies.'

In example (26) the object of the transitive verb *qīnjìn* 親近 appears in topic position. The phrase *wù qīnjìn* 勿親近 is listed in the Digital Dictionary of Buddhism as a fixed term with the meaning 'dismiss' for Sanskrit *parivarjayet*, but the example evidently requires a deontic reading of *wù* 勿. Contrastingly to the preceding examples and to example (28) the addressee subject is not overtly present in examples (26) and (27). In example (27), the subject is not a direct addressee, the modal is not performative, but still strictly deontic. The addressee is identical to the subject of the modal predicate.[20] In cases like these, the deontic reading is rather subject than speaker oriented. In the examples (26) and (27) two conjoined VPs are selected by *wù* 勿 and the negative marker has scope over both of them. This is not very frequent with *wù*勿 and it is apparently an innovation. In Late Archaic texts the negative marker has scope over only one VP, if a consecutive and conjoined VP is additionally negated the negative marker is repeated or replaced by a different marker.[21] In example (28) a prepositional phrase with the preposition *yú* 於 appears between the negative marker and the verb.[22]

[20] According to the semantics of the two verbs the subject can be considered either as an experiencer or as agentive.

[21] The following may serve as an example for the repetition of the negative marker.
(i) 簡主曰：『勿輕勿重。 *Han Fei zi* 35
Jian master say NEG_{mod} light Neg_{mod} heavy
'Master Jian said: "Don't make them [the taxes] either light or heavy."

[22] This position of the prepositional phrase does not argue against the location of the modal negative marker *wù* 勿 within *v*P.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000460

(26) 寡女處女，及諸不男，皆勿親近，以為親厚。 *Taishō* 9, 262, p. 37b
Widow girl, and all NEG man, all NEG_{mod} become.close, make close.friend
'Widows and unmarried girls and all non-male persons, to all of them don't become attached or make them to your close friends.'

(27) 無懷嫉妒諂誑之心，亦勿輕罵學佛道者，求其長短。 *Taishō* 9, 262, p. 38b
NEG_{mod} cherish jealous flatter deceit SUB heart, also NEG_{mod} light abuse learn Buddha way REL, search POSS long.short
'… he must not harbour a jealous, flattering and deceitful heart, and he also must not take lightly and abuse those who study the Buddha way and search for their shortcomings.'

(28) 汝等有智者，勿於此生疑。 *Taishō* 9, 262, p. 43c
You PL have wisdom REL, NEG_{mod} PREP this grow doubt
'You, who possess wisdom, don't raise doubts about this!'

b) *Wù* 勿 in combination with verbs that permit an intransitive analysis

Contrastingly, in the following example an intransitive analysis can possibly be assumed for the verb *yōu* 憂 and the disyllabic combinations with it. The verb *yōu* 憂 'to worry' can be both transitive and intransitive. That both the transitive and the intransitive analyses are possible with *yōu* 憂 is supported by the fact that it is regularly negated by *wú* 毋, which is not confined with regard to the verb it selects, in the unearthed texts of the Late Archaic literature discussed in Xu (2006). In the example presented below, no obvious reference for a deleted object pronoun can be determined from the preceding context, accordingly the intransitive analysis has been chosen.

(29) 小夫人言。『王勿愁憂。但於城東作高樓。』 *Taishō* 51, 2085, p. 861c
Small wife say, king NEG_{mod} distress, but PREP city east build high tower
'The concubine said: "Don't be distressed, Your Majesty, just build a high tower east of the city."'

In the following example (one of the altogether 15 examples of independent *wù* 勿 in *Xiányú jīng*), three different deontic markers occur: the deontic adverb *qiě* 且, expressing a mild obligation, the modal negative *wù* 勿, and the modal auxiliary verb *xū* 須 'need, must', expressing an obligation. The non-overt 2nd person addressee subject is the agent of all three predicates.

(30) 世尊告曰：『且住勿解，須待食竟。』 *Taishō* 4, 202, p. 401a
World.honoured.one tell say: MOD remain NEG resolve, need wait meal end
'The World-Honoured-One said: "Just stay and don't separate, you must wait until the end of the meal."'

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000461

c) *Wù* 勿 in combination with modal and causative verbs

Similar to Late Archaic Chinese, the modal negative marker occurs on a regular basis in the complement of a verb of wishing, warning, etc.[23] In the early Buddhist literature, the volitional verb *yuàn* 願 continues to appear in the causative structure, i. e. a causer wishes to prohibit an addressee, the causee, to perform the situation expressed by the matrix verb. In many of the examples, the addressee is expressed overtly in the complement of *yuàn* 願. In the *Miàofǎ liánhuā jīng*, the modally neutral negative marker *bù* 不 appears occasionally in the complement of *yuàn* 願, in *Xiányú jīng* negative markers in the complement of *yuàn* 願 are confined to the modal negative markers *wù* 勿 and *mò* 莫.[24] Negative markers in the complement of the volitional verb *yù* 欲 are extremely infrequent. Both verbs by default require the subjunctive mood in its complement in Late Archaic and Han period Chinese (see also VAN AUCKEN 2004). The fact that in the *Miàofǎ liánhuā jīng* this rule does not seem to be observed consequently any longer might indicate a tendency to confuse modal markers with and replace them by the non-modal marker *bù* 不 even without a modal auxiliary verb and a less strict requirement on the mood of the complement of volitional and causative verbs can be assumed.

(31) 法王無上尊，唯說願勿慮。 *Taishō* 9, 262, p. 6c
Dharma king not.have high honour, only speak wish NEG_{mod} ponder
'Dharma king, no one is more highly honoured, only speak we wish you not to ponder!'

(32) 唯願大王！寧殺我身，勿害我母。 *Taishō* 4, 202, p. 356c
Only wish great king rather kill I body NEG_{mod} harm I mother
'I only wished that you, great king, rather kill me, don't harm my mother.'

In the following examples, the modal negative marker appears in the complement of the verb of warning *shèn* 慎 in the same structure as in Late Archaic and Han period Chinese, i. e. the addressee functions as the subject of both *shèn* 慎 and of the verb in its complement. In example (33), the entire phrase is selected by the causative verb *líng* 令. *Shèn* 慎 still seems to require the subjunctive mood in its complement with a modal negative marker; modally

[23] In the *Xiányú jīng* the combination of the negative *wù* 勿 with a causative verb, or a verb of warning, wishing etc. is relatively frequent (22 instances, most of them with *shèn* 慎, *yuàn* 願, or *líng* 令, contrastingly to 15 instances with independent *wù* 勿).

[24] In an affirmative complement of *yuàn* 願 the modal auxiliary verb *dāng* 當 expressing deontic (root) modality (MEISTERERNST 2011, 2012) is occasionally attested.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000462

neutral negative markers are attested neither in the *Miàofǎ liánhuā jīng*, nor in the *Xiányú jīng*.[25]

(33) 以是本因緣，今說法華經，令汝入佛道，慎勿懷驚懼。
Taishō 9, 262, p. 26c
With this original condition, now talk *Fǎhuā* sutra, make you enter Buddha way, careful NEG_{mod} worry afraid fear
'Because of these original conditions I now teach the Lotussutra in order to make you enter the way of the Buddha, take care not to be worried and afraid!'

(34) 今日來者慎勿與語。 *Taishō* 51, 2085, p. 864a
Today day come REL careful NEG_{mod} give speech
'With regard to the one who is coming today, let's be careful not to talk to him.'

In the *Miàofǎ liánhuā jīng* modal negative markers in combination with causative verbs, i. e. the causative verb *ling* 令, are only infrequently attested, and never in combination with the modal negative marker *wù* 勿; there occur only a few instances with the modal negative *wú* 無 in the complement of *ling* 令. In the *Xiányú jīng*, only the modal negative marker *mò* 莫 seems to be attested (once) in the complement of *ling* 令. Contrastingly several instances of the negative marker *wù* 勿 preceding *ling* 令 occur, occasionally in the complement of *yuàn* 願 or *shèn* 慎.[26] In example (35) the fact that the causative verb appears in a decree certainly accounts for the employment of a modal negative marker.

(35) 便敕宮內：『慇懃守護，勿令外人得見之也。』 *Taishō* 4, 202, p. 357b
Then decree palace interior careful mind guard guard, NEG_{mod} make outside man can see OBJ SFP
'… then he made the imperial decree for the inner palace: "Guard them carefully, and don't let outsiders be able to see them."'

As the examples have demonstrated, in the early Buddhist literature *wù* 勿 is attested predominantly in the same functions as in the Late Archaic and the Han period literature, with the exception of function 4), the purely causative function, which seems to have become irrelevant. Additionally, the apparent loss of a distinction between a more existential and stative, and a more causa-

[25] *Yǔ* 與 in example (34) is frequently analysed as a preposition similar to *yǐ* 以; both have in common that they can appear without their complement. However, it has been shown that YI has rather to be analysed as an applicative head than a preposition (Aldridge 2012) and it cannot be excluded that the same holds true for *yǔ*與 in examples such as the one presented here.

[26] The auxiliary verb *dé* 得 appears quite frequently in the complement of a verb of command or a volitional or causative verb. The analysis of its precise function has been postponed to a separate study.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000463

tive and eventive negation, represented by the negative markers *wú* 毋 and *wù* 勿, allows the selection of intransitive verbs by *wù* 勿 without the necessity to assume a non-overt object. Furthermore, a less strict constraint with regard to the subjunctive mood in the complement of a volitional or causative verb can possibly be perceived, to the effect that the subjunctive mood in the complement of volitional and causative verbs is not always marked by a modal negative anymore. Syntactically, *wù* 勿 apparently acquires the capacity to negate over two consecutive VPs.

3.2 The modal negative marker *mò* 莫

3.2.1 The history of the negative adverb *mò* 莫

The negative marker *mò* 莫 'none' belongs to a small and closed class of adverbs which all have a final -k and which have the function to quantify over the subject (the other adverbs with final -k are *huò* 或 'some', *gè* 各 'each', and *shú* 孰 'which'). All of them usually quantify over the subject (HARBSMEIER 1981), but they are, though functionally comparable, subject to different syntactic and semantic constraints. It has been assumed that *mò* 莫 may be a fusion of an m- negative marker and the quantifier *huò* 或 (MULDER 1959, HARBSMEIER, 1981); others assume it to be a fusion of *wú* 無 and *qí* 其 (BOODBERG 1934). It can be translated by 'no one, none, nothing'. Syntactically, *mò* 莫 behaves like a preverbal adverb (not allowed in topic-position), with other syntactic elements being inserted between the subject and the quantifier.[27] The subject quantified by *mò* 莫 can be specified, i. e. indicating a particular pluralic entity, or unspecified, indicating all possible entities. The subject quantified by *mò* 莫 refers to a pluralic set the individual elements of which are not specified. Accordingly, the quantifier mo 莫 negates this set in its entirety and, independently of their being specified or not, singular individuals of this pluralic entity can never be identified. This accounts for *mò* 莫 in general, but also in the particular structures in which it regularly occurs, such as the comparative structure, structures involving another negative marker, or those with a modal verb.

But during the late Warring States and the Han period the negative *mò* 莫 starts to acquire a wider range of grammatical functions, for instance it appears as a modal—prohibitive—negative comparable to *wú* 毋 '(do) not!' and accordingly it becomes part of the system of modal negatives which is

[27] For an innovative and different approach see ALDRIDGE (2010) who assumes that *mò* 莫 can function as the subject itself in Late Archaic Chinese.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000464

subject to considerable alterations from the late Warring States period on. However, unambiguous examples for modal *mò* 莫 are still rather infrequent (see also Jiang/Cao (2005, p. 132, quoting Ōta 1958).

(36) 莫如商鞅反者! *Shǐjì*: 68, 2237
NEG_{mo} be-like Shang Yang revolt NOM
'Do not revolt like Yang of Shang.'

Harbsmeier (1981, p. 96) analyses *mò* 莫 as a fusion of *wú* 無/毋 'not have' and *huò* 或 'one/someone'; this analysis qualifies *mò* 莫 as an existential quantifier. According to him the later development of the modal meaning supports his hypothesis, since the homonymity of the verb *wú* 無 'not have' with the modal negative *wú* 毋 provides a basis for a reanalysis of *mò* 莫 and its development as a modal marker. But this hypothesis does not account for the functional change or extension from a subject quantifier to an adverbially employed negative marker. Additionally, the employment as a deontic marker in performatives requires a 2nd person addressee subject, which does not necessarily constitute a pluralic set, but often represents a single individual.

Although the diachronic development of *mò* 莫 is not at issue in this discussion which concentrates on its function as a modal negative marker in the early Buddhist literature, the following example will be presented for modal *mò* 莫 in non-Buddhist texts; in this example, the subject could be a 2nd person addressee, but this does not necessarily have to be the case to argue for a deontic reading.

(37) 子羔曰: 『不及, 莫踐其難. 』 *Shǐjì*: 37, 1601
Zi Gao say: NEG arrive, NEG_{mo} come-to its difficulty
'Zigao said: "If it has not come up yet, do not approach the difficulties." '[28]

3.2.2 The modal negative marker *mò* 莫 in the early Buddhist literature

The modal negative marker *mò* 莫 evidently appears in the same functions as the modal negative markers *wù* 勿 and *wú* 毋 in Late Archaic and Han period Chinese and the modal marker *wù* 勿 in the Buddhist literature. It expresses deontic modality in the strictest sense, including performative modality in imperatives, but also the subjunctive mood in the complement of volitional verbs, including verbs of warning and of command.

[28] These two examples from the *Shǐjì* are also briefly discussed in a note in Jiang/Cao 2005, p. 132.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000465

a) The modal negative marker *mò* 莫 with transitive verbs, with and without an overt object, and with intransitive verbs

The first group of examples represents strict deontic modality in speech parts with a second person addressee subject. In example (38) the 2nd person pronoun is not marked for plural, and in a Buddhist text it can thus be assumed to be singular, although it has to be conceded that plural does not have to be marked obligatorily. Similar to *wù* 勿 in examples (26) and (27), *mò* 莫 takes two consecutive VPs as its complement without being repeated. The addressee in performatives with *mò* 莫 can be the agent of a transitive event verb with an overt object—this is the case in most of the examples—, but also an experiencer subject as in examples (41) and (42).

(38) 汝莫毀破三世佛戒，污染三寶父母師長。 *Taishō* 4, 202, p. 381a
You NEG_{mod} destroy destroy three world Buddha precept, spoil three jewel parent elder
'Don't destroy the Buddha's precepts of the three periods and [don't] defile the parents and elders of the three jewels.'

In the following example the same transitive verb occurs twice in a prohibition, the first negated by the modal negative marker *mò* 莫, and the second by *wù* 勿. In the first instance, with *mò* 莫, the complex object appears in its default post-verbal position, and in the second, with *wù* 勿, it appears in topic position.[29] In this and in the next example the addressee subjects are not overtly present.

(39) 亦莫親近屠兒魁膾，畋獵漁捕，為利殺害，販肉自活， 賣女色，如是之人，皆勿親近。 *Taishō* 9, 262, p. 37c
Also NEG_{mod} become.close butcher executioner, hunter fisherman, for advantage kill harm, trade meat self live, display sell woman beauty, be.like this SUB man, all NEG_{mod} become.close
'Also don't become close to butchers and executioners, hunters and fishermen, to those who kill or harm for their own advantage, or trade with meat to make a living, to those who display or sell the beauty of women, to all such people don't become close.'

(40) 莫絕殺我，稍割食之，可經數日。 *Taishō* 4, 202, p. 356c
NEG_{mod} cut.off kill I, gradual cut eat OBJ, can pass.through several day
'Don't kill me by cutting me off, but cut off [flesh] piece by piece and eat it, so that it lasts for several days.'

[29] In this example *wù* 勿 retains its basic causative function, because no object pronoun appears in postverbal position. Usually a topicalized object leaves a trace, the object pronoun *zhī* 之, in the canonical object position which does not appear when one of the negative markers *fú* 弗 or *wù* 勿 is present.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000466

In the following example, the object appears in topic position; in example (42) the noun phrase *jūshì* 居士 refers to the addressee and corresponds to a 2nd person subject.

(41) 諸有所須盆器米麵鹽醋之屬，莫自疑難。 *Taishō* 9, 262, p. 17a
All have REL need pen utensil rice flour salt vinegar SUB belong, NEG_{mod} self doubt difficult
'For all what you need in the way of pans and utensils, rice, flower, salt and vinegar, don't worry about it!'

(42) 便下語之：『居士！莫悔也！』 *Taishō* 4, 202, 419a
Then below say OBJ: layman! NEG_{mod} regret SFP
'Then he uttered the following: "Layman, don't have any regrets!"'

In the following example (43), an intransitive analysis of the verb seems to be most conclusive. In this example, the addressee subject is represented by the singular 2nd person pronoun and in the second clause permission is expressed by *dé* 得.

(43) 汝莫憂惱！我今當令汝得出家。 *Taishō* 4, 202, p. 377b
You NEG_{mod} worry worry! I now FUT make you can leave family
'Don't worry! I will let you now leave home/become a monk.'

In the following example, the addressee subject is not expressed. The verb *tān* 貪, which in example (44) is negated by *mò* 莫 can also be negated by the modal negative *wù* 勿.

(44) 莫貪色聲香味觸也，若持禁戒，必能取道。 *Taishō* 4, 202, p. 381a
NEG_{mod} desire shape tone scent taste feeling SPT, if grasp instructions certainly able.to take way
'Don't desire shape, tone, scent, and feeling! And if you stick to the instructions, you certainly have to do it according to the right way.'

b) The negative marker *mò* 莫 in combination with volitional and causative verbs

In example (45) the modal negative *mò* 莫 appears in the complement of the volitional verb *yuàn* 願 in a causative construction, the causee is not overtly expressed. Identical to the modal negative marker *wù* 勿, *mò* 莫 is attested on a regular basis in the complement of *yuàn* 願 particularly in the *Xiányú jīng*; it is not attested in the *Miàofǎ liánhuā jīng*.[30] Accordingly, it is evidently employed to mark the subjunctive mood.

[30] Contrastingly, in the *Miàofǎ liánhuā jīng* the modally neutral negative marker *bù* 不 is very occasionally attested in the complement of *yuàn* 願.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000467

(45) 我雖入海，不久當還，唯願莫大憂念於我。 *Taishō* 4, 202, p. 411c
I although enter sea, NEG long DANG return, only wish NEG_{mod} great worry think PREP I
'Even if I go to the sea, I will return before long, I only wish you not to worry a lot about me.'

In the following example, the negative marker *mò* 莫 appears in the complement of the verb *shèn* 慎 identically to the negative marker *wù* 勿 discussed above. The subject is a 2nd person pronoun, and the verb *shèn* 慎 is selected by the modal auxiliary verb *dāng* 當, in this example expressing mild deontic, i. e. performative modality (MEISTERERNST 2012). The verb *shèn* 慎 by default selects modal negative markers; however, the modal negative marker *mò* 莫 is not attested in the complement of *shèn* 慎 in the *Miàofǎ liánhuā jīng*. In the *Xiányú jīng*, three instances of *mò* 莫 are attested in this construction in contrast to seven with the modal marker *wù* 勿.

(46) 汝當慎莫與迦葉佛沙門講論道理。 *Taishō* 4, 202, p. 422c
You DANG careful NEG_{mod} with Kāśyapa śramaṇa discuss principle
'You should be careful not to discuss the principles with Kāśyapa and the śramaṇas.'

In the following example, the negative marker *mò* 莫 occurs in the complement of the causative verb *líng* 令. This is in fact the only instance of this modal negative marker in the texts at issue in this position; in the complement of *líng* 令 negation is usually expressed either by *wú* 無 with a few instances in the *Miàofǎ liánhuā jīng*, or by the modally neutral negative marker *bù* 不. It cannot be excluded that *mò*莫 retains its original function as a subject quantifier in this example.

(47) 若我福相應為王者，令我民眾獲自然穀，莫復作此。
Taishō 4, 202, p. 403b
If I merit correspond be king NOM, make I people get self.existent grain, NEG_{mod} again work this
'If my merit corresponds to that of a true king it will let my people have self existent grain so that it does not have to work for it any longer.'

Mò 莫 seems to occupy the same or a very similar position as the modal negative marker *wù* 勿 does at least in the early Buddhist literature, after it apparently lost its basic causative function. However, it differs from the position of *wù* 勿 in the Late Archaic and Early Medieval literature, where the scope of *wù* 勿 seems to be confined to only one VP. This similarity in position during the time when *mò* 莫 regularly appears as a modal negative marker in different functions may have allowed the reanalysis as a modal negative marker comparable to *wú* 無 as soon as *mò* 莫 was permitted to quantify

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000468

over a singular individual. The analysis of *mò* 莫 as a modal negative marker does not involve any syntactic change in the surface structure, it depends entirely on the loss of its quantificational function, which apparently mainly depends on the semantics of the subject, namely, its being quantifiable or not. If the subject e. g. refers to a singular second person pronoun or its equivalents, which are evidently not quantifiable, an analysis of a *mò* 莫 as a modal negative marker is required. Similar to *wù* 勿, *mò* 莫 frequently appears in deontic contexts in the strictest sense, i. e. in performatives. It selects the same kind of verbs as *wù* 勿 in the Late Archaic, Han period and early Buddhist literature, but due to the functional differences between the two, no causativizing effects are attested with *mò* 莫, and it appears equally with transitive and intransitive verbs. Identically to *wù* 勿 it marks the subjunctive mood in the complement of volitional and occasionally causative verbs.

4 Analytic expressions of prohibition with the modal verb *dé* 得

In this section, only a few examples of the modal verb *dé* 得 in combination with negative markers will be presented to demonstrate that expressions of prohibition are not confined to modal negative markers, but can also be performed by the combination of modal verbs, usually verbs expressing possibility, with modally neutral or modal negative markers leading to a more analytic expression of negation.[31] The modal auxiliary verb *dé* 得 grammaticalized from a full verb with the meaning 'gain, acquire, win, achieve', *huòdé* 獲得 'get' (Wang 1980, p. 302, Ōta 1987, p. 217), which is a typical achievement verb, and accordingly differs considerably from the state verb *néng* 能 'be able to', and also from the state verb *kě* 可 'be possible'. Supposedly due to its lexical aspect, Dobson (1959, p. 53) assumes that a verb embedded by *dé* 得 has resultative aspect. Different possibility functions of *dé* 得 are distinguished in Li (2001) according to the syntactic environment of *dé* 得. The strict deontic readings of permission and prohibition only become more frequent during the Han period and are confined to particular syntactic constraints, such as rhetorical questions, the combination with negative markers, and in the complement of volitional and causative verbs. The appearance of *dé* 得 with double negation in the construction Neg Mod_{aux} Neg *bù dé bù* 不得不 only becomes more frequent during the Han period (there are a few Late Archaic examples, e. g. in *Xúnzǐ*) and corresponds according to Li (2001, p. 28) to double negation with the modal auxiliary verb *kě* 可 in the same construction *bù kě bù* 不可不.

[31] A study of analytic negation structures depends on a precise analysis of the semantics of the respective modal auxiliary verbs and will accordingly only be touched upon here.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000469

The modal verb *dé* 得 apparently predominantly expresses circumstantial possibility with both a volitional and a non-volitional agent in the affirmative. In a number of examples, both, a possibility and a deontic reading are conceivable.

a) NEG + *dé* 得 in combination with transitive and intransitive verbs

In example (48)—in a context of etiquette—the negated modal predicate *bù dé* 不得 is ambiguous: both readings, a root possibility, i.e. an ability reading, and a deontic reading are available; the same holds true for examples (49) and (50), whereas examples (51) and (52), both with the modal negative marker *wù* 勿 preceding *dé* 得, evidently have a deontic reading due to the negative marker. Example (53) with the neutral negative marker *bù* 不 preceding *dé* 得 is obviously deontic.

(48) 入見則不得復歸，亡國之勢也。 *Shǐjì*: 113, 2971
Enter appear then NEG DE again return, vanish country SUB circumstance SFP
'If you enter and go for an audience you may not / will not be able to return again, these are the circumstances of a vanishing country.'

(49) 公不得已彊行！ *Shǐjì*: 96, 2678
Prince NEG DE finish force go
'You cannot / may not stop to force yourself to go!'

(50) 又女人身猶有五障：一者、不得作梵天王， *Taishō* 9, 0262, p.35c
Moreover woman body still have five obstacle: one NOM, NEG DE make Brahman heaven king
'Moreover the femanle body still has five obstacles: the first, she may not/cannot become a heavenly Brahman king, …'

(51) 汝等勤作，勿得懈息。 *Taishō* 9, 262, p. 17a
You PL diligent work, NEG_{mod} can relax
'Work diligently and don't be lazy!'

(52) 當精進一心，我欲說此事，勿得有疑悔，佛智叵思議。 *Taishō* 262, 41a
Should diligent concentrate, I wish tell this affair NEG_{mod} DE have doubt regret, Buddha wisdom NEG_{mod} think meaning
'You should be diligent and concentrate, because I wish to explain this affair, don't have any doubts or regrets, the Buddha' wisdom cannot be conceptualized.'

(53) 淨人益食不得相喚。但以手指麾。 *Taishō* 51, 2085, p. 857b
Server add food NEG DE mutual call.out, only with hand show wave
'If the servers are supposed to add food, one must not call them, only wave with the hands.'

A few more examples with modal negative markers in combination with the modal verb *dé* 得 are presented in the discussion above.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000470

b) Modal negation with *bù dé* 不得 in the complement of volitional and causative verbs

First a few Han period examples where this structure becomes more frequently attested are presented (it is occasionally also attested in late Late Archaic texts, e.g. the *Lǚshì chūnqiū*). In example (54) the analytic modal negative marker *bù dé* 不得 appears in the second complement of the causative verb *ling* 令, and in (55) in the second complement of the causative verb *shǐ* 使. In example (56) it appears in the complement of the causative phrase *yǒu zhào* 有詔 'there was the instruction'.

(54) 皆令自齎糧食，咸陽三百里內不得食其穀。 *Shǐjì*: 6, 269
All order self provide provision food, Xianyang three hundred mile within NEG DE eat DEM grain
'They were all ordered to provide themselves with food and within three hundred miles of Xianyang not to eat those grains.'

(55) 秦王乃使人遣白起，不得留咸陽中。 *Shǐjì*: 73, 2337
Qin king then order man dispatch Bo Qi, NEG DE stay Xianyang middle
'Then the king of Qin ordered someone to dispatch Bo Qi and not let him stay in Xianyang.'

(56) 尹夫人與邢夫人同時並幸，有詔不得相見。 *Shǐjì*: 49,1984 (褚少孫)
Yin wife and Xing wife same time together in.favour, there.is instruction NEG DE each.other see
'Yin's wife and Xing's wife were in favour at the same time and there was the instruction that they were not to see each other.'

Altogether, analytic modal negation is merely infrequently attested in the early Buddhist literature. In examples (57) and (58) the analytic modal negative marker appears in the complement of a causative verb or a verb of warning. Only a very small number of instances is found of this construction.

(57) 若有伺求法師短者，令不得便。 *Taishō* 9, 262, p. 59a
If there.are spy search dharma teacher shortcoming NOM, make NEG DE cause
'If there are any who spy on the teachers of the dharma and search for their shortcomings, we will not let them do so.'

(58) 復念世尊制戒不得自殺。 *Taishō* 51, 2085, p. 863a
Again think World.Honoured.One warn NEG DE self kill
'Then he remembered that the World Honoured One gave the warning not to kill oneself.'

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000471

5 Conclusion

The conclusions made here can only be preliminary, since more analytic modal expressions have to be included in a study on the expressions of prohibition in the early Buddhist literature and on the changes of the system of modal negative markers in general. However, at this stage it can be stated that two almost entirely equivalent modal negative markers are attested to different degrees in the early Buddhist texts at issue in this investigation, i.e. the *Miàofǎ liánhuā jīng*, the *Gāosēng Fǎxiǎn zhuàn*, and the *Xiányú jīng*, these are the modal negatives *wù* 勿 and *mò* 莫. Additionally, *wú* 無 is occasionally attested as a deontic negative marker, its variant *wú* 毋 is not attested. As XU's (2006) study on modal negation in Late Archaic Chinese demonstrates, the data with regard to negative markers can differ considerably in the unearthed manuscripts and the transmitted texts; however, at least in the catalogued manuscripts of Buddhist texts in the Turfan collection (SCHMITT/THILO 1975, SCHMITT/THILO 1985), no alternative variants of the mentioned negative markers seem to be attested.[32]

The functions available to both negative markers in the early Buddhist literature are: 1, to express strict deontic, speaker oriented, performative modality, with a 2nd person addressee subject; but also 2, more indirect deontic, subject, or agent oriented, modality in prescriptive contexts; and 3, to express the subjunctive mood in the complement of volitional, and occasionally causative verbs. The purely causative function attested e.g. in the Late Archaic Literature and in the *Shǐjì* with *wù*勿, does not seem to be relevant any longer. The verbs selected by both modal negative markers are identical, i.e. they select mostly agentive event verbs, but also occasionally verbs with an experiencer subject; both *wù* 勿 and *mò* 莫 can select more stative verbs and are thus able to replace *wú* 毋 entirely. As can be expected for a deontic modal marker, the verbs in its complement are confined to change of stage verbs. The functions of both modal negative markers do not differ considerably from those of the modal negatives of Late Archaic and Han period Chinese; however, the constraints on the employment of the synthetic modal markers of Late Archaic Chinese seem to be less strict than during the earlier periods. In the early Buddhist literature analytic forms—which already are occasionally attested in earlier texts—and modally neutral negative markers seem to become more prominent.

[32] This is only a very tentative remark, since the variants are at present only available via the catalogue entries by SCHMITT/THILO 1975 and 1985, which cover only a limited number of the Buddhist fragments of different periods collected in the Turfan collection in Berlin. More studies are certainly necessary to confirm this claim.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000472

Selected Bibliography

Text editions

Cheng Xiangqing 程湘清 et al. 1994: *Lùnhéng suǒyǐn*. Beijing.
Shǐjì 史記 (The Grand Scribe's Records). Beijing 1985 [¹1959].
Shísānjīng zhùshū 十三經注疏. *Edition from 1815 with notes by Ruan Yuan*. Taipei 1982.

Secondary literature

Aldridge, E. 2010: "Clitic Climbing in Archaic Chinese: Evidence for the Movement Analysis of Control." In: N. Hornstein/M. Polinsky (eds.): *Movement Theory of Control*. Amsterdam/Philadelphia, pp. 149–182.
— 2012: "PPs and Applicatives in Late Archaic Chinese." In: *Studies in Chinese Linguistics* 33, 3, pp. 139–164.
— forthcoming: "ECM and Control in Archaic Chinese." In: B. Meisterernst (ed.): *New Aspects of Classical Chinese Grammar*. Wiesbaden.
Boodberg, P. A. 1934: "Notes on Chinese Morphology and Syntax." Repr. in A. P. Cohen (ed.): *Selected Works of Peter A. Boodberg*. Berkeley CA 1979, pp. 430–435.
Bybee, J./R. Perkins/W. Pagliuca 1994: *The Evolution of Grammar. Tense, Aspect and Modality in the Languages of the World*. Chicago.
Djamouri, R. 1991: "Particules de négation dans les inscriptions sur bronze de la dynastie des Zhou." In: *Cahiers de Linguistique – Asie Orientale* 20,1, pp. 5–76.
Dobson, W. A. C. H. 1959: *Late Archaic Chinese*. Toronto.
— 1960: *Early Archaic Chinese*. Toronto.
— 1964: *Late Han Chinese*. Toronto.
Durbin, J. R. 2006: *Modal Verbs and Aspect: The Event Structure in Syntax*. Indiana University: PhD Thesis.
Gassmann, R. 1993: "Foudingci 'fu' de jufa [Grammatical Constrainsts on the Negator 'fu']." (Translated into Chinese by He Leshi). In: *Guhanyu Yanjiu* 4, pp. 1–9.
Gassmann, R./W. Behr 2005: *Antikchinesisch – Ein Lehrbuch in drei Teilen: Teil 1: Eine propädeutische Einführung in fünf Element(ar)gängen. Teil 2: 30 Texte mit Glossaren und … Teil 3: Grammatik des Antikchinesischen*. Bern u. a.
Graham, A. C. 1952: "A probable fusion word: *勿 wuh* = *勿 wu* + *之 jy*". In: BSOAS 14, 1, pp. 139–148.
Gudai Hanyu xuci cidian 古代漢語虛詞詞典. Beijing: Shangwu yinshuguan 2000.
Harbsmeier, C. 1981: *Aspects of classical Chinese syntax*. London/Malmö.
Hayle, K./S. Keyser 1993: "On Argument Structure and the Lexical Expression of Syntactic Relations." In: K. Hale/S. Keyser (eds.): *The View from Building 20: Essays in Linguistics in Honor of Sylvain Bromberger*. Cambridge, MA, pp. 53–109.
Jiang, S. 蔣绍愚/G. Cao 曹广顺 2005: *Jindai Hanyu yufa shi yanjiu zongshu* 近代汉语语法史研究綜述 [Summary of studies on the history of Modern Chinese grammar]. Beijing.
Kennedy, G. 1954, 1964: "Negatives in Classical Chinese." In: T. Li (ed.) *Selected works of George A. Kennedy*. New Haven.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000473

LI MING 李明 2001: *Hanyu zhudongci de lishi fazhan* 漢語助動詞的歷史發展 [The historical development of Chinese auxiliary verbs]. PhD: Beijing Daxue.
LÜ, S. 呂叔湘 1941: "Lun wu yu wu 論毋與勿." In: *Hanyu yufa lunwen ji*. Beijing (repr. 1984).
LYONS, J. 1978: *Semantics*. Vol. 2. Cambridge (reprint).
MEISTERERNST, B. 2006: "Negation and the Causative verb *shi* in Han period Chinese." In: BSOAS 69, 3, pp. 433–455.
— 2008: "Modal verbs in Han period Chinese." In: *Cahiers de Linguistique Asie Orientale* 37.1, pp. 85–120 (part I); 37.2, pp. 197–222 (part II).
— 2011: "From obligation to future? A diachronic sketch of the syntax and the semantics of the auxiliary verb *dāng* 當." In: *Cahiers de Linguistique – Asie Orientale* 40, 2, pp. 137–188.
— 2012: "The language of advice in early Buddhist texts." In: N. SHARMA (ed.): *Buddhism in Kashmir*. New Delhi.
— 2013: "Possibility modals and the subject in Pre-Tang Chinese: a syntactic approach." Paper presented at the 8th conference of the European Association of Chinese Linguistics, Paris, September 2013.
ŌTA, T. 太田辰夫 1958, 2003: *Zhongguoyu lishi wenfa* 中國語歷史文法. (Chinese translation JIANG SHAOYU *et al*.) Beijing.
PEYRAUBE, A. 1999: "The modal auxiliaries of possibility in Classical Chinese." In: TSAO FENGFU / WANG SAMUEL / LIEN CHINFA (eds.): *Selected Papers from the Fifth International Conference on Chinese Linguistics*. Taipei.
— 2001: "On the modal auxiliaries of volition in Classical Chinese." In: H. CHAPPELL (ed.): *Sinitic grammar: Synchronic and diachronic perspectives*. Oxford.
PULLEYBLANK, E.G. 1978: "Emphatic negatives in Classical Chinese." In: D.T. ROY / T-H. TSIEN (eds.): *Ancient China: Studies in early civilization*. Hongkong, pp. 115–136.
— 1991: *Lexicon of reconstructed pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver.
— 1995: *Outline of Classical Chinese grammar*. Vancouver.
SCHMITT, G. 1975: *Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente*. Band 1. Berlin (Berliner Turfantexte VI).
TAKASHIMA, K. 1996: "Morphology of the negatives." In: ITO M. / K. TAKASHIMA: *Studies in Early Chinese civilization*. Osaka.
THILO, T. 1985: *Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente*. Band 2. Berlin (Berliner Turfantexte XIV).
UNGER, U. 1987: *Grammatik des Klassischen Chinesisch (Grammar of Classical Chinese), vol. III,4, Auxiliary Verbs*. Münster (unpublished manuscript).
VAN AUKEN, N.A. 2004: "The modal negative wu in Classical Chinsese." In: K. TAKASHIMA / S. JIANG (eds.): *Meaning and form: Essays in Pre-Modern Chinese grammar*. München, pp. 191–210.
VAN DER AUWERA, J. / V. PLUNGIAN 1998: "Modality's Semantic Map." In: *Linguistic Typology* 2, pp. 79–124.
WANG, L. 1980: *Hanyu shigao* 漢語史稿. Beijing.
WANG Li, L. 1989: *Hanyu yufa shi* 漢語語法史. Beijing.
XU, D. 2006: *Typological Change in Chinese Syntax*. Oxford.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000474

Miszellen zum *Mokṣopāya*: 3. Der *Arjuna*-Wind

Ein *dṛṣṭānta* für die Irrealität der Phänomene[1]

Von Martin Straube, Marburg

Wie auch in anderen philosophischen Texten des alten Indiens werden im *Mokṣopāya* (MU) zur Verdeutlichung der philosophischen Lehren gern Vergleiche, sogenannte *dṛṣṭāntas*, angeführt.[2] Die herausragende didaktische Bedeutung, die *dṛṣṭāntas* im *Mokṣopāya* beigemessen wird, ist vielleicht das in dieser Hinsicht wichtigste Charakteristikum, welches das Werk von anderen philosophischen Texten abhebt. Dementsprechend findet sich im zweiten Buch, dem *Mumukṣuprakaraṇa*,[3] das als eine – textgeschichtlich nachträglich hinzugefügte – Sammlung von Prolegomena bezeichnet werden kann, auch ein Abschnitt, der sich eingehend mit der Methode der *dṛṣṭāntas* befaßt[4] und die für den *Mokṣopāya* so typischen komplexen und umfangreichen vergleichenden Erzählungen als eine bestimmte Art von *dṛṣṭāntas*, nämlich *kathādṛṣṭāntas* („in Form von Erzählungen vorgetragene Vergleiche", II.13.14), behandelt.[5] Gemeinhin versteht man unter „*dṛṣṭānta*" allerdings kurze, oft formelhafte oder nur angedeutete Vergleiche zur Erhellung eines einzelnen Arguments oder Standpunktes, die an passenden Stellen immer wieder angeführt werden und aus einem Fundus schöpfen, welcher der Leser- oder Hörerschaft vertraut gewesen sein muß und uns daher zumeist auch aus anderen Texten bekannt ist.[6] Erwähnt seien hier der durch

[1] Ich danke Prof. Jürgen Hanneder, Prof. Walter Slaje und Dr. Roland Steiner für eine Durchsicht des Skriptes und wertvollen Anregungen. Für die „Miszellen zum *Mokṣopāya*" Nr. 1 und 2 siehe Straube 2012; Nr. 4 und 5: Straube 2014.

[2] Eine leicht zugängliche und kurze Einführung in den Text und die Gedankenwelt des *Mokṣopāya* liegt jetzt mit Hanneder 2012 vor.

[3] Auch „*Mumukṣuvyavahāraprakaraṇa*".

[4] Hierzu ausführlich Slaje 1994, S. 254ff.

[5] Die Funktion dieser speziellen *dṛṣṭāntas* im *Mokṣopāya* werden in Hanneder 2012, S. 103ff., sehr anschaulich anhand einer der längeren und komplexeren Erzählungen beschrieben.

[6] Zehn häufig gebrauchte Vergleiche für Trugbilder bespricht das **Mahāprajñāpāramitāśāstra* (zu Beginn des 5. Jh. von Kumārajīva ins Chinesische übersetzt) ausführlich vor dem Hintergund der buddhistischen Philosophie; s. Lamotte 1944, Kap. 19. Eine

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000475

einen im Kreis geschwungenen Feuerbrand illusorisch erzeugte Feuerring *(alātacakra)*,[7] das fälschlich als Schlange gedeutete zusammengerollte Seil oder die aufgrund einer Beeinträchtigung des Auges *(timira)* am leeren Himmel wahrgenommenen Haarbüschel,[8] um nur einige der bekannteren zu nennen. Der *Mokṣopāya* macht von vielen dieser wohlbekannten Vergleiche regen Gebrauch; allerdings finden sich auch einige, die in anderen Texten kaum oder gar nicht gebraucht zu werden scheinen. Einer dieser „unbekannten" Vergleiche soll im folgenden kurz besprochen werden.

An mehreren Stellen wird im *Mokṣopāya* ein „*Arjuna*-Wind", *arjunānila* oder *-māruta*, *-vāta*, *-vāyu*, als Vergleich angeführt, mit dem verdeutlicht werden soll, daß die vom Subjekt wahrgenommene Welt der Phänomene letztlich nicht existiert, daß sie innerlich leer ist, spontan (ohne Ursache) zutage tritt und wieder verschwindet, unstet und vergänglich ist – abstrakt ausgedrückt: zugleich phänomenal real und ontologisch irreal ist. Während das Vergleichsobjekt *(upameya)* – die Welt der Phänomene und ihre Charakteristik – mit der Kenntnis der im *Mokṣopāya* vertretenen Lehre keine interpretatorischen Probleme bereitet, läßt sich die Bedeutung des Vergleichsgegenstandes *(upamāna)* – eben des *Arjuna*-Windes – aus den Textstellen, an denen er erwähnt wird, nur erschließen. Hilfreich hierfür ist zum einen der Umstand, daß der *Arjuna*-Wind in dem mit rund 30000 Strophen sehr umfangreichen Text des *Mokṣopāya* an etlichen Stellen angeführt wird, und zwar nicht nur vergleichshalber, sondern auch als Phänomen an sich, und zum anderen, daß der Autor des *Mokṣopāya* die Gewohnheit hatte, dieselben zentralen Aussagen seines philosophischen Standpunktes im Text zwar immer wieder darzulegen, dies jedoch in stets neuen Worten und Zusammenhängen zu tun. Es folgen zunächst die einschlägigen Textstellen, soweit sie derzeit bekannt oder auffindbar sind:

> *prohyamānas tṛṇam iva mahaty arjunamārute* (III.54.48ab)[9]
>
> [Zum Zeitpunkt seines Todes wird der Unverständige] fortgetragen wie ein Grashalm in einem mächtigen *Arjuna*-Wind.[10]

ähnliche Sammlung von zwölf Vergleichen, die in einer tibetischen Enzyklopädie des 18. Jh. zusammengestellt worden sind, werden in WESTERHOFF 2010 vor allem in Hinsicht auf ihre wahrnehmungspsychologischen und epistemologischen Implikationen behandelt. In SCHMITHAUSENS „Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre" (1965, S. 141f.) werden die von den jeweiligen Autoren gebrauchten Vergleiche in Hinsicht auf ihren philosophischen Gehalt herangezogen.

[7] Vgl. WESTERHOFF 2010, S. 110–121; FITZGERALD 2012.

[8] Genannt werden auch Federn oder Perlenketten. Vgl. CHU 2004 und WESTERHOFF 2010, S. 41–55; die in diesen beiden Arbeiten (S. 131, Anm. 67, bzw. S. 41ff.) ausgesprochene Vermutung, das in den Texten mit „*timira*" bezeichnete Phänomen sei mit der heute „Mouches volantes" genannten Augenkrankheit identisch, läßt sich für den *Mokṣopāya* nicht uneingeschränkt bestätigen; vgl. hierzu MU GA, Stellenkommentar zu IV.13.34.

[9] MU GA, dort wurde mit der v.l. *arṇava°* statt *arjuna°* gelesen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000476

śūnya eva śarīre 'smin vilole 'rjunavātavat
avidyayā vāsanayā tv ahambhāvāhir arpitaḥ (III.114.54)[11]

Die Schlange „Ichbewußtsein" wird durch eine [latente] Prägung, [nämlich] das Fehlwissen,[12] auf diesen Körper übertragen, der wie ein *Arjuna*-Wind gänzlich leer [und] unstet ist.

yataḥ kutaścid evedaṃ sampannam iva lakṣyate
arjunānilavad vāripūrāvartavad ātatam (IV.38.19)

Diese [Welt] scheint gleichsam, von woher auch immer, wie ein *Arjuna*-Wind zustande gekommen zu sein, ausgebreitet wie ein Strömungswirbel im Wasser.[13]

ko nāmātiśayaḥ puṃsāṃ strīnāmny aparanāmni vā
kevale bhūtasaṅghāte prodbhūte 'rjunavātavat (V.72.11)

Was [ist] denn das für ein [wilder] Exzeß der Männer, [sobald] eine bloße Verdichtung *(saṅghāta)* von Elementen mit Namen „Frau" oder einem anderen Namen wie ein *Arjuna*-Wind hervorgetreten [ist]?[14]

asamyagjñānino ye hi svāvartaparivartanaiḥ
antaśśūnyās sphurantīha te mohārjunavāyavaḥ (VI.6.26)

Die innen leeren *Arjuna*-Winde der Verblendung, die nämlich einem [Menschen] ohne rechtes Erkennen [eignen], brechen hier [in dieser Welt] mit den rotierenden Bewegungen [ihrer] eigenen Wirbel hervor.[15]

---

[10] Rahmenkonstruktion: *mūrkhas svamṛtikāle 'sau* (37c) … *eṣa* … *bhavati dīnadhīḥ* (40cd). Die Strophenhälfte ist Bestandteil einer sich über mehrere Strophen (III.54.37–55) erstreckenden Beschreibung des Sterbens eines Dummkopfes *(mūrkha)*, d. h. hier: einer Person, der es an soteriologisch relevanter Einsicht mangelt. Auch die der vorliegenden Strophenhälfte unmittelbar vorausgehenden und folgenden Strophenhälften illustrieren mit verschiedenen Bildern („Ventilator" *vātayantra*, Wasserwirbel *jalāvarta*) anschaulich das geistige Umhergewirbeltwerden des Sterbenden. Das neutrale *tṛṇam* „Grashalm" als Vergleichssubjekt zum maskulinen *eṣa* (40c) ist stilistisch unschön.

[11] MU GA. v.ll.: *vilolo* statt *vilole* (Text und Apparat der Edition stimmen hier nicht überein), und *tva[…]bhāvā hi rañjitāḥ; tvayā bhāvā hi randitāḥ* statt *tv ahambhāvāhir arpitaḥ*.

[12] Zur Gleichsetzung einer *vāsanā* mit *avidyā* vgl. III.112.11–12 (III.112.12a = III.114.54c). Die Partikel *tu* in der vorliegenden Strophe dient wohl lediglich der Vermeidung eines Hiatus zwischen Pāda c und d.

[13] Text und Übersetzung: MU GA (dort „weißer Wind" statt „ein *Arjuna*-Wind"). Diese Strophe ist vermutlich nachträglich in den fraglichen Abschnitt eingefügt worden.

[14] Text und Übersetzung: MU GA (dort „weißer Wind" statt „ein *Arjuna*-Wind").

[15] Text und Übersetzung: MU GA, in Vorbereitung (dort „weißen Winde" statt „Arjuna-Winde"). Neben der Deutung von *asamyagjñāninaḥ* als Genitiv singular ist auch eine Deutung und Konstruktion als Nominativ plural (auf *mohārjunavāyavaḥ* bezogen) möglich: „Die innen leeren, *Arjuna*-Winde der Verblendung, die nämlich mit einem falschen Erkennen einhergehen, …"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000477

yathā vātarajassaṅgaspandāt stambhābhravedanam
tathā citā cetyatayā spandād idam upasthitam (VI.48.19)

So, wie [sich] aufgrund einer Regung [in Form] des Zusammentreffens von Wind und Staub der Bewußtseinseindruck einer Wolke [in] Säulen[form einstellt, hat] sich diese [Welt] als Denkobjekt aufgrund einer durch den Geist *(cit)* [bewirkten] Regung eingestellt.[16]

asad eva mahārambhaṃ valgadarjunavātavat
mano maraṇam aprāptaṃ śūnyaṃ duḥkhāya valgati (VI.181.17)[17]

Das Denken, das leer, gänzlich unwirklich, [doch gleichwohl] mit vielen Aktivitäten verbunden ist, bewegt sich, [solange ihm seine] Vernichtung nicht zuteil geworden ist, um Unglück [zu bringen], wie ein sich bewegender *Arjuna*-Wind.

anyeṣv anilapūrṇeṣu bhūtāny astetarāṇy[18] *api*
vātamātramayāṅgāni sphuranty arjunavātavat (VI.217.60)[19]

[Vasiṣṭha beschreibt die verschiedenen Welten im leeren Raum des Geistes *(cidvyoman)*:] In anderen, von Wind erfüllten [Schöpfungen][20] regen sich ebenfalls Wesen, die, [alles] anderen ledig, wie *Arjuna*-Winde aus bloßem Wind bestehende Körper haben.

---

[16] Text und Übersetzung: MU GA, in Vorbereitung.

[17] Handschriftliche Kollation von WALTER SLAJE nach den Hss. $Ś_1$, $Ś_3$ und $Ś_5$ (zu den Hss. s. MU GA, in Vorbereitung). Pāda c: *maraṇam* $Ś_3$, $Ś_5$; *ramaṇam* $Ś_1$.

[18] So mit den Hss. $Ś_1$ und $Ś_5$ zu lesen; *astītarāṇy* $Ś_3$. LO TURCO 2011: *asthītarāṇy* $Ś_3$, *asthetarāṇy* $Ś_1$. Ich danke Dr. SUSANNE KRAUSE-STINNER (Halle) für die Überprüfung der Lesungen der Handschriften.

[19] Text nach den Hss. $Ś_1$, $Ś_3$ und $Ś_5$. Die Strophe ist die vorletzte einer anscheinend zusammengehörigen Reihe von fünf Strophen, die nacheinander Schöpfungen oder Welten (*sarga*) beschreiben, in denen jeweils nur eines der fünf Elemente (Erde, Wasser, Feuer, Wind oder Raum) vorhanden ist. Die erste und die vorliegende Strophe werden allerdings von dem *codex unicus* der *Mokṣopāya*-*Ṭīkā* (N_{26}) nicht überliefert, wobei die vorliegende Strophe von dem auf Strophe 61 folgenden Kommentar vorausgesetzt wird (*etābhyāṃ ślokābhyāṃ vātavyomapūrṇānāṃ jagatām api astitvaṃ dyotitam,* ebd.) und daher in der Edition des *Ṭīkā*-Textes (LO TURCO 2011, im folgenden: MṬ) vom Herausgeber ergänzt wurde. Nach der Hs. $Ś_1$ des Grundtextes des *Mokṣopāya* lautet der ganze Abschnitt wie folgt (Transkript von WALTER SLAJE): *dharāpīṭhaikapūrṇeṣu tiṣṭhanty anyeṣu dehinaḥ / bhekā iva śilākoṣe kīṭā iva dharodare* // (VI.217.58, fehlt in MṬ) *jalaikaparipūrṇeṣu nirabdhyurvīvanādriṣu / bhramanty anyeṣu bhūtāni nityam evogramīnavat* // (VI.217.59 = 58 MṬ) *anyeṣv agnyekapūrṇeṣu jalādirahitāny api / bhūtāny agnimayānīva sphuranty alam alātavat* // (VI.217.60 = 59 MṬ) *anyeṣv anilapūrṇeṣu bhūtāny astetarāṇy api / vātamātramayāṅgāni sphuranty arjunavātavat* // (VI.217.61 = 60 MṬ) *anyeṣu vyomamātrātmadeheṣu vyomarūpiṇaḥ / prāṇinaḥ santi sargeṣv adarśanavyavahāriṇaḥ* // (VI.217.62 = 61 MṬ).

[20] *sargeṣu* aus der folgenden Strophe 61 (Zählung nach MṬ) zu ergänzen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000478

kalpāṃtapavanodbhrāṃtair lokāṃtarajarattṛṇaiḥ
ārabdhārjunavātākhyastaṃbham uddhūmabhasmabhiḥ (VI.234.20)[21]

[Bei diesem Weltuntergang] bildete sich [in der Weltentriade][22] aus dem welkem Gras in der Welt, das vom Endzeit-Wind emporgewirbelt wurde, [und] aufsteigendem Rauch und Asche eine „*Arjuna*-Wind" genannte Säule.

haṃsakāraṃḍavākīrṇasaraḥ phullāṃbujaṃ kvacit
kvacin marusthalaṃ sthūlastaṃbhābhārjunamārutam (VI.245.11)[23]

[*Pāṣāṇopākhyāna*: Beschreibung der Welt im Inneren des Steines:] Hier ein See, voll von Haṃsas und Kāraṇḍas, auf dem Lotosse blühen, dort eine Wüste mit *Arjuna*-Winden, die wie massive Säulen erscheinen.

jhagity evāgato dehaḥ kuto 'py arjunavātavat
yāti paśyata evāstaṃ taraṃgāṃbudadīpavat (VI.250.90)[24]

Der Körper, der sich ganz plötzlich von irgendwoher wie ein *Arjuna*-Wind eingestellt hat, vergeht für eben den, der [ihn] wahrnimmt, wie eine Welle, eine Wolke [oder] eine Lampe.

In der folgenden Passage wird der *Arjuna*-Wind zwar nicht explizit genannt, allerdings ist er vor dem Hintergund der oben zitierten Stellen deutlich erkennbar beschrieben:

pāṇḍurīkṛtasarvāśaṃ sthagitākhiladarśanam
vilolajaladākāram ajñānāvakarotthitam (V.92.60)
tṛṣṇātṛṇalavaprāptaṃ stambhākṛtiśarīrakam
sphurattanutanukṣubdhaṃ lubdham utplavanaṃ prati (V.92.61)
antassthitamahālokam apaśyat pravilīyate
pavanaspandarodhāc ca rāma cittarajaḥ kṣaṇāt (V.92.62)

(60) [Er] färbt sämtliche [an sich klaren] Himmelsgegenden weiß [und] verhindert [so] jegliche [klare] Sicht, [er hat] die Gestalt einer hin und her ziehenden Wolke [und hat] sich aus dem Kehricht des fehlgehenden Erkennens erhoben, (61) [er] führt die Strohhalme „Begierden" mit [sich, sein] Körper [hat] die Form einer Säule, mit umherfliegenden ganz winzigen [Teilchen ist er] in Bewegung geraten, [und er ist] begierig, sich [überallhin] zu erheben: (62) [dieser] Staub (*rajas*) des Denkens (*citta*) aber, [der] blind für das innerlich befindliche

[21] Text der Hs. N_{26} (Bhāskarakaṇṭhas *Mokṣopāya-Tīkā*, bislang unpublizierter Teil; zu der Hs. s. Lo Turco 2011, S. 13ff.). Kommentar: *ārabdhaḥ arjunavātākhyasya staṃbhaḥ asaṃcāraḥ yasya tādṛśam* (Fol. 812 v1f.).

[22] Ergänzung sinngemäß nach der ersten Strophe des Sarga (*athāvanipayastejaḥpavanānāṃ yugakṣaye / jāte paramasaṅkṣobham babhūvāsmiñ jagattrayam*, VI.234.1), die den syntaktischen Rahmen für die folgenden 43 Strophen mit der Schilderung des Weltuntergangs bildet.

[23] Text der Hs. N_{26} (s. o.; Fol. 838 v8f.); kein Kommentar (Bhāskarakaṇṭha: „*spaṣṭam*").

[24] Text der Hs. N_{26} (s. o.; Fol. 852 r12f.); kein Kommentar (Bhāskarakaṇṭha: „*spaṣṭam*"). Die Strophe wurde in der Hs. irrtümlich als Nr. 89 gezählt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000479

große Licht [ist], verfliegt aufgrund der Hemmung der [Atem]windregung augenblicklich, Rāma.[25]

Durch diese Textstellen, die sich in der Zusammenschau gegenseitig ergänzen und erhellen, läßt sich ein recht klares Bild gewinnen. Bei dem *Arjuna*-Wind handelt es sich offensichtlich um ein meteorologisches Phänomen,[26] einen Wind, der plötzlich *(jhagiti)* und völlig aus dem Nichts *(yataḥ kutaścid eva)* aufkommt, trockenes Gras, Staub oder Asche mit sich führt und in trocken-heißen Gebieten *(marusthala)*[27] zu beobachten ist. Einige Stellen beschreiben deutlich einen Wirbel, dessen Gestalt mit einer massiven Säule *(stambha)* verglichen wird. Diese Erscheinung ist von heller, weißlicher Färbung,[28] behindert die freie Sicht und bewegt sich vorwärts. All dies deutet auf sogenannte Kleintromben hin, kleinräumige Luftverwirbelungen mit vertikaler Achse, die sich in einer nahe des Bodens überhitzten Atmosphäre bilden können, dabei häufig dort vorhandenes Material wie Staub, Sand, Gras, Heu u. dgl. aufwirbeln,[29] was ihnen oft eine helle, weiß-graue Farbe verleiht. Hat sich eine Kleintrombe gebildet, kann sie am Boden entweder an einer Stelle verharren oder sich mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten vorwärtsbewegen, bevor sie sich dann so plötzlich, wie sie entstanden ist, wieder auflöst. Größere Exemplare können unter Umständen beachtliche Ausmaße und Windgeschwindigkeiten erreichen und damit auch Zerstörungen anrichten, worauf Strophe VI.181.17 vermutlich anspielt. Häufig haben Kleintromben jedoch moderate Größen mit mäßigen Windgeschwindigkeiten und sind dementsprechend zumeist harmlos, so daß es zumindest denkbar erscheint, daß die in mehreren der Vergleiche angesprochene Eigenschaft des *Arjuna*-Windes, leer *(śūnya)* oder innerlich leer *(antaśśūnya)* zu sein, ganz handfest auf die Erfahrung anspielt, in einen Staubteufel hineinzugeraten, in dessen Inneren die Windgeschwindigkeit im Vergleich zur Peripherie schwächer und das aufgewirbelte Material weniger dicht ist.

Versteht man den *Arjuna*-Wind in diesem Sinne als Bezeichnung für eine Kleintrombe, liegt die Eignung als Vergleichsgegenstand für die Natur der wahrnehmbaren Phänomene, so wie sie im *Mokṣopāya* gelehrt wird, auf der Hand. Das plötzliche Entstehen einer Kleintrombe „aus dem Nichts"

[25] Text und Übersetzung: MU GA.

[26] Zu der Deutung des *Arjuna*-Windes in einem medizinischen Sinn durch Ānandabodhendra, den Kommentator des *Yogavāsiṣṭha,* siehe unten.

[27] Solche Gegenden gibt es im Tal von Kaschmir nicht. SLAJE 2005 weist allerdings darauf hin, daß der Autor des *Mokṣopāya* anscheinend sehr anschauliche Kenntnisse von in Zentralasien gelegenen Gegenden hatte (S. 21ff.), weswegen man vermuten kann, daß er auch mit dortigen Wüstengebieten vertraut war.

[28] So nur an einer Stelle; s. dazu unten.

[29] Daher umgangssprachliche Bezeichnungen wie „Staub-" oder „Sandteufel".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000480

und ihr unvorhersehbares Verschwinden nach kurzer Zeit illustrieren eindrücklich das spontane Entstehen und Vergehen der Phänomene aus dem Absoluten. Die Kurzlebigkeit und somit augenfällige Vergänglichkeit sowie die fehlenden – d. h. für einen Kaschmirer des 10. Jh. wohl nicht erkennbaren – Ursachen verleihen einer Kleintrombe einen illusorischen Charakter. Aus denselben Gründen läßt sich die Natur der Phänomene als ontologisch nicht existent (*śūnya* „leer") erweisen. Trotzdem ist eine Kleintrombe real; sie ist sichtbar und spürbar, und sie ist wirksam, indem sie nicht nur Gras und ähnliches kleinteiliges Material mit sich fortreißt, sondern sogar handgreifliche Zerstörungen hinterlassen kann. Ebenso die wahrnehmbare Welt: Mit ihrer ontologisch irrealen Natur geht ihre phänomenale Realität einher; sie ist zugleich „seiend und nichtseiend" *(sad asac ca)*, wie es im *Mokṣopāya* immer wieder heißt. Hinzu kommt, daß für ein Publikum, das in den altindischen naturphilosophischen Kategorien der fünf Elemente und den ihnen jeweils zugeschriebenen Qualitäten[30] denkt, der irreale Charakter des *Arjuna*-Windes insofern wohl besonders augenfällig ist, indem eine nur aus Wind bestehende (*vātamātramaya,* VI.217.60) Erscheinung als feste Form („Säule") mit einer Farbe wahrgenommen wird,[31] was nur mit einem Irrtum (im erkenntnistheoretischen Sinne) erklärt werden kann.

Ānandabodhendra, der im Jahr 1710 weit entfernt von Kaschmir einen Kommentar zum *Yogavāsiṣṭha* (YV), einer späteren Redaktion des *Mokṣopāya*, verfaßte,[32] wußte mit dem *Arjuna*-Wind offensichtlich nicht viel anzufangen. Er erklärt ihn an drei Stellen als eine bestimmte Erkrankung, die auf den Wind, verstanden als einen der drei Humores *(doṣa)* der altindischen Medizin, zurückzuführen sei und den daran Erkrankten im Himmel umherwirbele,[33] eine Deutung, die hier keiner näheren Diskussion bedarf,

[30] Äther (Qualität: Hörbarkeit), Wind (Fühlbarkeit), Feuer (Sichtbarkeit), Wasser (Geschmack) und Erde (Geruch).

[31] Analog beruht wohl auch der im *Mokṣopāya* mehrfach angeführte *dṛṣṭānta* der „Farbe des Himmels" (*ākāśavarṇavat,* z. B. I.2.2, III.7.25 et infra) auf dem Widersinn, dem Element Äther die Qualität einer Farbe zuzuschreiben.

[32] Einen kurzen Überblick über die verschiedenen Rezensionen des *Mokṣopāya* (so die Bezeichnung der ältesten, kaschmirischen Rezension) und ihrer Verhältnisse untereinander gibt Hanneder 2006, S. 8ff. (dort auch Angaben zu den Editionen); grundlegend und ausführlich zu diesem Thema: Slaje 1994, S. 51ff.

[33] *arjunavāto vātarogaviśeṣaḥ sadaiva bhramaṇakārī yathā dehe calati tadvat* (zu YV VI[uttara].24.16, entspr. MU VI.181.17); *arjunavāto rogaviśeṣaḥ | tadvanto hi janā ākāśe bhramantīti deśaviśeṣe prasiddham* (zu VI[uttara].60.62, entspr. MU VI.217.60); *arjunavāta iti vātarogaviśeṣasya nāma | tena hi rogeṇa rogiṇo nabhasy uḍḍīya bhrāmyante, na tu tasya rogasyārjunavarṇatāstīti tannāma nirālambanaṃ mā bhūd iti lokāntarajarattṛṇaiḥ svodbhūtabhasmabhir vātaṃ dhavalīkṛtya ārabdhaḥ arjunavātākhyāyāḥ stambhaḥ pratiṣṭhā sālambanatā yasminn ity utprekṣā* (YV VI[uttara].77.20, entspr. MU VI.234.20); alle Zitate aus dem Grundtext und dem Kommentar des YV nach Paṇśīkar/Ācārya 1937.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000481

da ihr hergeholter und phantastischer Charakter auf der Hand liegt.[34] Einmal allerdings scheint Ānandabodhendra dem tatsächlich Gemeinten nahezukommen, wobei der leicht abweichende Text der ihm vorliegenden YV-Rezension das Bild nicht unerheblich verdunkelt.[35] Darüber hinaus weist der Umstand, daß in der Texttradition des YV an etlichen Stellen der *Arjuna*-Wind überhaupt nicht mehr vorkommt, da dort die entsprechenden Lesungen abweichen,[36] darauf hin, daß der *dṛṣṭānta* in dieser Überlieferung wohl schon vor Ānandabodhendra nicht mehr verstanden wurde.

In Bezug auf die Bezeichnung „*Arjuna*-Wind" für unser Phänomen fällt der Umstand ins Auge, daß für „Wind" wechselnde Wörter wie *anila, vāta, vāyu* oder *māruta* gebraucht werden, während der vordere Kompositumsbestandteil *arjuna* stets erhalten bleibt. Das Wort *arjuna* kann „weiss, licht, silberfarben" (pw) bedeuten, was als Charakterisierung für Kleintromben zunächst sehr passend erscheint, da sie tatsächlich häufig eine weiß-graue Farbe aufweisen. Hierfür spricht auch, daß in der recht ausführlichen Beschreibung V.92.60–62 eine weißliche Farbe genannt wird (V.92.60a: *pāṇḍurīkṛtasarvāśam*), wobei jedoch zu beachten ist, daß in dieser Passage die Bezeichnung „*Arjuna*-Wind" selbst nicht gebraucht wird. Andererseits erscheint das Fehlen von Synonymen für „weiß" – es läßt sich keine Kombination anderer Wörter für „weiß(lich)" wie *śveta-, dhavala-, gaura-, pāṇḍura-* usw. mit Wörtern für „Wind" belegen – ungewöhnlich angesichts der üblichen Gepflogenheit, sanskritische Synonyme dort, wo es sich aus metrischen oder anderen Gründen anbietet, frei gegeneinander auszutauschen. Zudem gehört *arjuna* im klassischen Sanskrit zu den selteneren Wörtern für „weiß", was für den *Mokṣopāya* ebenfalls gilt. Das Wort *arjuna* scheint also als unveränderlicher Bestandteil der Bezeichnung für diesen speziellen Wind betrachtet worden zu sein, was darauf hindeutet, daß es nicht oder nicht ausschließlich als einfaches Adjektiv („weiß"), sondern möglicherweise als Eigenname verstanden wurde. Hierauf könnte auch VI.234.20 mit der Formulierung „eine ‚*Arjuna*-Wind' genannte Säule" *(arjunavātākhyastambha)* hinweisen, da *ākhya-* als Hinterglied eines Kompositums gewöhnlich einen Namen markiert. Wen oder was ein Eigenname *arjuna* in unserem Zusammenhang möglicherweise bezeichnet, bleibt allerdings zunächst im Dunkeln. Denkbar sind eine geographische Bezeichnung oder auch ein Personenname,

[34] Insbesondere, wenn man sich die gezwungene Erklärung von YV VI[uttara].77.20 (entspr. MU VI.234.20) ansieht (s. die vorangehende Anm.).

[35] *marusthaleṣu vātyoḍḍīnadhūlibhiḥ sthūlān stambhān kurvantīti sthūlastambhanā arjunāḥ pāṃsudhavalā mārutā yasmin* (zu YV VI[uttara].88.11, entspr. MU VI.245.11); die YV-Fassung liest *sthūlastambhanārjunamārutam* statt *-stambhābhā-* im MU.

[36] YV III.114.54: *jalavātavat* statt MU: *'rjunavātavat;* YV IV.56.19: *aruṇātīravad* statt MU IV.38.19: *arjunānilavad;* YV V.72.11: *janapātavat* statt MU: *'rjunavātavat;* YV VI.6.22: *mohārjunapādapaḥ* statt MU: *mohārjunavāyavaḥ.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000482

und vermutlich ist es auch kein Zufall, daß *arjuna* auch die Bedeutung „hell, weiß" haben kann.[37]

Außerhalb der verschiedenen Rezensionen des *Mokṣopāya* ist mir nur ein einziger Beleg für das Wort *arjunavāta* (oder seine Synonyme) bekannt;[38] er findet sich in Kṣemarājas Kommentar zu *Svacchandatantra* 6.75. Der Grundtext beschreibt ein magisches Ritual zur Vernichtung eines Gegners *(uccāṭana)*,[39] in dem über einem Leichenplatzfeuer *(śmaśānāgni)* unter anderem „aufgewirbelte Federn"[40] zu verbrennen sind. Den im Text hierfür gebrauchten Ausdruck *udbhrāntapatra* (6.75a) erklärt der Kommentator Kṣemarāja mit *udbhrāntapatrāṇi arjunavātadhūlidaṇḍamadhyagatāni patrāṇi*, „aufgewirbelte Federn [sind] Federn, die sich inmitten des Staub-Stabes eines *Arjuna*-Windes befinden".[41] Was genau das meint, ist mir leider nicht klar. Immerhin scheinen das Aufwirbeln und der aus Staub gebildete „Stab" des *Arjuna*-Windes darauf hinzuweisen, daß es sich hier um dasselbe Phänomen handeln könnte, das im *Mokṣopāya* mit „einer aus aufsteigendem Rauch und Asche gebildeten Säule" (VI.234.20) beschrieben ist, mithin, daß dieses Phänomen zumindest in Kaschmir allgemein bekannt war und auch außerhalb des *Mokṣopāya* mit der Bezeichnung „*Arjuna*-Wind" benannt wurde.

---

[37] Der Name könnte beispielsweise auf eine falsche Sanskritisierung zurückgehen, in welche die Bedeutung „hell, weiß" hineingespielt hat. Daß es nahe liegt, den Namen „Arjuna" mit der Farbe Weiß in Verbindung zu bringen, zeigt beispielsweise eine Stelle in Bāṇas *Harṣacarita*, wo Arjuna, der Held des *Mahābhārata,* in einer langen Reihe von berühmten Personen als ein Inbegriff des Ruhms, der in Indien stets als von weißer Farbe gedacht wird, angeführt wird: *… arjuno yaśasi … rājā puṣpabhūtir iti nāmnā babhūva* (hrsg. Kane 1918, S. 44, Zeile 30–32).

[38] In der Strophe Mbh. 8.14.20 ist *arjunamāruta* ein wohl spontan gebildetes *Karmadhāraya*-Kompositum, das ebenso wie die anderen Ausdrücke eine Metapher *(rūpaka)* bildet und mit den hier diskutierten Ausdrücken vermutlich nichts zu tun hat: *tadāyudhamahāvarṣam kṣiptaṃ yodhamahāmbudaiḥ / vyadhaman niśitair bāṇaiḥ kṣipram arjunamārutaḥ //* „Dann blies der Wind ‚Arjuna' den gewaltigen Regen ‚Waffen', der von den mächtigen Wolken ‚Krieger' vergossen (bzw. abgeschossen) wurde, mit scharfen Pfeilen schnell auseinander."

[39] Die Stelle lautet: *uccāṭanaṃ pravakṣyāmi śatrūṇāṃ garvitātmanām / kākolūkasya pakṣāṃś ca kharoṣṭramūtramṛttikā* (6.72) *kṛtvā pratikṛtiṃ prājñaḥ kākaraktena lepayet / kākolūkasya pakṣāṃś ca gude tasyā viniḥsipet* (6.73) *tāṃ catuṣpathe nikhanet śmaśānāgnim athopari / prajvālya homayet tatra kākapakṣāṃś ca suvrate* (6.74) *udbhrāntapatrasahitān kharamūtreṇa bhāvitān / yasya nāma samuddiśya yakārādyantarodhitam* (6.75) *mantrāvasāne vinyastaṃ visargāntaṃ pracāṭayet* (6.76ab); hrsg. Kaul 1926, S. 155f.

[40] Oder: „Blätter"? Der Text gibt vorher die Anweisung, aus Krähen- und Eulenflügeln, Esel- und Kamelurin sowie Lehm ein Abbild *(pratikṛti)* des Feindes herzustellen und dieses an einer Wegkreuzung zu vergraben, so daß „Federn" hier vielleicht näher liegt.

[41] Kaul 1926, S. 156.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000483

Literatur

CHU, J. 2004: „A Study of *Sataimira* in Dignāga's Definition of Pseudo-Perception (PS 1.7cd–8ab)." In: WZKS 48, S. 113–149.

FITZGERALD, J.L. 2012: „Philosophy's 'Wheel of Fire' *(alātacakra)* and Its Epic Background." In: F. VOEGELI/V. ELTSCHINGER/D. FELLER/M.P. CANDOTTI/B. DIACONESCU/M. KULKARNI (Hrsg.): *Devadattīyam. Johannes Bronkhorst Felicitation Volume.* Bern [u.a.], S. 773–807.

HANNEDER, J. 2006: *Studies on the Mokṣopāya*. Wiesbaden (AKM 58).

— 2012: *Mokṣopāya – Weg zur Erlösung.* München (Indologica Marpurgensia 4).

HANNEDER, J./P. STEPHAN/S. JAGER (Hrsg.) 2011: *Mokṣopāya. Das Dritte Buch. Utpattiprakaraṇa. Kritische Edition*. Wiesbaden (MU GA. Textedition, Teil 2).

KANE, P.V. 1918: *The Harshacharita of Bāṇabhaṭṭa. Uchcchvāsas I–VIII.* Edited with an Introduction and Notes. Bombay.

KAUL, M. (Hrsg.) 1926: *The Svacchanda Tantram with commentary by Kshemarāja*. Volume III. Bombay (Kashmir Series of Texts and Studies 44).

KRAUSE-STINNER, S. (Hrsg.) 2011: *Mokṣopāya. Das Erste und Zweite Buch. Vairāgya-prakaraṇa. Mumukṣuvyavahāraprakaraṇa. Kritische Edition*. Wiesbaden (MU GA. Textedition, Teil 1).

KRAUSE-STINNER, S./P. STEPHAN (Hrsg.) 2012: *Mokṣopāya. Das Vierte Buch. Sthiti-prakaraṇa. Kritische Edition*. Wiesbaden (MU GA. Textedition, Teil 3).

— 2013: *Mokṣopāya. Das Fünfte Buch. Upaśāntiprakaraṇa. Kritische Edition*. Wiesbaden (MU GA. Textedition, Teil 4).

LAMOTTE, E. 1944: *La traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahā-prajñāpāramitāśāstra).* Tome I: Chapitres I–XV. Louvain (Bibliothèque du Muséon 18).

LO TURCO, B. (Hrsg.) 2011: *Mokṣopāya-Ṭīkā of Bhāskarakaṇṭha. The Fragments of the Nirvāṇaprakaraṇa.* Part I. *Critical Edition.* Halle (Studia Indologica Universitatis Halensis 1).

Mbh. = V. S. SUKTHANKAR et al. (Hrsg.): *The Mahābhārata. For the first time critically edited.* Poona 1933–1972.

MU GA = *Anonymus Casmiriensis: Mokṣopāya. Historisch-kritische Gesamtausgabe.* Herausgegeben unter der Leitung von WALTER SLAJE. Wiesbaden 2011ff. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der Indologischen Kommission.) [Texteditionen, Prakaraṇa I–II: KRAUSE-STINNER 2011, III: HANNEDER et al. 2011, IV: KRAUSE-STINNER/STEPHAN 2012, V: KRAUSE-STINNER/STEPHAN 2013. Übersetzungen, Prakaraṇa I–II: STEINER 2014, IV: STEINER 2013, V: STEINER 2015. Stellenkommentar, Prakaraṇa IV: STRAUBE 2015a. In Vorbereitung: Prakaraṇa VI.1, Textedition: KRAUSE-STINNER/STEPHAN, Übersetzung: STEINER.]

pw = O. BÖHTLINGK: *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung.* 7 Bde. St. Petersburg 1879–1889.

SCHMITHAUSEN, L. 1965: *Maṇḍanamiśra's Vibhramavivekaḥ. Mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre*. Wien (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte, 247.1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000484

Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens 2).

Slaje, W. 1994: *Vom Mokṣopāya-Śāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyaṇa. Philologische Untersuchungen zur Entwicklungs- und Überlieferungsgeschichte eines indischen Lehrwerks mit Anspruch auf Heilsrelevanz.* Wien (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte 609. Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 27).

— 2005: „Locating the Mokṣopāya." In: J. Hanneder (Hrsg.): *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts.* Aachen (Geisteskultur Indiens. Texte und Studien 7), S. 21–35.

Steiner, R. 2013: *Der Weg zur Befreiung. Das Vierte Buch. Das Buch über das Dasein. Übersetzung.* Wiesbaden (MU GA. Übersetzung, Teil 3).

— 2014: *Der Weg zur Befreiung. Das Erste und Zweite Buch. Das Buch über die Leidenschaftslosigkeit. Das Buch über das Verhalten der Befreiungssucher. Übersetzung.* Wiesbaden (MU GA. Übersetzung, Teil 1).

— 2015: *Der Weg zur Befreiung. Das Fünfte Buch. Das Buch über das Zurruhekommen. Übersetzung.* Wiesbaden (MU GA. Übersetzung, Teil 4).

Straube, M. 2012: „Miszellen zum *Mokṣopāya*. 1. *araghaṭṭa* und *saṃsāracakra*. 2. *kośakāra*". In: R. Steiner (Hrsg.): *Highland Philology. Results of a Text-Related Kashmir Panel at the 31st DOT, Marburg 2010.* Halle an der Saale (Studia Indologica Universitatis Halensis 4), S. 171–186.

— 2014: „Miszellen zum *Mokṣopāya*. 4. *gonāsa* ‚Flughund, Fledermaus'. 5. Von dummen Sklaven und stummen Schafen." In: *Zeitschrift für Indologie und Südasienstudien* 31, S. 195–206.

— 2015: *Mokṣopāya. Das Vierte Buch. Sthitiprakaraṇa. Stellenkommentar.* Wiesbaden (MU GA. Stellenkommentar, Teil 3).

Westerhoff, J. 2010: *Twelve Examples of Illusion*. Oxford.

YV = *The Yogavāsiṣṭha of Vālmīki. With the commentary Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇa tātparyaprakāśa*. Edited by Wāsudev Laxmaṇ Śāstrī Paṇśīkar. Third Edition. Revised and Re-edited by Nārāyaṇ Rām Āchārya "Kāvyatīrtha" With the co-operation of Śāstrīmaṇḍal. 2 Bde. Bombay.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000485

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000486

Replik

Reinhold Grünendahl: „‚Romantische Indomanie' oder ‚orientalische Renaissance'? Zu einigen Erklärungsmustern für das Entstehen der Indologie in Deutschland." In: ZDMG 165 (2015), S. 185–210.

Ist die ‚deutsche Indologie'[1] aus der Frühromantik entstanden? Viele Studien haben diese so genannte Romantikthese zu untermauern versucht;[2] auch ich habe sie in einem Aufsatz von 2004[3] übernommen. Nun aber hat R. Grünendahl sie in Frage gestellt[4] und beanstandet, daß ich die Romantikthese nur habe übernehmen können, weil ich die Quellen von einer Theorie bzw. „Voreingenommenheit" (ebd.) und vom „Zielpunkt des Diskurses" her behandelte, als welchen er mein Verständnis der Indologie als Ethno-Indologie sieht. Ich erspare mir hier Bemerkungen zu seinem Stil und nebensächlichen Aspekten, um nicht von der wissenschaftshistorisch und -theoretisch bedenkenswerten Grundfrage abzulenken.

1. Ist die Romantikthese widerlegt worden? Mich haben die Argumente nicht überzeugt. Bislang hat kein seriöser Autor behauptet, daß die Indologie seit ihrer faktischen Institutionalisierung durch die Einrichtung eines Lehrstuhls für Literatur und Kunstgeschichte (nicht für Sanskrit oder Indologie, wie man oft lesen kann) für August Wilhelm Schlegel 1818 in Bonn romantisierend oder gar indienschwärmerisch gewesen sei. Auch ich nicht, denn ich schrieb 2004 davon, daß sich der romantische Indienmythos „ein außerakademisches Betätigungsfeld suchte" (S. 336) und August Wilhelm das protodisziplinäre Indieninteresse in die „akademische Distanz" führte. Kein vernünftiger Anhänger der Romantikthese sieht Friedrich Schlegel „meist wie eingefroren in der Rolle ‚des ewigen Romantikers'" (S. 206) oder behauptet, daß er diese Einstellung noch hatte, als er *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (Heidelberg 1808) veröffentlichte.

---

[1] Der Begriff ‚deutsche Indologie' wird hier verstanden als die disziplinäre Institutionalisierung des romantischen Interesses an Indien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Vgl. auch J. Hanneder: „Pretence and Prejudice." In: *Indologica Taurensia* 37 (2011), S. 124–137, hier S. 130–131.

[2] Einflußreich: R. Schwab: *La Renaissance orientale*. Paris 1950; P. Th. Hoffmann: *Der Indische und der Deutsche Geist von Herder bis zur Romantik*. (Diss.) Tübingen 1915; A. L. Willson: A *Mythical Image: The Idea of India in German Romanticism*. Durham, N. C. 1964.

[3] A. Michaels: „Wissenschaft als Einheit von Religion, Philosophie und Poesie: Die Indologie als frühromantisches Projekt einer ganzheitlichen Wissenschaft." In: G. Brandstetter / G. Neumann (Hrsg.): *Romantische Wissenspoetik: Die Künste und die Wissenschaften um 1800*. Würzburg 2004, S. 325–339.

[4] Zuvor schon J. Hanneder: „Präsenz und Philologie." In: S. Fielitz (Hrsg.): *Präsenz Interdisziplinär. Kritik und Entfaltung einer Institution*. Heidelberg 2012, S. 288–303.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000487

Allerdings heißt dieser Befund nicht, daß das akademische Interesse an Indien nicht doch einer frühromantischen Sehnsucht nach „Indien" entsprang. Für diese Tatsache sind viele Belege beigebracht worden, die aber GRÜNENDAHL als nicht einflußreich bewertet, um die Romantikthese in Frage stellen zu können. Ein Beispiel: In einem vielzitierten Brief an LUDWIG TIECK schreibt F. SCHLEGEL:

> Anfangs hat mich die Kunst und die Persische Sprache am meisten beschäftigt. Allein jetzt ist alles dies vom Sanskrit verdrängt. Hier ist die eigentliche Quelle aller Sprachen, aller Gedanken und Gedichte des menschlichen Geistes; alles, alles stammt aus Indien ohne Ausnahme.[5]

Um diesen klaren „euphorischen Ausruf" (S. 198) in seiner Bedeutung herunterspielen zu können, weist GRÜNENDAHL darauf hin, daß der Brief erst 1864 zum ersten Mal veröffentlicht wurde. In der Tat, aber geschrieben wurde er am 15. September 1803, und man darf annehmen, daß sich diese Ansicht F. SCHLEGELS auch in Gesprächen verbreitet hat.

Eine besondere Rolle spielt in diesem Zusammenhang F. SCHLEGELS berühmtes Zitat „Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen?"[6] In meinem Artikel hatte ich hinter „Orient" in Parenthese eingefügt „in Indien zumal". Dieser Irrtum beruht auf einer flüchtigen Wiedergabe nach WILHELM HALBFASS,[7] wo der Zusatz nicht zwischen den Anführungszeichen steht. Aber ist dadurch der Begriff Orient „indisiert" worden, wie GRÜNENDAHL meint? Ich denke nicht, denn SCHLEGEL verwendet die Begriffe Indien und Orient bisweilen bedeutungsgleich, wie man überhaupt für die Frühromantik von einem erweiterten Orientbegriff ausgehen muß.[8] Zudem hat die Mehrheit der Autoren wie ich mit guten Gründen „Orient" im Sinne von Indien verstanden.[9]

Nun entgegnet GRÜNENDAHL, daß sich diese Stelle auf die Notwendigkeit einer nahezu „chemischen" Synthese einer neuen Poesie beziehe und dabei Indien/Orient nur einer von vielen Bestandteilen sei. Das mag so sein, doch bleibt als Ergebnis einer solchen naturpoetischen Synthese eben auch F. SCHLEGELS klare Aufforderung, sich Indien zuzuwenden, um *eine* Gruppe der Quellen (der Poesie) zu erschließen: „Wären uns nur die Schätze des Orient so zugänglich wie die des Altertums! Welche neue Quelle von Poesie könnte

---

[5] K. v. HOLTEI (Hrsg.): *Briefe an Ludwig Tieck*. Breslau 1864, Bd. 3, S. 329.

[6] F. SCHLEGEL: „Gespräch über die Poesie." In: *Athenäum: Eine Zeitschrift* 3 (1800), S. 58–129, 169–187 = *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* [fortan KFSA]. Hrsg. v. E. BEHLER u. a. München 1958–, Bd. 2, S. 284–333, hier S. 320.

[7] W. HALBFASS: *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel/Stuttgart 1981, S. 83.

[8] Siehe hierzu MYUN AE YANG: *Idealbilder – Zerrbilder. Romantische Konzeptionen des Orients um 1800*. Frankfurt a. M. 2013, S. 14–18; A. POLASCHEGG: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin/New York 2005, S. 70–85.

[9] Neben HALBFASS, a. a. O., HOFFMANN, a. a. O., S. 61f.: „Daß die Romantiker, wenn sie vom Orient sprachen, besonders an Indien dachten, wird sich im folgenden zeigen"; D. FIGUEIRA („The Authority of An Absent Text. The Veda, Upangas, Upaveda, and Upnekhata in European Thought." In: L. PATTON [Hrsg.]: *Authority, Anxiety, and Canon. Essays in Vedic Interpretation*. Albany 1994, S. 201–234): „By Orient, Schlegel meant India" (S. 210); D. MESSLIN (*Antike und Moderne: Friedrich Schlegels Poetik, Philosophie und Lebenskunst*. Berlin/New York 2011): „Friedrich Schlegel formuliert schon 1800 im Gespräch über die Poesie die romantische Sehnsucht nach dem Orient, wobei er mit Herder indische Ursprünge dieses ‚höchsten Romantischen' annimmt […]" (S. 258).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000488

uns aus Indien fließen …“[10] Dieser Aufforderung kam er bekanntlich selbst in einer Weise nach, daß Wilhelm Rau ihn als einen der ersten in die Ahnenreihe deutscher Indologen aufnimmt.[11]

Aus all diesen Gründen läuft Grünendahls vermeintlicher Nachweis, daß sich „die Frühromantiker für Indien immer nur am Rande interessiert (haben)“ (S. 187), demzufolge „Indien und der Orient“ nur eine „marginale Rolle“ (S. 189) gespielt hätten und somit ein „magerer Befund (…) mit fragwürdigen Mitteln aufgebläht“ (S. 190) worden sei, ins Leere. Zwar wissen wir noch nicht, wie genau es zur disziplinären Verankerung des Indieninteresses in Bonn gekommen ist[12] – und auch Grünendahl sagt es uns nicht. Doch ist die biographisch belegbare Verbindung zwischen Friedrichs frühromantischer Begeisterung an Indien und August Wilhelms textualer und philologischer Beschäftigung mit Indien nicht zu leugnen. Zu Recht spricht Struc-Oppenberg indirekt davon, daß F. Schlegels erstes Buch in eine neue Disziplin und einen neuen Lehrstuhl mündeten, nicht also, wie Grünendahl meint, nur begrenzt „auf die weitere Entwicklung der Indologie als philologisches Fach“ (S. 202) einflußreich gewesen sei, sondern sehr wohl „instrumental in inspiring the growth of the academic study of Sanskrit in Germany“ war.[13] Das sieht man auch daran, daß es im Vorwort zu Franz Bopps einflußreichem Buch *Über das Conjugationssystem …*[14] als maßgeblich erwähnt wird.[15]

Die biographischen Verbindungen zeigt auch eine bislang nicht berücksichtigte lateinische Rede August Wilhelm Schlegels aus dem Jahr 1832:

> Mein so geliebter Bruder Friedrich, der mir eine ewige Sehnsucht nach ihm hinterlassen hat, (war) in den ersten Jahren dieses Jahrhunderts erfolgreich nach Paris gekommen; er kam dort (…) in enge Freundschaft eines edlen Engländers, (…) Alexander Hamilton, der ihm die Grundlagen der Sanskritsprache darlegte. Das Übrige hat er, weil bis da keine gedruckten Bücher vorhanden waren, aus dem Lesen der Manuskripte geschöpft. In welchem Maße er in dieser Wissenschaft vorangekommen ist, kann man anhand seines Buches über die Sprache und älteste Weisheit der Inder beurteilen. Nachdem der Frieden wiederhergestellt war, habe ich mich, der ich mich eifrig den Spuren des Bruders widmete, diesen Studien zugewandt, mit gar so

[10] KFSA 2, S. 319.

[11] W. Rau: *Bilder 135 deutscher Indologen*. 2. erw. u. verbesserte Auflage. Wiesbaden 1982, S. 5.

[12] Hierzu wäre es notwendig, die entsprechenden Unterlagen im Archiv der Universität Bonn und noch besser die lateinischen Reden und unveröffentlichten Schriften A. W. Schlegels aufzuarbeiten. Die Kritische Ausgabe seiner Vorlesungen durch Georg Braumgart und andere mag dabei helfen.

[13] U. Struc-Oppenberg: „Friedrich Schlegel and the History of Sanskrit Philology and Comparative Studies.“ In: *Canadian Review of Comparative Literature* 7.4 (1980), S. 411–437, hier 436 („Schlegel's second book, 'Von der Philosophie,' had a less spectacular effect, as it resulted in neither a new discipline nor a new chair.“).

[14] F. Bopp: *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache …* Frankfurt a. M. 1816. Dazu Struc-Oppenberg 1980, S. 435: „This work was not only stimulated by Schlegel, but it also followed the structure of the book.“ Vgl. auch Douglas T. McGetchin (*Indology, Indomania, and Orientalism: Ancient India's Rebirth in Modern Germany*. Cranbury NJ 2009, S. 69), wonach Schlegels Indienbuch neben A. W. Schlegel noch Othmar Frank, Wilhelm von Humboldt und ebenfalls Franz Bopp stark beeinflußt habe.

[15] K. J. Windischmann, Vorwort zu Bopp 1816, S. VII f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000489

> geringer Mühe, durch die so viel größere Menge an Hilfsmitteln, die mir schon aus London und Kalkutta zuströmte."[16]

A.W. Schlegel sieht sich hier in den „Spuren" seines Bruders Friedrich. Grünendahl behauptet jedoch:

> Wollte man die vielbeschworene These von den ‚romantischen Wurzeln der Indologie' erhärten so müsste man nachweisen, dass die (spätere) Indologie in einem Brückenschlag *über das Indienbuch hinweg* auf F. Schlegels frühromantische Universalpoesie zurückgreift, in der ‚Indien' und der Orient noch eine andere Bedeutung für ihn hatten" (S. 201).

Warum eigentlich? Die Ausprägung eines Faches ist nicht identisch mit seiner Genese und für diese reicht der Nachweis einer hier sogar biographisch belegbaren „Ansteckungskette" aus.

2. Die Romantikthese ist also einstweilen nicht widerlegt worden. Wie verhält es sich aber mit dem angeblichen Mißbrauch dieser These für mein ethno-indologisches Verständnis des Faches? Eine solche Unterstellung kann ich sogleich zurückgeben. Denn mir scheint, daß Grünendahl die Romantikthese nur deshalb zurückweist, um die „Indologie philologisch-historischer Prägung" vor einem zu Unrecht befürchteten Angriff seitens der Ethno-Indologie zu retten. In meinem Artikel hatte ich am Schluß von einem „Erbe der Romantik" gesprochen, von dem sich die Indologie lösen solle, um mehr gegenwartsbezogene Studien betreiben und weitere Methoden einbeziehen zu können. Ich sah dieses Erbe vor allem im späteren fachlichen Vorrang von Sanskrit, Religion und dem alten Indien (namentlich dem Veda).

Daß dieser Vorrang bestimmter Themen (zu denen ich auch die Philosophie hätte zählen sollen) ‚romantischen' Ursprungsideen und Altertumsvorlieben – F. Schlegels Indienbuch hatte den bezeichnenden Untertitel „*Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde*" – nur indirekt entspringt, versteht sich von selbst, es sei denn, man *will* es mißverstehen. Dazu habe ich vielleicht mit einem Schlußsatz beigetragen, weil ich schrieb, daß sich die Indologie erst nach dieser Ablösung „als eine neue, ganzheitliche Kulturwissenschaft begründen (kann), die ein auf die Gegenwart bezogenes Erkenntnisinteresse in den Vordergrund stellt."[17] Dieser Satz will weder polarisieren noch irgendwelche „Präsenzbedürfnisse bedienen".[18] Er will schon gar nicht „die ‚deutsche' Indologie philologisch-historischer Prägung durch unbegründete Behauptungen diskreditieren" (S. 209). Nichts läge mir ferner, wie ich in mehreren Veröffentlichungen zur Ethno-Indologie klar gesagt habe.[19] Ich sehe keinen Grund, dem hier etwas hinzuzufügen. Nach meinem Verständnis

[16] A.W. Schlegel: ORATIO CUM FRIEDERICUM WINDISCHMANNUM DIE XXI. IULII ANNI CIↃIↃCCCXXXII [= MDCCCXXXII, A.M.] PHILOSOPHIAE DOCTOREM RENUNTIARET HABITA. In: *Opuscula, Latine scripta reliquit collegit et editit Eduard Böcking.* Hildesheim/New York 1972, S. 400–437, hier S. 413. Ich bin Karl August Neuhausen für diesen Hinweis und Judith Unterdörfler für die Hilfe bei der Übersetzung dankbar.

[17] Michaels 2004, S. 338f.

[18] Hanneder 2012, S. 300.

[19] A. Michaels: „Indology and the Cultural Turn." In: A. Malinar/J. Beltz/H. Freese (Hrsg.): *Text and Context in the History, Literature and religion of Orissa.* Delhi 2004, S. 457–481; „General Preface" to the „Heidelberg Studies in South Asian Rituals." In: J. Gengnagel/U. Hüsken/S. Raman (Hrsg.): *Words and Deeds: Hindu and*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000490

liegt jedoch jedes Erkenntnisinteresse in der jeweiligen Gegenwart, auch wenn es aus historischen Quellen schöpft. Demnach verdanken sich sowohl die philologisch-historische Methode als auch die ethno-indologische, etwa durch Feldforschung bei Ritualen erweiterte Methode, und das durch sie erzeugte Wissen, einem bestimmten historischen, noch dazu akademischen Kontext, in dem sie sich rechtfertigen und behaupten müssen. Diese Aushandlungsprozesse bei der Wissensgeneration fanden zu Zeiten der Gebrüder Schlegel statt und sie finden auch heute in der Indologie statt.

Zusammengefaßt: Die ‚deutsche' Indologie war von Anfang an philologisch-historisch ausgerichtet. Der Disput besteht nur darin, daß die Genese und die Zukunft des Faches unterschiedlich bewertet werden. Dabei muß sich ein jeder prüfen, ob er nicht die Vorgeschichte der Indologie mißbraucht, um eine bestimmte Ausrichtung des Faches zu propagieren: eine philologisch-historische oder eine ethno-indologische Variante. Ich kann hier nur für mich sprechen und sagen, daß mich an dem Thema vor allem der wissenschaftstheoretische Aspekt interessiert hat, wie ein universitäres Fach entsteht. Wenn Thomas Kuhn mit seiner freilich auf die Naturwissenschaften begrenzten These Recht hat, daß neue wissenschaftliche Disziplinen zunächst ein außer-, bisweilen antiwissenschaftliches, „vorparadigmatisches" Betätigungsfeld suchen, bevor sie sich über ein wissenschaftliches Paradigma vergemeinschaftlichen und etablieren,[20] dann ist die philologisch-historisch ausgerichtete Indologie in den Schlüsselfiguren F. und A. W. Schlegel dafür ein weiteres Beispiel. Daß aber Wissenschaften meist mehr sind als nur *ein* Leitgedanke oder nur *eine* Methode (etwa nur die philologisch-historische oder nur die ethno-indologische), ist schon in der Kritik an Kuhn gezeigt worden.

Axel Michaels, Heidelberg

Buddhist Rituals in South Asia. Wiesbaden 2005, S. 7–13; „Perspektiven und Probleme der deutschsprachigen Indologie." In: D. Lamping (Hrsg.): *Geisteswissenschaften heute. Die Sicht der Fächer*. Stuttgart 2015, S. 282–306.

[20] Th. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1962.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000491

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000492

Bücherbesprechungen

Paul Newman: *Klingenheben's Law in Hausa.* Köln: Köppe 2004. 103 S. (Chadic Linguistics / Linguistique tchadique / Tschadistik 2.) ISBN 978-3-89645-521-5. € 24,80.

Im Jahre 1928 veröffentlichte August Klingenheben (1886–1967) in der *Zeitschrift für Eingeborenensprachen*, Bd. XVIII, Heft 4, S. 272–297, „Die Silbenauslautgesetze des Hausa". Klingenheben hatte sich 1924 in Hamburg habilitiert, wo er nach seinen Leipziger Jahren 1936 die Nachfolge von Carl Meinhof als Direktor des Seminars für Afrikanische Sprachen antrat. Seine Forschungsschwerpunkte reichten vom Berberischen Marokkos über das Vai in Liberia, das Fulfulde und Hausa Nigerias bis hin zum Amharischen und Tigrinya Äthiopiens. Was mich als seinen Schüler immer besonders beeindruckte, war die Tatsache, dass er die meisten seiner Forschungssprachen, vor allem Hausa, Fulfulde und Amharisch, auch praktisch beherrschte. Wissenschaftlich verdankt ihm die damals noch junge Afrikanistik vor allem die Forderung nach genauester Lautbeobachtung. Sowohl in seiner zeitbedingt ungedruckt gebliebenen Leipziger Dissertation von 1920, „Die lautliche Gestalt des Hausadialekts von Katagum", als auch in seinem „Laute des Ful" (Berlin 1927) geht es ihm stets um die Beobachtung, dass Lautveränderungen durch die Stellung, die ein Laut innerhalb einer Silbe einnimmt, verursacht werden. Die Silbenauslautgesetze des Hausa, Gegenstand der hier zu besprechenden Schrift, sind ein Kulminationspunkt in dieser konsequenten Bemühung um ein besseres Verständnis silbenstrukturell bedingter Lautveränderungen. Die darin niedergelegten Erkenntnisse sind in der anglo-amerikanischen Afrikanistik als „Klingenheben's Law" bekannt.

Paul Newman, der Nestor der modernen Hausasprachforschung, dem wir zuletzt eine umfassende Grammatik des Hausa verdanken, geht nun, 76 Jahre später, den grundlegenden Gedankengängen und Erkenntnissen Klingenhebens nach, würdigt sie mit großer Empathie, prüft sie und setzt sich dort, wo unser heutiger Forschungs- und Kenntnisstand es erfordert, kritisch damit auseinander.

Die vorliegende Schrift besteht aus zwei Teilen: I. Paul Newman: „Changes Affecting Syllable-Final Consonants in Hausa: An Appraisal and Reformulation of Klingenheben's Law (S. 1–69); II. August Klingenheben (translated and annotated by P. Newman): „The Syllable-Final Rules of Hausa" (S. 71–102). Es ist dem Autor hoch anzurechnen, dass er Klingenhebens „seminal work" ins Englische übersetzt hat. (P. N. erwähnt ausdrücklich die Unterstützung, die er dabei von Hilke Meyer-Bahlburg, Hamburg, und Klaus Schubert, München, erfahren hat.)

Es wird damit eine der wichtigsten Arbeiten zur historischen Phonologie afrikanischer Sprachen der englisch-sprachigen Welt und damit vor allem auch den linguistisch interessierten Hausa selbst zugänglich gemacht. Paul Newman gebührt aber auch großer Dank dafür, dass er die Thematik aufgenommen und sie mit äußerster Akribie neu untersucht hat; zusammen mit seinem Kollegen und Freund Russel Schuh, dem er die Schrift „in appreciation of years of intellectual exchange …" auch gewidmet hat.

„Klingenheben's Law" (KL) bzw. die Silbenauslautgesetze im Hausa besteht/en im Wesentlichen aus vier Regeln, deren diachrones Wirken von Klingenheben bei vier Konsonantenklassen beobachtet wurde:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000493

KL 1: Velare Explosiva *(k, ḵ, g)*	> *w*
KL 2: Koronale Konsonanten (*t*, *d*, *ḏ*)	> *r* oder *l*
KL 3: Labiale (*p*, *b*, *ḇ*, *m*)	> *w* (Osthausa)
KL 4: Nasale (*m*, *n*)	> *y* (Osthausa)

Newman hat diese Regeln auf ihre allgemeingültige Stichhaltigkeit untersucht und dabei Ausnahmen, Unregelmäßigkeiten und Mängel festgestellt, „whose correction is long overdue" (S. 64). So hat er u. a. an die Stelle der o. g. vier Regeln sechs „Syllable-final rules (SFR)" gesetzt, bei denen neben dem wortinternen auch der wortfinale Silbenauslaut Berücksichtigung findet. Natürlich konnte Newman Dialektvarianten und seltene Lautphänomene in die Untersuchungen mit einbeziehen, die erst die Forschung der vergangenen siebzig Jahre erkannt hat und die Klingenheben zu seiner Zeit noch unbekannt waren. So weist er z. B. nach, dass die koronalen Konsonanten *s* und *z* nicht der Regel nach KL 2 unterworfen sind.

Mit den von Newman erarbeiteten Verbesserungs- und Ergänzungsvorschlägen darf nun „Klingenheben's Law" als ein zusätzlich gefestigtes, methodisch vorbildliches Modell für historische Lautgesetze gelten, die zu erstellen in den schriftlosen Sprachen Afrikas eine besondere Herausforderung darstellt.

Herrmann Jungraithmayr, Frankfurt a. M.

Marc Brose: Grammatik der dokumentarischen Texte des Mittleren Reichs. Hamburg: Widmaier Verlag 2014. XX, 553 S. (Lingua Aegyptia. Studia Monographica 13.) ISBN 978-3-943955-13-2. € 85,–.

1 Allgemeines

Die hier zu besprechende Grammatik der dokumentarischen Texte des Mittleren Reichs, im Folgenden abgekürzt als „GdT", basiert auf der Dissertation Marc Broses, die er 2011 unter dem Titel „Grammatische Studien zu den dokumentarischen Texten" vorgelegt hat. Mit der Veröffentlichung der Dissertation in Form einer Grammatik beabsichtigt Brose, mit neuem grammatischem Material zur diachronischen und synchronischen Erforschung der altägyptischen Sprache beizutragen, nachdem die „Texte des täglichen Schriftverkehrs – Briefe, Urkunden, Akten, Listen u. a." in den Standard- und Schulgrammatiken der Sprache des Mittleren Reichs bislang nur marginal berücksichtigt worden sind (GdT, S. 1 und 449, §§1 und 405).

Broses Grammatik, die ca. 2470 Beispiele (!) bietet, besteht aus 17 Kapiteln, einem Appendix zum Briefformular des Mittleren Reichs und den üblichen Anhängen einer Grammatik (Literaturverzeichnis, Abkürzungen zitierter Werke, Quellenübersicht, Quellenverzeichnis, Sachregister und Belegstellenindex). Bei den ersten beiden Kapiteln handelt es sich um eine Einführung in die Sprache der dokumentarischen Texte und eine Beschreibung der Quellen. Kapitel 3 befasst sich mit den graphischen Besonderheiten der dokumentarischen Texte. In den Kapiteln 4 bis 14 werden die morphologischen und syntaktischen Merkmale wie folgt behandelt: Pronomina (4), Substantive (5), Adjektive und adjektivische Ausdrücke (6), Zahlen und Gezähltes (7), Präpositionen (8), Adverbien und adverbiale Ausdrücke (9), Konjunktionen (10), das Verb (11), Partikeln (12), Satzsyntax (13) und Negationen (14). In Kapitel 15 werden einige Eigentümlichkeiten des Tempus- und Modalsystems besprochen, und eine Tabelle mit den Tempora, die in den dokumentarischen Texten verwendet werden, schließt das Kapitel ab. Kapitel 16 ist dem Gebrauch von direkter und indirekter Rede gewidmet. In Kapitel 17 schließlich werden die sprachlichen Merkmale der Alltagstexte zusammengefasst. Aus der Struktur und der großen Anzahl

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000494

an Beispielen geht hervor, dass Broses Grammatik nicht als Einführung bzw. Lehrbuch konzipiert ist, sondern als Referenzkorpusgrammatik.

Als Quellenmaterial wählt Brose ca. 130 Texte und Fragmente, die er in zwei chronologische Gruppen einordnet (GdT, S. 10–17, §§10–12):

- Gruppe I: Texte der späten 11. und frühen 12. Dynastie (ca. 2000–1920 v. Chr.), so z. B.: die Heqanacht-Papyri, die Harhotep- und die Meketre-Dokumente aus den Beständen des Metropolitan Museum of Art (New York), die Djefahapi-Verträge, die Reisner-Papyri und die folgenden Briefe an Tote: Berlin Bowl (Nr. 22573), Cairo Bowl (CG 25375), Hu Bowl und Louvre Bowl (E 6134).
- Gruppe II: Texte der späten 12. Dynastie und der 1. Hälfte der 13. Dynastie (ca. 1850–1700 v. Chr.), zu denen zählen: die Dokumente aus dem Archiv von al-Lahūn und dem Ramesseumsarchiv, die Harageh-Papyri, die Pergamentrolle Berlin P 10470, der Papyrus Brooklyn 35.1446, der Papyrus Boulaq 18 (= pKairo CG 50069) und der fragmentarische Papyrus El-Lahun (= pMichaelides B).

Wie Brose zutreffend bemerkt, zeigen die beiden Textgruppen grammatische Unterschiede: In Gruppe I werden manchmal Elemente aus der Sprache des Alten Reichs gebraucht, wie z. B. das futurische *w*-Passiv, die Negation *nfr-n/nfr ỉ* und die Modifikatoren *r-ỉ͗w* und *mỉ-ḳṯ* „alles, ganz, insgesamt"; Gruppe II zeichnet sich hingegen sowohl durch die Abwesenheit von Elementen aus der Sprache des Alten Reichs als auch durch einen zunehmenden Gebrauch von Neuägyptizismen aus. Angesichts solcher grammatischer Unterschiede hätte sich der Rez. gewünscht, dass in jedem Kapitel die Besonderheiten der beiden Textgruppen separat behandelt worden wären, wie es im Appendix zum Briefformular des Mittleren Reichs und teilweise in Kapitel 3 bei der Behandlung der Eugraphie der Fall ist. Auf diese Weise hätte man leichter einen Überblick über die sprachliche Entwicklung der dokumentarischen Texte gewonnen. Dennoch ist es Brose gelungen, eine detaillierte Darstellung der Sprache der dokumentarischen Texte zu gewinnen, die vor Augen führt, dass diese Sprache Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu den historisch-biographischen und literarischen Texten des Mittleren Reichs aufweist. Im Folgenden werden diese Gemeinsamkeiten und Unterschiede in einem graphematischen und einem sprachlichen Vergleich dargelegt (s. §2 bzw, §§3 und 4).[1] Es wird sich ergeben, dass es sich bei der Sprache der dokumentarischen Texte um eine dritte „Rede" der sog. offiziellen Sprache des Mittleren Reichs, d. h. um die „alltägliche Rede" handelt.

2 Schreibweisen

Außer den in hieroglyphischer Schrift geschriebenen Djefahapi-Verträgen in Asyūṭ sind die dokumentarischen Texte – wie die literarischen Texte des Mittleren Reichs – in hieratischer Schrift verfasst. Die beiden Textgattungen haben zudem die folgenden graphischen Besonderheiten gemeinsam:

a) Das Suffixpronomen der 1.sg.c. wird normalerweise mit geschrieben. Dies kann daran liegen, dass in hieratischen Texten die gewöhnliche Schreibung für das Suffixpronomen der 1.sg.c. ist. Eine Ausnahme findet man im Louvre Bowl, in dem die Schreibung vorkommt (GdT, S. 55, §31), die auch in den Grabinschriften der Qubbat al-Hawā' gebraucht wird (TuI, S. 35).

[1] Hierbei werde ich mich auf meine Arbeit *Tradition und Innovation in der offiziellen Sprache des Mittleren Reichs. Ein strukturalistischer Vergleich der historisch-biographischen mit den literarischen Texten der 1. Zwischenzeit und der 12. Dynastie.* Wiesbaden 2013 (Göttinger Orientforschungen 56; im Folgenden abgekürzt als „TuI") stützen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000495

b) Für die pseudopartizipiale Endung der 1.sg.c. wird regelmäßig die Schreibung gebraucht (GdT, S. 274, §246; vgl. TuI, S. 104).
c) Die gewöhnliche Schreibung für *(i)ḫ.t* ( ) „Habe, Besitz" ist diejenige mit und nicht die mit (GdT, S. 39 und 95f., §§23 und 67). Die Schreibung mit ist selten und nur in den Djefahapi-Verträgen in Asyūṭ und im Hu Bowl zu finden (GdT, S. 96, §67.1 [98]).
d) Die Schreibung von *tw* im unpersönlichen Aktiv ist in der Regel , oder nur (GdT, S. 60 und 251–262, §§38 und 219–232; vgl. TuI, S. 87).
e) In Wörtern mit finalem wird zusätzlich geschrieben (GdT, S. 37, §21.3; vgl. TuI, S. 39).
f) Das Wort *bnî* „süß" zeigt oft die altertümliche Schreibung mit (GdT, S. 37, §21.3; vgl. TuI, S. 39).
g) und werden gelegentlich durch und ersetzt (GdT, S. 32f., §20.3; vgl. TuI, S. 41).

Im Gegensatz zu den literarischen Texten wird in den dokumentarischen Texten jedoch die Differenzierung von und bei der Schreibung des Kausativ-Präfixes normalerweise aufrechterhalten (GdT, S. 35, §20.5), wie es auch häufig in den historisch-biographischen Texten geschieht, insbesondere vor der Reichseinigung unter Mentuhotep II. (TuI, S. 26). In den dokumentarischen Texten findet man außerdem Spuren des dialektalen Lautwandels *ỉ* () > *ʿ* ( ), der auch in den Grabinschriften in Banī Ḥasan und Asyūṭ bezeugt ist (GdT, S. 32, §20.2; vgl. TuI, S. 31ff.).

Aus dem graphischen Vergleich ergibt sich, dass die Schreiber der dokumentarischen Texte auch die reformierte Schreibweise der literarischen Texte benutzten. Beim Schreiben der Texte waren sie jedoch sorgfältiger als die Schreiber der literarischen Texte, wie aus der Differenzierung von und bei der Schreibung des Kausativ-Präfixes hervorgeht. Bemerkenswert ist außerdem die Abwesenheit neuägyptischer Schreibungen (GdT, S. 40, §23.4/5), die aufgrund des Gebrauchs von Neuägyptizismen in der Sprache der dokumentarischen Texte zu erwarten wären.

3 Partikeln

3.1 vs.

Beim Gebrauch der negativen Partikeln / in den dokumentarischen Texten ist folgendes hervorzuheben:

a) In Gruppe I wird statt im negativen Adverbialsatz und Existenzsatz gebraucht, wie es auch in den historisch-biographischen Texten, insbesondere denen von Hatnub, geschieht. In Gruppe II wird hingegen im negativen Adverbialsatz und Existenzsatz nur die Partikel verwendet, wie es auch in den literarischen Texten die Regel ist (GdT, S. 386 und 415f., §§353.1 und 381; vgl. TuI, S. 47–49).
b) Gelegentlich wird das Präteritum *śḏm.n=f* durch die Partikel negiert, wie es ebenfalls in den literarischen Texten vorkommt (GdT, S. 216 und 416, §§176.2; vgl. TuI, S. 51f.).

3.2

In den dokumentarischen Texten liegt im Gebrauch der Partikel eine grammatische Besonderheit vor, die sich in den historisch-biographischen und literarischen Texten nicht finden lässt: kann einen Umstandssatz mit substantivischem Subjekt einleiten (GdT, S. 342, §317.4, Beispiel (12); vgl. TuI, S. 53). Aus dieser Funktion wird sich im Lauf der Sprachgeschichte der Umstandskonverter entwickeln.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000496

4. Tempora

4.1 Das Fern-Präteritum *śḏm=f*

Für den Gebrauch des initialen Fern-Präteritums *śḏm=f* führt Brose nur einen Beleg mit der Verbalform *ḏt-tw* an, die er aber als prädikatives Präsens auffasst (GdT, S. 253, §223.3). Der seltene Gebrauch dieses Tempus in den dokumentarischen Texten muss nicht verwundern, da im Älteren Ägyptisch das Fern-Präteritum *śḏm=f* ein „erzählendes Tempus" ist, das nicht der „besprechenden Sprechhaltung" dokumentarischer Texte entspricht.

4.2 Das Futur *śḏm(.w)=f* und der Subjunktiv *śḏm=f*

Wie im Fall der historisch-biographischen und literarischen Texte ist der Gebrauch des initialen prädikativen Futurs *śḏm(.w)=f* in den dokumentarischen Texten unklar. Brose weist darauf hin, dass die in seiner Grammatik gegebenen Belege unter syntaktischem Gesichtspunkt mehrdeutig sind (GdT, S. 237 und 255, §§205 und 227; vgl. TuI, S. 76–78).

Ebenso ist in den dokumentarischen Texten der Gebrauch des Futurs *śḏm(.w)=f* nach der Negation *n* unklar, nachdem die Belege für diese Konstruktion, die nur in den der Gruppe I zugehörigen Heqanacht-Texten zu finden sind, von Brose als Fern-Präteritum *śḏm=f* nach der Negation *n* aufgefasst werden (GdT, S. 417, §382). Abgesehen von diesen umstrittenen Belegen aus den Heqanacht-Texten lässt sich die negative Konstruktion *n* + Futur *śḏm(.w)=f* sonst weder in den dokumentarischen, noch in den literarischen Texten nachweisen (TuI, S. 80).

4.3 Das unpersönliche Aktiv mit *tw*

Auffällig in Broses Grammatik ist, dass zur Erklärung des negativen Passivs nur Belege mit Fern-Präteritum *śḏm-tw* nach der Negation *n* angeführt sind (GdT, S. 252, §221). Dies deutet darauf hin, dass in den dokumentarischen Texten das Fern-Präteritum *śḏm-tw* das präteritale *w*-Passiv ersetzt hat. Dieses Phänomen lässt sich auch in den literarischen Texten beobachten, in denen zum Ausdruck negativer nachgeholter Information mit passiver Bedeutung nur die negative Konstruktion *n śḏm-tw* belegt ist (TuI, S. 89).

Eine weitere grammatische Gemeinsamkeit zwischen den dokumentarischen und den literarischen Texten ist der Gebrauch des Präteritums *śḏm.n-tw=f* nach der Negation *n* und in der Emphatischen Konstruktion (GdT, S. 261, §232). Im Gegensatz zu den literarischen Texten lassen sich jedoch in den dokumentarischen Texten auch Belege mit präteritalem *w*-Passiv in der Emphatischen Konstruktion finden (GdT, S. 266, §236).

4.4 Das Innere *w*-Passiv (Präteritum und Futur)

Neben dem abstrakten präteritalen *w*-Passiv in der Emphatischen Konstruktion ist in den dokumentarischen Texten auffällig, dass das pronominale *w*-Passiv nur an einer einzigen Stelle aus Textgruppe I belegt ist (GdT, S. 266, §236 (262)). Da das pronominale *w*-Passiv eine typische Konstruktion der Sprache des Alten Reichs ist, muss sein Gebrauch in der Sprache der dokumentarischen Texte vor der 1. Hälfte des Mittleren Reichs als ein archaisches Sprachelement betrachtet werden, das im Laufe der Sprachgeschichte auf bestimmte Textgattungen wie z. B. auf die historisch-biographischen Texte beschränkt wurde. Weder in Gruppe II der dokumentarischen Texte noch in den literarischen Texten wird das präteritale *w*-Passiv mit pronominalem Subjekt gebraucht.

Ebenso ist der Gebrauch des futurischen *w*-Passivs in nicht-negativen Sätzen als archaisches Sprachelement zu betrachten, das in den dokumentarischen Texten sicher nur noch in den Heqanacht-Texten vorkommt (GdT, S. 267, §238). Wie das präteritale *w*-Passiv mit pronominalem Subjekt wird das futurische *w*-Passiv in nicht-negativen Sätzen weder in Gruppe II der dokumentarischen Texte noch in den literarischen Texten benutzt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000497

4.5 Pseudopartizip
Zwischen den dokumentarischen und literarischen Texten ist im Gebrauch des Pseudopartizips kein wesentlicher Unterschied festzustellen. Bemerkenswert ist zudem, dass im Gegensatz zu den historisch-biographischen Texten in den dokumentarischen Texten das Pseudopartizip der 1.sg.c. von transitiven Verben mit aktiver Bedeutung nicht vorkommt (TuI, S. 112f.).

5. Fazit: Die Sprache der dokumentarischen Texte aus dem Mittleren Reich
Aus seiner Untersuchung zieht Brose den allgemeinen Schluss, dass sich die Sprache der dokumentarischen Texte im Allgemeinen durch den Gebrauch von Neuägyptizismen auszeichnet. Andererseits ist die Sprache der Gruppe I und der Gruppe II nicht ganz einheitlich, nachdem in Gruppe I manchmal Elemente aus der Sprache des Alten Reichs gebraucht werden, die in Gruppe II nicht mehr zu finden sind. Aus diesem Grund bezeichnet Brose, in Anlehnung an Junges Terminologie, die Sprache der Gruppe II als „Spätmittelägyptisch" und die Sprache der Gruppe I als „fortentwickeltes klassisches (?) Mittelägyptisch" (GdT, S. 453, §405). Beide Bezeichnungen beruhen jedoch auf der unzutreffenden Vorstellung Junges, dass das Mittelägyptische eine einheitliche Sprache sei,[1] was zu einer widersprüchlichen bzw. unklaren Terminologie führt, bei der die Sprache rein mittelägyptischer Texte wie diejenige der Heqanacht-Papyri als *Spät*mittelägyptisch bezeichnet wird.

Die problematische Terminologie ist eine Folge der diffusen Bestimmung der Sprache des Mittleren Reichs. Was nämlich ist Mittelägyptisch? Beim Mittelägyptisch handelt es sich in Wirklichkeit nicht um eine einheitliche standardisierte Sprache, sondern um die *langue cultiveé* der Elite des Mittleren Reichs, die aus der diachronischen Entwicklung der *langue cultiveé* des Alten Reichs und der Einführung neuer grammatischer Elemente (wahrscheinlich aus einem oberägyptischen Dialekt) sowie Neuägyptizismen entstand. Je nach Situation (oder genauer, Textgattung) variiert in der Hochsprache, d.h. der offiziellen Sprache des Mittleren Reichs, der Gebrauch von alten und neuen Elementen, sodass man die folgenden Reden – mit ihren jeweiligen Schreibweisen und Registern – unterscheiden kann (vgl. unten Tab.; TuI, S. 119f.):[2]

a) Die traditionelle Rede, die im Zusammenhang des „kommemorativen" Registers gebraucht wird und in drei verschiedenen Schreibweisen niedergeschrieben sein kann: der konservativen, der synkretistischen und der modernen Schreibweise. Bei dieser Rede, die von Elementen aus der Sprache des Alten Reichs geprägt ist, handelt es sich höchstwahrscheinlich um das „égyptien de tradition" des Mittleren Reichs, womit die Elite des Mittleren Reichs die Sprache der höheren Beamten des Alten Reichs vor allem aus Prestigegründen nachahmen wollte.
b) Die künstlerische Rede, die vom „delektierenden Register" abhängt und normalerweise in einer reformierten Schreibweise wiedergegeben wurde. Diese Rede zeigt eine gewisse Abneigung gegen archaische Elemente und eine Vorliebe für neue Sprachformen. Bei der künstlerischen Rede handelt es sich um die poetische Sprache des Mittle-

[1] Fr. Junge: „Sprache." In: *Lexikon der Ägyptologie* IV (1984), S. 1190.

[2] In seiner Untersuchung zur linguistischen Chronologie der literarischen Texte des Mittleren Reichs behauptet Andréas Stauder, dass sich die literarischen Texte und die historisch-biographischen Texte kaum voneinander unterscheiden, s. A. Stauder: *Linguistic Dating of Middle Egyptian Literary Texts*. Hamburg 2013 (Lingua Aegyptia. Studia Monographica 13), S. 30. In diesem Zusammenhang berücksichtigt Stauder jedoch nicht die Unterschiede, die in beiden Textgruppen insbesondere im Gebrauch des negativen Futurs und des Subjunktivs, des inneren *w*-Passivs und des unpersönlichen Aktivs mit *tw* vorliegen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000498

ren Reichs, die der Zuhörerschaft ein akustisches Vergnügen bei der Performation der Texte bereitete.

c) Die alltägliche Rede, die mit dem „amtlichen Register" zusammenhängt und in einer modernen/reformierten Schreibweise wiedergegeben wurde. Diese Rede ist in der Regel durch grammatische Konstruktionen der künstlerischen Rede sowie durch Neuägyptizismen gekennzeichnet; es werden jedoch, den Sprachgebrauch des Alten Reichs fortführend, in Gruppe I der dokumentarischen Texte sporadisch auch Elemente der Sprache des Alten Reichs gebraucht. Schließlich stellt die alltägliche Rede das „niedrigste" Sprachregister dar, welches dadurch charakterisiert ist, dass es der gesprochenen Sprache am nächsten zu stehen scheint"[1] (GdT, S. 8, § 8.1).

Die Klassifizierung der offiziellen Sprache des Mittleren Reichs in Reden und Registern steht im Einklang mit Junges Ansicht über die Sprachvarianten in den Textgattungen: Je höher und sakraler das Register ist, desto größer ist die Abneigung gegen sprachliche Innovationen; und umgekehrt: Je niedriger und profaner das Register ist, desto größer ist die Vorliebe für sprachliche Innovationen.[2] Es ist daher verständlich, dass sich die alltägliche Rede der dokumentarischen Texte aus den sprachlichen Innovationen der künstlerischen Rede und Neuägyptizismen zusammensetzt.

Mit seiner Grammatik der dokumentarischen Texte hat Brose dazu beigetragen, nicht nur die Sprache dieser Texte besser zu verstehen, sondern auch die Sprache des Mittleren Reichs als Ganzes. Aufgrund der zutreffenden grammatischen Erklärungen und der zahlreichen Belege wird Broses Grammatik zweifellos zu den bedeutendsten Referenzkorpusgrammatiken der Ägyptologie gehören.

6. Druckfehler in Transliteration und Transkription[3]

- S. 54, Beispiel (6): In der Transkription fehlt *gr.t*.
- S. 57, Beispiel (18): In der Transliteration fehlt die hieroglyphische Schreibung für die Präposition *m*.
- S. 60, Beispiel (30): In der Transkription fehlt */mr/*.
- S. 62, Beispiel (39): In der Transliteration fehlt die hieroglyphische Schreibung für die Endung *t* des Infinitivs beim Verb *šd*.
- S. 63, Beispiel (46): In der Transliteration fehlt die hieroglyphische Schreibung für das Wort *ntt*.
- S. 65, Beispiel (62): In der Transkription steht *k* statt *ḳ* im Wort *ḳrḥ.(w)t*.
- S. 66, Beispiel (65): In der Transkription des Beispiels fehlt *nn*.
- S. 66, Beispiel (66): In der Transkription steht *ḥ* statt *ḫ* im Wort *ḫ³m*.

[1] Damit ist nicht gemeint, dass die alltägliche Rede der offiziellen Sprache des Mittleren Reichs die Umgangssprache war, sondern eher die kolloquiale Variante der *langue cultivée*, vgl. J. P. Allen: „Colloquial Middle Egyptian: Some Observations on the Language of Heqa-nakht." In: *Lingua Aegyptia* 4 (1994), S. 10f. Wie Stauder zutreffend bemerkt, wird uns die gesprochene Sprache des Mittleren Reichs unzugänglich bleiben, da sie nicht in den überlieferten Texten gebraucht wurde (Stauder 2013, S. 6).

[2] Fr. Junge: „Sprachstufen und Sprachgeschichte." In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Supplement VI (1985), S. 22. Da in etlichen religiösen Texten der späteren Zeiten manchmal jüngere Sprachformen gebraucht werden, sind zur Erklärung der Sprachenvielfalt in diesen Texten andere Sprachregeln zu berücksichtigen, s. J. F. Quack: „Von der Vielfalt der ägyptischen Sprache in der griechisch-römischen Zeit." In: ZÄS 140 (2013), S. 42ff.

[3] Der Klarheit halber wird im Folgenden das Transkriptionssystem von Brose benutzt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000499

Tabelle zu den textuellen Unterschieden[1]

	Elemente	Hist.-biogr. Texte	Literarische Texte	Dokumentarische Texte	
				Gruppe I	Gruppe II
Eugraphie	Suffixpronomen	Von Herkunft und Datum des Textes abhängig	✓	✓	
	Pseud. Endung		✓	✓	
	Die Schreibung *(i)ḫ.t* mit		✓	✓	
	/ als Schreibung für *tw*		✓	✓	
	Finales mit		✓	✓	
	Schreibung mit für *bnỉ*		✓	✓	
	/ durch /		✓	✓	
	für das Kausativ-Präfix		×	✓	
	+ Adverbialsatz/Existenzsatz (AR)		×	✓	×
	nn śčm.n=f	×	✓	✓	
Sprache	Neuägyptizismen, z. B. *ỉw* als Konverter	×	×	✓	
	+ Futur *śčm(.w)=f* (AR)	✓	×	× (?)	×
	+ *śčm-tw*	selten	✓	✓	
	+ *śčm.n-tw*	nur Moʿalla	✓	✓	
	śčm.n-tw	×	✓	✓	
	+ prät. Passiv *śčm(.w)* (AR)	✓	×	×	
	Pron. prät. Passiv *śčm(.w)=f* (AR)	✓	×	selten	×
	fut. Passiv *śčm(.w)=f* (AR)	✓	×	selten	×
	Aktives Pseud. von tr. Verben (AR)	✓	×	×	

– S. 75, Beispiel (113): In der Transkription steht *nn* statt *nỉ* entsprechend dem hieroglyphischen Text.
– S. 86, Beispiel (173): In der Transliteration fehlt die hieroglyphische Schreibung für den Ausdruck *sp śn*.
– S. 123, Beispiel (301): In der Transkription fehlt *pỉ* vor *mdw*.
– S. 130, Beispiel (39): In der Transkription fehlt *nb* nach *ḫỉ.tj-ʿ*.
– S. 161, Beispiel (74): In der Transliteration fehlt die hieroglyphische Schreibung für die Präposition *ḫr*.

[1] AR steht für „Sprache des Alten Reichs".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000500

- S. 162, Beispiel (82): In der Transkription steht *ḫ* statt *ḥ* im Wort *ḫ³š.t*.
- S. 164, Beispiel (104): In der Transkription steht *ḳ* statt *k* im Wort *kj*.
- S. 165, Beispiel (112): Entsprechend der Transliteration sollte die Transkription des Beispiels so lauten: *mwtʿk ḥnʿśś[n] ʿnḥʿk ḥnʿśn*, und nicht: *ʿnḥʿk ḥnʿśś[n] mwtʿk ḥnʿśn*.
- S. 167, Beispiel (130): In der Transliteration fehlt die hieroglyphische Schreibung für *n.t*.
- S. 179, Beispiel (204): In der Transliteration fehlt die hieroglyphische Schreibung für *n.t*.
- S. 212, Beispiel (130): In der Transliteration fehlt die hieroglyphische Schreibung für den Satz *ntj rd.nʾj nʿln św*.
- S. 212, Beispiel (134): In der Transliteration fehlt die hieroglyphische Schreibung für das Suffixpronomen *ʾk* hinter dem Wort *śʿb*.
- S. 253, Beispiel (194): In der Transliteration fehlt die hieroglyphische Schreibung für das Wort *ntt*.
- S. 256, Beispiel (209): In der Transkription ist der Ausdruck *ḥrʾs* zwei Mal geschrieben.
- S. 281, Beispiel (320): In der Transliteration fehlt die hieroglyphische Schreibung für *r-ntt*.
- S. 294, Beispiel (377): In der Transkription fehlt die Genitivendung *.t* im Ausdruck *bʾk.t n pr…*
- S. 309, Beispiel (448): In der Transliteration fehlt die hieroglyphische Schreibung für *nb* nach *mwt*.
- S. 341, Beispiel (7): In der Transkription steht *rd.t* statt *jr.t*.
- S. 343, Beispiel (20): In der Transkription fehlt *tʾ* nach *jw* und das Wort *ḫʾš.t* ist mit *ḫ* statt mit *ḥ* geschrieben.
- S. 404, Beispiel (244): In der Transkription fehlt die Präposition *n* vor dem Suffixpronomen *ʾśn*.
- S. 429, Beispiel (45): In der Transkription fehlt *śt* hinter der Verbalform *pssʾf*.

Roberto A. Díaz Hernández, Mainz

Peter Stein: *Die altsüdarabischen Minuskelinschriften auf Holzstäbchen aus der Bayerischen Staatsbibliothek in München.* Band 1. *Die Inschriften der mittel- und spätsabäischen Periode*. Tübingen: Wasmuth 2010. 956 S. (Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel 5.) ISBN 978-3-803-02200-4. € 125,–.

Die seit der ersten Hälfte des 19. Jhdts. erschlossenen Quellen zur Geschichte des vorislamischen Altsüdarabien waren bis vor ca. 40 Jahren epigraphische Texte – tausende von monumentalen Steininschriften, Graffiti und in geringerer Zahl Objektaufschriften auf Votivtafeln, Statuetten u. ä. Die Münzprägungen bieten wertvolles Material zur monetären Fachterminologie. Die dafür verwendete Monumentalschrift bietet sich in ihrer Entwicklung über mehr als tausend Jahre – vom. ca. 8. Jh. v. Chr. bis zu Anfang des 7. Jh. n. Chr. in verschiedenen stilistischen und ornamentalen Ausformungen dar. Es handelt sich bei diesen Texten um vier verschiedene altsüdarabische Sprachen. An Textgattungen finden sich politische und militärische Tatenberichte, Bauinschriften, rechtliche Texte wie Tempelordnungen, Texte zu verschiedenen Rechtssphären (z. B. Wasserrecht) und, mehr im individuell-religiösen Bereich, Weih- und Bußinschriften. Eine Ausnahme ist ein poetischer Text (Hymnus an die Sonne?), der auch sprachlich aus der Reihe fällt. Die Sprache ist formelhaft und stereotyp. Da keine andere Überlieferung der dahinterstehenden gesprochenen oder literarischen Sprache existiert, kann ihre Beschreibung nur die einer verengten Korpus- und Trümmersprache sein, eine Textgattungsgrammatik, in der viele Spalten der Beschreibungsmatrix leer bleiben müssen. Im hier angesprochenen Fall sind dies z. B. die 2. Personen der Personalpronomina und der Verben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000501

Diese Texte sind wertvolle Primärquellen, die es erlauben, in Verbindung mit dem archäologischen Befund – Bewässerungsanlagen, Tempel, Stadtbauten – und auswärtigen Quellen – antike griechische Autoren, Keilschriftdokumente, altäthiopische Inschriften – ein Tableau der ca. 1500 Jahre politischer, wirtschaftlicher und religiöser Geschichte zu zeichnen.

Für den Historiker gab es so einen großen weißen Fleck und eine nachdenkliche Frage. Die altsüdarabischen Staaten und Kulturen standen in (Handels-)Beziehungen mit ihren Nachbarn, der Mittelmeerwelt, Ägypten und Palästina, z.T. auch Mesopotamien, dem Horn von Afrika und Indien. Von dort übernahmen sie, im Gegensatz zur Münzprägung, keinen der „weichen" Beschreibstoffe wie Papyrus und Pergament, die sie in der kaufmännischen Praxis sahen. Hingegen tauchen mit der Islamisierung des Jemen sofort die ersten Pergamenthandschriften koranischer Texte auf. Papyrus wäre einfach zu importieren gewesen und hätte zudem die Liste der ausgetauschten Handelsgüter erweitert. Trotz des der Konservierung günstigen Klimas sind keine solchen Fragmente gefunden worden. Gab es also keinen Bedarf dafür im internen Schriftverkehr? Es gab sicherlich eine nicht nur religiöse Literatur, doch wurde sie anscheinend nur mündlich weitergetragen.

Für diese Fragen gibt es seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts eine überraschende Teilantwort: die beschrifteten Holzstäbchen. 1970 tauchten auf dem Bazar in Sanaa die ersten Exemplare solcher beschrifteter Holzstäbchen auf, die aus Raubgrabungen bei der Stadt as-Sawdā' im Ǧawf, Nordjemen, stammen müssen. Wie es genau zu den Sammlungen der Bayerischen Staatsbibliothek München (ca. 800 Stück) und des Oosters Instituut in Leiden (über 300 Stück) kam, werden vielleicht einmal die an der Erwerbung Beteiligten erzählen wollen. Ca. 6000 Stück befinden sich in öffentlichen Sammlungen in Sanaa. Alle aber stammen aus Raubgrabungen und sind so des wichtigen Interpretaments des Fundzusammenhangs beraubt. Lediglich zwei Dutzend Exemplare aus Raybūn, Wādī Ḥaḍramawt, sind in regulärer Grabung von der russisch-jemenitischen archäologischen Mission geborgen worden. Wenn die Münchner Sammlung als Teil eines Tempelarchivs zu deuten ist, so darf man schließen, daß auch andere Tempel und Städte solche Archive hatten, von denen allerdings bei den Grabungen etwa in Marib keine Spuren gefunden wurden. Es mag der Überschwang des von seinem Gegenstand eingenommenen Forschers sein, wenn Verf. von „potentieller Hinterlassenschaft von Hunderttausenden solcher Schriftstücke" spricht, unter denen die bekannten nur die „Spitze eines Eisbergs" wären. Die „Vergänglichkeit des Materials" (S. 19) kann deren Verschwinden nicht erklären. Kann schlicht eine spätere „Alternativverwendung" – z.B. als Brennmaterial – hunderttausende von Exemplaren vernichtet haben?

Die nun aufgefundene nicht-epigraphische Dokumenten- und Textgattung erwies sich doch als von typisch jemenitischer Eigenart. Sie wurde nicht auf „weichen" Beschreibstoffen notiert, die elegant und künstlerisch zu beschreiben und zu umfangreichen Texten (Rollen, Kodices) zusammenzustellen sind.

Der Terminus „Minuskel"-(In-)Schrift ist im Deutschen schlicht ein Fehlgriff. Französisch und Englisch kennen zwar das Adjektiv minuscule im Sinn „klein, winzig"; gerade deshalb erscheint die Bezeichnung „minuscule writing" o.ä. entweder unpräzise und allgemein, oder doppeldeutig und im zweiten Sinn falsch. Im Deutschen ist Minuskel lediglich ein Fachterminus. Das Gegensatzpaar Minuskel-Majuskel-(Schrift) bezieht sich als terminus technicus auf die Verschiedenheit des Registers. Die Minuskelschrift kennt mit Ober- und Unterlängen ein Vierlinienschema; die Majuskel ist im Zweilinienschema darzustellen. Beide sind kalligraphische Buch- oder Monumentalschriften, keine Kurrent-, Gebrauchs- oder Geschäftsschriften. Diese entwickeln sich aus Minuskelformen durch Abschleifung der Buchstaben zu rascher zu schreibenden kursiven Formen, die dann, aber nicht notwendigerweise, gebunden werden.

Die altsüdarabischen Schrifttypen bilden das Gegensatzpaar Monumentalschrift versus kursiver Gebrauchs- und Geschäftsschrift. Die aus einem Zeitraum von über tausend

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000502

Jahren stammenden Stäbchen dokumentieren die Schriftentwicklung von der Nachahmung der Monumentalschrift auf andersartigem Schriftträger und in andersartigem Schreibvorgang zu verschliffenen und oft sehr ähnlichen Formen.

Wie die Anwender ihre Schriften bezeichneten, ist nicht bekannt. Doch bietet die hebräische Schrift mit Quadrat- oder Druckschrift und moderner Schreibschrift eine morphologische Parallele. Sollte man die altsüdarabische Kursive wie die hebräische *kətaḇ raḥuṭ* „fließende Schrift" nennen? Oder kühn einen sabäischen Neologismus bilden, über dessen Aussprache sich trefflich streiten ließe: ṣṭr (SabDict 129) mhyʿ (SabDict 57)?

Die Kursiv-Inschriften wurden mit einer Metallspitze, befestigt auf einem Holzgriff, auf frische Palmholzrippen und ein Dutzend andere Holzarten eingeritzt oder eingedrückt. Trockene Stäbchen lassen sich nur schwer, dann in deutlich verschiedener Ausformung, beschriften. Diese Tatsache erlaubt es, u. a. Fälschungen, oft auf antiken, aber unbeschrifteten Stäbchen ausgeführt, zu erkennen.

Dieses Schreibmaterial war im Jemen reichlich und billig, ohne komplizierte Bearbeitung oder Herstellung zu haben. Es setzt aber enge Grenzen für Textlänge, Ausgestaltung der Schrift, Eleganz und Schnelligkeit des Schreibvorgangs. Letzteres soll nicht heißen, daß Schreiben nicht Geschick, Unterricht und Übung erforderte, wie die Schul- und Übungstexte belegen. Die Stäbchen werden von berufsmäßigen Schreibern angefertigt, Urkunden aber von den betroffenen Parteien signiert, was sich bei Briefen in der Verwendung der dritten Person für den Absender/Auftraggeber zeigt. Der nutzbare Raum auf allen Seiten einer Palmrippe ist begrenzt, wie auch der im Falle anderer Holzstäbchen. Ein Text mit über etwas über 20 Zeilen und knapp 800 Zeichen dürfte wohl die maximale Länge darstellen. Soweit Rez. sieht, sind keine Beispiele dafür bekannt, daß für längere Texte Folgestäbchen angelegt und markiert wurden. Damit ist, von kurzen Gedichten und knappen Ritualtexten abgesehen (S. 603–627), der Verwendungsbereich vorgezeichnet.

Vorstehende Überlegungen sind Ergänzung und kritische Auseinandersetzung zu Peter Steins (im folgenden Verf.) konziser und doch vollständiger Einleitung (S. 17–58). Verf. ist durch seine Arbeit zur Grammatik des Sabäischen[1] ausgewiesen und hat in jahrelanger, DFG-geförderter Forschung Pionierarbeit geleistet, die einen erheblichen Fortschritt der Erschließung dieser Quellen darstellt. Den knapp über vierzig bis dahin edierten Stäbchentexten fügt er nun 205 hinzu. Die Edition weiterer 60 Stäbchen aus der Sammlung des Nationalmuseums in Sanaa ist angekündigt.[2]

Auf die „Forschungsgeschichte" (S. 17–20) folgt die „Allgemeine Beschreibung des Materials" (S. 21–49) mit folgenden Unterpunkten: „Zur Herkunft der beschrifteten Stäbchen" – „Holzarten und Schriftträger" – „Ursprung und Entwicklung der Minuskelschrift" – „Äußere Gestaltung der Inschriften und Organisation des Schreibbetriebs". Der letztgenannte Punkt geht auf Schriftgestaltung und Symbole, Gliederung des Textes, „Satzzeichen", Signierung der Schriftstücke, Siegel und Ösen, die Frage der Identität von Absender und Schreiber eines Briefes und das Verhältnis von Holz- und Steindokumenten sowie die Archivierung ein. Das Kapitel „Zum Inhalt der Texte" liefert die vertretenen Textgattungen und damit die Kategorien, in die die Edition eingeteilt ist:

– „Rechts- und Wirtschaftstexte", als da sind: „Abrechnungen" – „Quittungen" – „Verpflichtungsscheine" – „Verpflichtungserklärungen" – „Schuldscheine" – „Übergabeurkunden" (Übergabe von Personen) – „Begleitschreiben" – „Namenslisten"

[1] *Untersuchungen zur Phonologie und Morphologie des Sabäischen*. Rahden/Westf. 2003 (Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel 3).

[2] M. Maraqten: *Altsüdarabische Texte auf Holzstäbchen*. Beirut 2014 (Beiruter Texte und Studien 103).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000503

- „Briefe“ mit Analyse des Formulars
- „Schreibübungen“, unterteilt in „Fingerübungen“ – „Alphabete“ – „Kopie einer Musterzeile“ – „Brief- und Urkundenformulare“ – „eventuell grammatische Übungstexte“ – „Namenslisten“
- „Texte aus der Kultpraxis“

Es folgt eine knappe „Kontrastgrammatik“ zu den monumentalen Inschriftentexten. Die hier angesprochenen Sachverhalte sind im „Philologischen Kommentar“ zu den einzelnen Texten ausführlich dargestellt. Getrennte Textgattungsgrammatiken – chronologisch und örtlich abgeschichtet – sind Ziel und Resultat der Erforschung dieser unterschiedlichen Quellengruppen, zu denen Spezialglossare – hier schon in Teil 2, S. 717–737 – treten. Anschließend findet sich ein Abschnitt über „Sprachliche Besonderheiten der Minuskelinschriften“ mit den Unterpunkten: „Zum Schriftsystem“ – „Phonologie“ – „Morphologie“ (hier v.a. 2. Personen der Personalpronomina und des Verbs) – „Syntax“ – „Dialektale Unterschiede“.

Den Abschluß der Einleitung bildet „Zur Datierung der Inschriften“. Aufgrund der Vorarbeiten von J. Ryckmans, der die Schriftentwicklung in eine Abfolge mit relativer Chronologie brachte, kann Verf. anhand C-14-Datierungen ausgewählter Spezimina diese zumeist bestätigen und stellenweise mit absoluter Chronologie versehen (S. 26–28). Verf. zeigt auf, wo er die Abgrenzung zwischen den mittel- und spätsabäischen Texten und den für einen zweiten Teil vorgesehenen altsabäischen setzt; zugleich gibt er eine Übersicht über paläographisch wichtige Leitbuchstaben der datierten Texte.

Nach der Geschichte und Eigenart der Münchener Sammlung gibt Verf. den Aufbau der Editionseinträge als „Struktur der Textbearbeitung“ wie folgt an: Siglum (neben der durch den Zufall der Akzession vergebenen Signatur der Form Mon.script.sab. wird eine in der Edition fortlaufende, nach Textgattungen ordnende Signatur der Form X.BSB + laufende Nummer vergeben) – Schriftträger – Text (in lateinischer Umschrift; Nachzeichnungen und Photographien sind im Tafelband zu finden) – Übersetzung – Philologischer und historischer Kommentar – nur bei manchen Texten: zusammenfassend Indizien und Argumentation für eine Datierung. Zu den Textgattungen s.o. *Zum Inhalt der Texte.*

Die vollständige Lektüre der 205 edierten Texte steht wohl nur dem Fachgelehrten, dem Sabäisten offen, der mit bestimmten philologischen oder historischen Einzelfragen herangehen wird. Die größte Leistung von Verf. liegt in der Entzifferung und Lesung dieser Dokumente. Zu den Problemen einer ambiguen und wenig redundanten Schrift kommen die der nachlässigen Handschrift dieser Alltagsdokumente. Mit jedem dieser Texte betritt der Bearbeiter Neuland, weil eine Tradition zu Deutung von Sprache und Inhalt fehlt, die monumentalen Inschriften Parallelen nur begrenzt bieten. Wie Verf. verschiedentlich und generell in der Einleitung angibt, sind diese *editiones principes* tastende Versuche, deren Festigkeit und Gültigkeit durch weiteres Material zu erweisen oder zu widerlegen ist. Unter dieser Kautel wird der nicht mit der Originalsprache vertraute Historiker die Übersetzungen und den historischen Kommentar mit Gewinn lesen.

Als ein Beispiel für den vielfältigen Erkenntnisfortschritt durch die Erschließung dieser Quellentexte sei die neue Deutung von Münzsiglen angeführt. Rez. und W. Hahn hatten 1997 vorgeschlagen, darin Zahlzeichen für die Münzwerte zu sehen.[1] Dokument X.BSB6 = Mon.script.sab. 421, S. 79–84 bringt in einer Abrechnung mit den Preisangaben in Worten und Ziffern (Siglen) die Auflösung als (Anfangs-)Buchstaben der entsprechenden Münznamen. Freilich ist auch diese Lösung nicht ohne ungelöste Fragen.

[1] M. Kropp/W. Hahn: „Letters on the Cheek of Athena: The Gradation of the Sabaean Sigloi and their Numerical Signs.“ In: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 27 (1997), S. 159–164.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000504

Für den nicht unbedingt an Wirtschafts- und Sozialgeschichte interessierten Historiker bleibt als Resümee die Feststellung, daß sich durch die Textneufunde in kursiver Schrift das Repertoire der Textgattungen im Vergleich zu den Monumentalinschriften nicht sehr erweitert hat. Es ist der nüchterne Bereich von Geschäftsurkunden und -briefen, z. T. schon aus den anderen Inschriften bekannt, mit einem Ausblick auf das Alltagsleben der Zeit in Privatbriefen, den diese Texte erschließen. Nach wie vor ist eine der wichtigsten Facetten der altsüdarabischen Hoch- und Stadtkultur unbekannt, dunkel und verschlossen: die Literatur in allen ihren Formen, mit ihr die Sprache in ihrem farbigsten und lebendigsten Bereich.

Der Tafelband enthält das Verzeichnis der Personen- und Sippennamen (S. 653–716), Verzeichnis der sabäischen Wörter (S. 717–737), Konkordanz der Inschriftensiglen (S. 739), Verzeichnis behandelter Inschriften außerhalb des Korpus (S. 741–742), Literaturverzeichnis (S. 743–764) und in der Reihenfolge der Edition auf 190 Tafeln die Nachzeichnungen der Texte und die Schwarz-Weiß-Photographien. Die Bayerische Staatsbibliothek stellt in ihren digitalen Sammlungen 236 Nummern der Sammlung als farbige Digitalisate zur Verfügung. Eine DVD mit farbigen Digitalfotos wäre eine wichtige Zugabe zur vorliegenden Edition.

Der angekündigte zweite Band soll die sabäischen Inschriften der älteren Periode sowie die minäischen Inschriften der Münchener Sammlung beinhalten.

Anne Multhoff wird nicht nur auf 39 Seiten (mit Bibliographie) zitiert, sondern auch auf 21 Seiten bei ca. 30 Gelegenheiten mit „Information, Hinweis, Vorschlag von" u. ä. angeführt; ein kurzer Passus im Vorwort S. 12 erwähnt dies. In Anbetracht ihres Anteils am Werk ist vielleicht die Bemerkung erlaubt, ob ein Titelzusatz wie „unter Mitwirkung" nicht die angemessene Anerkennung gewesen wäre.

Verf. arbeitet nicht nur wie angekündigt am zweiten Teil der Münchner Sammlung, sondern auch an der Edition der Sammlung des Oosters Instituut in Leiden, ein Unternehmen, das J. Ryckmans und A. J. Drewes nicht mehr zu Ende führen konnten. Beiden Vorhaben ist ein gelungener Abschluß und eine baldige Veröffentlichung zu wünschen.

Manfred Kropp, Mainz

Josef Önder: *Das Meer der Weisheiten. Ein Briefwechsel zwischen dem Jakobitischen Maphrian des Ostens, Mār Gregorios Yūḥanān Bar Ebrāyā und Mār Denḥā I., Katholikos der Nestorianer, in der Blütezeit des 13. Jahrhunderts*. Glane: Bar Hebräus Verlag 2009. 311 S.

Das Herzstück der vorliegenden Studie bildet zweifelsohne die Textausgabe und Übersetzung eines Antwortschreibens, welches Barhebräus, seines Zeichens Maphrian des Ostens, an seinen Amtsbruder, den Katholikos der Nestorianer, gerichtet hat. Der Text war der Fachwelt bereits bekannt durch die Ausgabe und Übersetzung, welche Chabot im *Journal Asiatique* 1898 auf der Basis einer einzigen Kopie aus dem chaldäischen Seminar in Mossul veröffentlicht hatte. Das Original dieser Abschrift ist wegen der wirren Lage im Irak momentan nicht zugänglich, Chabots Kopie scheint in einem Löwener Archiv verschollen zu sein (so der Autor, S. 105, Anm. 2). Um das Ergebnis gleich vorwegzunehmen, das Verdienst der Arbeit besteht darin, vorwiegend auf der Basis fünf weiterer Manuskripte voran aus der Mingana-Sammlung (Besprechung auf den S. 112–119) einen neuen, verläßlichen Text nebst deutscher Übersetzung (S. 124–183) erstellt zu haben. Ebenso verdienstvoll ist der ausführliche Kommentar (S. 184–245), welcher die schwierigsten Passagen des oft gewundenen Textflusses dem unbedarften Leser erläutern möchte. Als nützlich für die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000505

Kenntnis des geistigen Umfelds erweisen sich die prosaischen und poetischen Texte des Barhebräus, welche der Verfasser in einem eigenen Anhang (S. 259–272) präsentiert. Weniger hilfreich sind die eher als Seitenfüller gedachten Einführungskapitel, die mit dem eigentlichen Thema, dem Briefwechsel zwischen Denḥā und Barhebräus, nichts zu schaffen haben. Völlig überflüssig und dogmengeschichtlich ungenügend sind die Ausführungen des Verfassers (S. 9–21) zu den Lehrstreitigkeiten in den ersten drei Jahrhunderten der Alten Kirche. So wird beispielsweise nicht ersichtlich, worin eine „kirchliche Normalchristologie" (Präexistenzchristologie in der Kombination mit Geistzeugung und Jungfrauengeburt) bestehen soll. Schon der Begriff ist nicht eindeutig bestimmt, und Sätze wie „der ewige Sohn Gottes wird in der Weise der Zeugung durch den Heiligen Geist und der Geburt aus Maria der Jungfrau" (S. 16) ergeben keinen rechten Sinn. Jeder „Nestorianer" weiß zwischen der ewigen Zeugung des Logos durch den Vater vor aller Zeit und der zeitlichen Geburt aus der Jungfrau zu unterscheiden. Auch wenn er sich zu einer doppelten Geburt bekennt, gibt es doch nur eine Sohnschaft. Zu klären wäre ferner, ob es überhaupt eine Verbindung zwischen dem frühen Adoptianismus (S. 17) und demjenigen der Nestorianer gibt, wie von monophysitischer Seite immer wieder unterstellt wird. Ähnliches läßt sich auch von der Diskussion um die arianische Christologie (S. 22–28) sagen, die nichts Essentielles zur syrischen Debatte beiträgt; weder Monophysiten noch Nestorianer sind im strengen Sinne subordinatianisch eingestellt. Das Nicaenum ist hüben wie drüben alleiniger Ausgangspunkt der christologischen Betrachtung. Der eigentliche Stolperstein in der Überlieferung ist freilich für die „Nestorianer" das Konzil von Ephesus (431) und für die Monophysiten das Chalcedonense (451), worauf der Verfasser kurz (S. 29–37) eingeht. Auch hier kommt es zu unzulässigen Verallgemeinerungen, wenn z. B. behauptet wird, daß der Unterschied zwischen reicher hellenistischer Stadtbevölkerung und armer einheimischer Landbevölkerung eine wichtige Rolle (S. 37) bei der Kirchentrennung gespielt habe. Doch es war keineswegs so, daß alle wohlhabenden Hellenen auch eifrige Chalcedonier gewesen wären. Severianer und Julianisten waren arrivierte griechische Rhetoren und Grammatiker, die das Konzil von Chalcedon verwarfen. Gerade die kleinasiatische Widerstandsfront war eine griechische, was leicht übersehen wird, wenn man den dogmatischen Konflikt rein unter ethnisch-nationalen Vorzeichen abhandelt. Auch will der Unterschied zwischen Miaphysitismus und Monophysitismus (S. 37, Anm. 45) nicht so recht einleuchten. Läßt man einmal den Barbarismus „Miaphysitismus", erst recht die neumodischen Verbalungetüme wie „Miaenergetismus" beiseite, dann kann man mit Byzantinisten wie Andrew Louth[1] zu Recht fragen, ob man nicht mit der traditionellen Unterscheidung zwischen Verbalmonophysiten wie Severus und Realmonophysiten (Eutychianern) theologisch viel weiter kommt. Schließlich beurteilt man die komplexe Oppositionsbewegung gegen ein Konzil nicht von seinen Extremen her. Umgekehrt macht sich der Verfasser nicht sonderlich große Mühe, wenn es darum geht, im gegnerischen Lager zwischen Diphysitismus oder Dyophysitismus (nicht Diophysitismus!, S. 209) zu unterscheiden.

Das vierte Kapitel (S. 40–60) enthält einen stark gerafften Überblick über die Geschichte der Syrisch-Jakobitischen und der Apostolisch-Nestorianischen Kirche, der nur indirekt etwas mit der Herausgabe und Übersetzung des Briefwechsels zu tun hat. Es fällt auf, daß der Verfasser, obwohl selbst der syrisch-orthodoxen Glaubensgemeinschaft angehörig, den Schmähbegriff „Jakobit" im Anschluß an jenen „zerlumpten Jakobus" verwendet, welcher einst im sechsten Jahrhundert die Untergrundkirche aus den versprengten Dissidenten zusammengeweiht hat. Dies ist umso unverständlicher, als er zumindest implizit um die Problematik des Begriffs (S. 50, Anm. 49) weiß. Ebenso wird

[1] In: R. Price: *Chalcedon in Context*. Liverpool 2009, S. 107–116.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000506

man mit SEBASTIAN BROCK, den der Verfasser gelegentlich zitiert (s. Literaturverzeichnis, S. 290f.), von einem „lamentable misnomer" in Bezug auf die Verwendung des Adjektivs „nestorianisch" auf die Apostolische Kirche des Ostens sprechen müssen. Leider war dem Verfasser dieser Aufsatz nicht zugänglich, obwohl er bereits 1996 im angesehenen *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* erschienen war und zuletzt in S. BROCK, *Fire from Heaven* (Aldershot 2006) nachgedruckt wurde. Nestorius ist neben Theodor und Diodor nur einer der drei Hauptlehrer und keineswegs der bedeutendste unter ihnen. Viel zu kurz geht der Verfasser auf das Problem der sog. „Syrischen Renaissance" ein (S. 47). Er beruft sich auf eine ungenannte Forschermeinung, wonach die byzantinische Reconquista Anfang des 11. Jahrhunderts zu einem Erstarken der nationalkirchlichen Reaktion unter den Armeniern und Syrern geführt habe. Es wäre interessant gewesen, mehr darüber zu erfahren, zumal da Michael der Große einen antihellenistischen Affekt in seiner berühmten Weltgeschichte konserviert. Die Frühzeit des Christentums im Perserreich wird ebenfalls kurz gestreift, freilich nur auf der Basis der wissenschaftlichen Populärliteratur. Das alte Standardwerk von JÉROME LABOURT wird zwar im Literaturverzeichnis (S. 301) erwähnt, kommt aber in dem Kapitel zum Christentum im Sasanidenreich nicht zur Sprache. Auch spricht der Verfasser recht ungeschützt von einer antiochenischen „Trennungs-Christologie" (S. 50). Offensichtlich fällt es ihm schwer, über den eigenen konfessionellen Schatten zu springen und anzuerkennen, daß im Diphysitismus die Naturen „unvermischt und ungetrennt" im gleichen „Prosopon" existieren.

Das fünfte Kapitel (S. 61–96) beschäftigt sich sehr ausführlich mit Leben und Werk des Maphrian Barhebräus. Hierzu konnte der Verfasser auf die erschöpfende Untersuchung von HIDEMI TAKAHASHI, *A Bio-Bibliography* (Piscataway 2005) zurückgreifen. Neuere Einsichten finden sich bei ihm nicht. Völlig unproportional ist mit drei Seiten (S. 97–99) das Porträt des Gegenspielers Mār Denḥā I. abgehandelt. Dafür wird auf die Beziehungen der beiden Kirchenfürsten (S. 100–104) eingegangen. Der Verfasser zeichnet dabei ein durchaus sympathisches Bild, das bei aller unleugbaren dogmatischen Differenz von wechselseitiger Anerkennung, ja Freundschaft geprägt war. Offensichtlich war die Situation der mit den Mongolen kooperierenden Nestorianer komfortabler als die der monophysitischen Schwesterkirche, die sich im Osten als doppelte Minderheit behaupten mußte: als christliche Schutzbefohlene im Herrschaftsbereich des durch die Mongolen geschwächten Islam, als Monophysiten im christlichen Umfeld einer nestorianischen Mehrheitskonfession, unter der Barhebräus als Maphrian Proselyten zu machen gedachte. Dieses Wildern in fremden konfessionellen Revieren wurde von den strenggläubigen Ostsyrern argwöhnisch beäugt. Wie isoliert die monophysitische Partei in Maragha war, läßt sich daran erkennen, daß zur Beerdigung des Maphrian nur vier Priester, aber keine eigenen Bischöfe anwesend waren (S. 81).

ÖNDERS Übersetzung zeichnet sich durch eine wortgetreue Textnähe aus, was bisweilen zulasten der Lesbarkeit im Deutschen geht. Der Rezensent beschränkt sich hierbei auf einige wenige Stichproben. So zeigt die einleitende Vokabel ܥܕܬܐ (S. 124/184 im Kommentar) keineswegs, wie der Verfasser meint, an, daß Barhebräus den Brief des Denḥā gekannt habe. Es gehört zu den typischen Floskeln der syrischen Hagiographie, daß eine neue Heiligenvita stets mit ܥܕܬܐ ܐܚܪܬܐ („Noch eine Geschichte …") beginnt. Rätselhaft bleibt auf S. 125 der „adamonische Stein", der dem armenischen ähnelt. Man trifft den Sinn besser, wenn man an dieser Stelle mit den Handschriften A, B „aramäisch" (ܐܪܡܝܐ) im Sinne von „heidnisch" liest. ܐܕܡܢܛܝܢ meint in der Defektivschreibung für ܐܕܡܐܢܛܝܢ den Adamant; ein *adamantinus* oder *adamanteus* ist in der Sprache der Alten Kirche ein „stahlharter" Vertreter der Orthodoxie, kann in diesem Kontext, da an einen Ketzerbischof gerichtet, nur ironisch gemeint sein. Dann paßt auch die Lesart „aramäisch" besser. Denn der vermeintlich harte orthodoxe Bischof ist eher ein Heide, wohl weil er

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000507

als Nestorianer die Fleischwerdung Gottes im monophysitischen Sinne leugnet. Flüchtigkeitsfehler wie das ausgelassene ܐܟ (ecce, S. 139), oder das ܡܟܝܟܘܬܗ („seine Demut"), das im Deutschen keine Entsprechung hat, fallen nicht so sehr ins Gewicht, wären aber bei genauer Gegenkorrektur vermeidbar gewesen. Gravierender sind die Ungenauigkeiten in der theologischen Terminologie. So wird auf S. 144 syr. ܠܐ ܡܦܪܫ auf verschiedene Weise übersetzt, mal mit „Unterschied [Trennung]", mal „ohne Trennung". Es macht freilich einen gewaltigen Unterschied, ob die Naturen Christi geschieden, oder nur unterschieden werden. Der ganze christologische Streit basiert auf solchen Subtilitäten, die in einer philologisch vertretbaren Übersetzung Berücksichtigung finden müssen. Unterschied und Trennung kann man keinesfalls gleichsetzen. Auf S. 157 ist von einem gewissen „Papa, der auf den Namen Bar Papa geweiht wurde", die Rede. Unabhängig von der textlichen Überlieferung, die an dieser Stelle keine Abweichung verzeichnet, wäre doch zu fragen, ob nicht sinnvollerweise Mar Papa zu lesen wäre.

Ein anderer Punkt ist die häufige Verwendung von Tabellen und Schaubildern (S. 249–258), die den Lesefluß arg behindern. Dies mag als Ausfluß eines gewissen didaktischen Naturells unseres Autors gelten, es könnte allerdings auch auf das Konto der allgemeinen Verschulung resp. Entakademisierung des universitären Betriebs gehen, von der auch die Dissertationen nicht mehr verschont bleiben. Eine wissenschaftliche Abhandlung ist nun einmal kein Schulbuch, das mit bunten Bildern und unförmigen Tabellen (S. 107–111) prunkt. Die höchst komplexe Materie der altkirchlichen Christologie, welche in dem vorliegenden Briefwechsel eine mittelalterliche Fortsetzung gefunden hat, bietet nicht den Stoff für schaubildartige Simplifikationen. Ärgerlich ist beispielsweise die Darstellung der Chalcedonier in den Tabellen bezüglich der Kirchenspaltung auf S. 254f; an beiden Stellen fehlen die Slawen, die zur byzantinoslawischen Orthodoxie auf jeden Fall dazuzurechnen sind. Die Georgier sind heute keineswegs monophysitisch, sie haben sich bereits in der Antike von den Armeniern abgesetzt. Man muß deutlich unterscheiden zwischen Iberern, welche das orthodoxe Reichsbekenntnis ablehnten, und solchen Georgiern, die sich der Gemeinschaft mit den Byzantinern nicht verschlossen haben. Was ist mit den Maroniten, die unzweifelhaft als Kirche syro-antiochenischer Tradition, sehr zum Leidwesen ihrer monophysitischen Vettern, Chalcedonier sind? Was ist mit den Chaldäern, den Ostsyrern, die keine „Nestorianer" mehr sein wollten? Als kleine Konfessionskunde taugen die Tabellen nicht viel.

Abschließend sei noch eine Bemerkung hinsichtlich des höchst ansprechenden bibliophilen Äußeren erlaubt. Der anspruchsvolle Bücherfreund kommt beim Kauf dieses Werkes zumindest optisch voll auf seine Kosten. Dem für seine aufwendigen liturgischen Ausgaben berühmte Bar Hebräus-Verlag ist nämlich ein weiteres bibliophiles Meisterwerk geglückt. Es kommt heute nur noch sehr selten vor, daß man ein Buch mit Fadenheftung, festem Einband, reliefartigem Schutzumschlag und – welch ein Luxus! – mit zwei seidenen Lesebändchen in den Vatikanfarben in seinen Händen halten darf. Der Satzspiegel wirkt allerdings weniger glücklich proportioniert: Text und Fußnoten haben die gleiche Größe, kantig-klobige Tabellen und ungünstige Seitenumbrüche mit Hurenkindzeilen dämpfen die Lesefreude ungemein. Warum der syrische Text in der linken Spalte immer im Blocksatz und nicht rechtsbündig gehalten wurde, was gerade bei dem kurzen Versmaß des Siebensilblers zu unerträglichen Überdehnungen der syrischen Buchstaben geführt hat, ist dem Leser unerfindlich. So bleibt der Gesamteindruck des Buches etwas zwiespältig: der äußere bibliophile Einband ist überwältigend, kann aber kaum über die inhaltlichen Schwächen hinweghelfen.

Von Peter Bruns, Bamberg

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000508

Sidney H. Griffith: *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton: Princeton University Press 2010. 248 S. (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World.) ISBN 978-0-691-14628-7. $ 28,95.

Sidney H. Griffith, einer der besten Kenner des orientalischen Christentums, legt mit dem vorliegenden Buch eine Einführung in die kulturellen und intellektuellen Entwicklungen christlicher Gemeinschaften unter islamischer Herrschaft vor. Heute wird häufig vergessen, dass in den ersten drei Jahrhunderten nach der islamischen Eroberung die Christen die Mehrheit der Bevölkerung stellten. Auf diesen Zeitraum konzentriert sich Griffith, wobei er seine Betrachtungen von Fall zu Fall bis zum Mongoleneinfall im 13. Jh. ausdehnt. Diese Zeit, die für den Islam die „formative Phase" bedeutet, ist für die christlichen Gemeinschaften im Orient ebenfalls von entscheidender Bedeutung: in Auseinandersetzung mit muslimischen Autoritäten, Theologen und Philosophen wurden für die geistesgeschichtlichen und literarischen Entwicklungen im christlichen Milieu ebenfalls die Rahmenbedingungen geschaffen, die für die nachfolgenden Jahrhunderte bis in die frühe Neuzeit von Bedeutung sein sollten.

Die sieben Kapitel des Buches entstanden aus öffentlichen Vorlesungen, die Griffith 2004 in Cleveland gehalten hat. Kapitel 1 beschäftigt sich mit der Perzeption der Christen von muslimischer Seite, wie sie wesentlich im Koran widergespiegelt wird, sowie der Situation der Christen als „Schutzbefohlene" unter islamischer Herrschaft. Kapitel 2 setzt sich mit den ersten Reaktionen christlicherseits auf die islamische Eroberung auseinander, die sich besonders in apokalyptischen Schriften niederschlagen, sowie in ersten Apologien, welche zeigen, dass die neue Religion bald als ernstzunehmender Gegner wahrgenommen wurde. Aus diesen Anfängen entwickelt sich eine arabischsprachige Theologie, die somit auch die sprachlichen Gegebenheiten widerspiegelt: die Christen übernahmen im islamischen Herrschaftsgebiet das Arabische als *lingua franca*, wie Griffith im Kapitel 3 darstellt. Spätestens mit der Übernahme des Arabischen wird klar, dass sich die christliche Theologie nicht nur an die Anhänger des christlichen Glaubens wendet, sondern Themen und Diskussionen aus einem religionsübergreifenden Diskurs aufgreift und fruchtbar weiterzuentwickeln beginnt. In Kapitel 4 werden die Genres beschrieben, in denen die theologische Auseinandersetzung mit dem Islam ihren Niederschlag findet. Nicht zu unterschätzen sollte auch der Anteil christlicher Philosophen an der Entwicklung einer islamischen Philosophie – insbesondere unter den Rahmenbedingungen der griechisch-arabischen Übersetzerbewegung –, wie Griffith im Kapitel 5 darstellt. Kapitel 6 umreißt, welche Faktoren für die Christen unter islamischer Herrschaft identitätsstiftend waren, während im Kapitel 7 Anknüpfungspunkte für einen interreligiösen Dialog aufgezeigt werden, die auch für die Gegenwart von Bedeutung sein können.

Die einzelnen Kapitel des Buches stellen eigenständige Einheiten dar, die auch unabhängig voneinander gelesen werden können; das führt allerdings manchmal zu inhaltlichen Doppelungen, denen Griffith aber durch Hervorhebung unterschiedlicher Aspekte eines Problems unterschiedliche Tiefe zu verleihen vermag. Besonders wertvoll sind die zahlreichen Hinweise für weiterführende Literatur in den Fußnoten, die dem Leser einen guten Einstieg in das Thema ermöglichen, das leider in den vergangenen Jahrzehnten häufig unterschätzt oder höchstens im Schlepptau anderer Disziplinen betrachtet wurde. So nahm man christlich-arabische Schriften oft nur unter theologischem Gesichtspunkt wahr; Griffith weist jedoch mehrfach darauf hin, dass christlich-arabisches Schrifttum über religiöse und theologische Literatur hinausgeht. Er macht kurz auf die Komposition von *maqamāt* aufmerksam (S. 157f.), hätte aber auch weitere Genres säkularer Art wie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000509

historiographische Literatur, Spruchsammlungen oder eine Art *adab*-Literatur in Sammelwerken erwähnen können. Zu den Ursachen, dass diese Art von Literatur auch von den Arabisten oft vernachlässigt wird, gehört, dass viele der Werke in unzureichenden Editionen vorliegen, wenn nicht gar unediert geblieben sind oder keine Übersetzungen in moderne europäische Sprachen erfahren haben. Ersteres vermittelt dem Arabisten, der sich eher mit dem islamischen Schrifttum beschäftigt, den Eindruck, im Christlich-Arabischen mehr oder weniger nur Religiöses vorzufinden; letzteres verhindert den komparatistischen Zugang von Philologen, Theologen und Philosophiehistorikern anderer Disziplinen zu diesen Werken, was interessante Erkenntnisse hinsichtlich der Literaturproduktion verschiedener christlicher Konfessionen hervorbringen könnte. Die notwendige Erschließung christlich-arabischer Werke wird in naher Zukunft sicherlich erleichtert durch besseren Zugang zu Handschriftenbeständen, sei es durch Aufnahme der Handschriften in modernen Katalogen oder die Digitalisierung ganzer Bestände. Letztlich ist die Vernachlässigung dieses Forschungsgebietes auch Ergebnis einer Entwicklung, die mit der islamischen Eroberung ihren Anfang nahm: Orientalische Christen waren in einer entscheidenden Zeit, als es auch um die Positionierung der orientalischen Kirchen gegenüber Konstantinopel oder Rom ging, zunehmend von den kulturellen Zentren außerhalb der islamischen Welt abgeschnitten. Diese Entfremdung wurde vertieft durch die Arabisierung wie auch die schärfer werdende Auseinandersetzung mit den Muslimen.

Griffith betont, dass die vielgepriesene Toleranz der Muslime gegenüber Andersgläubigen, sei es im abbasidischen Bagdad oder im islamischen Spanien, immer auch Resultat eines *modus vivendi* war, nicht einer Theologie (S. 155). Dass sich Gewalt gegenüber Christen und Juden immer wieder Bahn brach, ist einem Amalgam vieler Ursachen zuzuschreiben, wie Griffith feststellt; neben Phasen relativer Ruhe gab es immer wieder Zeiten größeren sozialen und wirtschaftlichen Druckes auf die Christen, was zu einer vermehrten Konversion zum Islam führte. Griffith macht hier klar, dass eine generelle Verfolgung der Christen in der islamischen Welt nicht nachweisbar ist. Insofern hebt sich Griffith' Werk wohltuend von den Arbeiten Bat Ye'ors ab, die ihr Augenmerk auf die Unterdrückung und Dezimierung der christlichen und jüdischen Bevölkerung unter islamischer Herrschaft lenkt und historische Fakten immer unter diesem Gesichtspunkt interpretiert. Gerade für christliche Intellektuelle war die frühe Abbasidenzeit sicherlich eine Phase, die ihnen einen wichtigen Platz in der Gesellschaft verlieh, und in der die Hoffnung existiert haben mag, dass es zu einem gleichberechtigten Zusammenleben von Muslimen und Christen kommen könnte. Griffith zitiert den Philosophen Yaḥyā b. ʿAdī, dem eine Atmosphäre der „*insāniyya*" (von Griffith als „human behavior" übersetzt) vorschwebte, in der die Vertreter unterschiedlichster Religionen sich akzeptierten und wertschätzten. Eine offensichtliche Bevorzugung christlicher Ärzte, Übersetzer, Philosophen ging aber auch einher mit dem Neid muslimischer Kollegen. Al-Ǧāḥiẓ gibt die damalige Stimmung auf muslimischer Seite wohl ganz gut wieder, wenn er in seiner „Widerlegung der Christen" gegen die Gleichbehandlung der Christen wettert.

Der zunehmende Druck zur Konversion führte zu einer Entwicklung verschiedener literarischer Genres (S. 75ff.), häufig mit apologetischem Inhalt, mit dem Ziel, den Christen Halt und Anleitung für die Auseinandersetzung mit muslimischen Kontrahenten in religiösen Dingen zu bieten. Neben Briefliteratur, Frage-Antwort-Literatur (S. 88ff), die unter den christlichen Arabern florierten, waren Berichte über Streitgespräche zwischen Christen und Muslimen beliebt. Insbesondere das Motiv des Mönches, der sich souverän gegen seine muslimischen (und manchmal auch jüdischen) Gesprächspartner durchsetzt, wurde in verschiedensten Varianten tradiert. Die Historizität dieser Gespräche wird häufig angezweifelt, was für viele der auf uns gekommenen Streitgespräche auch zutreffen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000510

mag; überhaupt sind Beweise für wirklich stattgefundene Religionsgespräche zwischen den verschiedenen Konfessionen eher mager. Anderseits belegen auch fiktive Berichte die Beliebtheit der *maǧālis*, wo in Gegenwart von hochgestellten Persönlichkeiten über religiöse Fragen und andere Themen gestritten wurde. Griffith gibt den Bericht eines andalusischen Autors vom Ende des 10. Jh. wieder (S. 64/102), in dem der fromme Zuhörer, geschockt über die Freiheit der Diskussion zwischen Christen und Muslimen, sich schwor, niemals mehr an diesen Sitzungen teilzunehmen. Für alle polemischen und apologetischen Werke, in welcher Form sie auch auftreten, ist aber die Funktion klar: sie dienten zumeist der Beantwortung drängender religiöser Fragen und konnten die Leser/Hörer, im Glauben gestärkt und mit wirkungsvollen Argumenten versehen, entlassen. Weniger waren diese Werke wohl für ein muslimisches Auditorium gedacht; unter diesem Aspekt ist es bemerkenswert, wie Griffith auf S. 105 konstatiert, dass in vielen arabischsprachigen Apologien die negativ gefärbte Rhetorik, wie sie sich besonders in griechischen und lateinischen Schriften gegen den Islam findet, doch weitgehend fehlt.

Griffith macht besonders auf die wechselseitige Beeinflussung christlicher und muslimischer Milieus aufmerksam, die auf beiden Seiten zu bemerkenswerten Entwicklungen führte. Die Christen mussten sich mit einer zunehmend islamisch dominierten Umwelt arrangieren, was Diskussionen von Themen in der theologischen und religiösen Literatur hervorbrachte, die in einer solchen Form außerhalb des islamischen Kulturkreises nicht existierten (S. 96f.). Die wechselseitige Beeinflussung lässt sich z. B. bei Entwicklung einer arabischen Terminologie für die Attributenlehre zeigen (S. 95f.), die schließlich bei Philosophen wie Yaḥyā b. ʿAdī zur vollen Entfaltung kommt. Nicht zufällig führte so manche polemische Attacke von Christen zu einer systematisch entwickelten Doktrin auf muslimischer Seite, wie zum Beispiel die der Unnachahmlichkeit des Koran im 9. Jh. (S. 97).

Kritisch setzt sich Griffith mit der Ansicht von Dimitri Gutas auseinander, dessen Arbeiten zur Übersetzerbewegung den Eindruck erweckten, als sei eine tiefergehende Beschäftigung syrischsprachiger Christen mit griechischer Philosophie erst durch das gewachsene Interesse der Muslime daran wieder geweckt worden (S. 108). Griffith zeichnet die Kontinuität der Pflege antiker, insbesondere aristotelischer, Philosophie bei den Syrern nach (S. 108–119) und macht darauf aufmerksam, dass gerade zur Zeit der islamischen Eroberung aristotelische Schriften für die Ausdifferenzierung der konfessionellen kirchlichen Identitäten in den christologischen Streitigkeiten genutzt wurden, was sich, wenn auch in reduzierter Form, in islamischer Zeit weiter fortsetzte. Für die Christen war aristotelische Philosophie eher eine bloße Hilfswissenschaft; trotzdem müssen die Muslime von den philosophischen Kenntnissen und rhetorischen Fähigkeiten ihrer christlichen Gesprächspartner beeindruckt gewesen sein, anders lässt es sich kaum erklären, dass die ersten Schriften des Aristoteles, die ins Arabische übersetzt wurden, sich mit Rhetorik und Topik beschäftigen. In diesem Zusammenhang erinnert Griffith daran, dass christliche Übersetzer sich häufiger einen Namen als Verfasser religiöser oder theologischer Werke machten als üblicherweise bekannt, so wie es zum Beispiel bei Theodor Abū Qurra der Fall war, der als einer der ersten christlichen Autoren zu gelten hat, welcher seine Werke auch in Arabisch verfasste (S. 69f.).

Sidney Griffith verfolgte mit seinem Buch das Ziel, eine Übersicht über die Entwicklung der christlich-arabischen Kultur zu liefern und auf die religiösen, kulturellen und intellektuellen Leistungen der arabophonen Christen aufmerksam zu machen. Der Wert der Publikation liegt vor allem darin, die großen Entwicklungslinien bis zum 13. Jh. aufzuzeigen und auf aktuelle Forschungsfragen aufmerksam zu machen. Insofern ist das Buch besonders geeignet für Studierende orientalistischer Fächer, die zudem mit dem Literaturverzeichnis ein gutes Werkzeug zur Verfügung haben, das ihnen den Zugang zu weiterführender Literatur wesentlich erleichtert. Für manche Problemstellung wird

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000511

deutlich, dass sich GRIFFITH besonders an den englischsprachigen Leser wendet, wobei deutschsprachige Literatur manchmal etwas vernachlässigt wird, obwohl gerade in jüngerer Zeit etliche wichtige Publikationen zur orientalischen Christenheit im deutschsprachigen Raum erschienen sind (so zum Beispiel TAMCKE zum syrischen Christentum; HEIMGARTNER zum Patriarchen Timotheos; OVERWIEN und ZAKERI zu Ḥunain b. Isḥāq). Letztlich zeigt GRIFFITH in seinem Buch, wie das Zusammenleben von unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften in den frühen Tagen des Islam zu fruchtbaren Entwicklungen führte, was ein eindrucksvolles Plädoyer dafür ist, diese religiöse und kulturelle Vielfalt in den islamischen Ländern weiter zu erhalten.

Von UTE PIETRUSCHKA, Halle (Saale)

Manusmṛti. Manus Gesetzbuch. Aus dem Sanskrit übersetzt und herausgegeben von AXEL MICHAELS unter Mitarbeit von ANAND MISHRA. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010. 427 S. ISBN 978-3-458-70028-9. € 35,–.

Die *Manusmṛti* (auch *Mānavadharmaśāstra*) ist das wohl bekannteste und einflußreichste indische Rechtsbuch und daher zu Recht in der Reihe des Verlags der Weltreligionen vertreten. Der Übersetzung des Textes (S. 9–277) ist eine kurze Inhaltsübersicht vorangestellt (S. 7), eine ausführliche beschließt den Band (S. 423–427). Die Übersetzung wird ergänzt durch eine Einführung in das Werk (S. 281ff.) mit Erläuterungen zu dem Begriff *dharma* (S. 283ff.), zur Literaturgattung der Dharmaśāstras (S. 287ff.), zu Autor und Datierung (S. 290ff.), Inhalt, Aufbau, behandelten Themen (S. 293ff.) usw., gefolgt von Informationen zur Textgeschichte (S. 318–321) und zur Übersetzung (S. 322–323). Abgerundet wird dies durch einen knappen Stellenkommentar (S. 324–372), ein Glossar (S. 373–378), ein Literatur- (S. 379–387), ein Sach- und Personenverzeichnis (S. 388–421) sowie Regeln zu Transliteration und Aussprache (S. 422).

Die Wahl des Titels „Manusmṛti. Manus Gesetzbuch" ist verwunderlich angesichts der Mitteilung der Übers., daß die Manusmṛti „kein Gesetzbuch im klassischen Sinne" sei, sondern ein „Lehrbuch von Recht und Sitte" und angesichts ihrer Wiedergabe von Manusmṛti mit „Die Überlieferung des Manu" und von Manavadharmaśāstra mit „Das Dharma-Lehrbuch des Manu" (S. 281). Textgrundlage ist OLIVELLES kritische Edition (2005), der die Übers. nicht immer folgen (vgl. 3.91; 6.66; 7.161; 8.352,390; 10.93; 12.32). Von den Kommentaren machen sie „hin und wieder" Gebrauch (S. 323). Ihr Anspruch, die erste vollständige Übersetzung aus dem Sanskrit ins Deutsche vorzulegen (S. 322), kann nur für *publizierte* deutsche Übersetzungen gelten, denn vor ihnen hatte bereits LUDWIG FRITZE (1833–1922) die Manusmṛti ins Deutsche übersetzt, wie WAGNERS Nachruf auf FRITZE in der ZDMG (77 [1923], S. 144) zu entnehmen ist. Bedauerlicherweise ging das Manuskript mit FRITZES übrigem Nachlaß später durch Kriegseinwirkung verloren.[1]

MICHAELS und MISHRAS Übersetzung weist in sprachlicher und sachlicher Hinsicht Schwächen auf, insbesondere nicht-idiomatische oder falsche Ausdrucksweisen im Deutschen und ungenaue bzw. fehlerhafte Übersetzungen aus dem Sanskrit, wie im folgenden zu zeigen sein wird.

Wie die Übers. erklären, verwenden sie, um der Lesbarkeit willen, unter anderem „das Aktiv statt des im Sanskrit bevorzugten Passivs" (S. 322). Trotzdem sind Passivkonstruktionen häufig, darunter auch im Deutschen nicht gebräuchliche: jmd. muß/soll gekannt sein bzw. als etwas gekannt werden (2.10, 3.171, 9.235); jmd./etwas soll gewußt werden/sein (3.200,

[1] Hinweis A. POHLUS, Halle.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000512

5.74, 9.101, 11.265, 12.13,109,113) usw. Häufig ist die Ausdrucksweise im Deutschen nicht idiomatisch. Im folgenden werden zitierte Beispiele in deutsche Anführungszeichen gesetzt, Verbesserungsvorschläge (für eine eventuelle Zweitauflage) in deutsche Guillemets. Mehrere hintereinander angeführte Beispiele sind durch Gedankenstrich voneinander getrennt.

„… alle Wünsche, wie er sie beabsichtigt hat …“ (2.5 *yathā saṃkalpitāṃś ceha sarvān kāmān*), »… wie er sie gehegt hat …« – „diese beiden … können in allen Angelegenheiten nicht bestritten werden“ (2.10 *te sarvārtheṣv amīmāṃsye*), »diese beiden dürfen in keinem Punkt angezweifelt werden« – „wer … zu den Eigenen gehörend ist“ (2.109 *svo*), »ein Angehöriger« – „ein Śūdra, der in die neunziger Jahre gekommen ist“ (2.137), »ein Śūdra in seinen Neunzigern« – „die Angelegenheit friedlich beheben“ (8.187), »die Angelegenheit friedlich beilegen« – „ist der Hirte für jedes (Tier) strafbar“ (8.235), »macht sich der Hirte bei jedem (Tier) strafbar« oder treffender: »trifft den Hirten … die Schuld« – „Unterstgeborener“ (8.279 *antyajaḥ*), »einer, der in einer der untersten Kasten geboren ist« – „Der König, *der Furchtlosigkeit gibt*, *wird* immer verehrt.“ [Hervorheb. hier und an allen weiteren Stellen, Rez.] (8.303 *abhayasya hi yo dātā sa pūjyaḥ satataṃ nṛpaḥ*), »Denn einem König, *der Sicherheit gewährt*, *muß* immer Ehre erwiesen werden.« – *„vor* Hunger gequält werden“ »*von* Hunger gequält werden« oder besser »sich in einer Notlage befinden« (10.113 *sīdadbhir*) – „diese neun soll man als *gebadete Brahmanen* kennen“ (11.2 *navaitān snātakān vidyād brāhmaṇān …*) »diese neun Brahmanen soll man als ‚Gebadete‘ kennen, … «. In manchen Fällen führen falsche deutsche Wendungen zu mißverständlichen oder falschen Übersetzungen: „Wenn der Bürge (vom Schuldner) Geld bekommen hat *und genug davon hatte* …“ (8.162), was offen läßt, ob der Bürge genügend Geld hatte oder genug davon, ein Bürge zu sein. – „ebenso wenn etwas gestohlen und dann geleugnet wird“ (8.332).

Das Bemühen um eine möglichst wörtliche Wiedergabe des Sanskrit führt zu Formulierungen, die man im Deutschen allenfalls umgangssprachlich verwendet: „Aber wenn ein Mann aus Überheblichkeit eine Jungfrau übermächtigt und *es ihr macht*, …“ (8.367 *abhiṣahya tu yaḥ kanyāṃ kuryād darpeṇa mānavaḥ*); ähnlich 8.369,370. Dabei bleibt unklar, ob „es ihr macht“ tatsächlich das Gemeinte wiedergibt, denn *kṛ* (8.367,369) bzw. *pra-kṛ* (8.370) wird dreimal bezogen auf eine Jungfrau *(kanyā)* gebraucht; Subjekt sind ein Mann, der „unter Gewaltanwendung“ *(abhiṣahya)* agiert (8.367), eine Jungfrau (8.369) und eine Frau (8.370). Möglicherweise ist daher an die Bedeutung »entjungfern« bzw. im ersten Fall »vergewaltigen« zu denken. – „Wurde restlos gesagt“ (5.26 *etad uktaṃ … aśeṣataḥ*), »wurde vollständig gesagt«. Gelegentlich übersetzen die Übers. das Wort *ātman* mit „Selbst“, obwohl es die Funktion eines Personalpronomens hat (Speijer, *Sanskrit Syntax*, Leiden 1886, §§263f.): „die Reinigung seines Selbst“ (11.73 *ātmaviśuddhyarthaṃ*), »für seine Reinigung«. – In anderen Fällen ist *ātman* Teil eines Kompositums: „ … von unbestechlichen Helfern, *die wie das eigene Selbst sind* …“ (7.217 *tatrātmabhūtaiḥ … abāryaiḥ paricārakaiḥ*), » … von *ergebenen*, unbestechlichen Dienern …«. Unklar ist die Übersetzung von *tasyāṃ ātmani tiṣṭhantyāṃ* in: „Ein Sohn ist wie man selbst, eine Tochter gleich einem Sohn. Wie kann ein anderer den Besitz nehmen, *wenn sie für sein Selbst steht?*“ (9.130 *yathaivātmā tathā putraḥ putreṇa duhitā samā | tasyām ātmani tiṣṭhantyām katham anyo dhanaṃ haret*). Der Stellenkommentar schweigt. Meines Erachtens wäre mit dem Kommentator Kullūka zu übersetzen: »Ein Sohn ist genauso wie (der Vater) selbst, dem Sohn gleich (ist) die Tochter. Solange es eine solche (Tochter) gibt, die (für sich genommen) der Wesenskern (des Vaters ist), wie kann da ein anderer den Besitz nehmen.«

Die Übers. erklären ferner, daß sie bestimmte zentrale Begriffe wie *dharma/adharma,* nicht übersetzen (S. 322). Auch wenn dies manchmal gerechtfertigt sein mag, würde an den meisten Stellen eine dem Kontext angemessene Übersetzung zu einem besseren Textverständnis führen: „Wer gegen den Dharma spricht und gegen den Dharma fragt“ (2.111

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000513

adharmeṇa ca yaḥ prāha yaś cādharmeṇa pṛcchati); *adharmeṇa* ist hier sicher, wie auch sonst häufig, als Modaladverb aufzufassen: »Wer auf unrechte Weise antwortet und auf unrechte Weise fragt.« – „Selbst wenn man *durch seinen Dharma niedergemacht wird*, soll man sich geistig nicht auf *Dharmalosigkeit* einlassen; denn man sieht ja schnell an den *dharmalosen*, üblen Menschen das Gegenteil (von Glück)." (4.171 *na sīdann api dharmeṇa mano 'dharme niveśayet | adharmikāṇāṃ pāpānām āśu paśyan viparyayam*), »Selbst wenn man durch *rechtes Verhalten/seinen Dharma* in Not gerät, soll man seinen Geist nicht auf *unrechtes Verhalten* richten, da man an schlechten, *unrechten* (Menschen) sogleich die Verkehrung [des Dharma] sieht.« Häufiger sind die Übers. inkonsequent, sie übersetzen den einen Begriff, lassen aber den Gegenbegriff unübersetzt: „Aber wo *der Dharma,* verletzt *durch Rechtlosigkeit,* den Gerichtshof betritt …" (8.12 *dharmo viddhas tv adharmeṇa sabhāṃ yatropatiṣṭhate*), »Wenn *die Gerechtigkeit*, von *der Ungerechtigkeit* verwundet, vor Gericht erscheint …«[1] – „Wenn ein König einen Unschuldigen bestraft, ist *seine Schuld* so groß, wie wenn er einen Schuldigen freiläßt; *aber er bekommt Dharma*, wenn er sich richtig entscheidet." (9.249 *yāvān avadhyasya vadhe tāvān vadhyasya mokṣaṇe | adharmo nṛpater dṛṣṭo dharmas tu viniyacchataḥ*), »Das *Unrecht* eines Königs wird als genauso groß angesehen, wenn er einen, der Strafe verdient, freiläßt, wie wenn er einen, der keine Strafe verdient, bestraft; *aber (ihm wird) Verdienst (zuteil)*, wenn er es (richtig) regelt.« Unschön sind auch die mit Dharma gebildeten Komposita dharmagemäß, °getreu, °haft und °los,[2] z. B.: „Einige, die diesbezüglich kundig sind, meinen, daß eine zweite Zeugung mit solchen Frauen erlaubt ist, da sie der Ansicht sind, daß sonst der *dharmagetreue Zweck* der Verbindung dieser beiden nicht erfüllt ist" (9.61 *dvitīyam eke prajanaṃ manyante strīṣu tadvidaḥ | anivṛttaṃ niyogārthaṃ paśyanto dharmatas tayoḥ*), »Einige Sachkenner befürworten einen zweiten Zeugungsakt mit (diesen) Frauen, da sie den Zweck des Auftrags dieser beiden als *dem Recht nach* nicht erfüllt betrachten.« Die Übers. benutzen ferner – dem Englischen „to fall from caste" folgend – häufig „aus der Kaste gefallen/Gefallener" für Formen von Sanskrit √*pat* (2.185; 3.150,157; 4.79, 213; 5.19,85 usw.), statt des Deutschen »der Kaste verlustig gehen«, »die Kastenzugehörigkeit verlieren«. Im Stellenkommentar zu 9.58 und inhaltlich übereinstimmend im Glossar s. v. „Gefallener" erklären sie: „Ein aus der Subkaste Gefallener, ein Degradierter oder Kastenloser" (S. 374). Daneben übersetzen sie *patita* mit „Abgefallener" (3.92, 83.92, 9.118,201,202), erklärt im Stellenkommentar zu 3.92 als „Abgefallene sind diejenigen, die aus der Speisegemeinschaft ihres Clans und ihrer Familie ausgeschlossen wurden" (S. 334). Keines dieser Wörter ist im Deutschen selbsterklärend. Nicht-idiomatisch sind auch die Verwandtschaftsbezeichnungen Mutter° bzw. Vaterbruder (2.130–131, 3.119,148; 11.172), Mutter° bzw. Vaterschwester (2.131) sowie Komposita wie Geburts-, Veda- (2.146,153) und Jungfrauengeber (9.73).

In anderen Fällen ist die Übersetzung des Sanskrit fehlerhaft: „Für die Menschen sind im Kṛta-Zeitalter die Dharmas anders wie auch im Tretā, Dvāpara- und Kali-Zeitalter – (ganz) in Übereinstimmung mit der Abnahme jedes Zeitalters." (1.85 *anye kṛtayuge dharmās tretāyāṃ dvāpare 'pare | anye kaliyuge nṝṇāṃ yugahrāsānurūpataḥ*), »Andere Rechtsgrundsätze (gelten) für die Menschen im Kṛta-Zeitalter, andere im Treta- (und) Dvāpara(-Zeitalter); (und wieder) andere im Kali-Zeitalter, entsprechend der abnehmenden Dauer der Zeitalter.« – „So wurde der Lebenswandel für den Brahmanen erklärt wie auch die Ordnung für das Gelübde eines Gebadeten, der das Reine mehren hilft und glückverheißend ist." (4.259 *eṣoditā gṛhasthasya vṛttir viprasya śāśvatī | snātakavratakalpaś ca*

[1] Böhtlingk: *Indische Sprüche*. II. St. Petersburg 1872, Vs. 3136.

[2] 2.109; 4.60,170,176,187; 5.3; 7.135; 8.214,221,226,244,310; 9.1,28,61,152,236,251,270; 10.7,119; 11.11,21–22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000514

sattvavṛddhikaraḥ śubhaḥ); *gṛhasthasya* und *śāśvatī* wurden nicht übersetzt und die Adjektive *sattvavṛddhikaraḥ* und *śubhaḥ* auf *snātaka* bezogen statt auf °*vratakalpaḥ*. Tatsächlich heißt es: »Damit wurde die immerwährende Lebensführung eines Brahmanen (im Stadium des) Hausvaters erklärt und die vorzügliche Ordnung für die Verpflichtungen eines ‚Gebadeten' (*snātaka*), die (seine) Reinheit mehrt.« – „Wenn ein Mensch getötet wird, ist seine Schuld sofort die eines Diebes, …" (8.296 *manuṣyamāraṇe kṣipraṃ cauravat kilbiṣaṃ bhavet*); hier scheint der Getötete durch seinen eigenen Tod eines Diebstahls schuldig zu werden. Tatsächlich wird das Subjekt der Handlung – ein Fuhrmann, der einen tödlichen Unfall verursacht (in 8.294 genannt) – nicht angeführt und das °*vat* in *cauravat* nicht übersetzt. Es müßte heißen: »Beim Tod eines Menschen entspräche die Schuld (des Fuhrmanns) sofort der eines Diebes.« – „Wenn man eine Frau an einer unerlaubten Stelle berührt oder dies erlaubt, all dies ist bekanntlich Ehebruch, …" (8.358 *striyaṃ spṛśed adeśe yaḥ spṛṣṭo vā marṣayet tayā | parasparasyānumate sarvaṃ saṃgrahaṇaṃ smṛtam*); hier wurde *spṛṣṭo tayā* nicht übersetzt. Es müßte heißen: »Wenn einer eine Frau an einer unrechten Stelle berührt oder hinnimmt, (daß) er von dieser berührt wird, all das wird als Ehebruch betrachtet, …« – „Weder die Mutter noch der Vater noch die Ehefrau noch der Sohn verdienen, verlassen zu werden; *wer sie verläßt, ohne aus der Kaste gefallen zu sein*, …" (8.389 *na mātā na pitā na strī na putras tyāgam arhati | tyajann apatitān etān rājñā daṇḍyaḥ śatāni ṣaṭ*). Im Deutschen bezieht sich „ohne aus der Kaste gefallen zu sein" auf den, der die anderen verläßt, im Sanskrit aber auf diejenigen, die verlassen werden; entsprechend müßte es heißen: »… wer diese verläßt, (wenn) *sie nicht ihrer Kaste verlustig gegangen sind*, …« – „(Der König) soll sorgfältig den Vaiśya und den Śūdra zwingen, ihre Aufgaben zu erfüllen." (8.418 *vaiśyaśūdrau prayatnena svāni karmāṇi kārayet*), »(Der König) soll den Vaiśya und den Śūdra veranlassen, ihre Aufgaben sorgfältig auszuführen.« – „Nur der ist ein Mann, der aus Gattin, Selbst und Nachkommen besteht" (9.45 *etāvān eva puruṣo yaj jāyātmā prajeti ha*), »Ein Mann ist nur soviel wie (seine) Frau, er selbst und (seine) Nachkommenschaft.« – „Aber wenn ein Vater von seinem eigenen Vater Besitz entdeckt" (9.209 *paitṛkaṃ tu pitā dravyam anavāptaṃ yad apnuyāt*): das Wort *anavāptaṃ* bleibt unübersetzt: »Aber wenn ein Vater Besitz seiner väterlichen Ahnen erlangt, welchen (sich niemand) zu eigen gemacht hat.« – Gänzlich unverständlich ist: „Als er, dessen Kräfte unermeßlich sind, dies alles und mich geschaffen hatte, verschwand er wieder in sich selbst und *schlug die eine Zeit mit der anderen*." (1.51 *evaṃ sarvaṃ sa sṛṣṭvedaṃ māṃ cācintyaparākramaḥ | ātmany antardadhe bhūyaḥ kālaṃ kālena pīḍayan*). Dazu heißt es im Stellenkommentar „Die Zerstörung der Zeit der Schöpfung mit der Zeit der Auflösung der Welt" (S. 325). Eine andere, gut zum Kontext passende Deutung vertreten BÖHTLINGK und ROTH (PW s. v. *pīḍ*). Sie übersetzen *kālena kālaṃ pīḍayan* mit „die Zeit durch die Zeit drängend" im Sinne von „alles der Zeit überlassend". – Unklar ist die folgende Strophe: „Wer seinen Samen in Frauen des eigenen Mutterschoßes ergießt, *soll das Gelübde für den Ehebruch mit der Frau des Guru ausführen* …" (11.171 *gurutalpavrataṃ kuryād retaḥ siktvā svayoniṣu*). Die Übers. geben *vrata* hier mit „Gelübde", statt mit „Buße"[1] wieder. Zusammen mit der unglücklichen Formulierung „für den Ehebruch" wird aus *gurutalpavrata* daher ein „Gelübde für den Ehebruch mit der Frau des Guru", statt »die Buße für (den Beischlaf mit) der Frau des Lehrers …«

Die angeführten Beispiele – leider keine Einzelfälle – dürften die eingangs genannten Schwächen hinreichend verdeutlicht haben. Der Stellenkommentar, mit 40 Seiten knapp bemessen, hätte ausführlicher sein dürfen, beispielsweise im Hinblick auf Erklärungen der diversen Arten von Gelübden oder Bußen (Mond-, Feuer-, Erdgelübde, 9.309–311;

[1] Vgl. A. MACKENZIE PEARSON: *Because It Gives Me Peace of Mind: Ritual Fasts in the Religious Lives of Hindu Women*. New York 1996, S. 49.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000515

Yama-Gelübde 9.307; Gelübde des/für den Gebadeten, 1.113; 4.259; 11.204), aber auch „offenes Haar" als Zeichen, daß ein Dieb sich selbst als gesetzlos betrachtet (8.314), hätte eine Anmerkung verdient.

Der Band ist fast fehlerfrei gedruckt[1] und entspricht in der optischen Gestaltung dem gewohnt hohen Standard des Verlags. Es ist um so bedauerlicher, daß die geradezu idealen Voraussetzungen, diesen zentralen Text des brahmanischen Rechtsdenkens – mit nachhaltigen Folgewirkungen für das hinduistische Indien – einem deutschsprachigen Publikum näherzubringen, so unzulänglich genutzt wurden.

Petra Kieffer-Pülz, Weimar

Cezary Galewicz: *A Commentator in Service of the Empire. Sāyaṇa and the Royal Project of Commenting on the Whole of the Veda*. Wien 2010. 327 S. (Publications of the De Nobili Research Library 35.) ISBN 978-3-900271-41-1. € 33,–.

Die 327 Seiten umfassende Monographie von Cezary Galewicz über die im allgemeinen dem Sāyaṇa zugeschriebenen[2] Kommentare zu den vedischen Saṃhitās ist in zehn Kapitel unterteilt, die angesichts der Fülle angeschnittener Themen oft etwas knapp erscheinen. Sie enthält neben sieben teils farbigen Abbildungen, Abkürzungsverzeichnis und Bibliographie (13 Seiten) und einem allgemeinen Index (Namen, Sanskrit-Begriffe, und allgemeine Stichworte wie „commentarial tradition") drei Anhänge: den (nicht kritisch edierten) Text der Einleitungen zu den Vorworten der Kommentare zu den Saṃhitās mit Übersetzung und Anmerkungen; eine Liste mit 31 dem Sāyaṇa zugeschriebenen Werken, chronologisch und den jeweiligen Herrschern von Vijayanagara zugeordnet; sowie ein Schaubild, das die Struktur des Kommentars zur Ṛgveda-Saṃhitā zeigt.

Der Untertitel lautet „Sāyaṇa and the Royal Project of Commenting on the Whole of the Veda", was nicht so verstanden werden darf, dass die Monographie einerseits „Sāyaṇa" bzw. seine Kommentare und andereseits ein „königliches Projekt" zum Inhalt habe. Sie behandelt die Kommentare des „Sāyaṇa" als ein „königliches Projekt", der Prämisse folgend, man dürfe eine Ideengeschichte nur als Teil einer politischen Geschichte schreiben.

Nach eigenen Angaben verwendet Galewicz dabei den Ansatz der *Textual Studies*, untersucht also die Veda-Kommentare als „texts viewed as complex entities that transcend any simple model of presumably straightforward communication of the author with his readers; texts whose integrity and authority is dynamically shaped in a historical process of negotiation between authors, editors, sponsors, communities of readers, interpreters and users".[3] Bei der Rekonstruktion eines historischen Aushandlungsprozesses im Südindien des 14. Jahrhunderts sieht sich Galewicz allerdings mit einer kaum zu überwindenden Schwierigkeit konfrontiert: Im Gegensatz zur europäischen Moderne, wo diese Methode „textueller Studien" sinnvoll sein mag, gibt es – so Galewicz – für das historische Umfeld der Entstehung

[1] Kleinere Korrekturen: »innerhalb von zehn« für „innerhalb zehn" (8.122) – »Wasserreservoirs« für Wasserreservoiren" (8.262) – »Besitz desjenigen beschlagnahmen« für „Besitz von demjenigen beschlagnahmen" (8.399) – »in Griechisch und Sanskrit verfaßten« für „in griechisch und sanskritisch verfaßten" (S. 284) – »Das Sach-« für „Das und Sach-" (S. 322).

[2] Wie inzwischen Slaje gezeigt hat, ist diese Zuschreibung mehr als zweifelhaft. W. Slaje: „Sāyaṇa oder Mādhava? Verfasserschaft und Reihenfolge der Saṃhitā-Kommentare aus Vijayanagara." In: ZDMG 160 (2010), S. 383–414.

[3] S. 17.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000516

der Veda-Kommentare fast keine zeitgenössischen Quellen.[1] Wie versucht Galewicz diesem Mangel abzuhelfen? Vor allem, indem er die Text-Anfänge und -Enden (Segens-Verse, Einleitungen, Vorworte, Kolophon usw.) analysiert, und darauf basierend das Bild eines „königlichen Projekts" eines Kommentars zur „Gesamtheit des Veda" entwirft.

Der allgemeine historische Hintergrund ist die (noch nicht endgültig geklärte) Entstehung des Reiches von Vijayanagara, das sich der muslimischen Bedrohung gegenüber gestellt sieht,[2] und als eine neue Macht ein besonderes Legitimationsbedürfnis hat.[3] Dazu versucht das neu entstandene *empire* – so Galewicz – die Anerkennung einer Vielzahl lokaler religiöser Zentren und Eliten zu erlangen.[4] Der kleinste gemeinsame Nenner (der meisten) dieser religiösen Gruppen ist der Bezug auf den Veda, daher das Projekt in einem gigantischen Unternehmen die Gesamtheit des Vedas zu kommentieren, zu strukturieren und zu „rahmen", und sich so dessen Autorität anzueignen.[5]

Interessant sind die Überlegungen zur Beziehung zwischen den Herrschern und ihren Gurus,[6] wie sie Galewicz u. a. anhand der Einleitungsverse analysiert. Dort heißt es „I praise Lord Maheśvara [in the Form of *guru*] Vidyātīrtha […] (2) by whose mysterious side-glance King Bukka […] taking his form ordered Mādhavācārya to shed light on the meaning and purpose of the Veda. (3) He said to the ruler: My King, here is noble Sāyaṇa […] He should be employed as the one who prepares the commentary. (4)"[7] Nach Galewicz steht hier der König möglicherweise vor der Statue des Vidyātīrtha als einer Verkörperung Gottes im Tempel in Siṃhagiri („Old Śṛṅgeri") und nimmt durch dieses *darśana* gewissermaßen selbst die Form des *guru* Vidyātīrtha an. So transformiert beauftragt er den Gelehrten Mādhava mit dem Verfassen von Vedakommentaren, Mādhava wiederum delegiert diese Aufgabe an seinen Bruder Sāyaṇa.[8]

Der Versuch, moderne Konzepte der *Cultural Studies* oder *Textual Studies* auf das Indien des 14. Jahrhunderts zu übertragen, erscheint mir an vielen Stellen wenig reflektiert und wenig überzeugend.[9] Es mag sein, dass in der modernen westlichen Gesellschaft

[1] S. 34 „Little factual information can be found in the usually laconic and general references to Sāyaṇa in contemporary historical works." S. 43: „Yet we almost grope in the dark as for the basic questions concerning the circumstances of the composition of the Vedic *bhāṣyas* of Sāyaṇa."

[2] S. 72.

[3] Damit schließt Galewicz an die These von Paul Hacker und Hermann Kulke von einer bewussten „Hindu-Kulturpolitik" an. S. 21; S. 38.

[4] S. 63. Galewicz schreibt in diesem Zusammenhang S. 73 von einem „revival of Hindu orthodoxy" und einer „new pan-Hindu orthodoxy". Wenn das zutrifft, dann wäre u. a. hier die Entstehung einer allgemeinen Religion der Hindus („Hinduismus") zu verorten, und nicht erst im Rahmen eines „Orientalismus" des 19. Jahrhunderts.

[5] S. 144.

[6] Kapitel „Images of Power and Legitimacy".

[7] S. 284 (Taittirīyasaṃhitā-Kommentar).

[8] Dagegen weist Slaje darauf hin, dass die entsprechenden Strophen spätere Einschübe sind. Nach Slaje (2010, S. 397, 400) wurden sie zu einer Zeit ergänzt, als der Text fälschlich dem Sāyaṇa zugeschrieben wurde, obwohl im Textanfang explizit der Siegelvers und der Name des Mādhava stehen.

[9] Einiges wirkt zudem wie Jargon. S. 61, Hervorhebungen von mir: „The *imaginary world* of kings *pictured* as world rulers and their ministers and spiritual teachers *depicted* as embodiments of highest truth is *constructed* within the Sanskrit *discourse* of power through characteristic *discursive* and literary *strategies* that make these figures mutually

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000517

Selbstvermarktung[1] und Überzeugen mittels eines *image*[2] essenziell sind; aber in einem ganz anders verfassten kulturellen Kontext primär Motive eines auf Propaganda beruhenden Wettstreits um politische Vorherrschaft zu sehen, erscheint mir problematisch. Letztendlich stellt der Rückbezug der intellektuellen Eliten des Vijayanagara-Reiches auf die ältesten Texte ihrer Tradition ein Phänomen dar, das im Widerspruch zur westlichen Moderne und ihrem „Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit"[3] steht. Insoweit Galewicz das Projekt des Verfassens dieser Kommentare ausschließlich als eine „clevere" politische Machttechnik sieht,[4] versäumt er die Chance, diese andere Sichtweise auf Sprache und Überlieferung zu untersuchen.

Wenn Galewicz die Sprache der von ihm untersuchten Texte ernster genommen hätte, wären ihm vielleicht auch nicht solche Fehler unterlaufen, wie *svakīyagranthatvadyotanāya*[5] als „for the reason of illuminating his own work" zu übersetzen.[6] Durch eine solchen Mangel an Genauigkeit übersieht er, dass es in der von ihm zitierten Stelle eindeutig heißt, dass Mādhava seine Siegelstrophe („Vāgīśādyāḥ […]") verwendet, um seine Autorschaft zu bekräftigen.[7] Statt diese Stelle genau zu lesen und die sich daraus ergebenden Konsequenzen zu untersuchen, spekuliert Galewicz im folgenden über eine „paratextual mediating function of the *maṅgalaśloka*". Diese Strophe sei wegen des Wunsches der Editoren oder Förderer nach „Zirkulation" dieser Texte auch in Werke des Sāyaṇa eingefügt worden, um diesem die Autorität des Mādhava zu verleihen. Anschließend schreibt Galewicz: „With this said, I must agree that interpreting the above passage in this rather speculative way may appear as balancing on the verge of a mania for seeing everywhere the stamp of a royal cultural policy." Vielleicht ist das unvermeidbar, wenn eine Untersuchung über die Literatur des vormodernen Indien apriori die Möglichkeit eines im politischen nicht aufgehenden Bereichs von Kultur oder Religion leugnet.[8]

Von Matthias H. Ahlborn, Würzburg

---

dependent and interchange their *representational* forms." S. 144: „The strategy of the gesture of framing constitutes an imagined act of presenting […]".

[1] Galewicz nennt S. 33 die Tatsache, dass Sāyaṇa am Anfang eines Textes als *svaguru* des Königs bezeichnet wird, eine „careful self-promoting strategy" des Sāyaṇa.

[2] S. 22: „[…] the *image* of grandeur that attached itself, or rather—as I am going to show—was *cleverly* attached through the *policy* of the first Vijayanagara rulers, to the *image* of an empire […]"

[3] Titel eines Filmes von Alexander Kluge, 1985.

[4] Beispielsweise S.74: „All this *Kulturpolitik* was nothing else than making the best out of the contemporary political configuration […] and as such should be understood as an example of political cleverness on the part of the early rulers of Vijayanagara […]"; sowie viele andere Stellen.

[5] „um zu zeigen, *dass* [es] sein Werk ist".

[6] S.128

[7] Siehe Slaje 2010, S. 395.

[8] Es ist naheliegend, dass eine Untersuchung über die Sanskrit Literatur dieser Epoche die Klassifizierungsschemen beachten sollte, die dieser Literatur explizit zugrundeliegen: z.B. die vier *puruṣārtha*. Sāyaṇa selbst wird nicht nur ein Text mit dem Titel „Puruṣārtha-Sudhānidhi" zugeschrieben, sondern auch seine Sammlung von Subhāṣitas („Subhāṣita-Sudhānidhi") ist nach den vier Lebenszielen geordnet. Jeder Versuch, den Bereich aller vier Lebensziele auf ein einziges, z.B. *artha* zu reduzieren, führt m.E. zu einer Verzerrung des Dargestellten und Verklebung der Argumentationsstränge. Das ist aber der Fall, wenn man alle Kultur und alle Religion als Politik betrachtet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000518

Anne Peters: *Birmanische Handschriften, Teil 8. Die Katalognummern 1376–1597.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2014. xxv, 293 S. (VOHD XXIII, 8.) ISBN 978-3-515-10713-6. € 69,–.

Volume 23 of the *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland* (Register of Asian Manuscripts in Germany) aims to present a catalogue of all Burmese manuscripts held in German repositories. The cataloging of manuscripts from Burma in connection with the VOHD project has been underway for over 35 years. All handsomely published by Steiner, Part One (1979) was compiled by Heinz Bechert, Khin Khin Su, and Tin Tin Myint; Part Two (1985) by Heinz Braun and Tin Tin Myint; Part Three (1996) by Braun and Anne Peters; whereas Peters has been sole author of Parts Four (2000), Five (2004), Six (2007), and Seven (2010). The publication under review, also by Peters, comprises the eighth and most recent part to appear. It is the understanding of the reviewer that the author is now at work on the ninth, and final, part that will complete VOHD 23.

Part Eight covers "two hundred twenty-two catalogue numbers" (1376–1597), containing "three hundred fifty-five texts or fragments thereof" (p. xiii) transmitted in manuscripts held by the Staatsbibliothek zu Berlin (SBB). It is in this respect a continuation of Parts Three, Six, and Seven, which were also solely devoted to this important collection, and completes the cataloguing of the Burmese manuscripts at the SBB. The manuscripts, like all those catalogued by VOHD, were produced between the 17th and early 20th centuries ce.

Part Eight begins with a brief introduction in both German and English (pp. vii–xvi) that offers some general observations on the manuscripts and texts described in the catalogue. This is followed by a list of abbreviations (pp. xvii–xx), addenda and corrigenda to Parts 1–7 (pp. xxi–xxii), a table of correspondence between VOHD catalogue numbers in Parts 6–7 and the recently revised "title" numbers for manuscripts in the "Database of the Fragile Palm Leaf [*sic*, read: Leaves] Foundation" (pp. xxiii–xxiv),[1] and a transliteration table (p. xxv). The bulk of the publication is occupied by the "Description of Manuscripts" (Beschreibung der Handschriften, pp. 3–264). As in the preceding VOHD 23 Parts 1–7, a series of helpful indices organize the entries by A. title or genre (Werke), B. author (Verfasser), C. scribe, donor, and former owner (Schreiber, Stifter und Vorbesitzer), D. place names (Ortsnamen), E. copy date (Jahresangaben der Handschriften), and F. SBB call number (Verzeichnis der Handschriften) (269–293). Here I would suggest that while readers anticipate the eventual release of a fully searchable, digital version of VOHD 23, any future volumes could be made still more useful through the addition of an alphabetically arranged first line index.

Each catalogue entry refers not to a text but to a bundle or what the author calls a "codex." Thus any given catalogue number and its associated manuscript bundle may, and frequently does, contain multiple texts or portions of texts. Indeed, in one bundle of 209 folios (cat. nr. 1521) the author has identified 46 individual texts, which she has painstakingly sifted and described. Each entry, in German only, begins with a detailed description of the bundle: support (palm-leaf, paper, etc.), foliation, dimensions, damage, ornamentation (gilding, lacquering, etc.), title(s), copy date(s), language(s) (Burmese, Pali, *nissaya*, etc.), and literary form(s) (prose or verse). We are offered passing observations on paleography, such as the frequent remark that a bundle is written in "gute Schrift," although what this might mean apart from that the script was comfortably legible to the author is not made explicit. Each entry then proceeds to identify the textual contents of the bundle. This usually, though inconsistently, involves the transliteration of the first and final several lines of each text (though sometimes, without explanation,

[1] Unfortunately this table may be already obsolete, as the printed catalogues to the collection of the Fragile Palm Leaves Foundation, published in 2014 and 2015, have discarded their "title" numbers in favor of "manuscript" numbers.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000519

only a final line is given), together with part or all of the scribal colophon, if present. Finally, printed editions and/or other manuscript copies of the text known to the author are noted.

The principles of cataloguing follow those laid out in the Introduction to VOHD 23 Part Five, where we are told that text extracts are Romanized in "diplomatic transliteration." Given that I do not have ready access to the manuscripts, it is difficult to comment on the author's readings—in general they seem characteristically competent and careful. Some problems lurk; for example the reading <samo va dāne> as the source for the vernacular gloss <apoṅḥ āḥ> in cat. nr. 1429 (p. 45). Here the Pali should be Romanized as a single word, <samovadāne> (presumably an error for <samodhāne>). Other infelicitous readings and their presumed resolution include: <piṭa ññaññ> (p. 11) for Burmese[1] <piṭaññaññ (read: paṭiññāñ)>; <kyōk> (read: <kyauk>, p. 43), which is not a possible sequence in the Burmese script or language, for Bse <kyok>; <mimi> (p. 178) for Bse <mi mi>; <Suvaṇṇayyhaṃ> (p. 257) for Bse <Suvaṇṇa yyhaṃ> (the sequence <yyha-> is more usually written <shya->); <yejanā>, <tejanā> (p. 261) for Pali <ye janā>, <te janā>.

These are however extremely minor issues. More grievous is the fact that the transliteration system used in this and all previous parts of VOHD 23 is defective. It was an improvement in the VOHD system when, beginning with Part Three, *visajjanīya (visarga)*, began to be Romanized correctly. Yet, minimally, any transliteration system used for work with Burmese manuscripts must be able to represent the Burmese, Pali, and Sanskrit languages to such a degree that the underlying script forms may be reconstructed accurately and unambiguously. This demand requires that the transliteration system currently in use be modified in the following manner:

1. The transliteration table should include the independent (*akṣara*) vowel forms for <ai>, <au>, <'ui>, as well as the Sanskrit vowels <ṛ>, <ṝ>, <ḷ>, and <ḹ>.
2. The vowel currently represented not as a vowel but as the "tone" <-ō> should be treated as a vowel and transliterated when independent as <au> and as <-au> when diacritic.
3. Symbols used for abbreviation should be marked such that they can be reconstructed as symbols. Thus the symbol currently Romanized as <i> should be written <*e>, <rvẹ> should be <*r>, <nhuik> should be <*n>, or otherwise, but according to some similarly unambiguous convention.
4. Hyphenation should be avoided. In the publication under review, certain compound names and titles are written with hyphens: e.g., <Kyō-'oṅ-caṃ-thāḥ> (p. 17), <*ta-poṅ*> (p. 189). In other instances, presumably due to mistaken analysis, the hyphen does not extend to the proper end of a compound, for example in the toponym transcribed as <kū-san krī> (p. 231; the reference is to another name for the town Pakhangyi), which, according to the conventions governing hyphenation elsewhere should be written <kū-san-krī>. We also find the hyphen used, presumably, to indicate that a polysyllabic vernacular compound is written as a conjoined or "stacked" form (cf. <yo-kya>, p. 65; <akyvan-up>, p. 86), although such usage is inconsistent (cf. <mimma>, pp. 40, 65; <Mramma>, p. 36). The addition of the hyphen is thoroughly discretionary and brings no additional clarity; it represents no feature of the underlying script, and should be discarded as a feature of transliteration.
5. For all Burmese words, independent vowels in initial position aside from <a> should be represented as a single syllable, and separated by a space from the rest of the compound. The current implementation is unsystematic. We thus find <Rhve-umaṅ> (p. 108), but also <u thip> (p. 106).

Although less crucial, the following clarifications to the transliteration system would also be welcome:

[1] Henceforth: Bse.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000520

6. Conventions for rendering Burmese punctuation should be explicit. From the table on p. xxv it is uncertain how punctuation is handled in Romanization—presumably a period represents a double *daṇḍa* and a comma a single *daṇḍa*, but this is unstated.
7. Conventions for rendering initial <a> should be explicit. Initial <a-> appears to be written as <'> when bearing a vowel diacritic, but this is unstated. Some consideration might also be given to the transliteration of subscript <a> as a marker of tone (rarely found in manuscripts, but ubiquitous in early epigraphy).
8. The function of capitalization, spacing, and word division should be explicit. Some words are divided inconsistently: <pura puik> (pp. xiii, 124) vs. <parapuik> (p. 184). It is the opinion of the reviewer that capitalization, like hyphenation, represents no feature of the script and can therefore be avoided.

The list of abbreviations in the front matter is incomplete. For example, a reference is made in the catalogue to "MÑM 239" (p. 156). The reader would need to consult the list of abbreviations prefacing Part Seven to locate the source to which this abbreviation refers. It is useful that the author provides references to catalogues that document other *possible* manuscript copies of the texts she identifies. I emphasize "possible" because for the most part all Peters is doing through such references is pointing out that the title of a text included in one of her bundles is attested as a title of a text in some other manuscript catalogue or handlist, not that the texts are themselves parallel or even related. There are some serious omissions among the catalogues she utilizes for providing these references. Most notable is the lack of inclusion of Nyunt Maung's *Mran mā nuiṅ ṅaṃ pāḷi nhaṅ. piṭakat cā pe samuiṅḥ sac*,[1] which is by a wide margin the most significant Burmese-language manuscript catalogue to appear for many decades. The fact that it, as well as other Burmese-language catalogues and handlists, is absent from the author's archive of sources testifies to the unfortunate chasm separating European and Burmese codicological research. The contents of even the most substantial collections of manuscripts in Burma, such as those at the National Library of Myanmar or Universities' Central Library, are never mentioned. Incorporating data from such major collections would greatly strengthen VOHD 23, since there are a number of texts, such as cat. nr. 1404, that the author regards as unattested elsewhere (p. ix), but which in fact do have witnesses in Burmese libraries (for this example, cf. Ms. Bhāḥ 257 in the National Library of Myanmar). The author also provides references to published editions of the texts she describes. Here, too, there are omissions. For example, an edition of cat. nrs. 1386 and 1398 has been published in Tvaṃ teḥ charā tau, ed.: *Vinaññḥ achumḥ aphrat nhaṅ. vinayakosalla*. Yangon 1941, pp. 1–63.

Peters wisely does not devote much space to the discussion of author biographies. In earlier installations of the VOHD 23, biographical data was often reproduced, sometimes at considerable length, from modern Burmese-language secondary sources, including encyclopedias, which are heavily laden with inaccuracies. In some cases Peters still refers to these earlier remarks as authoritative. Thus for cat. nr. 1400 the reader is directed to the entry for cat. nr. 423 (in Part Two, pp. 282–283) for biographical data about the author Atula charā tau Rhaṅ Yasa. The biographical data given therein is incorrect, and has been superseded by recent scholarship on this monk.[2] Similarly, in an entry discussing Toṅ bhī lā charā tau Tipiṭakālaṅkāra (cat. nr. 1583), the reader is invited to consult the entry for cat. nr. 265 (also in Part Two, pp. 90–91), which gives a litany of errors about this monk's biography (*contra* which: Upāli was his name as a novice; Maṅḥ rai kyau cvā was not a king but

[1] "New History of Pali and Buddhist Scriptural Literature in Burma." Yangon 2003.

[2] A. Kirichenko: "The Making of a Culprit: Atula Hsayadaw Shin Yasa and the Politics of Monastic Reform in Eighteenth-Century Burma." In: *Journal of Burma Studies* 15, 2 (2011), pp. 189–229.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000521

a prince and the tax-eater of Salin; most sources agree that the title "Tipiṭakālaṅkāra" was received from Thalun; he went to the forest on 5 Feb 1639; sources disagree over the date of his death, etc.). Since biographical details such as these can only be evaluated through research comparing different textual strata across numerous accounts in multiple manuscript witnesses, it may be advisable for future entries to avoid discussing authorial biographies entirely, except for those cases where such data is provided by the manuscripts at hand.

Despite the foregoing criticisms, PETERS' publication is an extraordinarily valuable, user-friendly, and reliable resource. It is required reading, and an essential desk reference, for any scholar of Burmese or Pali literature, or Burmese history. Lingering with the catalogue for several hours offers a rich historical experience, especially for those cases where PETERS' data yields insights about monastic and lay donors, owners, and scribes. The degree of careful detail provided for each entry, neatly organized by the Indices, is unsurpassed by any other catalogue of Burmese manuscripts, and in this regard should serve as a model for future projects. Yet, the decision to write entries only in German will hamper the publication's reception in Burma. This is perhaps not much of a concern, since the cost of Part Eight and other VOHD 23 publications is already prohibitive, even for scholars in the "developed" world.

This brings us to a final reflection. In certain Burmese manuscripts, such as some of those catalogued by PETERS, we find written somewhere on the folios the name of a, or sometimes multiple, historical "owner(s)"[1] of the manuscript. In Part Eight and throughout VOHD 23, PETERS and other cataloguers have labeled these as the names of "former owners" ("Vorbesitzer"). Who, it may then be asked, is the current owner of these manuscripts? Information on the provenance of the SBB collection is entirely lacking in Part Eight, and most other parts of VOHD 23 remain perplexingly silent on how various German repositories came to possess their Burmese manuscripts. When, where, and how were these manuscripts acquired? How many were purchased and brought to Germany since 1947—after which date the sale and export of manuscripts from Burma has been generally prohibited by Burmese law—like so many Burmese manuscripts currently held in international repositories? It is hoped that these important questions will be addressed in the next installation of VOHD 23. Whatever the answer, more effort could be made on behalf of this project to share these manuscripts and catalogues with scholars inside Burma. The continued presentation of catalogue data in German—why not in Burmese?—only adds an extra layer to an aura of exclusivity that, together with the dear price of VOHD publications, discourages potential communities of readers in Burma from benefitting from this excellent series. A step in the right direction would be to digitize the entire catalogue, together with all the manuscripts from Burma held in Germany, and to make these materials freely accessible online. Since data-intensive bandwidth remains beyond reach for most of the population in Burma, gratis copies of all material on portable storage media might also be distributed to research, academic, and monastic-educational institutions in the country. Such a generous gesture may help convince Burmese authorities that high-quality cataloguing work such as that carried out by PETERS should be prioritized in Burmese repositories as well.

D. CHRISTIAN LAMMERTS, New Brunswick (New Jersey)

[1] The terms "curator" or "keeper" might be more adequate in some contexts, for according to certain monastic legal opinions from early 17th century Burma, manuscripts were regarded as items that could not be "owned" by individual monks and were excluded from typical classifications of monastic property. See D. C. LAMMERTS: "Genres and Jurisdictions: Laws Governing Monastic Inheritance in Seventeenth-Century Burma." In R. FRENCH/M. NATHAN (eds.): *Buddhism and Law: An Introduction*. New York 2014, pp. 183–197.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000522

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 30. Mai 2015 in Mainz

Der Erste Vorsitzende, Herr Walter Slaje, eröffnet die Versammlung im Gebäude der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Geschwister-Scholl-Str. 2 (Sitzungssaal der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse) um 14.04 Uhr. Liste der Teilnehmer siehe Anlage 1.

Vor Eintritt in die Tagesordnung gedenken die Anwesenden der verstorbenen Mitglieder Prof. Dr. Michael Hahn († 12. 7. 2014), Prof. Dr. Andrzej Zaborski († 1. 10. 2014), Dr. Annette Hagedorn († 2. 10. 2014) und Dr. Kamran Ekbal († 6. 10. 2014).

Tagesordnung:

1. Bestellung von Protokollführern
2. Fristgerecht eingegangene Anträge zur Tagesordnung
3. Bestätigung der Tagesordnung
4. Genehmigung des Protokolls der AV vom 17. Mai 2014 in Leipzig[1]
5. Beschlußfassungen der Allgemeinen Versammlung gem. § 7 (4) der Satzung (einfacher Mehrheitsbeschluß)
   - 5.1. Entgegennahme von Rechenschaftsberichten des Vorstands und des Gutachtens der Kassenprüfer sowie die Entlastung des Vorstands
     - 5.1.1. a) Geschäftsbericht
       b) Kassenbericht
       c) DMG-Bibliothek und Sonderbestände
     - 5.1.2. Bericht über die Kassenprüfung für das Jahr 2014
     - 5.1.3. Entlastung des Vorstands
   - 5.2. Wahl zweier Kassenprüfer für das Jahr 2015
   - 5.3. Festsetzung von Zeit und Ort der nächsten Allgemeinen Versammlung im Jahr 2016
   - 5.4. Festsetzung des Jahresbeitrags für das Jahr 2016
6. Angelegenheiten der Sektionen und Arbeitsgemeinschaften nach § 2 (2) der Satzung
7. Bericht über die Helmuth von Glasenapp-Stiftung
8. Bericht über Publikationen der DMG
   - 8.1. ZDMG
   - 8.2. AKM
9. Bericht über historisch assoziierte Publikationsorgane der DMG
10. Bericht über die vergebenen Reisestipendien
11. Verschiedenes

(1) Herr Claudius Naumann und Herr Roland Steiner werden zu Protokollführern bestellt.

[1] Siehe ZDMG 164 (2014), S. 869–886.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000523

(2) Der Erste Geschäftsführer, Herr Peter Stein, teilt mit, daß zwei Anträge zur Tagesordnung fristgerecht eingegangen sind:
- Herr Michael P. Streck: Antrag auf Genehmigung der Geschäftsordnung der neugegründeten Sektion Semitistik gem. § 2 (2) der Satzung. Es wird vorgeschlagen, diesen Antrag als neuen Tagesordnungspunkt (7) aufzunehmen.
- Herr Thomas W. Wyrwoll: Vorschlag zur Gründung einer Fachsektion „Orientarchäologie", zu behandeln als neuer Tagesordnungspunkt (12.1).

(3) Die Tagesordnung wird in der dargelegten Fassung mit den unter (2) genannten Änderungen bestätigt.

(4) Das Protokoll der Allgemeinen Versammlung vom 17. Mai 2014 in Leipzig wird bei 4 Enthaltungen genehmigt.

(5.1.1) Die Rechenschaftsberichte des Vorstands werden verlesen:

a) Herr Peter Stein verliest den Bericht zur Geschäftsführung (s. Anlage 2).

b) Herr Peter Stein trägt für den erkrankten Schatzmeister, Herrn Andreas Pohlus, den Kassenbericht vor und erläutert anhand von Tabellen und Diagrammen die Einnahmen und Ausgaben sowie das Vermögen der Gesellschaft (s. Anlagen 3–5).

c) Herr Walter Slaje verliest den von Frau Laila Guhlmann erstellten Bericht über die DMG-Bibliothek (s. Anlage 6) und berichtet anschließend über die Entwicklung der Sonderbestände.

DMG-Archiv: Alle Archivarbeiten wurden vertragsgemäß abgeschlossen. Abnahme und Begehung vor Ort fanden am 28. 4. 2015 durch den Vorsitzenden statt. Bei dieser Gelegenheit wurden 2 weitere Aktenordner und 4 Bündel Briefe aus der Gründungsphase des Nepal Research Centre an das Archiv übergeben. Das Findbuch mit den eingearbeiteten Daten aus Kathmandu ist auf der Homepage der DMG freigeschaltet. Eine mit dem Universitätsarchiv vernetzte Online-Recherchemöglichkeit steht kurz vor der Freischaltung. Ein Auszug aus dem Vorwort des Findbuches wird verlesen (s. Anlage 7). Der Zugang zum Archiv muß beim Vorstand beantragt werden.

Handschriften: Übergabe von 4 Sanskrit-Kodizes aus dem Nachlaß Rau an die Abteilung für Sondersammlungen der ULB Halle am 2. 7. 2014:
- Kodex Rau 1: Candravyākaraṇa mit Vṛtti (1. Adhyāya, 1. Pāda, vollst.). Gekauft in Bhatgaon (Nepal) am 11. Januar 1960. „Das MS ist wohl 700 Jahre alt! W.R." Vgl. ZDMG 113 (1963), S. 521–529.
- Kodex Rau 3: Śatapathabrāhmaṇa, 4. Kāṇḍa, foll. 101 (akzentuiert bis fol. 39a). Gekauft in Udaipur (Rajasthan) am 2. Januar 1960.
- Kodex Rau 4: Halāyudha: Kavirahasya, kürzere Rezension Bhβ, foll. 26. Verwertet in: Ludwig Heller: *Halāyudha's Kavirahasya.* Inaugural-Diss. Göttingen 1894.
- Kodex Rau 5: Vijñānabhikṣus Sāṃkhyasāra. foll. 23. Unbekannte Provenienz. Aus dem Nachlaß Eugen Hultzsch (Halle)?

Münzsammlung: Im Berichtszeitraum fand vom 21.–22. 11. 2014 ein Kolloquium über Sammlungen orientalischer Münzen in Halle statt, veranstaltet von der DMG und dem Orientalischen Institut (Prof. Elger): Präsentation der DMG-Münzsammlung sowie Vorträge über Sammlungen in Halle (W. Pechstedt), Jena (Josef-Peter Jeschke), Leipzig (Sebastian Hanstein) und Tübingen (Lutz Ilisch).

Stand der Bearbeitung der Münzsammlung: Ca. 50 % der erweiterten Aufgaben [vgl. ZDMG 164 (2014), S. 871f.] sind bewältigt. Gegenwärtig werden noch die ca. 100 antiken

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000524

Münzen bearbeitet. Im November 2015 soll der bestimmbare Anteil der Sammlung abgearbeitet sein.

(5.1.2) Herr Peter Stein verliest den Bericht der Kassenprüfer, Herrn Christian Hess und Herrn Roland Steiner (s. Anlage 8).

(5.1.3) Herr Günter Meyer stellt den Antrag auf Entlastung des Vorstands, dem die Versammlung einstimmig zustimmt.

(5.2) Der Vorstand schlägt die Herren Josef Peter Jeschke und Roland Steiner als Kassenprüfer für das Jahr 2015 vor. Beide hatten sich im Vorfeld zur Übernahme dieser Aufgabe bereit erklärt. Der Vorschlag wird per Akklamation angenommen.

(5.3) Der Vorstand schlägt vor, die nächste Allgemeine Versammlung der DMG am Samstag, den 30. April 2016 in Erfurt auszurichten. Dieser Vorschlag wird per Akklamation angenommen.

(5.4) Der Vorstand schlägt vor, den Jahresbeitrag für das Jahr 2016 von bisher 60 Euro auf 70 Euro zu erhöhen (für Studenten von 20 auf 25 Euro) und weist darauf hin, daß er seit 16 Jahren stabil geblieben ist. Zur Begründung werden seitens des Vorstands u. a. angeführt: Mehrwertsteuer- und Portoerhöhungen, Vergabe von Reisestipendien, Erhöhung des Forschungspreises auf 5000 Euro, Wegbrechen der Zinseinnahmen, zusätzliche Belastungen durch Rechtsschutz- und Haftpflichtversicherung. Herr Meyer führt als Gegenargument die erzielten Überschüsse an, die einen Vermögensabbau erforderlich machten. In der Diskussion wird u. a. darauf hingewiesen, daß angesichts weiterlaufender und geplanter Maßnahmen (z. B. Erschließung von Beständen, Modernisierung der Homepage) sowie angesichts des geplanten DOT in 2 Jahren die DMG sich einen finanziellen Spielraum erhalten muß.

Die Allgemeine Versammlung stimmt dem Antrag des Vorstands bei 2 Gegenstimmen und 1 Enthaltung zu.

(6) Für die Sektion Indologie und Südasienstudien berichtet Herr Roland Steiner u. a. über die Aktivitäten der Sektion zur Unterstützung des Heidelberger Antrags auf Einrichtung eines „Fachinformationsdienstes Asien", der nach dem neuen DFG-Förderprogramm an die Stelle des bisherigen Sondersammelgebiets treten soll. Außerdem wurden dem DMG-Vorstand zwei Kandidaten zur Nominierung für die DFG-Fachkollegienwahl 2015 vorgeschlagen.

Für die Sektion Islamwissenschaft berichtet Herr Patrick Franke u. a. über das geplante Arbeitstreffen der Sektion im September 2015 in Bochum, das von Stefan Reichmuth organisiert wird.

Aus der Arbeitsgemeinschaft Semitistik berichtet Herr Stefan Weninger über das 6. Arbeitstreffen vom 9.–11. Februar 2015 in Heidelberg. Während des Treffens wurde anläßlich des 10. Todestages von Alexander Sima auch erstmalig der Alexander-Sima-Gedächtnispreis der Universität Wien verliehen. Preisträger ist Ulrich Seeger. Im Rahmen des Arbeitstreffens wurde beschlossen, die Arbeit der AG künftig als Sektion Semitistik fortzusetzen. Es wurde eine Geschäftsordnung verabschiedet. Kollege Michael P. Streck wurde zum Sprecher der Sektion gewählt, Stefan Weninger zum stellvertretenden Sprecher. Das 7. Arbeitstreffen soll nach dem nächsten DOT in Wien stattfinden.

(7) [Zusätzlicher Tagesordnungspunkt, s. (2) und (3)]
Herr Stefan Weninger verliest den Entwurf der Geschäftsordnung der neugegründeten Sektion Semitistik. Herr Franke schlägt vor, unter Punkt 2.a) das Wort „Tagungen"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000525

durch „Arbeitstagungen" zu ersetzen. Der Geschäftsordnung der Sektion Semitistik in dem entsprechend geänderten Wortlaut stimmt die Versammlung durch Akklamation zu.

(8) Herr Jürgen Hanneder trägt den Bericht über die Helmuth von Glasenapp-Stiftung vor (s. Anlage 9).

(9) Herr Florian Reiter trägt den Bericht über die Publikationen der DMG (ZDMG und AKM) vor. Er weist darauf hin, daß die ZDMG ab Band 166 (2016) als „Hybrid-Zeitschrift" erscheinen wird, d.h. sowohl in gedruckter als auch in elektronischer Form.[2] Die elektronische Version (E-Journal) wird von JSTOR (Journal STORage, New York) vertrieben. Frau Barbara Krauss (Harrassowitz Verlag) informiert über Einzelheiten des Vertrags, der eine Laufzeit von fünf Jahren hat.

(10) Herr Peter Stein verliest den Bericht über die Publikationen des KOHD (s. Anlage 10).

(11) Herr Walter Slaje teilt mit, daß die Berichte über die für 2014 vergebenen Reisestipendien von Frau Laura Pflug (China) am 4.5.2015 und von Frau Rahel Fischbach (Libanon) am 29.5.2015 eingegangen und auf der Homepage der DMG nachzulesen sind. Im Berichtszeitraum wurde ein Reisestipendium neu bewilligt: Frau Maria Magdalena Fuchs (USA) beabsichtigt Forschungsarbeiten in indischen und pakistanischen Archiven.

(12.1) Vorschlag zur Gründung einer Fachsektion „Orientarchäologie" (Antrag von Herrn Thomas W. Wyrwoll): wegen kurzfristiger Verhinderung des Antragstellers vertagt.

Herr Walter Slaje schließt die Versammlung um 15.35 Uhr.

Kleinmachnow / Marburg (Lahn), den 29. Oktober 2015

gez. Claudius Naumann (Protokollführung) gez. Roland Steiner gez. Walter Slaje (Sitzungsleitung)

Anlage 1: Teilnehmerliste

Mitglieder:
Bamberg: Franke; **Berlin:** Bauer, Maschke, Reiter; **Bern:** Kollmar-Paulenz; **Göttingen:** J. P. Laut, R. Laut; **Halle:** Slaje, Steiner; **Jena:** Stein; **Kleinmachnow:** C. Naumann; **Mainz:** Meyer, Muth; **Marburg:** Müller, Weninger; **Sulzburg:** W. Naumann; **Weimar:** Hanneder; **Wiesbaden:** Krauss

Gast:
Berlin: Weigler

Anlage 2: Bericht zur Geschäftsführung für den Zeitraum vom 17. Mai 2014 bis zum 29. Mai 2015

Die letzte Allgemeine Versammlung der DMG wurde am 17. Mai 2014 in Leipzig abgehalten.

[2] Detaillierte Informationen für DMG-Mitglieder auf der Homepage der DMG (http://www.dmg-web.de) unter „ZDMG".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000526

Im Herbst 2015 werden die Mitglieder der Fachkollegien der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) für die kommende Amtsperiode 2016–2019 neu gewählt. Als vorschlagsberechtigter Fachgesellschaft oblag es der DMG, Kandidatenvorschläge für die nachfolgend genannten fünf Fachkollegien zu unterbreiten, deren Bezeichnung bzw. Zuschnitt gegenüber der laufenden Amtsperiode 2012–2015 von der DFG modifiziert worden ist:

- 101-05 Ägyptische und Vorderasiatische Altertumswissenschaften
- 104-01 Allgemeine und Vergleichende Sprachwissenschaft, Typologie, Außereuropäische Sprachen
- 106-02 Asienbezogene Wissenschaften
- 106-03 Afrika-, Amerika- und Ozeanienbezogene Wissenschaften
- 106-04 Islamwissenschaften, Arabistik, Semitistik.

Zu diesen Veränderungen im Zuschnitt der Fachkollegien, die im Rahmen einer Überprüfung der Fächerstruktur durch die DFG im Vorfeld der anstehenden Wahl vorgenommen wurden, hatte die DMG im Frühjahr 2013 eine kritische Stellungnahme abgegeben (vgl. ZDMG 164 [2014], S. 284). Im Herbst 2014 hat der Vorstand der DMG von seinem Vorschlagsrecht Gebrauch gemacht und für die genannten Fachkollegien insgesamt 18 Kandidatenvorschläge unterbreitet.

Die auf der letzten Allgemeinen Versammlung im Mai 2014 angeregte Positionierung der DMG bezüglich der von der DFG vorgenommenen Umstrukturierung der Sondersammelgebiete (SSG) in Gestalt sogenannter Fachinformationsdienste (FID) hat sich in Stellungnahmen der Fachsektionen konkretisiert, die an die antragstellenden Bibliotheken geschickt worden sind. Diese Stellungnahmen, die im Rahmen des FID-Antragsverfahrens auch der DFG zur Kenntnis gelangen werden, beinhalten konkrete Vorschläge, wie sich die Fachsektionen der DMG in Zusammenarbeit mit den Bibliotheken an der Entwicklung der sie betreffenden FID zu beteiligen gedenken.

Die Mitgliederdatenbank weist gegenwärtig einen Bestand von 536 Mitgliedern auf, darunter 64 körperschaftliche, 58 Studierende, 2 Familienmitglieder und 4 Ehrenmitglieder. Gegenüber dem Vorjahresbericht bedeutet das rein rechnerisch einen Zuwachs von drei Mitgliedern (Stand vom Mai 2014: 533 Mitglieder).

Die Mitgliederentwicklung im Detail sei wiederum am Kalenderjahr 2014 veranschaulicht: Im Verlaufe dieses Jahres sind der Gesellschaft 11 neue Mitglieder beigetreten, 12 Mitglieder haben ihren Austritt erklärt, 4 sind verstorben und 10 wurden gemäß §6 Absatz 2 Satz 3 der Satzung wegen Zahlungsrückständen von mindestens zwei Jahresbeiträgen aus der Mitgliederliste gestrichen.

Jena, den 29. Mai 2015 PETER STEIN

Anlage 3: Kassenbericht 2014

Der Kassenbericht bezieht sich auf das Jahr 2014. Auf der Grundlage der Kassenunterlagen wurde von der Kanzlei Dustert, Beitz & Kullmann, Steuerberater und vereidigte Buchprüfer in Bonn-Bad Godesberg die Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für das Kalenderjahr 2014 und die Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2014 der DMG erstellt. Die Kassenunterlagen wurden durch die auf der Allgemeinen Versammlung der DMG am 17. Mai 2014 in Leipzig gewählten Kassenprüfer, Herr Dr. HESS und Herr Dr. STEINER, unter Hinzuziehung der Bilanz für 2014 der Buchprüfungsfirma Dustert, Beitz & Kullmann geprüft und für richtig befunden. Das Protokoll der Kassenprüfung vom 27. und 28. Mai 2015 wird im Anschluß wiedergegeben. Die Finanzen der DMG sind ausgeglichen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000527

Nach den dem Schatzmeister vorliegenden Kontoauszügen der Konten wiesen diese am 31. Dezember 2014 den folgenden Stand auf:

Geschäftskonto bei der Sparkasse KölnBonn	€ 1.042,46
Geldmarktkonto bei der Sparkasse KölnBonn (Tagesgeld):	€ 22.414,42
Geschäftskonto bei der Postbank Frankfurt a. M.	€ 2.101,17
Festgeldkonto bei der Postbank Frankfurt a. M.	€ 45.000,00
Damit belief sich das Geldvermögen der Gesellschaft am 31. 12. 2014 auf	€ 70.558,05

Zu den Einnahmen und Ausgaben im Jahre 2014:

- Die DMG hat im Jahre 2014 30.390,00 € an Mitgliedsbeiträgen eingenommen (Mitgliedsbeiträge 2012: 31.308,34 €, 2013: 29.575,00 €).
- Die Festgeldanlage von 45.000 € bei der Postbank Frankfurt a. M. und das Tagesgeldkonto bei der Sparkasse KölnBonn erbrachten 2014 nur noch einen Zinsertrag von 298,18 €.
- Die Hauptausgaben von 32.795,40 € fielen naturgemäß für Herstellung und Versand der ZDMG an, die 2014 in 3 Heften erschienen ist.
- Die DMG hat den wissenschaftlichen Nachwuchs 2014 mit zwei Reisestipendien in Höhe von insgesamt 3.900,00 € unterstützt.
- Um Ordnung in Archiv und Sammlungen der DMG zu bringen, investierte die Gesellschaft entsprechend einer Zusage an das zuständige Finanzamt einen weiteren Teil des dafür in den letzten Jahren akkumulierten Vermögens. Dabei wurden für die Aktenbearbeitung durch eine ehemalige Mitarbeiterin des Archivs der Universität Halle-Wittenberg und für die Bearbeitung der Münzsammlung insgesamt 12.137,50 € ausgegeben.

Halle (Saale), den 28. Mai 2015 Andreas Pohlus

Anlage 4: Einnahmen-Ausgaben-Rechnung
für die Zeit vom 1. 1. 2014 bis zum 31. 12. 2014

Ideeller Bereich

Einnahmen	
Mitgliedsbeiträge	
von natürlichen Personen	€ 26.355,00
von Körperschaften	€ 4.035,00
Ausgaben	
Rechts-und Beratungskosten	€ 3.926,13
Reisekosten	€ 2.308,05
und Kostenentschädigungen	€ 12.137,50
Vorbereitung allgemeine Versammlung	€ 649,15
Porto, Bürobedarf, Telefon, Fax	€ 1.399,02
Kosten für den Einzug von Beiträgen	€ 6,53
Versicherungen	€ 1.129,97
Auf Mitglieder entfallende Herstellungskosten der ZDMG	€ 30.658,09
Fehlbetrag Ideeller Bereich	**€ –21.824,44**

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000528

Vermögensverwaltung

Einnahmen	€ 45,76
Ausgaben	€ 298,18
Fehlbetrag Vermögensverwaltung	**€ –252,42**

Zweckbetrieb

Zeitschrift der DMG

Einnahmen	
Kommissionsabrechnungen	€ 9.358,19
Ausgaben	
Herstellungskosten ZDMG	€ 26.430,45
Versandkosten ZDMG	€ 6.364,95
Abzüglich auf Mitglieder entfallende Zeitschriften	€ –30.658,09
Reisekostenstipendien	€ 3.900,00
Überschuss Zweckbetrieb	**€ 3.320,88**
Jahresfehlbetrag/Vereinsergebnis	**€ –18.755,98**

Anlage 5: Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2014

Vermögensposten			Schuldposten		
	31.12.2014 €	31.12.2013 €		31.12.2014 €	31.12.2013 €
A. Anlagevermögen			**A. Vereinsvermögen**		
I. Sachanlagen Betriebs- und Geschäftsausstattung	2,50	2,50	I. Vereinsvermögen Stand 1.1.2014 (2013)	89.214,03	101.295,85
			Jahresfehlbetrag (VJ-Überschuss)	–18.755,98	–12.081,82
	2,50	**2,50**	Stand 31.12.2014 (2013)	**70.458,05**	**89.214,03**
B. Umlaufvermögen			**B. Rückstellungen**		
I. Forderung aus Beiträgen	4.645,00	1.940,00	Rückstellung für Buchführung und Abschluss	**3.802,05**	**3.772,30**
II. Sonstige Vermögensgegenstände	714,00	3.488,56	**C. Verbindlichkeiten**		
III. Kassenbestand, Guthaben bei Kreditinstituten	70.558,05	88.714,46	Sonstige Verbindlichkeiten	**1.659,45**	**1.159,19**
	75.917,05	**94.143,02**			
	75.919,55	**94.145,52**		**75.919,55**	**94.145,52**

Anlage 6: Bericht zur Bibliothek der DMG in Halle (Saale) für das Jahr 2014

Die Bibliothek der DMG wurde auch im genannten Berichtsjahr an der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle (Saale) als Teilbestand der Zweigbibliothek Vorderer Orient/Ethnologie geführt. Im Rahmen des hier betreuten Sondersammelgebietes Vorderer Orient/Nordafrika (SSG 6,23) sind die Bestände überregional erschließbar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000529

Im Jahr 2014 wurden ca. 390 Bände aus dem Altbestand der DMG überwiegend zur Iranistik neu in den elektronischen Katalog OPAC des Gemeinsamen Bibliotheksverbundes aufgenommen. Ein großer Anteil dieser Retrokatalogisierung wurde durch die Bereitstellung von Berufungsmitteln durch Herrn Professor Dr. Ralf Elger ermöglicht. Die Neuzugänge der Bibliothek der DMG werden seit dem Jahr 1991 kontinuierlich im OPAC erfasst. Ältere Bestände, die noch nicht im OPAC zu finden sind, können teilweise über die Image-Kataloge der ULB recherchiert werden. Ansonsten empfiehlt sich eine Konsultation der Kartenkataloge vor Ort. Seit 2014 führt ein Link von der Bibliotheksseite der DMG-Homepage aus auf den OPAC der ULB und zeigt die bislang elektronisch katalogisierten Bestände der DMG Bibliothek auf: http://www.dmg-web.de/?page=8.

Im Berichtsjahr verzeichnete die Bibliothek der DMG einen Zugang von insgesamt 198 Bänden. Für die Bibliothek wurden 90 Monographien (47 Kauf, 15 Tausch, 28 Geschenk) und 108 Bände Zeitschriften (17 Kauf, 86 Tausch, 5 Geschenk) erworben. Es wurden 85 laufende Zeitschriftenabonnements gehalten. Der Bestand der Bibliothek der DMG umfasste somit am Ende des Jahres 2014 67345 Bände.

Im Jahr 2014 stand der Bibliothek der DMG eine Zuweisung von 8.800 € zur Verfügung. Die Ausgaben für die Bibliothek der DMG beliefen sich im Berichtsjahr auf insgesamt 9.042 €.

Für Monographien wurden 2.179 € (davon deutsche Monographien 761 € und ausländische Monographien 1.418 €), für Zeitschriften 6.863 € (davon deutsche Zeitschriften 835 € und ausländische Zeitschriften 6.028 €) aufgewendet.

Zusätzlich wurden Buchbinderarbeiten für laufende Zeitschriftenbände im Umfang von 330 € und für Reparaturen von 102 Monographien und älterer Zeitschriftenbestände im Umfang von 1.786 € aus den Gesamtmitteln der Zweigbibliothek getragen.

Die Bibliothek übernahm in ihre Bestände in Absprache mit dem Vorsitzenden der Gesellschaft einen Teilnachlass des Arabisten Hans Wehr (1909–1981). Es handelt sich um Materialien (acht Ordner), vorwiegend Korrespondenzen, zu seinem arabischen Wörterbuch. Diese Bestände wurden der Bibliothek freundlicherweise von seiner Tochter, Barbara Wehr, überlassen. Die Materialien sind im Bereich der wissenschaftlichen Nachlässe eingeordnet, jedoch noch nicht näher erschlossen.

Halle (Saale), den 24. April 2015 Laila Guhlmann

Anlage 7: Auszug aus der Einleitung des Findbuchs des DMG-Archivs

Im März 2013 übergab die 1845 gegründete Deutsche Morgenländische Gesellschaft, die bedeutendste wissenschaftliche Vereinigung deutscher Orientalisten dem Universitätsarchiv Halle-Wittenberg 60 lfd. Meter Akten als Depositum.

ln diesem Bestand bilden Akten zu den Schwerpunkten, die die Aufgaben der Gesellschaft ausmachen, wie ihre Forschungs- und Publikationstätigkeit, den wissenschaftlichen Instituten in Beirut, Istanbul und Kathmandu, den Orientalistentagen sowie der Bibliothek, die umfangreichsten Hauptgruppen. Von zentraler Bedeutung sind die Akten der Geschäftsführung, die Auskunft über die Entwicklung der DMG geben und auch interessante Briefe enthalten. Darüber hinaus finden sich Überlieferungen zu den Mitgliedern, den Stiftungen, und zu Finanzangelegenheiten.

Das Schriftgut wurde aus verschiedenen Quellen zusammengeführt: den Akten, die ab 1845 in Leipzig bzw. Berlin aufbewahrt wurden, das Schriftgut, das nach der Wiedergründung 1948 in Mainz entstand, bzw. Archivgut, das in der in Halle beheimateten Bibliothek lagerte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000530

Das zur Bearbeitung übergebene Archivgut, umfasst den Zeitraum von 1845 bis 2005. Das Archivgut, das sich in ca. 800 Aktenordnern und lose in 60 Kartons befand, wurde vom Juli 2013 bis zum Dezember 2014 durch die Archivarin Regina Haasenbruch bearbeitet, d. h. geordnet, Metallteile entfernt, über ein Archivprogramm verzeichnet und mit Enthältvermerken versehen sowie neu verpackt.

Bereits in einer Vorstufe wurden in den Akten der Geschäftsführung für die Zeit bis 1960 die Briefe geordnet nach Verfassern und Adressaten erfasst. Das Depositum der DMG erhielt innerhalb der Bestände des Universitätsarchivs die Signatur Rep. 90 und umfasst 1106 Verzeichnungseinheiten.

Halle (Saale), Mai 2015 Regina Haasenbruch.

Anlage 8: Protokoll über die am 27. Mai und am 28. Mai 2015 in Halle (Saale), Seminar für Indologie, Emil-Abderhalden-Str. 9, durchgeführte Buch- und Kassenprüfung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V. für das Kalenderjahr 2014.

Von der Allgemeinen Versammlung der DMG am 17. Mai 2014 in Leipzig wurden Herr Dr. Christian Hess (Berlin) und Herr Dr. Roland Steiner (Marburg) mit der Kassenprüfung für das Jahr 2014 beauftragt. Aus terminlichen Gründen wurde die Kassenprüfung an zwei verschiedenen Tagen durchgeführt.

Es wurden jeweils vorgelegt:

1. eine Bilanz und Ergebnisrechnung zum 31. Dezember 2014 nebst Erläuterungen
2. sämtliche Einnahmen-Ausgabenbelege für das Kalenderjahr 2014 nebst Einblick in die Mitgliederverwaltung
3. die „Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für das Kalenderjahr 2014“ und die entsprechende „Vermögensaufstellung zum 31. Dezember der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V.“ der Kanzlei Dustert, Beitz & Kullmann, Steuerberater, Vereidigte Buchprüfer in Bonn-Bad Godesberg.

Außer uns war Herr Andreas Pohlus, der Schatzmeister der DMG, anwesend. Die Unterlagen wurden vom Schatzmeister erläutert und von uns auf der Grundlage des Bilanzabschlusses der Steuerberatungs- und Buchprüfungsfirma Dustert, Beitz & Kullmann für richtig befunden.

Halle (Saale), den 27. und 28. Mai 2015 Christian Hess
Roland Steiner

Anlage 9: Bericht über die Tätigkeit der Helmuth von Glasenapp-Stiftung für das Geschäftsjahr 2014

1. Im 51. Geschäftsjahr hat die Stiftung einen Überschuß der Einnahmen über die Ausgaben in Höhe von € 1.138,56 erbracht. Die Erträge aus Urheberrechten der Stiftung betrugen € 2.355,77, die aus Zinsen € 689,97. An Verwaltungskosten wurden € 1.543,89 zuzüglich € 353,35 für die Pflege des Grabes von H. von Glasenapp verausgabt. Alle Arbeiten der Mitglieder von Vorstand und Verwaltungsrat wurden ehrenamtlich ausgeführt.

2. Das Stiftungskapital ist überwiegend in Rentenpapieren angelegt und beläuft sich unverändert auf € 275.000.

3. Den Rücklagen von € 14.416,34 stehen offene Bewilligungen von € 11.782,81 gegenüber. Diese betreffen u. a. einen Druckkostenzuschuß für den Index-Band zu Otto von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000531

Böhtlingk, *Briefe zum Petersburger Wörterbuch*, hrsg. von Agnes Weiske, der in diesen Wochen ausgeliefert wird.

4. Im Berichtsjahr erschien kein weiterer Band der *Kleinen Schriften* in den Veröffentlichungen der Glasenapp-Stiftung. Ein Nachdruck der *Kleinen Schriften Bruno Liebig* wurde vom Programm abgesetzt, weil sich die Ausarbeitung nicht im Zeitrahmen verwirklichen ließ. Für die *Kleinen Schriften Richard Pischel*, die ebenfalls nicht termingerecht fertiggestellt werden konnten, wurde ein Neuantrag eingereicht.

5. Die Stiftung bittet, Anträge für die im Jahre 2016 zur Ausschüttung gelangenden Mittel bis zum 28. Februar formlos als E-Mail oder als PDF in einem E-Mail-Anhang an den Vorsitzenden zu richten (harry.falk@fu-berlin.de).

Harry Falk

Anlage 10: Bericht über das Vorhaben im Akademienprogramm der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen „Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland" (KOHD)

Seit der letzten Allgemeinen Versammlung sind folgende Bände erschienen (der erste davon noch unter der Herausgeberschaft von Herrn Dr. Hartmut-Ortwin Feistel):

V, 2 *Syrische Handschriften, Teil 2: Texte der Berliner Turfansammlung.* Herausgegeben von Erica Hunter und Mark Dickens. 2014.

XVIIB, 11 *Arabische Handschriften, Teil 11: Arabische Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek zu München, Band 4: Cod. arab. 2131–2299.* Beschrieben von Kathrin Müller. 2014.

XII, 7 *Chinesische und manjurische Handschriften und seltene Drucke, Teil 7: Chinesische Blockdrucke aus der Berliner Turfansammlung.* Beschrieben von Tsuneki Nishiwaki, übersetzt von Magnus Kriegeskorte und Christian Wittern, herausgegeben von Simone-Christiane Raschmann. 2014.

XII, 2 *Chinesische und manjurische Handschriften und seltene Drucke, Teil 2: Chinesische Drucke und Handschriften in der Bayerischen Staatsbibliothek München.* Bearbeitet von Renate Stephan unter Mitarbeit von Zhang Yuzhi (Siegel), mit einem Anhang ‚Manjurische Bücher' von Martin Gimm. 2014.

XI, 18 *Tibetische Handschriften und Blockdrucke, Teil 18: Prachthandschriften, alte Blockdrucke und eine Dhāraṇī-Sammlung, Bestand der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.* Beschrieben von Karl-Heinz Everding. 2015.

XI, 19 *Tibetische Handschriften und Blockdrucke, Teil 19: Schriften aus dem Umfeld des Kaiserhofes der Qing-Dynastie, Bestand der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.* Beschrieben von Karl-Heinz Everding. 2015.

XIII, 27 *Alttürkische Handschriften, Teil 19: Dokumente in Brāhmī und tibetischer Schrift Teil 2.* Beschrieben und herausgegeben von Dieter Maue. 2015.

Damit liegen jetzt 156 Katalog- und 52 Supplementbände vor. Eine regelmäßig aktualisierte Gesamtübersicht über das Projekt findet sich unter http://kohd.adw-goe.de.

Jena, den 27. April 2015 Tilman Seidensticker

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000532

Zur Erinnerung: Die ZDMG von 1857

Inhalt

des eilften Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Seite

Ueber die Bedeutungen der türkischen Verbalformen von Prof. *Const. Schlottmann* 1

Ueber die Lage des alten Debir im Stamme Juda. Von Dr. *Georg Rosen* 50

Ueber die aramäische Inschrift auf einer Vase des Serapeums zu Memphis; und über eine Gemme mit himjarischer Inschrift. Von Dr. *M. A. Levy* 65

Entstehung und Beschaffenheit des fönikisch-hebräischen Alfabetes. Von Prof. Dr. *Heinrich Wuttke* 75

Das erste Capitel des Bundehesch. Von Prof. Dr. *Spiegel* . . . 98

Hâǧi Chalfa's Dustûru 'l-'amel. Ein Beitrag zur osmanischen Finanzgeschichte. Von Dr. *W. F. A. Behrnauer* . . . 110 u. 330

Geschichte der Dynastien der Hamdaniden in Mosul und Aleppo. [Schluss.] (II. Die Hamdaniden in Aleppo.) Von Dr. *G. W. Freytag* 177 u. 744

Wissenschaftlicher Jahresbericht über das Jahr 1856. Von Dr. *Richard Gosche* . . . . . 253 u. 585

Die Tamulische Bibliothek der Evang. Lutherischen Missionsanstalt in Leipzig. Von Dr. *Graul*. (III. Uebersetzung von Nampi's Akkaporul Vilakkam.) 369

Zur Sprachwissenschaft. Von Dr. *Steinthal*. (I. Ueber die Verwandtschaft des semitischen und indoeuropäischen Sprachstammes mit einander; mit Bezug auf E. Renan, histoire générale des langues Sémitiques. II. Die aufsteigende Sprachentwickelung.) 396

Briefwechsel zwischen den Anführern der Wahhabiten und dem Paśa von Damascus, übersetzt von Prof. *Fleischer* . . 427 u. 744

Zur muhammedanischen Numismatik und Epigraphik. (I. Ueber einige muhammedanische Münzen, von Dr. *Blau* und Dr. *Stickel*. II. Eine neuentdeckte Art ältester kufischer Kupfermünzen. Von Dr. *Stickel*. III. Persische Inschrift eines geschnittenen Steines, erklärt von Prof. *Fleischer* und Prof. *Rödiger*.) 443

Der Markt in Damaskus. Von Dr. *J. G. Wetzstein* . . 475 u. 744

Neuarabische Volkslieder. Von Prof. *Fleischer* 668

Persische Studien. (I. Die Wanderstämme Persiens. II. Sur quelques médailles à légendes iraniennes de l'époque arsacide.) Von Graf *A. von Gobineau* . . . . . 689 u. 744

Die Grabschrift Darius I. in Naksch-i-Rustam. Von Dr. *J. Oppert* . 133

Antrag und Bitte des Prof. *Warnkönig* an die D. M. G. . . . 138

Mittheilungen. Von Prof. Dr. *G. Stähelin* (I. Die Zahlen im Buche Daniel. II. Ueber die Wanderungen des Centralheiligthums der Hebräer vom Tode des Hohenpriesters Eli bis auf die Erbauung des Tempels zu Jerusalem.) 140

Zur arabischen Numismatik. Von *G. A. F. Nesselmann* . 143 u. 330

Zur Frage über die ältesten Uebersetzungen indischer und persischer medicinischer Werke ins Arabische. Von Prof. *G. Flügel* 148 u. 325

Ueber den Joktaniden Selef (Gen. 10, 26). Von Dr. *E. Osiander* . 153

Inedirte jüdische Münzen, in Palästina gesammelt und mitgetheilt von *H. C. Reichardt* in Cairo 155

Fünf Grabschriften. Mitgetheilt von Consul Dr. *Mordtmann* . . 157

Eine Kaṣîdè von 'Izzet Mola. Mitgetheilt von *G. Rosen* . . . 312

Bemerkung zu Enger's Ausgabe von Al-Mâwardi's „Constitutiones politicae". Von Dr. *William Wright* . . . . . 316 u. 563

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000533

Seite

Althebräische Siegelsteine, nachgewiesen von Dr. *M. A. Levy* . . 318
Die „Djoe-tongo" oder Judensprache in Suriname. Von Dr. *H. Lotze* 324
Anhang zur Frage über die ältesten Uebersetzungen indischer und persischer medicinischer Werke ins Arabische. „Von Prof. *G. Flügel.*
Beitrag zur Beantwortung von Prof. Flügel's Fragen über Indische
Mediciner. Von Prof *A. Stenzler* 325
Ueber den Anfang der Sidonischen Inschrift. Von Dr. *C. Wex* . . 328
Aus einem Briefe des Dr. *Bleek* . . . . . —
Berichtigung von Prof. *G. H. F. Nesselmann* 330
— — — Prof. *H. Fleischer* . . . . . —
Zur Erklärung des ersten Kapitels des Vêndidâd. Von Dr. *Martin Haug* . . . . . 526 u. 744
Psalmen in der Urgestalt. Von Prof. *Adolf Peters* 533
Ueber שְׁנוּרוֹתַיִם 1 Kön. 10, 22. und die Wasserleitung 2 Sam 5, 8.
Von Dr. *F. Böttcher* . . . . . 539 u. 744
Ueber die Ausgrabungen arabischen Geldes in Schweden binnen der letzten zwei Jahre 1855 und 1856. Von Dr. *J. G. Tornberg* 542 u. 744
Fahnen und Rossschweife bei den Muhammedanern, mitgetheilt von *Oskar M. v. Schlechta-Wssehrd* 547
Auszüge aus Briefen der Herren *Matthes, Chwolsohn, Friederich, de Slane, Schlottmann, v. Kremer* und *Barth* 549
Literarische Notiz. (Neue Ausgabe von Radhakanta's Çabdakalpadruma.) 562
Erwiderung. Von Dr. *Max Enger* 563
Kalmückischer Dschangar. Mitgetheilt von Staatsrath Dr. *von Erdmann* 708
Der Berg des Ostens bei den Samaritanern. Aus einem Schreiben des Oberrabbiner *Rapoport* in Prag 730
Aus einem Briefe des Dr. *O. Blau* an Prof. Rödiger 733
Versuch einer neuen Erklärung der S. 467 ff. besprochenen orientalischen Kupfermünzen (Münztafel 4. 5 u. 6). Von *C. J. Tornberg* 735
Berichtigung. Von Dr. *A. Sprenger* 737
Literarische Notiz. (Sprenger's Bibliothek) 738

Bibliographische Anzeigen. (*Chwolsohn:* Die Ssabier. — *Beer:* Das Buch der Jubiläen. —) 159
— — (Hebräische Zeitschriften: He-chalûz. Kerem Chemed. Ozar Nechmad. — *Vilmar:* carmen de vocibus tergeminis arabicis. — Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1854—56. — Tijdschrift voor Nederlandsch Indië. 1855—56. — *Müller:* Rig-Veda. — Didascalia Apostolorum syriace. — *de Lagarde:* de geoponicon versione syriaca comm. — *Weiss:* Kostümkunde. — *Stein:* Herodotos. — *Poggi:* Inni funebri di S. Efrem. —) 331
— — (*Sprenger's* Catalogue. — Mittelalterlich-jüdische Literatur. — Zur Geschichte der jüdischen Literatur. — *Schott:* chinesische Sprachlehre. —) 569
— — (*Nâsif al-Jâziǧî:* Makamen. — *Mehren:* Codices persici etc. bibl. reg. Hafniensis. — *von Kremer:* History of Muhammad's Campaigns, by al-Wâkidy. —) 735

Protokollarischer Bericht über die in Stuttgart vom 23. bis 26. September 1855 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G. (Mit 2 Beilagen.) 164
Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. . . 171, 359, 581 u. 745
Verzeichniss der für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w. . . . . 172, 360, 581 u. 745
Verzeichniss der Mitglieder der D. M. G. 748
Preisaufgabe. (Geschichte und Darstellung des Vedânta-Systems.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102868/fragment/page=00000534