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 166
2016

Harrassowitz Verlag

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/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, Lerchenweg 36, Postfach, CH-3000 Bern 9, 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 (Arabistik, 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 € 128,–, Einzelheft € 64,–, 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 (€ 70,– p. a.). **Bestellungen** an den Harrassowitz Verlag (s. u.) oder über jede Buchhandlung. Die ZDMG kann auch in elektronischer Form als *E-Journal* kostenpflichtig über JSTOR (www.jstor.org) bezogen werden.

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., 2016
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:3:5-102874/fragment/page=00000002

INHALT

des 166. Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Nachrufe

Hanneder, Jürgen / Roland Steiner: Claus Vogel (1933–2012) 1
Kellner-Heinkele, Barbara / Simone-Christiane Raschmann: György Hazai (1932–2016). 5

Aufsätze

Diem, Werner: „Zur besten Zeit und schönsten Stunde". Ein Beitrag zur Kenntnis persischer Eheverträge der Qāǧārenzeit 101
Eidemüller, Timo: Die missverstandene Moral der chinesischen Fernsehserie „Das Schneckenhaus" (蝸居). 181
Floor, Willem: The Sophy in European Anti-Ottoman Politics in the Early Sixteenth Century. 265
Fuehrer, Bernhard: *Southern Hokkien: An Introduction*: What We Did and Why We Did What We Did 425
Harder, Hans: Einleitende Paratexte in südasiatischen Neusprachen: Eine Erkundung. 153
Miller II, Robert D.: Iconographic Links between Indic and Ancient West Asian Storm Gods 141
Naumkin, Vitaly / Leonid Kogan / Dmitry Cherkashin / Aḥmad ʿĪsā ad-Daʿrhī / ʿĪsā Gumʿān ad-Daʿrhī: Soqotri Lexical Archive: the 2012 Fieldwork Season 57
Neuenkirchen, Paul: La Fātiḥa : une introduction liturgique à la prière commune ? 81
Olles, Volker: Der Palast der Grauen Ziege. Teil II einer Reihe kommentierter Übersetzungen von fünf Inschriften aus der Liumen-Tradition in der daoistischen Anthologie *Chongkan Daozang jiyao* 443
Pat-El, Na'ama / Aren Wilson Wright: The Features of Canaanite: A Reevaluation 41
Ptak, Roderich: Die Penghu-Inseln während der Song-Epoche. Notizen zum „Song zhi"-Fragment im *Min shu* und zu anderen Quellen. 195
Quack, Joachim Friedrich: Von der schematischen Charakteristik bis zur ausgefeilten Ethnographie. Der Blick auf die Fremden durch die Alten Ägypter . 289
Seyed-Gohrab, Ali-Asghar: A Modern Persian Poet on Iran-Iraq War: Qayṣar Amīnpūr 347
Slaje, Walter: Conundrums in Indology. I. The Snake-Eating Camel *(karabha)*. . 365
Suchard, Benjamin D.: The Hebrew Verbal Paradigm of Hollow Roots: a Triconsonantal Account 317

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000003

van Putten, Marijn: The Origin of Front Vowel Nominal Prefixes in Berber . . . 11
Weninger, Stefan: Ein Blick in Hiob Ludolfs Werkstatt: Der zweite Psalter 333
Zotter, Astrid: Sag mir, wo die Blumen sind. Zur Identifikation von Pflanzennamen in nepalischen Ritualtexten 397

Miszelle

Gimm, Martin: Georg von der Gabelentz zum Gedenken – einige Addenda und Korrigenda. 219

Bücherbesprechungen

Afsaruddin, Asma: *Striving in the Path of God.* Jihād *and Martyrdom in Islamic Thought.* Von Paul L. Heck. 246
Ahmed, Umaru B.: *The Hausa world of Rudolf Prietze: Being the complete collection of the Scholar in the Hausa and German Originals and the English Versions.* Von Herrmann Jungraithmayr. 467
Borrut, Antoine (Hrsg.): *Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam. Hommage à Alfred-Louis de Prémare.* Von Frédéric Bauden. 235
Botros, Atef: *Kafka – Ein jüdischer Schriftsteller aus arabischer Sicht.* Von Stephan Milich 243
Breyer, Francis: *Einführung in die Meroitistik.* Von Alex de Voogt. 233
Brill's Encyclopedia of Hinduism. Vol. 1: *Regions, Pilgrimage, Deities.* Von Karl-Heinz Golzio. 252
Buckley-Ebrey, Patricia: *Emperor Huizong.* Von Phillip Grimberg 502
Decker, Doris: *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert.* Von Agnes Imhof 238
Dettmer, Hans A.: *Der Yōrō-Kodex. 4. Gebote und Verbote* 養老律令. *Generalindex der deutschen Übersetzung.* Von Gerhard Leinss 507
Dorpmueller, Sabine: *Fictionalizing the Past. Historical Characters in Arabic Popular Epic. Workshop held at the Netherlands-Flemish Institute in Cairo, 28th–29th November 2007. In honor of Remke Kruk.* Von Ulrich Marzolph. 485
Falasch, Ute: *Heiligkeit und Mobilität: Die Madāriyya Sufibruderschaft und ihr Gründer Badīʿ al-Dīn Shāh Madār in Indien, 15.–19. Jahrhundert.* Von Arian Hopf 249
Fisch, Michael: *umm-al-kitâb. Ein kommentiertes Verzeichnis deutschsprachiger Koran-Ausgaben von 1543 bis 2013. 470 Jahre europäisch-abendländische Koran-Rezeption.* Von Thomas Würtz 481
Frembgen, Jürgen Wasim (Hrsg.): *Die Aura des Alif. Schriftkunst im Islam.* Von Silvia Naef 478
Gaube, Heinz: *The Ibadis in the Region of the Indian Ocean. Section One: East Africa.* Von Ersilia Francesca. 491

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000004

Kebede Hordofa Janko: *Towards the Genetic Classification of the Afaan Oromoo Dialects*. Von Rainer Voigt 471

Lange, Christian / Songül Mecit (Hrsg.): *The Seljuqs. Politics, Society and Culture*. Von Şevket Küçükhüseyin 487

Rapoport, Yossef / Shahab Ahmed (Hrsg.): *Ibn Taymiyya and his Times*. Von Felicitas Opwis 241

Reculeau, Hervé / Barbara Feller: *Mittelassyrische Urkunden aus dem Archiv Assur 14446*. Von Jacob Jan de Ridder 229

Sayyid Aḥmad ibn ʿUmar al-Raqqādī al-Kuntī (m. 1096 h. / 1684 après J.-C.): *Livre de la guérison des maladies externes et internes affectant les corps*. Von Angelika Brodersen 475

Schatz, Merle: *Sprache und Identität der Mongolen Chinas heute*. Von Karénina Kollmar-Paulenz 260

Sihag, Balbir Singh: *Kautilya. The True Founder of Economics*. Von Harald Wiese 498

The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India. Transl. by Stephanie W. Jamison and Joel P. Brereton. Von Walter Slaje 494

Töpfer, Susanne / Marcus Müller-Roth: *Das Ende der Totenbuchtradition und der Übergang zum Buch vom Atmen. Die Totenbücher des Monthembat (pTübingen 2012) und der Tanedjmet (pLouvre N 3085)*. Von Stefan Bojowald 468

van Albada, Rob / Theodoor Pigeaud: *Javaans-Nederlands woordenboek*. Von Edwin Wieringa 256

Weipert-Fenner, Irene: *Starke Reformer oder schwache Revolutionäre. Ländliche Notabeln und das ägyptische Parlament in der ʿUrabi-Bewegung*. Von Rudolph Peters 486

Replik

Kieffer-Pülz, Petra: Besprechung von: Manusmṛti. Manus Gesetzbuch. Von Axel Michaels 511

Nachrichten über Angelegenheiten der DMG

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 30. April 2016 in Erfurt 515

Bericht zur Geschäftsführung für den Zeitraum vom 30. Mai 2015 bis zum 29. April 2016 517

Kassenbericht 2015 518

Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für die Zeit vom 1. 1. 2015 bis zum 31. 12. 2015. . . 519

Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2015. 520

Einladung zum 33. Deutschen Orientalistentag 526

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000005

Zur Erinnerung

Die ZDMG von 1858 263
Die ZDMG von 1859 527

Verzeichnis der Mitarbeiter

ad-Daʿrhī, Aḥmad ʿĪsā 57
ad-Daʿrhī, ʿĪsā Gumʿān 57
Bauden, Frédéric. 235
Bojowald, Stefan. 468
Brodersen, Angelika. 475
Cherkashin, Dmitry. 57
de Ridder, Jacob Jan 229
de Voogt, Alex 233
Diem, Werner 101
Eidemüller, Timo 181
Floor, Willem 265
Francesca, Ersilia 491
Fuehrer, Bernhard. 425
Gimm, Martin 219
Golzio, Karl-Heinz 252
Grimberg, Phillip 502
Hanneder, Jürgen 1
Harald Wiese. 498
Harder, Hans. 153
Heck, Paul L. 246
Hopf, Arian 249
Imhof, Agnes. 238
Jungraithmayr, Herrmann 467
Kellner-Heinkele, Barbara 5
Kogan, Leonid 57
Kollmar-Paulenz, Karénina 260
Küçükhüseyin, Şevket 487
Leinss, Gerhard 507
Marzolph, Ulrich 485
Michaels, Axel 511
Milich, Stephan 243
Miller II, Robert D. 141
Naef, Silvia 478
Naumkin, Vitaly. 57
Neuenkirchen, Paul 81
Olles, Volker. 443
Opwis, Felicitas 241
Pat-El, Na'ama. 41
Peters, Rudolph 486
Ptak, Roderich. 195
Quack, Joachim Friedrich 289
Raschmann, Simone-Christiane 5
Seyed-Gohrab, Ali-Asghar. 347
Slaje, Walter 365, 494
Steiner, Roland. 1
Suchard, Benjamin D. 317
van Putten, Marijn. 11
Voigt, Rainer. 471
Weninger, Stefan. 333
Wieringa, Edwin. 256
Wilson-Wright, Aren 41
Würtz, Thomas 481
Zotter, Astrid 397

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000006

Claus Vogel (1933–2012)

Von Jürgen Hanneder und Roland Steiner, Marburg/Halle

Am 16. August 2012 verstarb Prof. Dr. phil. Claus Vogel in Saarbrücken im Alter von 79 Jahren. Er war ordentliches Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, gewählter Fellow der Royal Asiatic Society, London, Vorstandsvorsitzender der Helmuth von Glasenapp-Stiftung, aber auch seit mehr als einem halben Jahrhundert Mitglied der DMG.

Claus Vogel (geboren am 6. Juli 1933 in Saarbrücken) wuchs in Essen auf, zum Teil unter schwierigen Nachkriegsbedingungen. Die beiden letzten Kriegsjahre verbrachte er im Rahmen der sogenannten Kinderlandverschickung in Tschechien, und es dauerte Monate, bis er nach Kriegsende auf sich alleine gestellt seine Eltern wiederfand. Nach dem Abitur 1952 bezog er dann die Philipps-Universität Marburg und studierte Klassische Philologie, Philosophie, Indologie und Tibetologie. Er promovierte 1956 in Gräzistik bei Friedrich Müller über die Entstehung der hippokratischen Viersäftelehre (Fächer: Griechisch, Latein und Sanskrit), legte im selben Jahr das Staatsexamen in den Fächern Griechisch, Latein und Philosophie ab und war zugleich von 1955–1957 als Hilfskraft am Indisch-Ostasiatischen Seminar der Philipps-Universität Marburg bei Johannes Nobel tätig. Ein Stipendium der indischen Regierung ermöglichte ihm im Anschluß einen zweijährigen Forschungsaufenthalt am Deccan College in Pune. Nach seiner Rückkehr wurde er Assistent bei Wilhelm Rau, der Nobel auf den Marburger Lehrstuhl nachgefolgt war. Dort habilitierte er sich 1964 mit einer indo-tibetologischen Studie zum Āyurveda und wirkte zunächst als Privatdozent, dann als außerplanmäßiger und ab 1971 als planmäßiger Professor in Marburg, bis er im Jahre 1976 auf die ordentliche Professur für Indologie an die Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität nach Bonn berufen wurde und dort mit seiner Ausrichtung den von seinem Vorgänger Frank-Richard Hamm in Bonn begründeten indo-tibetologischen Schwerpunkt mitprägte. Als Direktor des Indologischen Seminars wurde er zugleich auch 2. Sprecher des Sonderforschungsbereichs 12 „Zentralasien“. In den Jahren 1971–1989 wirkte Vogel zusätzlich als Lehrbeauftragter, ab 1989 als Honorarprofessor für Tibetische Sprache und Literatur am Institut für

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000007

Indologie und Buddhismuskunde der Georg-August-Universität Göttingen. Die dortigen Lehrveranstaltungen führte er nach seiner Emeritierung im Jahr 1998 bis ins Jahr 2002 weiter.

Die wissenschaftliche Tätigkeit CLAUS VOGELS[1] beginnt mit Arbeiten zur Medizingeschichte. VOGEL hatte in der klassischen Philologie über die *Entstehung der hippokratischen Viersäftelehre*[2] promoviert und in der Folge unter anderem über indische (einschließlich tibetischer) Medizin, Erotologie und indische und tibetische Chronologie gearbeitet. Seine Habilitationsschrift von 1964 war dann wieder im Bereich der indischen Medizin angesiedelt. Sie erschien im folgenden Jahr in den AKM[3] und wurde, da sie die Technik der tibetischen Übersetzer sowie die kanonische tibetische Überlieferung (Tanjur) behandelte, zugleich zu einem indo-tibetologischen Standardwerk.

Die Untersuchung buddhistischer, ins Tibetische übersetzter Sanskritwerke blieb auch in der Folge ein Schwerpunkt seiner Forschungen, wozu er gegebenenfalls auch chinesische Parallelversionen mit heranzog. So gab er zusammen mit KLAUS WILLE bis dahin unidentifizierte Sanskrit-Fragmente aus dem *Pravrajyāvastu*-Abschnitt des nahe Gilgit gefundenen *Vinayavastu*-Manuskripts heraus. Daneben galt VOGELS Interesse auch autochthonen tibetischen Texten wie der Biographie des indischen Tantrikers Nāropa (11. Jh.) oder dem „Königsspiegel" *(rGyal-rabs gsal-ba'i me-loṅ)* des bSod-nams rgyal-mtshan (1328), dessen 10. Kapitel er edierte und übersetzte. Ferner widmete sich VOGEL lexikalischen Studien zum Pali, dem Sanskrit-Kāvya und der indischen Poetik. Ein weiteres Augenmerk VOGELS galt der indologischen Fachgeschichte, und zwar vor allem den Anfängen der Sanskritkunde in Europa und hier wiederum insbesondere den Sanskrit-Studien des Jesuitenmissionars Heinrich Roth (1620–1668).

Unter den vielen Veröffentlichungen stechen vielleicht zwei Bereiche heraus, in welchen VOGEL als internationaler Fachmann große Anerkennung genoß. Es waren dies die indische Kalenderrechnung und die einheimische indische Lexikographie. Seit der Erstveröffentlichung seines *Indian*

[1] Den Stand der Publikationen und eine Liste der unter VOGELS Ägide verfaßten Dissertationen bis zum Jahr 2007 gibt P. WYZLIC: „Publications of Claus Vogel." In: D. DIMITROV/M. HAHN/R. STEINER (Hrsg.): *Bauddhasāhityastabakāvali. Essays and Studies on Buddhist Sanskrit Literature. Dedicated to Claus Vogel by Colleagues, Students, and Friends.* Marburg 2008 (Indica et Tibetica 36), S. xi–xxvi.

[2] Marburg 1956.

[3] *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā. The first five chapters of its Tibetan version.* Ed. and rendered into Engl. along with the original Sanskrit by CLAUS VOGEL. Accompanied by a literary introduction and a running commentary on the Tibetan translation-technique. Wiesbaden 1965 (AKM 37,2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000008

Klaus Vogel

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000009

Lexicography[4] wurde dieses reichhaltige Nachschlagewerk, welches die wichtige, aber wenig beachtete Literaturgattung *in toto* behandelt, nicht überholt, und es ist davon auszugehen, daß die nun veröffentlichte,[5] noch vom Autor revidierte zweite Auflage für einige Zeit das unangefochtene Standardwerk bleiben wird.

Als akademischer Lehrer verkörperte VOGEL für seine Schüler Prinzipienfestigkeit und Abgeklärtheit in der Beurteilung wissenschaftlicher Sachverhalte. Gründlichkeit und Genauigkeit im Detail gab er stets den Vorrang vor oberflächlicher Schnelligkeit und weitreichenden, entgegenstehende Daten nicht hinreichend beachtenden theoretischen Entwürfen. Den Hörern seiner Seminare, denen er in seiner bedächtig abwägenden Art philologische Probleme des Sanskrits, Palis oder Tibetischen bis in kleinste Details geduldig auseinandersetzte, ermöglichte sein Unterricht eine ganz konkrete Anschauung davon, zu welchen über den Tag hinaus haltbaren Ergebnissen beharrlich und methodisch betriebene Philologie führen kann.

Gegenüber Kollegen und Studenten war VOGEL – der übrigens auch ein begeisterter Wanderer mit Freunden war – meist eher zurückhaltender Natur, was sich in geselliger Runde durchaus ändern konnte. So traf man sich nach dem Mittag im Geschäftszimmer des Bonner Seminars regelmäßig zu der sogenannten „Teerunde", die allen Kollegen, Studenten und Gästen offenstand. Dort konnte man VOGEL, dann stets Zigarre rauchend, unter anderem als profunden Kenner der Fachgeschichte erleben, der es liebte, zu aller Vergnügen immer wieder neue Anekdoten über die indologischen Altvordern mit Lust am spitzen Witz zum Besten zu geben.

[4] Wiesbaden 1979 (A History of Indian Literature 5.4).

[5] C. VOGEL: *Indian Lexicography. Revised and Enlarged Edition*. Hrsg. von J. HANNEDER und M. STRAUBE. München 2015 (Indologica Marpurgensia 6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000010

György Hazai (1932–2016)

Von Barbara Kellner-Heinkele
und Simone-Christiane Raschmann, Berlin

Am 7. Januar 2016 verstarb im Alter von 83 Jahren in Budapest der Turkologe und Osmanist Prof. Dr. Dr. h. c. György Hazai (geb. 30. April 1932), Ordentliches Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und Ehrenmitglied der Türkischen Akademie der Wissenschaften (TÜBA), außerdem Ehrenmitglied zahlreicher wissenschaftlicher Institutionen und Vereinigungen, darunter seit 2010 der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, der Societas Uralo-Altaica, sowie Inhaber zahlreicher akademischer und staatlicher Ehrungen und Auszeichnungen. 2004 wurde ihm das Große Verdienstkreuz des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland verliehen.

Die große Vielfalt seiner wissenschaftlichen Forschung zeigen die Themenbereiche seiner Publikationen, die Studien zur Turkologie und osmanischen Geschichte, zur osmanischen und türkeitürkischen Sprachgeschichte, zu Transkriptionstexten, Dialekten, historischen Urkunden und alttürkischen Turfantexten beinhalten. Als äußerst einflussreich erwiesen sich auch seine Publikationen auf dem Gebiet der turkologischen Bibliographien und Dokumentationen, hier insbesondere der laufenden Bibliographie von turkologischen und osmanistischen Studien *Turkologischer Anzeiger/Turkology Annual (TA)*, die er zusammen mit Andreas Tietze (1914–2003) konzipiert und seit 1975 herausgegeben hat. Hinzu kommen Übersetzungen von türkischen literarischen Werken, Essays über die wissenschaftsrelevanten Folgen des Zusammenbruchs der Sowjetunion für die türkische Welt sowie Aufsätze und Besprechungen zu weit über das turkologische Feld hinausgehenden Themen und Bereichen.

Neben seiner wissenschaftlichen Tätigkeit hat er mit seinem Wirken an mehreren Universitäten und in zahlreichen internationalen wissenschaftlichen Organisationen bleibende Beiträge zur Förderung der Turkologie im Besonderen und der Orientalistik im Allgemeinen geleistet.

Beispielhaft sei hier seine Tätigkeit als Gastprofessor und Dozent an der Berliner Humboldt-Universität in den Jahren 1963–1982 erwähnt. Für das in den 1950er Jahren an der Humboldt-Universität eröffnete Vorderasiatische Institut, das neben der Iranistik, vertreten durch seinen Direktor Heinrich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000011

Junker, auch die Fächer Arabistik und Turkologie umfassen sollte, suchte man über die Ländergrenzen hinweg nach einer qualifizierten turkologischen Lehrkraft. Die entscheidende Initiative geht auf Wolfgang Steinitz, den damaligen Vizepräsidenten der Deutschen Akademie der Wissenschaften, einen hervorragenden Sprachwissenschaftler und Finnougristen, zurück, der mit der Neubegründung der Turkologie in Berlin eine Wiederbelebung der Bearbeitung der Texte der Berliner Turfansammlung eng verknüpft sah. Grundlage war die Ausbildung einer neuen Generation von Turkologen. Die Wahl fiel auf György Hazai (einen Schüler des berühmten ungarischen Turkologen Gyula Németh), der zu diesem Zeitpunkt bereits erste Erfahrungen in der Ausbildung von Turkologie-Studierenden an der Universität in Sofia aufweisen konnte. Die Entscheidung wurde auf dem Internationalen Orientalistenkongress in München im September 1957 getroffen. Im Geiste von Willy Bang-Kaup (1869–1934) und Annemarie von Gabain (1901–1993) gelang es Hazai, das Fachgebiet Turkologie nach dem Zweiten Weltkrieg in Berlin neu aufzubauen und auch international aufzustellen. Es wurden wieder Studenten für das Fach Turkologie immatrikuliert, die Hazai neben ihrem Studium auch früh an die wissenschaftliche Arbeit heranführte und in Projekte einband. 1977 wurde ihm in Berlin der Professorentitel verliehen. Ausdruck seines Bemühens um Qualifikation des wissenschaftlichen Nachwuchses sind auch mehrere Dissertationen turkologischen Inhalts, die unter seiner sachkundigen Anleitung, intensiven Betreuung und Förderung am Vorderasiatischen Institut und seiner Nachfolgeeinrichtung, dem Bereich Westasien der Sektion Asienwissenschaften der Humboldt-Universität erfolgreich verteidigt wurden.

Die Berliner Turfanforschung verliert in György Hazai nicht nur einen steten Förderer, sie verdankt ihm auch den Wiederaufbau der Forschungsgruppe an der Akademie der Wissenschaften in Berlin. Die Auslagerung während des Zweiten Weltkriegs hatte der Turfansammlung beträchtlichen Schaden zugefügt, und eine erneute Ordnung und Restaurierung der Texte war das Resultat mühsamer Arbeit. Von 1963 bis 1974 übernahm Hazai selbst die Leitung einer neu gegründeten Forschungsgruppe mit Vertretern der Turkologie, Sinologie und Iranistik und publizierte auf dem Gebiet der Turfan-Turkologie. Er förderte und unterstützte in dieser Zeit den Aufbau eines internationalen Netzwerkes, unter anderem zu japanischen Fachkollegen, in dem das heutige Akademienvorhaben Turfanforschung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften weiterhin agiert und das es im Rahmen der neuen Gegebenheiten stetig erweitert. In den von György Hazai zur Publikation der Forschungsergebnisse initiierten Reihe *Berliner Turfantexte*, deren erster Band 1971 unter seiner Mit-Autorenschaft erschien, ist soeben der 36. Band in den Druck gegangen, und weitere sind

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000012

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000013

bereits in Vorbereitung. In die Zeit seiner Leitung der Forschungsgruppe Turfan an der damaligen Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin fällt auch – aufgrund zahlreicher Anregungen aus der Fachwelt – die Initiative, die in den Abhandlungen und Sitzungsberichten der Preußischen Akademien verstreut erschienenen Text-Editionen und Interpretationen der sogenannten „Ersten Generation der Forscher an den Turfan-Handschriften" (nach Annemarie von Gabain, Berlin im Mai 1987) als Nachdrucke in Sammelausgaben beim Zentralantiquariat der DDR in Leipzig zu veröffentlichen. An die uns heute als Selbstverständlichkeit erscheinenden technischen Hilfsmittel wie Kopierer oder die modernen Formen der Informations- und Kommunikationstechnik war zu diesem Zeitpunkt noch nicht zu denken. Und noch heute schätzt sich jeder Fachkollege glücklich, der in den Besitz besonders des ersten und zweiten der insgesamt drei Bände und eine Faksimile-Sammlung umfassenden Ausgabe der „Sprachwissenschaftlichen Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung" gelangt, die aufgrund der geringen Auflagenhöhe zu den bibliophilen Raritäten zählen. Im Vorwort zu dem 1972 erschienenen ersten Band, der gleich eine vielfältige Sammlung von Aufsätzen dieser „Ersten Generation" (Albert August von Le Coq, Friedrich Wilhelm Karl Müller, Willi Bang, Annemarie von Gabain, Gabdul Rašid Rachmati und Wilhelm Thomsen) enthält, weist Hazai auf den enormen Wissenszuwachs hin, den die Entdeckung der Schriftdenkmäler in Zentralasien im Zuge der zahlreichen zu Beginn des 20. Jahrhundert tätig gewordenen Expeditionen, darunter die vier deutschen Turfan-Expeditionen, möglich machten. Allein im Bereich der Turkologie zählen die alttürkischen Turfantexte zu den ältesten Denkmälern der türkischen Sprache.

In seine Berliner Jahre fällt auch der unter dem Titel *Kurze Einführung in das Studium der türkischen Sprache* 1978 veröffentlichte Überblick über Stand und Probleme der Forschungen zum Türkeitürkischen, den er selbst als eine Bestandsaufnahme der türkischen und internationalen Literatur der Jahre 1950–1975 beschrieb, die sich vor allem an die Turkologie-Studierenden wandte. 2012 erschien in Ankara eine überarbeitete und stark erweiterte Fassung dieses Buches.

Stets ging es ihm um das Brückenschlagen zwischen wissenschaftlichen Traditionen, Menschen und Ländern, wie sich bereits bei dem *12th Annual Meeting der Permanent International Altaistic Conference (PIAC)* 1969 in Berlin zeigte, als unter seiner Präsidentschaft ein eindrucksvolles Zusammentreffen von Orientalisten aus Ost und West gelang, dessen Bedeutung man unter den historischen Umständen jener Zeit kaum überschätzen kann.

Als wichtige weitere Stationen seines Lebens und Wirkens seien hier stellvertretend nur der Aufbau des *Department of Turkish Studies* an der Uni-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000014

versity of Cyprus (1992–1999) und sein Engagement als Gründungsrektor der deutschsprachigen Andrássy-Universität in Budapest (2000–2003) hervorgehoben.

Seinen breit angelegten Forschungsinteressen und seiner Arbeitsdisziplin ist GYÖRGY HAZAI bis in seine letzten Lebenswochen treu geblieben. In jüngerer Zeit vollendete er die Editionen wichtiger Werke der altanatolisch-türkischen Literatur, andere Texte konnte er noch zum Druck vorbereiten. Beispielhaft erwähnt seien hier die anonyme altanatolisch-türkische Übersetzung des *Taẕkaratu l-Awliyā* von Farīduddīn ʿAṭṭār (2008) sowie, noch in Zusammenarbeit mit ANDREAS TIETZE, die Edition des frühosmanischen Geschichtenbuches *Ferec baʿd eş-şidde* (2006). 2009 erschien *Die Geschichte der Ungarn in einer osmanischen Chronik des 16. Jahrhunderts: Tercümān Maḥmūds Tārīḫ-i Ungurus*.

Auf dem 31. Deutschen Orientalistentag 2010 in Marburg wurde er nicht nur zum Ehrenmitglied der DMG gewählt, man bat ihn als Ehrengast auch, seine Gedanken zur zukünftigen Entwicklung der Turkologie zu äußern. In der Einführung zu seinen Äußerungen zu den *Perspektiven der Turkologie im 21. Jahrhundert* wies er zu Recht darauf hin, dass es sich dabei um ein riesiges Forschungsgebiet handele, und er begrenzte aus diesem Grunde seine Ausführungen mit dem Hinweis, dass er selbst sich vor allem in der Osmanistik, und dort an erster Stelle in der Philologie und Sprachwissenschaft zu Hause fühle. Als einzigen sicheren Ausgangspunkt für etwaige Aussagen über die Zukunft benannte er die Vergangenheit. Die Aufnahme seines Studiums der Turkologie lag zu diesem Zeitpunkt genau 60 Jahre zurück, und in den darauffolgenden Jahrzehnten war er, wie er selbst betonte, in einigen Bereichen der Disziplin Zeuge der Ereignisse geworden, in anderen durfte er sogar die Rolle des Mitgestalters der Entwicklung übernehmen. Mit dieser Aussage relativierte er die zuvor geäußerte Begrenzung, da ihm, wie er selbst einräumte, die Probleme der anderen Wissensbereiche durchaus nicht fremd waren.

Auch wurde ihm in Marburg die Ehre zuteil, als Festredner auf der Feier anlässlich der am 1. Januar 2009 erfolgten Übernahme des Orient-Instituts Istanbul als eigenständiges Institut in die Max Weber Stiftung am 22. 9. 2010 im Fürstensaal des Marburger Landgrafenschlosses aufzutreten.

Anlässlich seines 80. Geburtstages im Jahr 2012 veröffentlichten seine Berliner Kolleginnen und Kollegen unter dem Titel *Monumenta et Studia Turcologica* eine Auswahl seiner Schriften, die in ihrer Auswahl und Zusammenstellung die Schwerpunkte seines Schaffens erkennen lassen. Darüber noch hinausgehend veranschaulicht das beigefügte Schriftenverzeichnis für die Jahre 1954–2010 in beeindruckender Weise die Breite eines turkologischen Lebenswerkes, das mehr als 50 Jahre umfasste.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000015

Das Akademienvorhaben Turfanforschung ehrte György Hazai zu seinem 80. Geburtstag im Rahmen eines Deutsch-Ungarischen Workshops, zu dem als aktive Teilnehmer ungarische, griechische und deutsche Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen eingeladen worden waren, die als Schüler und Freunde György Hazai eng verbunden waren. Die Beiträge dieses Treffens sind unter dem Titel *Opuscula György Hazai Dicata* ebenso wie seine Ausgewählten Schriften und einige seiner monographischen Werke im Berliner Klaus Schwarz Verlag publiziert worden, dem er sich, nicht nur als Herausgeber und Autor, in besonderer Weise verbunden fühlte – eine Zusammenarbeit und Freundschaft, die bis in die 80er Jahre und seine Zeit als Generaldirektor des *Akadémiai Kiadó* in Budapest zurückgeht. 1980 erschien im Klaus Schwarz Verlag der erste Band der von ihm initiierten und herausgegebenen Reihe *Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkvölker.*

Aus seinen erst unlängst beendeten Memoiren werden wir posthum noch die eine oder andere persönliche Sicht auf das erfüllte Leben eines weltweit anerkannten Turkologen erhalten.

György Hazais Wirken hat und wird in der Turkologie und Osmanistik für immer Spuren hinterlassen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000016

The Origin of Front Vowel Nominal Prefixes in Berber*

By Marijn van Putten, Leiden

Summary: Besides the regular noun prefix *a-/ta-* most Berber languages possess a much less common prefix *i-/ti-* or *e-/te-*. This paper examines the origin of these prefixes, and shows that they were originally phonetically conditioned allophones of the *a-/ta-* prefix.

1 Introduction

Almost all nouns in Berber are preceded by a prefix. The most commonly attested prefix system marks gender, number and 'state'. There are two states, the annexed state or *État d'Annexion* (henceforth EA) which marks the post-verbal subject and post-preposition nouns, and the free state or *État Libre* (henceforth EL), which is used in all other contexts, and is the usual citation form.[1]

The example of the noun *ayyul* 'donkey' in Kabyle Berber below illustrates the typical system found in Moroccan-Algerian Berber languages.[2]

---

* This article references a variety of different Berber language dictionaries. For the following languages, the sources used are: Kabyle (Dallet 1982); Petit Kabyle (Berkai 2014); Middle Atlas Berber (Oussikoum 2013); Tashelhiyt (Stroomer forthcoming); Ouargla (Delheure 1987); Mzab (Delheure 1985); Figuig (Benamara 2013); Timimoun (Boudot-Lamotte 1964); Beni-Snous, Metmata (Destaing 1914) Nefusa (Beguinot 1942); Awjila (Van Putten 2014; Paradisi 1960a,b); El-Foqaha (Paradisi 1963); Sokna (Sarnelli 1924); Ghadames (Lanfry 1973); Siwa (Naumann unpubl.); Tuareg: Mali (Heath 2006); Ahaggar (Ritter 2009); Niger (Prasse et al. 2003); Burkina Faso (Sudlow 2009); Zenaga (Taine-Cheikh 2008).

I wish to thank Maarten Kossmann and Lameen Souag for commenting on early drafts of this paper. I thank Harry Stroomer for allowing me to use his Tashelhiyt Berber dictionary in preparation.

[1] The situation is not entirely the same in all Berber languages (Mettouchi 2014), and the exact analysis of the system is still under discussion (e. g. Sasse 1984 and Mettouchi/Frajzyngier 2013).

[2] This term denotes all Berber languages that are spoken in Morocco and Algeria, except Tuareg.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000017

	EL		EA	
	m.	f.	m.	f.
sg.	*a-ɣyul*	*ta-ɣyult*	*wə-ɣyul*	*tə-ɣyult*
pl.	*i-ɣyal*	*ti-ɣyal*	*yə-ɣyal*	*tə-ɣyal*

In the EA the vowel is always short, or, depending on dialect and analysis, absent. When the noun is masculine it is preceded by a semi-vowel. A similar, but not identical system is found in Tuareg. In Tuareg the vowel in the EA is also short, but the masculine forms of the EA do not have an initial semi-vowel. PRASSE (1974, pp. 16–17) argues that the absence of the semi-vowel in Tuareg should be considered an innovation, whereas CHAKER (1988) has argued that they are a retention. The Tuareg system is as follows (HEATH 2005, p. 163, HEATH 2006, s. v.):

	EL		EA	
	m.	f.	m.	f.
sg.	*a-blal*	*ta-blalt*	*ă-blal*	*tă-blalt*
pl.	*i-blalăn*	*ti-blalen*	*ə-blalăn*	*tə-blalen*

Besides the majority of nouns that have short vowels in the EA, there are also nouns whose initial vowel is always a plain vowel that does not change in the plural. These nouns are said to have a constant vowel, or *voyelle constante* (BASSET 1945), which can be analyzed as part of the stem, rather than part of the prefix (PENCHOEN 1973, pp. 19–21). In Moroccan-Algerian Berber, the masculine nouns of this type express state by means of an initial semi-vowel in the EA. In Tuareg these words do not express state, as the initial semi-vowels are absent. The example below shows the Figuig noun *azar* 'zizyphus fruit' (BENAMARA 2013, s. v.), and the feminine *tazart* 'fig tree' which have a *voyelle constante*.

	EL		EA	
	m.	f.	m.	f.
sg.	*azar*	*tazart*	*wazar*	*tazart*
pl.	*azarən*	*tazarin*	*wazarən*	*tazarin*

Nouns may also start with a stem-initial *u* or *i*, which behave similarly to the nouns with a constant vowel *a*. Notice however, that nouns with a root initial *i* receive the semi-vowel *y-* to mark the EA, rather than *w*. The tables below show the Middle Atlas Berber nouns *uššən* 'jackal' and *innsi* 'hedgehog':

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000018

	EL		EA	
	m.	f.	m.	f.
sg.	*uššən*	*t-uššənt*	*w-uššən*	*t-uššənt*
pl.	*uššann*	*t-uššanin*	*w-uššann*	*t-uššanin*

	EL		EA	
	m.	f.	m.	f.
sg.	*innsi*	*tinnsitt*	*yinnsi*	*tinnsitt*
pl.	*innsan*	*tinnsatin*	*yinnsan*	*tinnsatin*

However, not all nouns that have an *i* as their initial vowel are nouns with a *voyelle constante*. A significant group of nouns that have initial *i-* in the EL have a short vowel and a semi-vowel *y-* in the EA, e.g. Kabyle *i-yzəɣ* 'ravine'.

	EL		EA	
	m.	f.	m.	f.
sg.	*i-yzəɣ*	*ti-yzəɣt*	*yə-yzəɣ*	*tə-yzəɣt*
pl.	*i-y^{w}əzɣan*	*ti-y^{w}əzɣatin*	*i-y^{w}əzɣan <(* yə-)*	*tə-y^{w}əzɣatin*

Ben Si Saïd (2014, pp. 63) found that about 6 % of his corpus of Kabyle Berber nouns have *i – i* prefixes, while the the regular *a – i* pattern makes up 78 % of the corpus. Nouns with a stable *a*, *i* and *u* only make up 2.95 %, 2.20 % and 4.85 % of the corpus respectively. A smaller group has stable *i-* becoming stable *a-* in the plural, e.g. *iššər (y-i-)* pl. *aššarən (w-a-)* 'nail', while another group has stable *a-* in the singular which becomes *u-* in the plural: *ass (w-a-)* pl. *ussan (w-u-)* 'day'.

As "weak *i*" nouns are clearly different from the nouns with *i* as a *voyelle constante*, and as the system as such is quite similar to the standard *a – i* system, one wonders if these nouns with a "weak *i*" may have originally been phonetic variants of the standard noun system with *a-* in the singular.

Werner Vycichl (1955; 2005, pp. 44–45) has tried to show that the weak *i*-prefix is originally a phonetic variant of the standard noun prefix. He suggests that a kind of *i*-umlaut caused the prefix vowel *a* to shift to *i*. In fact, many nouns of this type have a vowel *i* in the stem. When a stem-internal *i* immediately follows a single consonant after the prefix, the prefix is almost always *i-* in Moroccan-Algerian Berber, compare the following examples from Middle Atlas Berber (Oussikoum 2013).

– i-CiC: *i-ɣiɣ* 'shoulder'; *i-ɣil* 'forearm'; *i-dis* 'side'

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000019

– i-CiCC: *i-fiɣr* 'serpent'; *i-zišər* 'cord'; *i-dišəl* 'palm of the hand'; *i-firs* 'pear'; *i-mišr* 'thief'
– i-CiCCC: *ti-ɣiṛḍəmt* 'scorpion'; *i-zinfər* 'horse fly'

This condition is almost completely regular in Middle Atlas Berber. Only verbal nouns whose stem starts with a sequence Ci regularly have the prefix *a-*:

– *a-siḍn*, v. n. of *ssiḍn* 'to make ill' (causative of *aḍn* 'to be ill'); *a-sifl*, v. n. of *ssifl* 'to tan' (causative of *afl* 'to be tanned'); *a-sily*, v. n. of *ssily* 'to carry up' (causative of *aly* 'to go up'); *a-sirm*, v. n. of *ssirm* 'to make taste' (causative of *arm* 'to taste'); *a-ḍiw* v. n. of *ḍiw* 'to flee from a herd'; *a-ɣilf* 'feeling of nausea', v. n. of *ɣilf* 'to be nauseous'; *a-niry* v. n. of *nniry* 'to lose a nursling'; *a-ridəl*, v. n. of *ridəl* 'to wiggle'; *a-silw*, v. n. of *silw* 'to dangle'; *a-sikfəs*, v. n. of *sikfəs* 'spread a powdery substance on a thing'; *a-wilf* 'habit', v. n. of *wilf* 'to have a habit to …'

The prefix is also generally *i-* when there is a vowel *i* in stem-final position. While this group is not explicitly mentioned by VYCICHL, it can of course be understood within his general framework of an *i*-umlaut.

– i-CCi: *i-fni* 'desert'; *i-fri* 'cave'; *ti-slitt* 'bride'; *i-tri* 'star'
– i-CC̄i: *i-səlli* 'stone'; *ti-gəmmi* 'agglomoration of houses/tents'
– i-CCCi: *i-məndi* 'grain'; *i-mənsi* 'supper'; *i-nəždi* 'traveller'

There are, however, many cases of stems taking "weak i-" prefixes that do not contain *i*, nor any other plain vowel. Within the Moroccan-Algerian languages, there appears to be no obvious reason why a noun would get either the prefix *i-* or the prefix *a-* in these cases if one applies *i*-umlaut to explain these forms. VYCICHL suggests that *ə* also caused *i*-umlaut; this can hardly be considered a solution, as both *i-* and *a-* prefixes appear in nouns without plain vowels.

– i-CCC: *i-šəmz* 'thumb'; *i-ɣzər* 'valley'; *i-ɣərm* 'house'; *i-səmx* 'slave'
– a-CCC: *a-ly^{w}əm* 'camel'; *a-mg^{w}ər* 'sickle'; *a-zyər* 'bull'; *ta-ydərt* 'ear (bot.)'

A further complication to the *i*-umlaut analysis is that nouns with the shape CCiC predominantly have the prefix *a-*.

– i-CCiC: *i-xzin* 'puppy'; *i-zmiz* 'fine'; *i-šḍif* 'carpet'
– a-CCiC: *a-fḍis* 'hammer'; *a-brid* 'road'; *a-g^{w}lim* 'skin'; *a-mzil* 'smith'.

We must therefore conclude that a 'simple' *i*-umlaut cannot be the whole explanation of the prefix *i-*. When one examines the distribution of the prefixes however, one thing is clear: Whenever the stem has a plain vowel *a* or *u*, the prefix invariably has the prefix *a*: *a-lmad* 'learning', *a-drar* 'mountain', *a-ḍaḍ* 'finger', *a-ḍu* 'wind', *a-funas* 'cow'; *a-ɣbalu* 'spring'

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000020

When a noun has both *a* or *u* and *i*, the prefix is almost always *a-*:

– *a-gusif* 'heavy rain'; *a-wužil* 'orphan'; *a-ɣanim* 'reed'; *a-maziɣ* 'berber'; *a-biba* 'mosquito'; *a-fizun* 'lame'.

There are some exceptions when *i* precedes *u*, e. g. *iməššillu* 'a flat stone fragment'.

For Moroccan-Algerian Berber, it is impossible to formulate specific rules that predict the presence of a prefix *i-* or *a-*. However, the presence of the plain vowel *a* and *u* clearly prohibits the presence of the prefix *i-*, which suggests that phonetic factors did play a role in the choice of prefix in an earlier stage of the language.

2 The *e-/te-* prefix in Tuareg

The Tuareg dialects give us further insight into the supposed phonetic conditioning or *i-*prefix. Tuareg, unlike the Moroccan-Algerian languages, distinguishes 7 vowel phonemes: *i, e, o, u, a, ə* and *ă*. All but the vowel *o* can be reconstructed with little difficulty for Proto-Berber (Prasse 1984, 1990), which is shown by cognates with Ghadames, a non-Tuareg Berber language spoken in Libya, which has a similar 7 vowel system.

Like the Moroccan-Algerian languages, Tuareg has two types of 'weak' prefix sets, which have a short vowel in the État d'Annexion. The first is comparable to the standard *a-*prefix set, while the second has vowel *e-* in the singular. The examples *a-blal* 'grain; ball' and *e-makš* 'eater' are from Mali Tuareg (Heath 2006, s. v.):

*a-/ta-*prefix

	EL		EA	
	m.	f.	m.	f.
sg.	*a-blal*	*ta-blalt*	*ă-blal*	*tă-blalt*
pl.	*i-blalăn*	*ti-blalen*	*ə-blalăn*	*tə-blalen*

*e-/te-*prefix

	EL		EA	
	m.	f.	m.	f.
sg.	*e-măkš*	*te-măkšitt*	*ă-măkš*	*tă-măkšitt*
pl.	*i-măkšan*	*ti-măkšen*	*(ə)-măkšan*	*tə-măkšen*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000021

In Moroccan-Algerian Berber, the original vowels *e-* and *i-* have merged into *i*, so the Tuareg *e-/te-*prefix can be considered equivalent to the Moroccan-Algerian Berber *i-*prefix. In many cases, nouns with the prefix *e-* in Tuareg have cognates in Moroccan-Algerian Berber with the prefix *i*, e.g.:

– Tu. *e-ɣăyd* 'male goat', Kb. *i-ɣid* 'id.'
– Tu. *e-dekəl* 'palm of the hand', Kb. *i-dikəl* 'id.'
– Tu. *e-ɣăšăr* 'seasonally flooded area'; Kb. *i-ɣzəṛ* 'valley'

As there appears to be some kind of phonetic conditioning of the prefix vowel related to the vowels present in the root in Moroccan-Algerian Berber, one would expect similar conditioning factors to be present in Tuareg.

Another argument that may be proposed as evidence that the *e-/te-*prefix was originally an allophone of the regular *a-/ta-*prefix, is that the EA of the prefix in Tuareg is identical to that of the *a-*prefix.

VYCICHL (2005, pp. 45–47) aims to confirm this hypothesis, and proposes that *i-*umlaut applied in Tuareg in the same way as in Moroccan-Algerian Berber. His analysis is hampered by the fact that his Tuareg materials are based on FOUCAULD's transcriptions of Ahaggar Tuareg, which do not distinguish all vowel distinctions particularly well. As PRASSE (1993) points out in his discussion on the vocalism of Ahaggar Tuareg, FOUCAULD often did not distinguish the short vowels *ă* and *ə*. Moreover, FOUCAULD very often did not distinguish the high vowels *i/e*, and *o/u*.

PRASSE (1974, p. 15) comes to a very similar conclusion as VYCICHL, in that some form of *i-*umlaut plays a role. He problematizes it more, however, and takes the distinction between *ə* and *ă* into account. He formulates the distribution as linked to certain specific vocalic patterns (the transcriptions are the same as in the source, and represent PRASSE's interpretation of FOUCAULD's notations):

1. BăCăD, p.ex. eǧärəḍ "têtière"
2. BīD, p.ex. ebîk "fait de se mettre dans la bouche"
3. BăCīD, p.ex. ekälil "pleur bruyant"
4. BīCīD, p.ex. ebîrəs "home (an.) de rebut"
5. BīCăD, p.ex. ewîlän "été"
6. BīCāD, p.ex. erîkâs "bruit de pas"
7. BīCīD, p.ex. esîrir "asrir blanc"
8. BăCD-ăy, p.ex. tebädde "fait de se tenir debout"

PRASSE admits that it is difficult to formulate a phonetic rule that describes this distribution:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000022

> La cause de ce passage *ā* > *ē* ne peut être présentée dans une formule simple. D'une part il semble y avoir assimilation à une voyelle **ī* (secondaire dans la case 2), d'autre part dissimilation avec deux **ă-ă*. Mais l'on peut à juste titre se demander pourquoi d'autres themes contenant une voyelle **ī* ou deux voyelles **a*, échappent à la règle (p.ex. BĭCīD, BāCīD, BūCīD, BăCāD, BāCāD, etc.).

Later research by Prasse, as presented in his 1993 article, shows that many of the transcriptions of Foucauld need to be reviewed, not only in the short vowels, but also in the the distribution of the vowels *i* and *e*, which Foucauld often confused in word-internal position. With this new information, it becomes clear that all the environments that Prasse listed originally with a vowel *i*, actually have a vowel *e*.

– ebîk = ebek (p. 276), ekälil = ekălel (p. 278), ebîrəs = eberəs (p. 282), erîkâs = erekas (p. 283).

Moreover, Prasse (1993, pp. 278–279) noticed that some of the nouns in his BăCīD group have a prefix *a-* instead of *e-*, and that these nouns consistently have a vowel *i* in the second syllable. The BăCīD group must therefore be split into two groups:

e-BăCīD	a-BăCīD
tekălelt 'loud crying'	*asălim* 'river bank'
eɣătem 'sandal'	*taɣălift* 'something entrusted'
edăber 'pigeon'	*adăsil* 'sole (of a camel)'

From this table it becomes clear that *i* does not condition the *e-/te-*prefix but rather *e*, while the presence of *i* prohibits the presence of the *i-*prefix in the same way as *a* and *u*.

With these new insights we see that one of the contexts that showed both an *e-* and an *a-* prefix can be understood as two classes, but there still is no clear unifying phonetic rule that explains these forms.

In an attempt to more clearly establish the conditioning factors of the *e-/te-*prefix in Tuareg, a corpus of Mali Tuareg nouns was collected. The forms were taken from Heaths' 2006 Dictionary. Mali Tuareg was chosen for two reasons: For Ahaggar Tuareg we are dependent on problematic transcriptions of Foucauld, while Niger Tuareg has innovated its prefix system (see section 2.1).

Within Mali Tuareg, the distribution of the prefix *e-/te-* can be formulated through two rules.

The noun prefix is *e-/te-* if:

1. The stem starts with a sequence C*ă*, and *a, i* and *u* do not follow later in the stem.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000023

2. The stem starts with a sequence C*e*.

Examples:

- C*ă* followed by *e, ă* or no vowel: *e-dăber* 'pigeon', *e-ɣăšăr* 'valley', *e-ɣăyd* 'goat'
- C*ă* followed by *a, i, u/o*: *a-lămad* 'learning' *a-sălim* 'edge', *a-săɣon* 'rope'
- C*e*: *e-heraɣ* 'fear', *e-šeɣer* 'bustard', *e-welăn* 'summer', *e-dekəl* 'palm'
- All others have *a-/ta-* (or *ă-/tă-*): *tă-bašart* 'riding bareback', *ă-ɣanim* 'reed', *ă-latum* 'groin', *ă-ğayəs* 'bustard'; *a-ridal* 'striped hyena', *a-sirəd* 'washing', *a-šolaɣ* 'goat m.', *a-hulel* 'young male donkey', *ă-bušăğ* 'slippers', *ă-kotăɣ* 'small wild mouse sp.', *a-dúbən* 'marriage', *a-nəhil* 'ostrich', *ta-dəbunt* 'mound', *a-mɣar* 'old man', *a-bduğ* 'wetness', *a-kẓew* 'bastard', *ašğər* 'bull-calf'

The distribution of the prefix is occasionally obscured in Mali Tuareg because there are several phonetic factors that influence the vowels. First, there is a pan-Tuareg rule that lowers the high vowels *i* and *u* to *e* and o, respectively, when followed by *ă* later in the word (PRASSE 1974, 1990), cf. PRASSE et al. (2003, p. 1009):

šuləm 'make sb. open!'	*ɣăššolăm* 'he made sb. open'
šiwəl 'speak!'	*ɣăššewăl* 'he spoke'

Because of this distribution, it is impossible to know whether *e-welăn* 'summer' comes from **e-wilăn* or **e-welăn*.

Another phonetic rule that has influence on the environments in which the **a-/ta* > *e-/te-* development occurs, is the lowering of the vowels *ə, i* and *u* to *ă, e* and *o* before emphatic and back consonants (*ɣ, q, χ, x, ʕ, ḥ, ḍ, ṭ, ḷ, ṣ* and *ẓ* and, according to PRASSE / ĂGG-ĂLBOSṬAN ĂG-SIDIYĂN 1985, p. 7, also *h*). According to HEATH (2006, p. 35), the merger is only complete when such a 'backing and lowering consonant' or BLC for short, is in a syllable final position, while in other contexts the merger has not taken place, but the difference is difficult to hear. The same lowering occurs in Ahaggar Tuareg as well (PRASSE 1972, p. 23).

The *ă* vowels that come from a lowered *ə* before BLCs do not cause the **a-/ta-* > *e-/te-* shift. This lowering before BLCs is not pan-Tuareg, and only affects Mali and Ahaggar Tuareg. The Niger Tuareg dialects never merge the vowels *ə, i, u* with *ă, e, o* (KOSSMANN 2011, p. 20). These dialects can therefore help confirm apparent counter-examples as having originally a vowel *i* or *ə* in the stem.

- Tu. Mali *a-ğăḍeḍ* 'bird'; WY *a-gəḍiḍ*, Y *a-gəžiḍ* 'id.'
- Tu. Mali *ă-ẓerh* 'shoulder'; W *ə-ẓir* 'id.', Y *ə-žir* 'id.'

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000024

2.1 The *e-/te-*prefix in Niger Tuareg

So far, we have discussed the *e-/te-* prefix in Mali and Ahaggar Tuareg, which have similar distributions. Niger Tuareg has a different distribution. Prasse noticed this difference in distribution, and discussed it in the grammatical overview in the Niger Tuareg dictionary (Prasse et al. 2003, pp. 970–971). The two main distinguishing factors are the following:

1. In Iwellemmeden Tuareg (abbreviated W), the prefix *e-/te-* is optionally pronounced with a short vowel prefix in the EL when the prefix is accented: *e-lăm/ă-lăm* (EA *ă-*), *t-ewăɣne/tă-wăɣne* (EA *tă-*)
2. In Ayer Tuareg (abbreviated Y), the prefix *e-/te-* has become the obligatory prefix of verbal nouns, e.g. Y *e-bəɣər* 'to be rich' (cf. Mali *a-bəɣər*), Y *e-bəkbək* 'to shake off dust' (cf. Mali *a-bəkbək*, W *a-bəkbək*).

While these developments obscure the distribution, the conditions that apply in Ahaggar and Mali Tuareg certainly also functioned in Niger Tuareg:

- W *e-lăm/ă-lăm* Y *e-lăm*; Mali *e-lăm* 'skin'
- WY *te-nălle*; Mali *te-nălle* 'thread'
- WY *e-ɣăyd*; Mali *e-ɣayd* 'billy goat'
- W *e-răkăf/a-răkăf* Y *e-răkăf*; Mali *e-răkăf* 'caravan'
- W *e-dəmi, a-dəmi, ə-dəmi, i-dəmi* Y *e-dămi* ; Mali *e-dăm(m)* < **e-dămi* 'red-fronted gazelle'
- WY *e-dăber*; Mali *e-dăber* 'pigeon'

If a vowel *a, i, u* (or *o*) follows the C*ă*, the shift is blocked as in Mali Tuareg.

- WY *arăkab*; Mali *arăkab* 'pulling'
- WY *a-gəḍiḍ*, Y *a-gəžiḍ*; Mali *a-ğăḍeḍ* 'bird'
- WY *abătol* 'hole in the ground'; Mali *abătol* 'small trough (depression) between dune ridges'

In front of C*e*, the prefix is mostly *e-*, but it is invariably the short prefix *ă-/ə-* in longer words:

- WY *e-bek* 'putting in one's mouth (VN of *əbək*)'
- W *ă-žemăr/ə-žemăr* Y *ə-žemăr* 'lamb'
- WY *ă-dekəl/ə-dekəl* Y *ə-dekăl* 'palm of the hand'

2.2 An exception: Final *i*-nouns

In Mali Tuareg word-final *i* is usually dropped. There are several examples of nouns that have a prefix *e-*, that have an original word-final *i*, e.g.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000025

– Mali *e-măkš* 'eater', Ahaggar *e-măkši* < *ăkš* 'to eat'
– Mali *e-mărẓ* 'breaker', Ahaggar *e-mărẓi* < *ărẓ* 'to break'

With feminine equivalents the stem-final *i* reappears in Mali Tuareg: *te-măkši-tt, te-mărẓi-tt*. Several verbal nouns show this final *i* as well, although some occasionally drop it (forms from HEATH 2005, p. 508):

– *e-gălli* < *əgəl* 'to go away'
– *e-kălli* < *əkəl* 'to spend the day'
– *e-năzz* < *ănš* 'to sell'
– *e-ɣări* < *əɣər* 'to shout'

Originally we formulated that the prefix only becomes *e-* if the noun stem starts with the sequence C*ă*, and is not followed by any vowel other than *e* or *ă*. The nouns with prefix *e-/te-* and word-final *i* violate this rule, and we must account for them in some way.

As we have seen in, e.g., *a-sălim* 'river bank', the shift from **a-/ta-* to *e-/te-* does not occur if there is an *i* in non-stem-final position. However, it seems that the development does occur when the *i* is a stem-final vowel.

A feature that all of these nouns have in common, with the exception of a few verbal nouns, is that the noun originally had final **ʔ*. This phoneme is lost in all but the Zenaga language of Mauritania (TAINE-CHEIKH 2004; KOSSMANN 2001a).

It therefore seems reasonable to assume that the glottal stop played some kind of role in the reason why these words are an exception to the rule. This development will be discussed in more detail in Section 3.3.

3 The *e-/te-* prefix in Proto-Berber

In the sections so far we have looked at the prefix *i-/ti-* in Moroccan-Algerian Berber and the *e-/te-* prefixes in Tuareg. It was suggested that these two prefixes originally had a similar phonetic basis.

Moreover, we have shown that the presence of the vowels *a* and *u* in a word prohibit the presence of a prefix *i-/ti-* in Moroccan-Algerian Berber. It was also shown that there are many environments, where both the prefixes *i-/ti-* and *a-/ta-* are equally possible.

In Tuareg the main conditioning factor of the prefix *e-/te-* is whether it is followed by a sequence C*ă* or C*e*. The presence of *a, u* and *i* in the stem causes the prefix to be *a-/ta-*, even if the syllable immediately following the prefix has *ă*.

These conditions have a lot of similarities, which suggests a common origin. In this section we will compare the Moroccan-Algerian conditioning

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000026

environments to those in Tuareg, and we will show that, taking the specific vowel developments of Moroccan-Algerian Berber into account, we can understand the Moroccan-Algerian system as the result of the conditioning in Tuareg. As a result, we must conclude that the conditioning factors are common both Moroccan-Algerian Berber and Tuareg, and perhaps common to all of Berber (and therefore Proto-Berber).

Proto-Berber originally had a short vowel contrast between the high central vowel **ə* and the low central vowel **ă* (Prasse 2003). These contrasts are retained in Tuareg, Ghadames and Zenaga, and their reconstruction is unproblematic. In all of the Moroccan-Algerian Berber languages the contrast between these short vowels has been lost, and the phonemic status of the vowel that resulted from this merger (conventionally written *ə*) is unclear.

3.1 Environments with only short vowels.

One of the environments where it is impossible to find a conditioning to the *i-/ti-* prefix in Moroccan-Algerian Berber, are nouns that have no plain vowels. Of course, a logical solution to this would be to assume that some of these words originally had *ă* (which conditions the *e-/te-* prefix in Tuareg), while others had *ə*. Indeed, there are many examples of Moroccan-Algerian words in Berber with cognates in Tuareg that confirm this idea, e. g.:

- PB stem **-ɣăyd* > MA *i-ɣəžd* 'billy goat', Tu. Mali *e-ɣăyd* 'id.'
- PB stem **-ɣăzăr* > MA *i-ɣzər* 'ravine', Tu. Mali *e-ɣăšăr* 'valley'
- PB stem **-lămăḵ* > Fig. *ti-lməyt* 'human skin', Mzab *ti-lmit* 'skin', Tu. Mali *te-lămăkk* 'outer layer or surface of skin'
- PB stem **-răkăf* > Kb. *ti-rkəft* 'band, pack', Mzab *ta-rčəft* 'caravan',[3] Tu. Mali *e-răkăf* 'herd of donkeys in an expedition; large caravan', WY *te-răkăft* 'caravan'
- PB stem **-βărăyrăn* ~ **-βărăynăn* > MA *irinn* 'venom' (Taïfi 1991, p. 584), Ouargla *irirən* 'id.', Ghd. *βărérăn* 'id.'; Tu. WY *eɣăynăn* 'id.', Mali *a-hărăynan* 'id.', BF *e-hărăynăn*
- PB stem **-zbəg* > MA *a-zbəy* 'bracelet', Tu. Mali *a-šbəǧ* 'id.'
- PB stem **-zgər* > MA *a-zyər* 'bull', Tu. Mali *a-šǧər* 'id.'
- PB stem **-s-əɣnəs* > MA *ta-səɣʷnəst* 'scarf-pin', Tu. Mali *a-səɣnəs* 'veil'
- PB stem **-s-əɣrəs* > MA *a-sɣəɣrs* 'instrument for slaughtering', Tu. *ta-səɣrəst* 'chisel'
- PB stem **-s-gən* > MA *a-sgʷən* 'bed; animal shelter, nest', Tu. *a-sǧən* 'animal area'

[3] In the French-Mzab wordlist in the back of Delheure's dictionary this word is cited as *tirčəft*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000027

There are some examples in Moroccan-Algerian Berber with *i-/ti-* where Tuareg has *a-/ta-*, e. g.:

– PB stem **-s-əmsəd* > MA *ti-s-əmsədt* 'whetstone', Tu. H *tasămsət* (RITTER 2009, s. v.)[4] 'whetstone'

It is not necessarily unexpected that in some cases the Moroccan-Algerian Berber has the wrong prefix. As mentioned, in this environment the conditioning factors of the prefix are no longer present, and from a synchronic point of view both prefixes are equally possible. As a result, due to analogy, some nouns may have shifted to the other prefix type.

In such cases we expect disagreement between different dialects as to what the vowel of the prefix is, as the shift would have taken place in individual languages.[5] This is the case in the example given above: MA *ti-səmsədt* 'whetstone' has a cognate in Tashlhiyt *a-smsd* 'id.', with the expected prefix *a-/ta-* instead of *i-/ti-*.

There are other examples of Moroccan-Algerian Berber languages that have *i-/ti-* where Tuareg has *a-/ta-*. In such cases there are always attestations in Moroccan-Algerian Berber with the prefix *a-/ta-* as well (examples taken from KOSSMANN 1999a):

– PB stem **-sβər* > Tu. Mali *a-shər* 'lid, cover', WY *a-səhər*; H *a-shăr* 'cork, lid', Chenoua *haswurṯ* 'lid', Mtm. *ṯaswərṯ* 'lid, cork', Zng. *tăššūrt* / tăššūrt/ 'closure of a pen'; PKb. *ti-swərt* 'cork'
– PB stem **-rǧəɣ* > Tu. Mali *a-rjəɣ* 'wooden handle' WW *argəɣ, argəḍ* 'id.', H *arğăɣ* 'id.'; Sn. *ṯaržəxṯ* 'handle of a pickaxe, Fig. *taržəɣt* 'handle of a fork', Tashl. Med. *tirgəɣt* 'stick'
– PB stem **-ǵzəl/-ǵəzzəl* > Tu. Mali *ta-ğəzelt, ta-gzəlt, ta-ğəzzəlt* 'kidney' WY *ta-gzəlt* 'id.'; Kb. *tigəzzəlt* 'id.'; Tashl. *tigzzlt* 'id.'; MA *tigzelt* 'id.', Mzab *tiğğəlt* 'id.'; Ouargla *tažžəlt* 'id.', Chenoua *hagəzəlt*ˢ 'id.', Siwa *tağğəlt* 'id.'

The word for '(molar) tooth' is another word that has attestations of both *ti-* and *ta-*, and even a stem initial *u* in Kabyle and Middle Atlas Berber. The exact development is not clear.

[4] The vocalism with a short vowel *ă* is unexpected, and may be a transcription error. Instrumental nouns in Tuareg have a High vowel melody in the stem (HEATH 2005, p. 554), so *ta-səmsət* is expected.

[5] It seems doubtful that Moroccan-Algerian Berber forms a complete genetic unit. Shared innovations in such cases would therefore not be expected.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000028

– PB stem *-*ɣməs*? > Fig. *ti-ɣməss*, Ouargla *ti-ɣməst* 'teeth other than the molars', Mzab *ti-ɣməst* 'tooth', Sok. *tigməst* 'molar';[6] , Siwa *taɣmast* 'molar', Ghd. *taɣməst*, *taɣməss* 'molar', Tu. Mali *ta-ɣməst* 'jaw' WY *ta-ɣməst* 'molar' H *tamɣest* /*ta-mɣəst*/; Kb. *t-uɣməst* 'tooth', MA *t-uɣʷməst* 'tooth'

3.2 Environments of the type CC(C)iC

Another environment with variation of the prefixes in Moroccan-Algerian Berber are nouns that have *i* before the last stem consonant. Once again, we can understand this by taking into account the loss of vowel contrasts. In Tuareg, CăCeC nouns have the prefix *e-*, while CăCiC nouns have the prefix *a-*. In Moroccan-Algerian Berber, the two noun types are conflated, so assuming the Tuareg situation as original, one would expect a double outcome in the prefixes with CCiC nouns. This is confirmed by comparative evidence, e. g.:

– PB stem *-*tăber* > MA *a-tbir* 'pigeon', Kb. *i-tbir* 'id.', PKb. *i-tbir* 'id.', Timimoun *i-tbi* 'id.', Tashl. *atbir*, Tu. *e-dăber* 'id.'
– PB stem *-*ḱărres* > Kb. *ti-kərrist* 'knot'; Tashl. *ta-yrrist* 'id.'; Tu. Mali *te-kărrest* 'id.'

In this environment, most Moroccan-Algerian Berber languages generalized the prefix *a-*/*ta-*, however there are some vestiges of the prefix *i-*/*ti-* in several languages.

In the case of **te-kămes-t* below, all attestations outside of Tuareg have generalized the prefix *ta-*.

– PB stem *-*kămes* > Ouargla *takmist* 'type of robe', Zwara *takmíst* 'robe'; Tu. H. *te-kămest* 'large tunique'

Nouns with other stem types have the prefix *a-*:

– PB stem *-*gəḍiḍ* > MA *a-žḍiḍ* 'bird', Kb. *a-gḍiḍ*, Tu. Y *a-gəḍiḍ*, *a-gəžiḍ* W *agəḍiḍ*, Mali *e-ğăḍeḍ* (T-ka) *a-gădeḍ* (Im K K-d R T-md)[7]
– PB stem *-*ğăllid* > MA *a-gəllid* 'king', Tu. Mali *a-ğăllid* (A-grm) 'name of a Malian tribe'

[6] Sokna unexpectedly has a *g* instead of *ɣ*. This does not appear to be a misprint, as the plural form tigmas lacks it too. *g*~*ɣ* variation occasionally occurs in Berber words (see Kossmann 1999a, pp. 212–216), but has not previously been identified for this word.

[7] The prefix *e-* of the Kal Anser in the Tibukutu Area (T-ka in Heath's abbreviations) dialect is probably an analogy on *e-dăber*, or because the vocalism due to the BLCs changed into CăCeC which usually has an e-prefix. The other Malian dialects have the expected prefix *a-*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000029

- PB stem *-*glem* > MA *a-g^{w}lim* 'skin', Tu. Mali *a-ǧlem* 'prayer skin'; H. *a-ǵlem* 'id.'
- PB stem *-*kẓew* > MA *ta-gẓiwt* 'young girl'; Tu. Mali *a-kẓew* 'bastard'; Mzab/Ouargla *a-yẓiw* 'boy'

3.3 Environment of the type CC(C)i

The group of CCi nouns in Moroccan-Algerian Berber normally have the prefix *i-*, with very few exceptions. A good portion of the nouns with this shape originally have the vowel *ă* in the stem followed by final *e*. These forms follow the Tuareg rule perfectly. All of the nouns of this type are feminine. Some examples are given below:

- PB stem *-*ɣărʔe* > MA *ti-ɣri* 'study, reading'; Tu. Mali *te-ɣăre* 'id.'
- PB stem *-*răɣʔe* > MA *ti-rɣi* 'heat'; Tu. Mali *te-răɣe* 'id.'
- PB stem *-*ẓădʔe* > MA *ti-ẓdi* 'braiding'; Tu. Mali *te-ẓăte* 'id.'
- PB stem *-*βădde* > MA *tiddi* 'height', Kb. *tiddi* 'part of a weaving that is not yet woven'; Tu. Mali *te-hădde* 'height'

Besides nouns that end in *-*e*, which can be understood as regular developments, there is also a fairly large group of Tuareg nouns that end in *i*. In other positions in the word this vowel blocks the presence of the prefix **e-/te-*.

As already pointed out in section 2.2, in Tuareg noun of this type are always based on verbal roots that originally had a glottal stop, some examples are:

- MA *imətši* 'eater'; Tu. H *e-măkši* 'id.', Mali *e-măkš* 'eater'; Zng. *əmətᵛši* /əmətᵛšəʔ/ 'id.'
- MA *imiri* 'lover'; Tu. H *emări*, Mali *e-mărh* 'lover, good friend'; Zng. *īri* /īrəʔ/ 'to prefer, want'
- Tu. H *e-măny*i, Mali *e-măŋ*ɣ 'killer', Zng. *əmiʔni* /əməʔnəʔ/ 'id.'
- Tu. WY *e-məggi*, Mali *e-măǧǧ* 'doer, maker', Zng. *amäggi* /ămäggəʔ/ 'id.'
- Tu. H *e-măɣri*, Mali *emăɣărr* 'reader, student', Zng. *ämuʔri* /ăməʔrəʔ/ 'person who calls for prayer'
- Tu. WY *emə*ẓ*di*, Mali *e-măẓ*ẓ 'weaver'; Zng. *aməẓẓi* /ăməẓẓəʔ/ 'id.'
- Tu. Mali *e-măssăŋŋ* (< **əmăssăŋŋi*) 'cook'; Zng. *amsənwi* /ămsənwəʔ/ 'roaster'
- Tu. W *e-nəkfi*, *a-nəkfi* Mali *e-năkf* 'giver', Zng. *ämukfi* /ăməkfəʔ/ 'id.'
- Tu. H *e-măli*, Mali *e-măli* 'possessor; epithet of God', cf. Zng. *äyi* /äyəʔ/ 'to possess'
- Tu. H *e-măsli*, Mali *emăsli* 'sound, voice'; no Zng. cognate but clearly from the verb **ăsləʔ* 'to hear'[8]

[8] E.g. as found in the Ghadames *ăsl* which has the perfective 3sg.m. *yəslό*. The final *o* corresponds to an accented final **ăʔ* (KOSSMANN 2001a: 91).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000030

Tuareg has a fairly common verbal noun formation of the type *e-CăC̄i* and *eCăCi* for original triradical nouns whose third radical was a glottal stop (Heath 2005, p. 508), but this formation seems to be completely absent in Moroccan-Algerian Berber. This leaves us mostly with agent nouns, where cognates are found in Tuareg and Moroccan-Algerian Berber.

The final *i* in these nouns seems to be invisible to the conditions that cause the *a-/ta-* prefix to shift to *e-/te-*. Therefore it is plausible that at the time that this rule became active, the final *i* was not yet *i*, but rather an original short vowel. As the noun type is exclusively found with nouns with a glottal stop, one may assume that the *i* is the phonetic outcome of **ə?*, i. e. **e-mătyə? > emăcci*.[9]

This idea is not without problems. On the basis of Kossmann's study of the reflexes of vowel + glottal stop in verbs with a final glottal stop (2001a, pp. 74, 76) the following rules can be stated for Tuareg:

**ə?# > Ø*
**ă?# > Ø*
**ǎ?# > a*

The difference between accented and unaccented **ă?* is needed to explain why the perfective **yəlsǎ?* is reflected as *ilsa*, while the imperfective **yəlǎssă?* is reflected in the short imperfective *ilăss*. The loss of final **ə?* is seen in the aorist, where Tuareg *yălls < *yǎlsə?*.

We would therefore expect that in the nouns under consideration **ə?* would have disappeared completely in Tuareg, which is not the case. A possible solution to this is that, like with **ă?*, there are double reflexes of **ə?* depending on the accent, i. e. **ə́?# > i*, while **ə?# > Ø*. As in the verbal system final **ə?* is never accented, this would not be visible in the verb type studied by Kossmann, cf. the place of the accent in Zwara, one of the Berber languages that preserve the accentual marking of aspectual opposition (Mitchell 2009, p. 16), e. g.:

	Aor.	Pf.	Impf.
Proto-Berber	**ǎsləʔ*	**y-əslǎʔ*	**y-sǎllăʔ*
Zwara	*ásəl*	*y-əslá*	*y-sáll*

Of course, assuming the double reflex of **ə?* on the basis of our noun type only is uncompelling. However, there seems to be one position in the verbal system which provides evidence for the reflex *i < *ə́?*, namely, the causative

[9] For the reconstruction of the root 'to eat' with a medial **y*, see Kossmann (2008).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000031

of glottal stop-initial verbs. In order to examine this evidence, it is necessary to examine the underived forms of the glottal stop-initial verbs first.

KOSSMANN (2001a, pp. 80–82) discusses this type of verb, and shows that in Zenaga and Ghadames they are distinct from verbs with a long initial vowel. This is because Zenaga preserves *ʔ*, while in Ghadames **ăʔ* becomes *o* when accented, while the original long vowel *a* remains *a*. In all other languages, the two verb classes have been merged.

The table below gives the paradigms of the verbs **ăʔkər* 'to steal' and **agəm* 'to draw water'. The reconstruction of the Proto-Berber accent is based on the phonemic accent present in Nefusa, El-Foqaha, Awjila and Zwara (BRUGNATELLI 1986).

	Aor.	Pf.	Impf.
Proto-Berber	*y-ăʔkər*	*y-əʔkăr*	*y-əttăʔkăr*
Zenaga	*y-oʔgər /y-ăʔgər/*	*y-uʔgär /y-əʔgăr/*	*y-əttaʔgär*
Ghadames	*y-ókər*	*y-okăr*	*i-ttokăr*
Tuareg	*y-akər*	*y-okăr* < **y-ukăr*	*i-takăr*

	Aor.	Pf.	Impf.
Proto-Berber	*y-ágəm*	*y-ugăm*	*y-əttágăm*
Zenaga	*y-äguṃ*	*y-ugäm*	*y-əttäggäm*
Ghadames	*y-ağəm*	*y-uğăm*	*i-ttağăm*
Tuareg	*y-ağəm*	*y-oğăm* < **y-ugăm*	*i-tağăm*

According to KOSSMANN's rules the sequence **əʔ* should have yielded Ø or *ə*. This means that, after the loss of glottal stop the perfective must have had a form **y-əkăr* with the glottal stop-initial verbs. In Ghadames, the vowel *o* of the aorist and imperfective was then analogically extended to the perfective, while in case of Tuareg, Kabyle and other non-Eastern non-Zenaga dialects, the glottal stop-initial verbs were merged with the verb class which had an original long vowel in initial position.

In causatives, the accent is always on the penultimate syllable, regardless of the aspectual stem. This is readily visible in the languages that retain accent, e. g.:

	Aor.	Pf.	Impf.
Zwara	*(a)y-sít(ə)f*	*y-sít(ə)f*	*y-ssítaf*
Nefusa	*skárkəs*	*i-skárkəs*	*i-ttskárkəs*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000032

Causative verbs with an initial glottal stop therefore would have had an accented sequence **əʔ* in this verb type. In this situation, one finds variation in the initial vowel in Ghadames:

	Aor.	Pf.	Impf.
Proto-Berber	*y-əss-áʔkər*	*y-ăss-áʔkăr*	*y-əss-ăʔkă/ar*
Ghadames	*i-ss-ikər*	*y-ăss-okăr*	*i-ss-okăr*

	Aor.	Pf.	Impf.
Proto-Berber	*y-əss-ígəm*	*y-ăssígăm*	*y-əss-ágă/am*
Ghadames	*i-ss-iğəm*	*y-ăssiğăm*	*i-ss-áğăm*

Here we can see that the aorist has *i* in the position of the sequence **əʔ*. This would corroborate the idea that accented **əʔ* became *i* in some varieties. However, the fact that the same sequence yields *o* in the perfective present a complication to this scenario, for which I do not have a ready solution.[10]

While the evidence is slim, it is not unreasonable to assume that the CCi nouns with a final *i* in Tuareg can be reconstructed with an original final sequence **-əʔ*, which, through a regular sound change, became *i*, i. e. *e-măɣrəʔ* 'reader' > *e-măɣri*

There is one more word in this group which is an exception to the rule as formulated. Namely, the word for 'fire', which appears to have had an initial CC cluster, but nevertheless always has the prefix *te-*.

– PB stem **-mse, *-măsse, *-măs(s)*? > Kb. *ti-msi, ti-məs(s), ti-məssi* 'fire, hell'; PKb. *ti-məs* 'fire, fever'; Timimoun *ti-msi* 'id.'; Fig. *ti-msi* 'id.'; Ouargla/Mzab *ti-msi* 'fire'; *Siwa təmsi* 'id.'; Foq. *tímsi* 'id.'; Sokna *tímsi* 'id.'; Tu. Mali *te-mse, tămse, t-emse* 'id.', *te-măsse* 'hell'; MA *ti-məssi* 'fire' (Ayt Seghrouchen, Taïfi 1991, 436)

As can be seen in the forms above, there is variation between different stems for the nouns, of which the **te-măsse* and **te-măss* would regularly have a prefix *te-*. Nevertheless, the most common form seems to be reconstructible as **te-mse*. Normally a cluster of two consonants blocks the shift of *a-/ta-* to *e-/te-* (e. g. **a-kẓew*, in section 3.2).

[10] Zenaga occasionally has causatives with an *ă-ă-ă* pattern rather than *ă-ə-ă* in the perfective, e. g. Aor. *yiššiwiy* Pf. *yäššäwäy* Impf. *yiššäwäy* 'to speak'. Pf. *yäššiyḍar/ yäššiḍar* Impf. *yəššäyḍar* 'to make fall'. Perhaps this is an ancient variant which would explain the reflex *o* in the Ghadames perfective.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000033

3.4 Environments of the type CiCC(C)

An environment where we often find a prefix *i-/ti-* in Moroccan-Algerian Berber, is when it is followed immediately by a sequence C*i*. Exceptions to this are often found in Verbal Noun derivations. In Tuareg, nouns that start with C*e* have the prefix *e-/te-* while those that start with C*i*, which often are verbal nouns, will have the prefix *a-/ta-*. The conflation of these two forms in Moroccan-Algerian Berber can be easily understood as the result of the merger of **i* and **e*. The examples below show that this conflation is indeed the origin of the variation of **a-/ta-* and **e-/te-* in this environment.

- Tu. Mali *e-šekər* 'cord made from fibers', MA *i-zišər* 'cord'
- Tu. Mali *e-dekəl* 'palm of the hand', MA *i-dišəl* 'id.'
- Tu. WE *a/e-žemăr* 'lamb'; MA *i-zimr, i-zimmər* 'id.' (TAÏFI 1991, π. 808)
- Tu. Mali *asiḍən, asiḍan* 'counting', MA *asiḍn* 'id.'
- Tu. Mali *asifəl* 'tanning', MA *asifl* 'id.',
- Tu. Mali *asilay* 'hanging up', MA *asily* 'mounting'
- Tu. Mali *ašišəl* 'causing to run', MA *azizzəl* 'id.'

However, it is unclear whether nouns that have *e-Ce* in Tuareg corresponding to *i-Ci* in Moroccan-Algerian Berber, can be reconstructed with a vowel *e* in the stem for Proto-Berber.

There are several examples where the Zenaga cognate points to the presence of an original glottal stop, e. g.:

- Tu. Y *əžemər*, WE *e-žemăr/a-žemăr* 'lamb'; Tashl. *i-zimmr* 'id.',[11] Kb. *i-zimər* 'id.', MA *i-zimr, i-zimmər* 'id.' (TAÏFI 1991, p. 808); Fig. *izmər* 'id.', Zwara *izmər* 'id.' (MITCHELL 2009, p. 206), Siwa *tizmərt* 'ewe', Foq. *tzamár(ə)t* 'id.'; Ghd. *aẓómăr* 'id', Nef. *zumár* 'id.';[12] Zng. *iži?mär* /əžə?măr/ 'id.'

Notice the unexpected reflexes *o/u* in Ghadames and Nefusa, and the loss of the plain vowels in the Figuig, Zwara and Siwa cognates.

The word for 'cord' seems to have the same distribution of reflexes as the word for 'lamb', with a vowel *u* in Nefusa, and perhaps a loss of the plain vowel in Mzab.

[11] The lengthening of *m* in Tashelhiyt (and Middle Atlas Berber) is unexpected, and presumably recent. In Pre-modern Tashelhiyt we find *izimr* (VAN DEN BOOGERT 1998, p. 99).

[12] Nefusa *zumár* is written by BEGUINOT as *zumêr*, this is certainly a mistake. Transcriptions of Nefusa on Facebook transcribe this word as <zwmr> and not as <zwmyr>.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000034

– Tu. Mali *e-šekər*[13] 'cord made from fibers'; Tashl. *i-zikr* 'cord', MA *i-zišər* 'id.', Kb. *i-zikər*; Awj. *ažíkər* 'large rope', Nef. *zukór*; Mzab *i-šəššər (i-ššər)* < **izšər*?; Zng. *iʒiʔgär* /əžəʔgăr/ 'id.'

The word for 'eagle' has the shape iCiCC in Moroccan-Algerian Berber, and a glottal stop in Zenaga; in Tuareg it has only short vowels:

– Tu. Mali *e-ğădăr* 'eagle' H *e-hădăr* 'id.' W *e-žădăr/a-žădăr* 'id.' Y *e-žădăr* 'id.';[14] Tashl. *i-gidr* 'eagle, vulture'; MA *i-yyidr* 'id.'; Kb. *i-gidər* 'bird of prey'; Chenoua *židər* 'eagle'; Zng. *ägoʔḍər* /ăgăʔḍər/ 'vulture, (eagle)'

'Thief' is another word that has an iCiCC shape in Moroccan-Algerian Berber, with a cognate with a glottal stop in Zenaga. As with 'eagle', the Tuareg form seems to have two short vowels.

– Tu. H *e-măkăr* 'thief'; MA *i-mišr* 'id.', Tashl. *i-mikr* 'id.'; Zng. *amuʔgär* / ămaʔgăr/ 'id.'

The word for 'palm of the hand' has a long vowel *ī* in Zenaga (Kossmann 2001b). This long vowel usually corresponds to intervocalic **əβ* in Proto-Berber, but this cannot be the origin here, as **β* would have appeared in Mali Tuareg as *h*. Alternatively, the long vowel may have its origin in the sequence **əy* (Kossmann 2001b, p. 8). But **əy* does not yield *e* in Tuareg. The exact development remains obscure.

– Tu. Mali, H *e-dekəl* 'palm of the hand'; Tashl. *i-dikl* 'id.', MA *i-dišəl* 'id.', Kb. *i-dikəl* 'id.'; Zng. *əḍīgiy* /əḍīgəy/ 'id.'

There seem to be no other cognates in Zenaga of this noun formation, and it is therefore difficult to provide a reconstruction. Although the origin of the Tuareg vowel *e* and the Moroccan-Algerian Berber *i* is difficult to determine for these nouns, it is clear that whatever the original sequence was, it conditioned the shift of the prefix **a-/ta-* to *e-/te-*.

[13] The vocalic value of the final vowel in Mali Tuareg cannot be determined, as the short vowels are neutralized to *ă* in this context. There does not seem to be a cognate in Niger Tuareg.

[14] Ahaggar and Iwellemeden and Ayer point to **g* > *ž*. This is an irregular development. This development seems to be fairly recent, older transcriptions still show *g* reflexes (Kossmann 1999a, p. 140).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000035

4 *e-/te-*prefix in Eastern Berber

So far, the shift of *a-/ta-* to *e-/te-* has been presented as a development shared between Moroccan-Algerian Berber and Tuareg, which makes it a good candidate for reconstruction into Proto-Berber. This leaves us with the question whether this development also took place in the eastern Berber languages.

By Eastern Berber, we mean the languages spoken in in Libya and Egypt, excluding the Tuareg dialects spoken there. It therefore denotes the varieties of Awjila, Ghadames, Nefusa, El-Foqaha, Sokna, Siwa and Zwara.

Zwara is a Zenatic language, and has a nearly identical prefix system to that of other Zenatic languages. However, monosyllabic nouns with no vocalic prefix in Zenatic, have a prefix *ə-* in Zwara (e.g. Fig. *fus* 'hand', Zwara *áfus* 'id.'). Unlike the other Berber languages of Libya and Egypt, the language retains the state opposition.

The remaining eastern Berber languages show less evidence for the *e-/te-*prefix. In the case of Nefusa, Sokna, Siwa and El-Foqaha, this is in part due to the phonetically conditioned loss of the prefix cowel in certain environments (VAN PUTTEN 2015 [2016]).

4.1 The prefix in Siwa, Sokna and El-Foqaha

For Siwa and Sokna, it seems clear that they participated in the *a-/ta- > e-/te-* development. Because Siwa and Sokna have lost State distinction, the *i-/ti-* that result from this shift are indistinguishable from nouns with *i* as the initial vowel of the stem. Only through comparative evidence can these prefixes be shown to be 'weak' originally.

- Siwa *tizmərt* 'ewe', Foq. *tzamár(ə)t* 'id.', Zwara *izmər* 'lamb' (MITCHELL 2009: 206), Fig. *izmər* 'id.'; Kb. *i-zimər* 'id.'
- Siwa *iɣed* 'billy goat', Sok. *iɣíd* 'young billy goat', Foq. *aɣíd* 'billy goat', Fig. *iɣid* 'goat'; Kb. *i-ɣid* 'billy goat'
- Siwa *tizəgnət* 'needle', Sok. *tizignít* 'id.', Foq. *tsəgnít* 'id.', Zwara *tisságnit* 'id.' (MITCHELL 2009: 304), Fig. *t-issinəft* 'id.'; Kb. *ti-ssəgnit* 'id.'
- Siwa *talšət* 'louse', Sok. *tiršít* 'id.', Foq. *tiršít* 'id.', Fig. *ti-lləyt* pl. *ti-lšin* 'id.'; Kb. *ti-lkit* 'id.'
- Sok. *tinəlli* 'thread', Fig. *ti-nəlli* 'id.'; Kb. *ti-nəlli* 'id.'
- Siwa *təmsi* (< **timsi*)[15] 'fire', Sok. *tímsi* 'id.', Foq. *tímsi* 'id.'; Fig. *ti-msi* 'fever'; Kb. *ti-məs(s), ti-məssi, ti-msi* 'fire'
- Siwa *iğdi* 'dust, powder?'; Mzab *i-ždi* 'sand', Ouargla *i-ždi* 'id.'; Tashl. *i-gidi* 'dune', Kb. *i-ždi* 'sand'

[15] Siwa regularly has **i* > *ə* before two consonants.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000036

– Sok. *tirkə́ft* 'caravan'; Foq. *takə́ft* (rarely: *tər(ə)kə́ft*) 'id.'; Tu. Mali *e-răkăf* 'herd of donkeys in an expedition; large caravan'; Kb. *ti-rkəft* 'band, mob'
– Foq. *isín* 'tooth', Sok. *isín*, Siwa *asen* 'id.', Ourgla *i-sin* 'roots of an onion or garlic'; Tuareg *e-sen* 'tooth'

Some nouns have undergone shortening of the prefix where we would expect *i-/ti-*.

– Sok. *tnífəst* 'ash', Foq. *tnifə́st* 'id.', Fig. *ti-nifəss* 'id.'
– Sok. *tmídi* 'wood worm', Siwa *tamdi* (Souag 2013: 22), Timimoun *ti-mdi*; Tashl. *timidi* 'id.', Tu. Mali *te-medhe* 'termite(s)'
– Foq. *míndi* 'grain', Siwa *əlməndi* 'barley' (Souag p.c.), Zwara *iməndi* 'harvest' (Mitchell 2009, p. 264), Fig. *i-məndi* 'wheat'; Tashl. *i-məndi* 'grain'

The vast majority of the El-Foqaha nouns do not have a vocalic element in the prefix at all. Masculine nouns whose stem has the shape CVC consistently have the prefix *a-*, and feminine noun stems that start with CV mostly have the prefix *ta-*; all other nouns have no prefix vowel. As a result of this widespread shortening, only three of the El-Foqaha nouns cited above have *i-/ti-*.

Souag (2013, pp. 18–26) shows convincingly that El-Foqaha's closest relatives are Siwa and Sokna. These have retained *i-/ti-* in more contexts. The absence of evidence in El-Foqaha should therefore probably be attributed to a later reduction of the prefix unique to El-Foqaha.

Nouns with a stem-initial *i* do not lose it in El-Foqaha, Sokna or Siwa. The shortening of the initial vowel seems to only apply to the prefix *i-/ti-*.

– Foq. *tíxsi* 'goat', Sok. *tíxsi* 'goat'; Kb. *t-ixsi* 'sheep'
– Foq. *iɣə́ss* 'bone', Sok. *iɣə́ss* 'id.', Siwa *iɣəs* 'id.'; Kb. *iɣəss* 'id.'
– Foq. *iɣə́f* 'head', Sok. *iɣə́f* 'id.', Siwa *axfi* 'id.'; Kb. *ixəf* 'id.'
– Foq. *ilə́s* 'tongue',Sok. *ilə́s* 'id.', Siwa *iləs* 'id.'; Kb. *iləs* 'id.'
– Foq. *tiṭ* 'eye', Sok. *tiṭ* 'id.', Siwa *təṭṭ* (< **tiṭṭ*) 'id.'; Kb. *t-iṭṭ* 'eye'
– Foq. *ími* 'mouth' (but *amí-nnəs* 'his mouth'), Sok. *imí* 'id.'; Kb. *imi* 'id.'

4.2 The *e-/te-* prefix in Ghadames

Kossmann (1999b, pp. 133–138) noticed that several nouns that have the prefix *i-/ti-* in other languages either lack the prefix altogether in Ghadames, or have it replaced by *a-*. Only nouns with a stem shape Ci seem to retain a prefix *i-*:

– Ghd. *iri* 'star', Siwa *iri* 'id.', Sok. *íri* 'id.', Foq. *íri* 'id.', Nef. *tri* 'id.', Zwara *í-tri* (Paradisi 1964), Kb. *i-tri* 'id.'; Tu. Mali *a-tărr* (< *a-tri*) 'id.'

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000037

– Ghd. *izi* 'fly', Siwa *izi* 'id.', Sok. *ízi* 'id.', Foq. *ízan* 'id. (pl.)', Nef. *uzú* 'id.', Kb. *izi* 'id.', Tu. Mali *ešš* (< *eši*) 'id.'

The nouns that KOSSMANN cites that have lost the prefix are:

– Ghd. *ɣazăr* (*ɣăzăr* ?) 'hole, ditch'; MA *iɣzər* 'ravine', Fig. *i-ɣẓər* 'valey'
– Ghd. *əgzén* 'puppy'; MA *i-kzin* 'id.', Tashl. *ikzin* 'id.', Fig. *a-gzin* 'id.', Nef. *ugzín* 'id.'
– Ghd. *ɣăss* 'bone'; MA *iɣəṣṣ* 'id.', Kb. *iɣəss* 'id.'; Tu. Mali *e-ɣăss* 'id.'

KOSSMANN connects this with a general loss of *i-* in word initial position, which also explains the absence of the regular masculine plural prefix *i-*. Note that this would imply that the singular prefix discussed here, at least in Ghadames, became *i-/ti-* rather than *e-/te-*, which is not lost. To this list we may add one more example:

– Ghd. *βărérăn* 'venom'; MA *i-rinn* 'id.' (TAÏFI 1991: 584), Ouargla *i-rirən* 'id.', Tu. BF *e-hărăynăn* 'id.' H *i-herînen /e-hărenăn* ?/ 'id.', WY *e-ṛăynăn* 'id.'

In Ghadames this word functions as a plural, and the loss of the prefix may be explained as influence from the prefixless forms of the masculine plural in this variety.

KOSSMANN also cites several examples of nouns that have a prefix *a-* in Ghadames where other Berber languages have *i-*.

– Ghd. *amé* 'mouth'; Fig. *imi*, Kb. *imi*; Tu. Mali *e-me*
– Ghd. *aməndé* 'grain', MA. *i-məndi* 'id.', Fig. *i-məndi* 'wheat'

Many more examples can be added to this, e. g.:

– Ghd. *asén* 'tooth'; Tu. Mali *e-sen*
– Ghd. *adés* 'side'; MA *i-dis* 'id.' Tu. Mali *e-des* 'on the side of'
– Ghd. *tamét (tamett)* 'navel', Fig. *ti-miṭṭ* 'id.', MA *imiḍ* 'id.', Kb. *t-imiṭ* 'id.'; Tu. Mali *te-meṭṭ* 'piece of umbilical cord'
– Ghd. *ales* 'fleece (of whool)', Kb. *ilis* 'id.', Fig. *ilis* 'id.'; Tu. *e-les* 'cotton'
– Ghd. *taṣlet* 'fiancé', MA *ti-slitt* 'bride'
– Ghd. *aɛíd* 'billy goat', MA *i-ɣəžd* 'billy goat', Tu. Mali *e-ɣăyd* 'id.'
– Ghd. *aẓómăr* 'lamb', MA *i-zimər* 'id.', Tu. Mali *e-zemər* 'id.'

KOSSMANN argues that Ghadames lost the initial *i-* in these words, which was then analogically replaced with the regular *a-* prefix. However, this assumes that there was an initial *i-* at some point. If the **a-/ta-* > *i-/ti-* development never occurred, the forms of the nouns with *a-/ta-* would be exactly the form we would expect. Moreover, feminine nouns of this type cannot be explained by the loss of word-initial *i-*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000038

The nouns that lack a prefix are not necessarily proof of the development either, as there are several nouns which have a prefix *a-/ta-* in other languages, which has it in Ghadames, e. g.:

- Ghd. *ɣanim* 'kind of grass used for thatching huts', MA *a-ɣanim* 'reed', Kb. *a-ɣanim* 'id.'
- Ghd. *ğanaw* 'slave', Nef. *agnáw* 'id.', Awj. *agnáw* 'id.', Tashl. *a-gnaw* 'person who speaks unintelligibly', cf. Kb. *tagnawit* 'language of black slaves'

Nouns with an original stem-initial *e* or *i* generally have *e-/te-* in Ghadames.

- Ghd. *élăm* 'animal skin', Tu. Mali *e-lăm* 'skin', MA *ilm* 'id.', Fig. *ilm* 'id.', Kb. *iləm* 'id.'
- Ghd. *éləs* 'tongue', Tu. Mali *iləs* 'id.', MA *iləs* 'id.', Fig. *iləs* 'id.'
- Ghd. *éšəd* 'ashes', Tu. Mali *eẓẓəd* 'id.', MA *iɣd* , Fig. *iɣəd* 'id'.
- Ghd. *éɣăf* 'head', Tu. Mali *e-ɣăff* 'id.', Fig. *ixəf* 'id.', Kb. *ixəf* 'id.', MA *i-xf* 'id.'
- Ghd. *tésənt* 'salt', Tu. Mali *t-esəmt* 'id.', Fig. *t-isənt* 'id.', Kb. , MA *t-isənt* 'id.'
- Ghd. *téle* 'shadow', Tu. Mali *t-ele* 'id.', Kb. *t-ili*
- Ghd. *éβăḍ* 'night', Tu. Mali *e-hăḍ*, Kb. *iḍ*, MA *iḍ* 'id.', Fig. *iḍ* 'id.'

It is difficult to draw definite conclusions as to the development of the prefix in Ghadames. While it seems that nouns with prefix **e-/te-* have *a-/ta-* in Ghadames, whereas nouns with a stem-initial *e* or *i* have *e-/te-*, it is sometimes difficult to determine whether a noun has a stem-initial vowel, or not.

In the case of *ales* 'fleece' only Tuareg gives evidence for a prefix *e-*, while all other languages have a stem initial *i-*, which would suggest the stem-initial *i* vowel is original.

For *éɣăf*, we quite often find a stem-initial *i* but in both Tuareg and Middle Atlas Berber, it is the prefix *e-/te-*.

In case of *éβăḍ* 'night', only Tuareg can show whether there is a prefix *e-* rather than a stem-initial *e* or *i*, as the loss of **β* causes a loss of the distinction in this type elsewhere. Tuareg has a prefix *e-*. However, Tuareg often has a prefix *e-* in front of CăC, when all other languages have a stem initial *i* (e. g. *e-lăm* 'skin').

Similarly, Ghadames has the noun Ghd. *énér* 'lamp' (cp. Tu. Ahaggar *e-ner* 'id.'; Siwa *inir* 'id.'). Tuareg is the only language that can give us information on the prefix. It has a prefix *e-* and not a stem-initial *e*.

As for the two nouns that lack a prefix, one has a prefix *e-* in the other Berber languages *(ɣazăr)*, one probably has a stem-initial *i- (ɣăss)*. The various forms of the third word, *əgzén*, are difficult to reconcile.

Ghadames does not provide conclusive evidence that it had the prefix *e-/te-*. There are, however, problems which are not yet fully understood.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000039

4.3 The *e-/te-* prefix in Nefusa

It is unclear whether Nefusa has retained the *e-/te-* prefix. Like Sokna and El-Foqaha, Nefusa has undergone vowel reduction in the prefix, yielding nouns without *a-/ta-* or *i-/ti-*. Often, there is no prefix for the masculine and *t-* in the feminine.

- *sin* 'tooth', Ghd. *asén*; Ourgla *i-sin* 'roots of an onion or garlic'; Tu. Mali *e-sen* 'tooth'
- *tri* 'star'; Kb. *i-tri* 'id.', MA *i-tri* 'id.', Fig. *itri* 'id.'
- *tnəlli* 'thread'; Kb. *ti-nəlli* 'id.', Fig. *ti-nəlli* 'id.'
- *tərkəft* 'caravan', Tu. Mali *te-rəkəft*
- *ɣid* 'billy goat', Tu. Mali *e-ɣəyd*
- *zumər* 'lamb', Tu. Mali *e-šemər* 'id.'
- *zukər* 'rope', Tu. Mali *e-šekər* 'id.'

Three nouns have initial *ti-* for the prefix *te-*:

- Nef. *tissəgnít* 'needle', Zwara *ti-sságnit* 'id.' (MITCHELL 2009, p. 304), Fig. *t-issinəft* 'id.'; Kb. *ti-ssəgnit* 'id.'
- Nef. *tiršít* 'louse', Siwa *talšət* 'louse', Sok. *tiršít* 'id.', Foq *tiršít* 'id.'; Kb. *ti-lkit* 'id.'
- Nef. *imí* 'mouth', Fig. *imi* 'id.', Kb. *imi*, MA *i-mi* 'id.', Mzab *i-mi*, Ouargla *i-mi* 'id.'

In the case of *tiršít*, it seems that it was a borrowing from a neighboring language such as Sokna, El-Foqaha or Zwara, as the usual reflex of PB **ǩ* is *k* in Nefusa, not *š* (KOSSMANN 1999a, p. 204).

Stem initial *i* is usually retained: *iɣəf* 'head', *iləs* 'tongue', *insi* 'hedgehog' (cf. MA *innsi* 'id.'), *imí* 'mouth' (Fig. *imi* 'id.'), *tisít* 'mirror' (cf. Fig. *t-isəyt* 'id.'), but it is lost in two CiC nouns: *fis* 'hyena (cf. Kb. *ifis* 'id.') and *ɣir* shoulder' (cf. Kb. *iɣir* 'id.').

To conclude, there is no clear evidence of a prefix *e-/te-* in Nefusa. If it was ever present, for which *tissəgnít* 'needle' and *imí* 'mouth' are the only reliable examples, it has been lost in almost all contexts.

4.4 The *e-/te-* prefix in Awjila

Awjila Berber does not seem to have undergone the **a-/ta-* to *e-/te-* shift. As VAN PUTTEN (2014, pp. 55–60) shows, masculine nouns usually have *a-* and sometimes no initial vowel, feminine nouns have *t(ə)-* or *ta-*. The distribution of these allomorphs is still unclear. A small group of nouns has *i-/ti-*, which correspond to nouns with stem initial *i* elsewhere (e.g. *íləs* 'tongue',

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000040

íšk 'horn', *tíxsi* 'sheep', *tit* 'eye') or are the result of the **a > i* shift (e.g. *íšf* 'day', cf. Ghd. *ásăf* 'id.', see VAN PUTTEN 2013).

Nouns that have *e-/te-* in other Berber languages always have the common masculine and feminine prefixes *a-* and *t(ə)-* in Awjila.

- *ažíkər* 'large rope', Tu. Mali *e-zekər* 'id.'
- *ávəṭ* 'night', Tu. Mali *e-hăḍ* 'id.'[16]
- *aɣást* 'bone', Tu. Mali *e-ɣăss* 'id.'
- *aɣídəd* 'goat kid',[17] Tu. Mali *e-ɣăyd* 'billy goat'
- *asín* 'tooth', Tu. Mali *e-sen* 'id.'
- *afíw* 'fire', Tu. Mali *e-few* 'id.'
- *am* 'mouth',[18] Tu. Mali *e-me* 'mouth'
- *tərəkáft* 'caravan', Tu. Mali *e-răkăf* 'id.'
- *tkərríšt* 'knot', Tu. Mali *te-kărrest* 'id.'
- *təmídi* 'woodworm', Tu. *te-medhe* 'termite(s)'
- *təšlít, təšlílt* 'bride', MA *ti-slitt* 'bride'
- *təvól* 'sheep', Tu. *te-hăle* 'sheep'

5 The phonetic value of **e-/*te-*prefix

So far, this paper has consistently reconstructed the prefixes as **e-/te-* rather than **i-/ti-*. This was done to easily distinguish them from the plural prefix *i-/ti-*,[19] but it is based solely on Tuareg. In Tuareg however, the phonetic value of these prefixes is ambiguous.

As we have discussed earlier in this paper, all Tuareg dialects lower the high vowels *i* and *u* to *e* and *o*, respectively, in front of the short vowel *ă*. Since one of the main conditioning factors of the prefix is the vowel *ă* in the following syllable, the prefix *e-/te-* may also come from **i-/ti-*.

The other conditioning factor is the long vowel *e*. There is some evidence in the verbal system that this vowel also lowered preceding high vowels. The negative perfective of VCC verbs has *e* before the last stem consonant. From

[16] As mentioned in section 4.2 this word is ambiguous. Tuareg has a prefix *e-*, but Ghadames has *éβăd*, which seems to point to stem initial **i/e*. Awjila has *a-*, while we would expect *i-* if it were a stem initial ***i/e.

[17] The origin of the extra *d* in Awjila is unknown.

[18] Awjila sometimes loses word-final *e/i*, e.g. *təžár* 'moon' (cf. Siwa *taziri* 'id.') and *təvól* 'sheep' (cf. Kb. *tili* 'id.').

[19] VAN PUTTEN (2015 [2016]) argues that the feminine plural prefix in Proto-Berber was originally **tə-*. For Moroccan-Algerian Berber and Tuareg, **ti-* can safely be assumed.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000041

comparative evidence we know that the first vowel is a *u* or *i*. In Tuareg, however, this vowel is lowered to *o* and *e*,[20] cf.:

Proto-Berber	**ugem* 'to draw water'	**iwəḍ* 'to arrive'
Ghadames	*uğem*	*iwed*
Mali Tuareg	*oğem*	*ewəḍ* (also: *ăwwəḍ*)

While this rule operated in all of Tuareg, it does not seem to be productive anymore. The masculine plural suffix *-ăn* and feminine plural suffix *-en* never cause lowering.

For reasons that are not entirely clear, the plural prefixes *i-/ti-* also do not undergo the influence of the following vowel *ă* or *e*, neither with nouns with the prefix **a-/ta-* in the singular nor with those that have **e-/te-* in the singular.

The phonetic value of the conditioned prefix remains ambiguous. It may have been **e-/te-* or **i-/ti-*.

6 Conclusions

In this paper we have looked at the Proto-Berber situation of the prefix **e-/te-*. It was shown that the *i*-umlaut as proposed by VYCICHL cannot be the origin of these prefixes.

PRASSE considers the origin of the prefix *e-/te-* in Tuareg to be the result of dissimilation with the following *ă* as well as an influence of *i* (which is now clear to be *e* rather than *i*). This paper shows that this dissimilation has functioned in all of Moroccan-Algerian Berber as well. Several Eastern Berber languages also show evidence of the development. Awjila does not seem to have undergone it, and for Ghadames and Nefusa the situation is unclear.

The main dissimilation rule that give us this prefix allomorph can be formulated as follows:

**a-/ta-* > **e-/te-* /_*Că* unless, later in the word there is a vowel *a*, *i* or *u*

The second condition we formulated was:

**a-/ta-* > **e-/te-* /_*Ce*

This rule also appears to function in Tuareg and in Moroccan-Algerian Berber. However, it is unclear what the specific reconstruction of this sequence

[20] One may of course imagine that the vocalism *o* and *e* in Tuareg are simply the result of analogy from the regular perfective stem, which has a vowel *ă* in the position of *e*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000042

would have been for Proto-Berber. Whenever a noun of this type has a cognate in Zenaga, one finds the presence of *ʔ or a long vowel. One can therefore not rule out that the original form of these nouns had the sequence *C*ă* before the prefix.

This conditioning is very specific and difficult to understand. It is especially surprising that the plain vowels *a, i* and *u* block the shift, while the plain vowel *e* does not. This may suggest that also the vowel *e* in final-syllables is of secondary origin, in the same way that the vowel *e* in the prefix is and the vowel *e* in stem-initial syllables seems to be. There is, however, no evidence yet that suggests that this vowel is secondary.[21]

Bibliography

Basset, A. 1945: "Note sur la voyelle initiale en berbère." In: *Revue Africaine* 402–403, pp. 82–88.

Beguinot, F. ²1942: *Il Berbero Nefûsi di Fassâṭo. Grammatica; testi raccolti dalla viva voce; vocabolarietti.* Roma.

Benamara, H. 2013: *Dictionnaire Amazighe-Français. Parler de Figuig et ses regions.* Rabat.

Ben Si Saïd, S. 2014: *De la nature de la variation diatopique en kabyle: étude de la formation des singulier et pluriel nominaux.* PhD Dissertion (Nice).

Berkai, A. 2014: *Essai d'élaboration d'un dictionnaire Tasahlit (parler d'Aokas)-Français.* (MA Thesis Mouloud Mammeri Univeristy, Tizi-Ouzou).

Boudot-Lamotte, A.: "Notes ethnographiques et linguistiques sur le parler berbère de Timimoun." In: JA 252 (1964), pp. 487–558.

Brugnatelli, V. 1986: "Alternanze accentuali e morfo-sintassi nominale nel berbero orientale." In: *Contributi di orientalistica, glottologia e dialettologia.* Milano, pp. 61–72.

— 2014: "Berber negation in diachrony." In: M.-B. Mosegaard Hansen / J. Visconti (eds.): *The Diachrony of Negation.* Amsterdam/Philadelphia, pp. 167–183.

Chaker, S. 1988: "Annexion (Etat d', linguistique)." In: *Encyclopédie berbère.* T. 5: *Anacutas–Anti-Atlas.* Aix-en-Provence, pp. 686–695.

Dallet, J.-M. 1982: *Dictionnaire Kabyle-Français. Parler des At Mangellat, Algerie.* Paris.

Delheure, J. 1985: *Aǧraw n yiwalen timẓabt t-tfransist. Dictionnaire mozabite-français.* Paris.

— 1987: *Agerraw n iwalen teggargrent-taṛumit. Dictionnaire ouargli-français.* Paris.

[21] Brugnatelli (2014, p. 180) has suggested that the vowel *e* in the negative perfective is the result of an *i*-umlaut caused by an ancient post-verbal negative element of the vowel **ă* of the perfective stem. There is no evidence for an *i*-umlauting element for nouns, and also for the verb other explanations that do not involve *i*-umlaut can be imagined (e.g. Kossmann 2015).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000043

DESTAING, E. 1914: *Dictionnaire Français-Berbère (dialecte des Beni-Snous).* Paris.
HEATH, J. 2005: *A Grammar of Tamashek (Tuareg of Mali).* Berlin/New York.
— 2006: *Dictionnaire touareg du Mali. Tamachek-anglais-français.* Paris.
KOSSMANN, M. 1999a: *Essai sur la phonologie du proto-berbère.* Köln.
— 1999b: "Cinq notes de linguistique historique berbère." In: *Études et Documents Berbères* 17, pp. 131–152.
— 2001a: "The Origin of the Glottal Stop in Zenaga and its Reflexes in the other Berber Languages." In: AÜ 84, pp. 61–100.
— 2001b: "L'origine du vocalisme en zénaga de Mauritanie". In: D. IBRISZIMOW/R. VOSSEN (eds.): *Etudes berbères.* Köln, pp. 83–95.
— 2008: "Three irregular Berber verbs: 'eat', 'drink', 'be cooked, ripen'." In: A. LUBOTSKY/J. SCHAEKEN/J. WIEDENHOF (eds.): *Evidence and Counter-Evidence. Essays in Honour of Frederik Kortlandt.* Amsterdam/New York, pp. 225–236.
— 2011: *A Grammar of Ayer Tuareg (Niger).* Köln (Berber Studies 30).
— 2015: "On the Origin of the Negative Aspectual Stems in Berber." In: ZDMG 165, pp. 255–277.
LANFRY, J. 1973: *Ghadamès : étude linguistique et ethnographique.* II. *Glossaire.* Fort-National.
LAOUST, E. 1912: *Étude sur le dialecte berbère du Chenoua.* Paris.
METTOUCHI, A. 2014: "Foundations for a typology of the annexed/absolute state system in Berber." In: *Sprachtypologie und Universalienforschung* 67,1, pp. 47–61.
METTOUCHI, A./Z. FRAJZYNGIER 2013: "A previously unrecognized typological category: The state distinction in Kabyle (Berber)." In: *Linguistic Typology* 17, pp. 1–30.
MITCHELL, T.F. 2009: *Zuaran Berber (Libya). Grammar and Texts.* Köln.
OUSSIKOUM, B. 2013: *Dictionnaire Amazighe-Français. Le parler des Ayt Wirra. Moyen Atlas–Maroc.* Rabat.
PARADISI, U. 1960a: "Il berbero di Augila. Materiale lessicale." In: RSO 35, pp. 156–177.
— 1960b: "Testi berberi di Augila (Cirenaica)." In: AIEO N.S. 10, pp. 43–91.
— 1963: "Il linguaggio berbero di El-Fóqăha (Fezzân)." In: AIEO N.S. 13, pp. 93–126.
— 1964: "I tre giorni di Awússu a Zuara (Tripolitania)." In: AIEO N.S. 14, pp. 415–419.
PENCHOEN, T. 1973: *Tamazight of the Ayt Ndhir.* Los Angeles.
PRASSE, K.-G. 1972: *Manuel de grammaire touarègue (tăhăggart).* Vol. I–III: *phonétique, écriture, pronom.* Copenhague.
— 1974: *Manuel de grammaire touarègue (tăhăggart).* Vol. IV–V: *nom.* Copenhague.
— 1984: "The Origin of the Vowels *o* and *e* in Twareg and Ghadamsi." In: J. BYNON (ed.): *Current Progress in Afro-Asiatic Linguistics. Papers of the Third International Hamito-Semitic Congress.* Amsterdam/Philadelphia, pp. 317–326.
— 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. I: *Hamito-Semitic, Berber, Chadic.* Vienna, pp. 163–170.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000044

— 1993: "Du nouveau sur la vocalisation de la *Tahăggart*." In: J. Drouin / A. Roth (eds.): *A la croisée des études libyco-berbères (mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand)*. Paris, pp. 269–295.
— 2003: "La vocalisation du protoberbère." In: L. Bender / D. Appelyard / G. Takács (eds.): *Afrasian: Selected Comparative-Historical Linguistic Studies in Memory of Igor M. Diakonoff*. München, pp. 41–54.
Prasse, K.-G. / G. Alojaly / G. Mohamed 2003: *Dictionnaire touareg-français. Ălqamus Tămažəq-Tăfrănsist*. Copenhague.
Prasse, K. G. / E. ăgg-Ălbosṭan ăg-Sidiyăn 1985: *Tableaux morphologiques. Dialecte touareg de l'Adrar du Mali (berbère). Tesaten ən-Tmăwiten. Tămashăq, Aḍagh, Mali*. Copenhague.
Ritter, H. 2009: *Wörterbuch zur Sprache und Kultur der Twareg*. 2. *Deutsch-Twareg*. Wiesbaden.
Taïfi, M. 1991: *Dictionnaire Tamazight-français (parlers du Maroc central)*. Paris.
Sasse, H.-J. 1984: "Case in Cushitic, Semitic and Berber." In: J. Bynon (ed.): *Current Progress in Afro-Asiatic Linguistics. Papers of the third international Hamito-Semitic congress*. Amsterdam/Philadelphia, pp. 111–126.
Sarnelli, T. 1924: *Il dialetto berbero di Sokna. Materiali lessicali, testi manoscritti in caratteri arabi, con trascrizione e traduzione*. Napoli.
Souag, L. 2013: *Berber and Arabic in Siwa (Egypt). A Study in Linguistic Contact*. Köln.
Stroomer, H. forthcoming: *Dictionnaire tashelhiyt-français*.
Sudlow, D. 2009: *Dictionary of Tamasheq of North-East Burkina Faso*. Köln (Berber Studies 24).
Taine-Cheikh, C. 2004: "Les verbes à finale laryngale en zénaga." In: K. Naït-Zerrad / R. Vossen / D. Ibriszimow (eds.): *Nouvelles études berbères: le verbe et autres articles: Acte du 2. Bayreuth-Frankfurter Kolloquium zur Berberologie*. Köln, pp. 171–190.
— 2008: *Dictionnaire zénaga-français*. Köln.
van den Boogert, N. 1997: *La révélation des enígmes. Lexique arabo-berbères des XVII^e et XVIII^e siècles*. Aix-en-Provence.
van Putten, M. 2013 [2014]: "Some Notes on the Development of Awjila Berber Vowels." In: *Nordic Journal of African Studies* 22, 4, pp. 236–255.
— 2014: *A Grammar of Awjila Berber (Libya). Based on Paradisi's Work*. Köln.
— 2015 [2016]: "Noun Prefixes in Eastern Berber." In: RSO 88.
W. Vycichl 1955: "Der Umlaut in den Berbersprachen Nordafrikas. Eine Einführung in die berberische Sprachgeschichte." In: WZKM 52, pp. 304–325.
— 2005: *Berberstudien & A Sketch of Siwi Berber (Egypt)*. Köln (Berber Studies 10).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000045

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000046

The Features of Canaanite: A Reevaluation*

By Na'ama Pat-El and Aren Wilson-Wright, Austin

Summary: The Canaanite subgroups is defined on the basis of four features, most of which are vocalic; however, the attested Canaanite dialects, with the exception of Biblical Hebrew, are unvocalized. It is, therefore, difficult to ascertain the genealogical affiliation of new or even existing texts based on these features. In this paper we propose two new morpho-syntactic features, which can be identified in texts written primarily in consonantal orthography. These features will help with the correct linguistic identification of texts discovered in the future.

1. Introduction

The Canaanite subgroup is one of the better-studied branches of Semitic due primarily to interest in one of its members, Hebrew. The position of this subgroup in relation to other Semitic languages is a matter of almost unanimous consensus, the result of many detailed studies. All of the features that distinguish Canaanite from the other Northwest Semitic languages are essentially vocalic, that is they appear only in vocalized forms. But most members of the Canaanite subgroup are written in an alphabetic script that had not yet developed the orthographic means to mark vowels; except for Biblical Hebrew and Amarna Canaanite, vowels are hard to detect in all other Canaanite languages. This means that if a new text comes to light, it may be difficult to verify its genealogical affiliation based on the features listed below. Given the epigraphic nature and the vocalically opaque orthography of these languages, morphological and syntactic features are more reliable criteria because they can be detected in Iron Age orthography. One drawback to this approach is that in languages, whose attestation is solely epigraphic, syntactic features are rare and morphology is only partially attested. Nevertheless, it is worthwhile to shift our attention to features that will help us deal with the material we have and are likely to have in the future, rather than with an idealization.

* We would like to thank John Huehnergard for comments on an earlier draft. His many seminal works on classification form the background for this paper. Needless to say, all remaining errors are strictly our own. The following abbreviations will be used in this paper: Bib. = Biblical; Ep. = epigraphic.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000047

The following grammatical features unify the Canaanite sub-branch and set it apart from the other sub-branches of Northwest Semitic:[1]

1. The "Canaanite shift" (**ā* > *ō*). The shift of Proto-Semitic **ā* to *ō* is attested in Hebrew, Phoenician, and Amarna Canaanite. In some dialects there is evidence that ** ā* is realized as a high back vowel, either *ō* or *u*: Hebrew *beʾĕrōt* 'wells', Phoenician *a-ḫu-ut-mi-il-ki* 'sister of Milk' (ADD 894:5; Garr 2004, p. 30).[2] In Amarna **ā* is represented as /u/, which likely reflects /ō/, in lexical items, such as *sú-ki-ni* 'agent' (EA 256:9, cf. Hebrew *sōkēn*, Is. 22:15). There is also additional but less certain evidence that other Canaanite dialects went through a similar shift (Garr 2004, pp. 30–31): Ammonite *ʿAmmôn* (cf. Arabic *ʿAmmān*), Edomite *ʿAkbôr* 'personal name' (Gen. 36:38; cf. Hebrew *ʿakbār* 'mouse'; Bauer 1930, p. 74). This shift also affects any *ā* vowel, which developed prior to the operation of the shift, e. g., through compensatory lengthening (Hebrew **raʾš-* > **rāš* > *rōš*, Amarna Canaanite *ru-šu-nu*; J. Fox 1996, p. 40) (i. e., it was an unconditional sound change). The shift must be earlier than the 14th century bce, as it is attested in Amarna Canaanite. But it is not a particularly strong feature, given that it is attested in various non-Canaanite languages, for example in Western Neo-Aramaic (Arnold 1990, p. 22) and some Syrian Arabic dialects (Arnold/Behnstedt 1993, p. 67–68).[3]
2. Perfect 1cs **-tŭ* > *-tî*. In most Semitic languages the first person subject suffix on the Suffix Conjugation (or stative in the case of Akkadian) has a final *-u* vowel (e. g., Akkadian *-ā-ku*, Gəʿəz *-ku*, Arabic *-tu*, etc.), probably corresponding to the ending of the personal pronoun **ʾanāku*. In the Canaanite languages, however, this suffix has a final *-i* vowel: Hebrew *kātab-tî*, Punic *cora-thi* (*Poen* 940a/930), Moabite *mlk-ty* (KAI 181:2), Amarna Canaanite *na-ad-na-ti* (EA 73:38). This innovation is assumed to be related to the Canaanite shift and the changes in the pronominal system of the Canaanite languages: PS **ʾanākū* > P-Can. **ʾanōkū* > Can. *ʾanōḵī* (after dissimilation). The final *-î* vowel then spread to the other

[1] Although Canaanite has been recognized as a unique sub-branch for well over a century, the linguistic features listed here were first explicitly identified as diagnostic features of the sub-branch in Huehnergard (1991).

[2] For Punic evidence, see Friedrich/Röllig et al. (1999, p. 41).

[3] It is also a very common sound change cross-linguistically, one that happened, for example, in the history of English between Old and Middle English as a part of the famous Great Vowel Shift; e. g. *bān* > *bone* (van Gelderen 2014, p. 166); for a similar change between Indo-European and proto-Germanic, e. g. PIE *bhrātēr > Goth. *brōþar* 'brother', see Salmons (2012, p. 57). Such common typological features, while still relevant, are not very strong because of the likelihood that they developed independently rather than having been inherited. In this case, we do not doubt that the Canaanite shift is a diagnostic feature.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000048

1cs pronoun *ʾanā > Hebrew ʾănî and to the 1cs suffix on the Suffix Conjugation.[4]

3. The Suffix Conjugation of the D and C stems. The Suffix Conjugation of the D and C verbal stems in Canaanite can be reconstructed as *qittila and *hiqtila (Huehnergard 1992): Hebrew D qiṭṭēl, C hiqtīl and Phoenician D *qiṭṭil, C *yiqtil.[5] Amarna Canaanite shows similar forms like C ḫi-iḫ-bé-e (EA 256:7), which is normalized to hiḫbiʾe.[6] Other NWS languages, by contrast, exhibit the patterns *qattila and *haqtila, for example Ugaritic D ša-li-ma, Aramaic D *qattil (e.g., mannî 'he appointed' Dan. 2.22), C *haqtil (e.g., ʾăqîm-ēh 'he constructed it' Dan. 3:1). In other West Semitic languages the pattern is *qattal and *haqtal (e.g., Gəʿəz D naṣṣara 'he guarded', C ʾaʾkaya 'make bad'; Arabic D kassara 'he broke', C ʾaʿalama 'he instructed, imparted information').
4. Generalization of 1cp suffix -nū. In Hebrew and Phoenician, the 1cp suffix on Suffix Conjugation verbs is -nū (as in Hebrew šāmárnū 'we guarded'), corresponding to the ending of the personal pronoun *niḥnū. The Canaanite languages generalized this suffix to other, non-subject positions, namely object and possessive suffixes. Thus, Hebrew ṣalmē-nû 'our image' (Gen. 1:26) and yəšalləḥ-ē-nû 'he sent us' (Gen. 19:13). The form in Phoenician can only be estimated; the only indication of a vowel is a later Greek transcription of RBTN 'our lady,' ρυβαθων (KAI 175:2), which may reflects –nū (Friedrich/Röllig et al. 1999, p. 67; but Hackett 2004, p. 375 is far more cautious). A similar distribution of this suffix is also attested in Amarna Canaanite: ru-šu-nu (EA 264:18) 'our head' and ti-mi-tu-na-nu (EA 238:33) 'you kill us'. Other NWS languages do not show this generalization. Aramaic generalized the suffix -nā (hôdaʿte-nā 'you informed us' Dan 2:23; ʾĕlāha-nā 'our god' Dan 3:17) as did Ge'ez and Arabic. There is no information about the vowel of this pronoun in Ugaritic.[7]

[4] A reviewer suggested that *-tu > -tî is supported by the rhyme of the oblique 1cs suffix –î. We find this unlikely: these suffixes occupy different syntactic slots (nominative vs. oblique). In other words, they are never part of the same paradigm and hence are unlikely to affect each other.

[5] Phoenician D appears in Greek as (βαλ)σιλλημ (Friedrich/Röllig et al. 1999, p. 89); Phoenician C is written with initial *y*- rather than the expected *h*-, which is likely a result of palatalization: *hiqtil > yiqtil (Garr 2004, p. 59). See also Huehnergard (1992, p. 219, n. 42).

[6] See also Greenstein (2004), who suggests that ḫe-te-qú (Horowitz 2000, p. 17, line 19) is a causative form of the root *ʿtq* 'move away', which reflects Canaanite /hiʿtiqū/ and provides further support for Huehnegard's reconstruction.

[7] Tropper (2000, p. 214) assumes that Ugaritic generalized -nā or alternatively *-ni. The only clear evidence that this suffix in Ugaritic was not -nū is the syllabic writing LU-GAL *En-na-a* 'the king, our lord' (PRU 3 41ff.:19).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000049

While we accept the validity of these features and their usefulness, we would like to suggest two additional morpho-syntactic features, which are more easily identified in primarily consonantal texts: 1) a relative marker derived from a grammaticalized form of **ʾaṯar-* 'place', and 2) a systematic morphological and syntactic distinction between two infinitives, known in Hebrew as "infinitive absolute" and "infinitive construct", at least in the G stem.

Our proposal is not meant to detract from earlier studies or from features that have already been identified, and certainly not to imply that one cannot identify vowel-based innovations in vowel-less orthographies. We believe that the features outlined above are robust; what we aim to achieve here is to add more features and to allow better identification of the current group of dialects, and, hopefully, more accurate identification of any new texts that may be unearthed in the future.[8]

2. Relative particle

As is well known, Hebrew abandoned the inherited relative pronoun *zV* and replaced it with an innovative form *ʾăšer*. While the older form is sporadically attested in biblical poetry, *ʾăšer* is the most common relative particle in the Bible, contemporary epigraphic material, and post Biblical texts, such as Qumran Hebrew (Gogel 1998, pp. 168–172; Qimron 1986, p. 82).[9] The same particle is attested in the Moabite Mesha inscription (KAI 181:29) and in an Edomite ostracton (Ḥorvat ʿUza, line 4; see most recently Vanderhooft 1995, p. 142 for Edomite and Israel 2003 for Canaanite in general). Other Canaanite dialects attest to slightly different forms. There is one attestation of *š* in an Ammonite seal, and some instances are documented in 4th century Phoenician (Friedrich/Röllig et al. 1999, pp. 72–73). Another form, *ʾš*, is attested in Ammonite, and Punic, and the inscribed incense altar from Khirbet el-Mudeiyineh.[10] There are no attestations of the form in

[8] An application of the features suggested in this paper, has yielded a more nuanced classification of the Deir ʿAllā plaster inscriptions, which we have suggested are Canaanite. Due to different publication schedules our Deir ʿAllā paper was published before our original proposal here. See Pat-El and Wilson-Wright (2015) for the details.

[9] Hebrew preserves the inherited relative *zV* in its earliest layers (e. g., Ex 15:13). It is highly likely that there was a time where both *zV* and *ʾšr* were used *in tandem*, before *ʾšr* replaced *zV* completely.

[10] Old Byblian *z* could be interpreted as a demonstrative or a relative marker, and the context of the inscriptions where it is found provides no clue as to its function (Gzella 2013, p. 185, fn. 37). Nevertheless, most scholars are of the opinion that it is a relative pronoun.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000050

Amarna Canaanite, which uses the Akkadian relative pronoun. Examples of these relative particles include:[11]

Ep. Hebrew:
kl spr ʾšr ybʾ ʾl-y
all document REL reach.IMPF.3MS to-me
'Any document which may reach me' (Lachish 3:11)

Bib. Hebrew:
ḫôṣēʾ ʾet hā-ʾîš ʾăšer bāʾ ʾel bêt-əkā
take out.IMPV.2MS DO DEF-man REL come.PF.3MS to house-your
'Surrender the man who entered your house' (Judg. 19:22)

Moabite:
w-ʾnk mlkty [] mʾt b-qrn ʾšr yspty ʿl h-ʾrṣ
and-I rule.PF.1CS hundred in-cities REL add.PF.1CS on DEF-land
'And I ruled over hundreds of cities which I have annexed to the land' (KAI 181:28–29)

Edomite:
w-ʾt ʿn ʾt h-ʾkl ʾšr ʿmd ʾḥʾmh
And-deliver.IMPV.3MS now DO DEF-food REL with PN
'And deliver the food of 'Aḥi'mô' (Vanderhooft 1995, p. 142)

Ammonite:
l-bʿš[] ksp 50 ʾš ntn l[]
to-PN silver 50 REL give.PF.3MS to
'To Baʿšā, 50 shekels of silver which he gave to …' (Ahituv 2008, p. 372)

Phoenician:
kl ʾdm ʾš tpq ʾyt h-ʾrn z ʾ l ʾl tptḥ
any person REL move DO def-coffin DEM NEG NEG open.IMPF.2MS
'Any man who comes upon this coffin, do not open!' (KAI 13:3)

Mudeiyineh:
mqtr ʾš ʿš ʾlšmʿ
incense altar REL make.PF.3MS PN
'The incense altar that Elishama made …' (Dion/Daviau 2000, p. 5)

Two questions need to be addressed before the relative marker can be treated as a grammatical feature of the Canaanite languages: first, whether other Semitic languages use a similar form; second, whether all these particles in the Canaanite dialects are related to the same historical form. In other words, we need to ascertain whether the form is innovative and whether it is shared and therefore likely inherited from proto Canaanite.

[11] There is no syntactic difference between the dialects regardless of the form of the relative. See also Holmstedt (2008).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000051

With the exception of most Arabic dialects, the Semitic languages typically use relative particles based on the inherited proto Semitic relative pronoun **ðV*. **ʾaṯar* is attested as a subordinating particle in Akkadian and possibly in Ugaritic; however, the function of the particle in Akkadian and Ugaritic is primarily to mark locative adverbial clauses, i.e. "where", not relatives, which in both languages are marked with a reflex of **ðV*:[12] Akkadian *šV* and Ugaritic *ḏV*. Similarly, the function of *ašar* in Mari (A.806:6) is not fully comparable to Hebrew (contra Durand 1988, p. 81), since it is used as an indefinite relative ('whatever, whoever'), not as a modifier of nouns, the sentential equivalent of an adjective. The Hebrew relative marker primarily marks attributes of nominal heads, mostly specific, and that is probably an innovation. Its function as an indefinite relative, while occasionally attested (e.g., Gen. 7:23), is rare and infrequent. The relative function in Hebrew is likely a development from a relative clause whose head is a construct noun, i.e., the place (**ʾaṯar*) that … Such patterns regularly give rise to subordinating particles in Semitic (Pat-El forthcoming; contra Givón 1991) and other language families (Hendery 2012, p. 59).

Holmstedt (2007, pp. 179–180) claims that Akkadian does use *ašar* as a relative particle; however, as he himself notes, all the examples in Akkadian which could conceivably be interpreted as relatives are what he terms "null-head" or "headless", which means they never modify an overt nominal head.[13] This could be explained by understanding *ašar* as a substantive and the (construct) head of its clause. Indeed, the Akkadian pattern is quite different from the one found in Canaanite where the relative particle has no other function but to mark a relative clause (Pat-El/Treiger 2008); in other words, unlike in Akkadian, in Canaanite, *ʾšr* is not a head, but rather a grammatical marker. This particle is therefore only attested in Canaanite languages as a relative marker.

The origin of *ʾšr* has been reconstructed to a substantive in construct **ʾaṯar* 'place' (see Kraetzscmar 1890, p. 298, for the initial proposal, and Israel 2003 and Huehnergard 2006, p. 107, for later scholarship). This substantive is not attested as such in Hebrew, but is found in Arabic, Classical Ethiopic, Akkadian, Old Aramaic, and Punic (Hoftijzer/Jongeling 1995, pp. 125–26, *ʾšr*$_4$; Huehnergard 2006, p. 122 fn. 102), and can be therefore reconstructed to Proto-Semitic. The etymology of the particle *ʾš*, however, is a matter of some disagreement. Several scholars suggested that Phoenician *ʾš* should be

[12] Huehnergard (2006) did not commit to the voicing of the dental fricative, since the Akkadian pronoun is a reflex of **ðū*, while the West Semitic pronoun is a reflex of **ðū*.

[13] Holmstedt follows a linguistic theoretical approach, which allows for zero-expression of features, in this case the nominal head of the relative clause. Since there is never a nominal antecedent in these clauses in Akkadian, we treat them as having no nominal head, rather than assuming that such a head is not expressed.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000052

derived from the word for 'man', Hebrew *ʾîš* (Garbini 1985). This suggestion is quite unlikely. As Israel (2003, p. 340) notes, this noun is used as an indefinite marker in Hebrew, for example *ʾiššā ʾalmānā ʾānî* 'I am a widow' (2Sam. 15:5), which could be perceived as a generic noun (See Waltke/O'Connor 1990, pp. 252, 317 fn. 2); however, in order for a generic noun to be reanalyzed as a relative marker it needs to function as a head of a relative clause. In its indefinite function, *ʾîš* is always *pre*-nominal: it is either positioned before a substantive (Gen. 13:8), or before a nominal attribute (adjective, e. g., Gen. 6:9, or a participle, e. g., Gen. 25:27). In other words, *ʾîš* could not have introduced a relative clause, because it cannot appear after nouns.

Huehnergard (2006, p. 123) suggests that *ʾš* is an intermediary form between the full form *ʾăšer* and its reduced and clipped form *šeC*. This connects Phoenician and Ammonite to the development in other Canaanite languages, rather than assuming a completely unrelated development. Additionally, the syntax of the relative in all these dialects, as far as we can ascertain for the attested evidence is identical; the relative can minimally introduce full sentences and prepositional phrases. Hebrew can additionally use it as a genitive marker (Pat-El 2010). The alternative solution, which relates East Semitic *ša* to Hebrew *še* and Phoenician *ʾš*, either through borrowing or inheritance (Holmstedt 2007, p. 182), should be rejected, as it cannot account for the phonological behavior of Hebrew *šeC*, and for the syntactic differences between Akkadian *ša* and the Canaanite forms (Pat-El 2012). It is therefore, highly likely that Phoenician and Ammonite *ʾš* are related to Hebrew, Moabite and Edomite *ʾšr*.

It seems that the relative function of *ʾăšer* is an innovation of the Canaanite languages, and we can therefore consider it a diagnostic feature of the branch. Its grammaticalization and eventual replacement of the inherited Canaanite **zV* happened concurrently with the marginalization and subsequent loss of the older relative pronoun, as the situation in early Biblical Hebrew and Old Byblian show. Since its identification is based on consonants and syntax, it is a reliable feature and can be more easily identified in epigraphic material.

3. Infinitives: morphology and syntax

The Proto-Semitic form **qatāl* is used as an infinitive in several Semitic branches, such as Akkadian, Ugaritic, and Hebrew and is therefore reconstructed as the original G infinitive stem (J. Fox 2003, p. 179).[14] In Hebrew,

[14] In Old South Arabian, certain types of G inflection in Sabaic utilize an unaugmented pattern *fʿl*, whereas all derived stems and other types of G inflections use augmented patterns (Stein 2011, p. 1062; see Nebes 1988 for a more detailed description).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000053

however, two infinitives are used throughout the stem paradigm, known as the "infinitive construct" and the "infinitive absolute" (Solá-Solé 1961, pp. 69–104; Fassberg 2007, pp. 427–428):

Table: Hebrew infinitives

	Construct	Absolute
G	*qəṭōl*	*qāṭôl*
D	*qaṭṭēl*	*qaṭṭōl (qaṭṭēl)*
C	*haqṭîl*	*haqṭēl*
N	*hiqqāṭel*	*niqṭōl, hiqqāṭōl (hiqqāṭel)*
Dpass	?	? *gunnob* (Gen. 40:15)
Cpass	*hoqṭālā, huqṭelet*	*hoqṭēl*

These infinitives are reconstructed to two different morphological patterns. The infinitive absolute goes back to the original G infinitive **qatāl*, and the construct to **qutul*, which is a fairly rare pattern in Semitic in general, and is not used as an infinitive in other languages (J. Fox 2003, p. 203; Huehnergard 2015, p. 45). Some scholars argue that it is not necessary to reconstruct **qutul*, as the attested form in Biblical Hebrew can be derived from a construct form of **qatāl* (A. Fox 1984; Kim 2012). This may be a legitimate morphological interpretation of infinitives of sound roots, but weak roots show the use of two distinct patterns, which cannot be interpreted as independent and construct:

Table: The infinitives of weak roots

		Inf. construct	Inf. absolute
I	weak *(yšb)*	*šebet* (< **qitl*)	*yāšōb* (< **qatāl*)
	√ntn	*tēt / titt-* (< *qitl*)	*nātōn* (< **qatāl*)
II	weak *(mwt)*	*mût* (< **qutul*)	*môt* (< **qatâl*)
III	weak *(bny)*	*bənôt* (< **bināt*)[15]	*bānō* (< **qatāl*)

The infinitive absolute of weak roots is reconstructible to **qatāl*, but the infinitive construct cannot be derived from a single source. I-weak (as well as √hlk and √lqḥ) reflect a rare segolate pattern usually found in biradical nouns

[15] A. Fox (1984) suggests that there was an analogy with I-weak roots, but it is unclear what would motivate such an analogy. Additionally, it does not explain the additional *-t*, given that nominal patterns where the last syllable is *-Cā(C) are masculine.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000054

(cf. *delet* < √dl; Huehnergard 2015, p. 31). II-weak roots (both original II-y and II-w) seem to reflect a regular derivation from **qutul*. Note that even synchronically the infinitive construct of II-weak roots cannot be interpreted as the construct form of the absolute.

A. Fox (1984, pp. 133, 137) suggests that the segolate forms of the infinitive construct are secondary, and developed by analogy after the infinitive construct forms were no longer understood as construct.[16] While we agree that these forms are secondary, we fail to see how that substantiates a single verbal pattern for both infinitives. Indeed, since these "secondary" segolates are attested in other Canaanite languages, they most likely developed before any dialectal split, and certainly before Biblical Hebrew. Additionally, the infinitive construct of √ntn reflects a pre-Hebre form, i.e, a form reflecting the original **qitl*, rather than the expected Hebrew **qetel* or even an earlier form with an anaptyctic vowel breaking the final cluster,[17] which means that it is pre-proto-Hebrew. We therefore find the II-weak roots to be a conclusive argument against A. Fox's interpretation, as they reflect the existence of two distinct morphological forms for each root.

The appellation "construct" is used in grammars and reference works because the infinitive construct could be interpreted *synchronically* as a construct of the infinitive absolute, but its distribution is only rarely that of a construct form (Solá-Solé 1962, pp. 69–104).[18] Several scholars of Biblical Hebrew have noted that calling the infinitive "construct" is a misnomer and have consequently suggested other terms; Solá-Solé used A for "construct" and B for "absolute", while Bauer/Leander (1962) refer to the infinitive absolute as the "uninflected infinitive" (*starren Infinitiv*). Kim (2012, pp. 32–33) argues that the non-construct functions of the infinitive construct are a result of analogy, but does not specify what form could provide context for an analogy, which would allow a bound form to behave like an independent form. Fassberg (2007) suggests that the functional conflation of the two infinitives in Late Biblical Hebrew is the result of a synchronic analysis of them as being derived from the same pattern (so too Waltke/O'Connor 1990, p. 597), namely, this is not a result of a historical dependency of a synchronic speaker analysis. Indeed, given the variation in the weak root paradigm, it

[16] See Suchard (2015). A. Fox assumes that forms reflecting "biconsonantal stems" are older. This line of reasoning is required, because A. Fox assumes that both infinitives are based on the same original nominal pattern and therefore he needs to account for those stems, which clearly reflect two original nominal patterns.

[17] **tint* > construct *titt*; cf. the expected **'išt* > construct *'ešet*. The presumed historical process of segolation in Hebrew is summarized in Huehnergard (2013), and see the bibliographical references there. Cf. *'ēt* 'time' < **'int*.

[18] See also Bauer\Leander (1962, p. 317), who call the term misleading *(irreführend)*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000055

seems more likely that the sound root paradigm reflects an accidental and synchronic relation between the forms, while the morphological unrelatedness of the infinitives of weak roots maintains the original situation.[19] The weak root, therefore, constitutes conclusive evidence that two distinct morphological patterns were used for distinct functions, and are not two reflexes of the same morphological pattern.

Additionally, irregular infinitive construct patterns, e.g. *ʾahăbā*, have construct forms, e.g. *ʾahăbat*, which indicates that they are regular nominal patterns, rather than construct forms. The duality of the infinitive is clear in the derived stems as well. The N stem infinitive construct *hillāḥēm* (Ex 17:10), for example, cannot be derived from the corresponding infinitive absolute *nilḥōm* (Judg 11:25).

In the end, the types of morphological patterns that are used for these two infinitives are less important to our point than the existence of two distinct infinitive patterns each with its own syntactic function. Some of these functions can be found in other Semitic languages, but no other Semitic language uses distinct morphological forms of the same root and stem for different syntactic functions.

In the Canaanite languages, the infinitive construct is used in distinctly nominal functions, as the object of prepositions and the bearer possessive pronominal suffixes:

Ep. Hebrew:
[3]k-ṣʾt-y *[4]m-byt-k*
as-leave.INF.CNST-1CS from-house-2MS
'when I leave your house' (Arad 16:3–4)

Bib. Hebrew:
lĕ-ʿobd-āh *û-lĕ-šomr-āh*
to-work.INF.CNST-3FS and-to-guard.INF.CNST-3FS
'to work it (f.) and to guard it' (Gen 2:15)

Phoenician[20]:
l-mlk-y
to-rule.INF.CNST-1CS
'For me to rule' (KAI 14:1)

[19] Compare, for example, the synchronic lack of distinction between the subjunctive (*yaqtul) and indicative (*yaqtulu) imperfect in Hebrew in the sound verb *(yiktôb ~ yiktôb)* versus the retention of such a distinction in the weak verb *(yāqûm ~ yāqōm)*.

[20] There is ample evidence that the infinitive construct of weak roots in Phoenician was based on **qitl* (Hackett 2004, p. 380). The sound infinitive construct is attested in Latin transcription as *li-ful* 'to do' (*apud* Plautus, *Poen* 945; Friedrich/Röllig et al. 1999, p. 83), which corresponds to Hebrew *li-pʿol* < **la-puʿul*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000056

Moabite:
b-hltḥm-h *b-y*
in-fight.INF.CST-3MS IN-1CS
'when he was fighting me' (KAI 181:19)

Ammonite:
²w-ʿt *šʿ[r]rt* *ʾtn* *³l-k* *šʿrt* *l-šbt*
and-now she-goat give.IMPF.1CS to-you she-goat to-dwell.INF.CNST
'And now, as for the she-goat,[21] I will give to you the she-goat to remain …'
(Yassine/Teixidor 1986, p. 47)

The infinitive absolute, by contrast, behaves more like an adverb or verb. It can (a) modify a finite verb ('tautological infinitive') and (b) can be used independently as the main verbal predication in a sentence:

(a) Modify a verb:

Ep. Hebrew:
[š]llḥ *šlḥt* *ʾt* *šlm* *byt-k*
send.INF.ABS send.PF.1CS DO greetings house-2MS
'I hereby send greetings to your household' (papMur 17a:1)

Bib. Hebrew:
bārek *ʾăbārekə-kā*
bless.INF.ABS bless.IMPF.1CS-2MS
'I will surely bless you (ms)' (Gen. 22:17)

Phoenician:
ʾm *nḥl* *tnḥl*
if inherit.INF.ABS inherit.IMPF.2MS
'If you indeed inherit' (KAI 3:3)

Moabite:
w-yšrʾl *ʾbd* *yʾbd*
and-Israel perish.INF.ABS perish.IMPF.3MS
'And Israel will surely perish' (KAI 181: 7)

Ammonite[22]:
²k-kl *msbb* *l-k* *mt-* *ymtn*
as-all surround.PTCPL.MS to-you die.INF.ABS die.IMPF.3MP
³ḥ]kḥd *ʾkḥd-m*
destroy.INF.ABS destroy.IMPF.1CS-3MP
'For all who surround you will surely die, I will surely destroy them'
(Ahituv 2008, pp. 357–362)

[21] Yassine/Teixidor (1986) suggest various interpretations for this word; none of the possible readings affect the matter under discussion here.

[22] The form *šbt* in this example matches the consonantal structure of the corresponding Hebrew infinitive *šebet* (cf. the absolute form *yāšōb*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000057

(b) Used as a main verb:

Ep. Hebrew:
w-ʿt *ntn* *l-ktym* *yyn* *b* III
and-now give.INF.ABS to-Kittim wine bats 3
'And now, give to the Kittim 3 bats of wine' (Arad 1:2)

Bib. Hebrew:
ʾākol *wə-šātô* *kî* *māḥār* *nāmût*
eat.INF.ABS and-drink.INF.ABS for tomorrow die.IMPF.1CP
'Let us eat and drink because tomorrow we die' (Isa. 22:13)

Phoenician:
w-qrʾ *ʾnk*
and-call.INF.ABS I
'and I called' (KAI 10:2)

A similar distinction may be operative in Amarna Canaanite, but unfortunately the Akkadian infinitive **qatāl* (RAINEY 1996, II pp. 367–375) masks the form of the native Canaanite infinitives. Syntactically, however, the infinitive may act like an infinitive absolute, i. e., be used in adverbial function, *ašābu lā ašib* (92:10) 'he surely does not sit' and as an independent verb *ṣabātmi nīnū ālāni āl gubla* (129:32–33) 'If we take the cities of Byblos' (MORAN 1950a, pp. 54–56; 1950b).

Many Semitic languages use different patterns for specific roots, but do not systematically assign *each* root two distinct infinitives with a distinct syntactic function. We may therefore suggest a cluster of innovations here: the introduction of a new pattern, primarily **qutul* but also others, to the verbal system, and a complementary functional distribution between the new pattern and the inherited **qatāl* pattern. This holds minimally for the G stem. The lack of credible evidence, with the exception of Biblical Hebrew, makes it difficult to be certain that this duality operated in the derived stems.[23] Thus, at least for the G stem, the Canaanite languages innovated two distinct infinitives for every root; these infinitives differed in their morphology as well as syntax.

[23] Functional variation is in fact attested for the G stem but not for the derived stems, in a number of features in West Semitic: thematic vowel in the perfect and its relation to the imperfect thematic vowel, a correlation between the prefix and the thematic vowel in the imperfect (BARTH-GINSBERG law), regularity of infinitival forms for the derived stems, but not for the D stem etc. Thus, a possibility for a functionally distinct infinitives to be a feature of the G stem alone is not improbable.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000058

4. Summary and conclusions

Many of the Canaanite languages are only attested in predominantly vowelless orthographies. But the features used to identify and distinguish Canaanite languages from other Northwest Semitic languages are dependent on our ability to identify vocalized forms. We have noted that although these features are robust, it may be difficult to use these diagnostic features on newly discovered texts.

We have proposed, therefore, two new innovative features, which can be identified based on their consonantal structure and syntactic behavior: 1) a relative marker derived from a grammaticalized form of *'*aṯar-* 'place (cnst)'; and 2) a systematic morphological and syntactic distinction between two infinitives at least in the G stem. Hopefully, these features will help in classifying other Iron Age texts that may be recovered in the future.

References

Ahituv, S. 2008: *Echoes from the Past: Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*. Jerusalem.

Arnold, W. 1990: *Das Neuwestaramäische. V. Grammatik*. Wiesbaden.

Arnold, W./P. Behnstedt 1993: *Arabisch-aramäische Sprachbeziehungen im Qalamūn (Syrien)*. Wiesbaden.

Bauer, H. 1930: "Die hebräischen Eigennamen als sprachliche Erkenntnisquelle." In: ZAW 48, pp. 73–80.

Bauer, H./P. Leander 1962: *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des alten Testamentes*. Hildesheim.

Dion, P.E./P.M.M. Daviau 2000: "An Inscribed Incense Altar of Iron Age II at Ḫirbet el-Mudēyine (Jordan)." In: ZDPV 116, pp. 1–13.

Durand, J-M. 1988: *Archives épistolaires de Mari*. Paris.

Fassberg, S.E. 2007: "The Overlap in Use between the Infinitive Construct and the Infinitive Absolute in Biblical Hebrew" [Hebrew]. In: M. Bar Asher/D. Rom-Shiloni et al. (eds.): *Shai le-Sara Japhet. Studies in the Bible, its Exegesis and its Language*. Jerusalem, pp. 427–432.

Fox, A.J. 1984: *The Evolution of the Hebrew Infinitive, Form and Function: A Diachronic Study with Cross-Linguistic Implications*. Ann Arbor, Mich.

Fox, J. 1996: "A Sequence of Vowel Shifts in Phoenician and Other Languages." In: JNES 55, pp. 37–48.

— 2003: *Semitic Noun Patterns*. Winona Lake.

Friedrich, J./W. Röllig et al. ³1999: *Phönizisch-Punische Grammatik*. Roma.

Garbini, G. 1985: "Il relativo š in Fenicio e in Ebraico." In: C. Robin (ed.): *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson*. Paris, pp. 185–199.

Garr, W.R. 2004: *Dialect Geography of Syria-Palestien 1000–586 BCE*. Winona Lake.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000059

van Geldern, E. 2014: *A History of the English Language*. Philadelphia.
Givón, T. 1991: "The Evolution of Dependent Clause Morpho-Syntax in Biblical Hebrew." In: E. C. Traugott / B. Heine (eds.): *Approaches to Grammaticalization*. Vol. 2, Philadelphia, pp. 257–310.
Gogel, S. L. 1998: *A Grammar of Epigraphic Hebrew*. Atlanta.
Greenstein, E. L. 2004: "Another Case of Hiphil in Amarna Age Canaanite." In: C. Cohen / A. Hurvitz et al. (eds.): *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee Volume*. Winona Lake, pp. 351–360.
Gzella, H. 2013: "The Linguistic Position of Old Byblian." In: R. D. Holmstedt / A. Schade (eds.): *Linguistic Studies in Phoenician*. Winona Lake, pp. 170–198.
Hackett, J. A. 2004: "Phoenician and Punic." In: R. D. Woodard (ed.): *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*. Cambridge, pp. 365–385.
Hendery, R. 2012: *Relative Clauses in Time and Space: A case study in the methods of diachronic typology*. Philadelphia.
Hoftijzer, J. / K. Jongeling 1995: *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*. Leiden.
Holmstedt, R. D. 2007: "The Etymologies of Hebrew *ʾăšer* and *šeC-*." In: JNES 66/3, pp. 177–192.
— 2008: "The Relative Clause in Canaanite Epigraphic Texts." In: *Journal of Northwest Semitic Languages* 34/2, pp. 1–34.
Horowitz, W. 2000: "Two Late Bronze Age Tablets from Hazor." In: *Israel Exploration Journal* 50/1–2, pp. 16–28.
Huehnergard, J. 1991: "Remarks on the Classification of the Northwest Semitic Languages." In: J. Hoftijzer / G. van der Kooij (eds.): *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-Evaluated*. Leiden, pp. 282–293.
— 1992: "Historical Phonology and the Hebrew Piel." In: W. R. Bodine (ed.): *Linguistics and Biblical Hebrew*. Winona Lake, pp. 209–229.
— 2006: "On the Etymology of the Hebrew Relative *še-*." In: A. Hurvitz / S. Fassberg (eds.): *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspectives*. Jerusalem, pp. 103–126.
— 2008: *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription*. Winona Lake.
— 2013: "Segholates: Pre-Modern Hebrew." In: G. Khan (ed.): *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*. Leiden, pp. 520–522.
— 2015: "Biblical Hebrew Nominal Patterns." In: J. Hutton / A. D. Rubin (eds.): *Epigraphy, Philology and the Hebrew Bible*. Atlanta, pp. 23–62.
Israel, F. 2003: "Il Pronome Relativo Nell'Area Cananaica." In: J. Lentin / A. Lonnet (eds.): *Mélanges David Cohen. Études sur le langage, les langues, les dialects, les littératures, offertes par ses élèves, ses collègues, ses amis*. Paris, pp. 331–346.
Kim, Y.-K. 2012: "The Origin of the Biblical Hebrew Infinitive Construct." In: JSS 52, pp. 25–35.
Kraetzschmar, R. 1890: "The Origin of the Nota Relationis in Hebrew." In: *Hebraica* 6/4, pp. 296–302.
Moran, W. L. 1950a: *A Syntactic Study of the Dialect of Byblos as Reflected in the Amarna Tablets*. PhD thesis. Baltimore.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000060

— 1950b: "The Use of the Canaanite Infinitive Absolute as a Finite Verb in the Amarna Letters from Byblos." In: JCS 4/3, pp. 169–172.
Nebes, N. 1988: "The Infinitive in Sabaean and Qatabanian Inscriptions." In: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 18, pp. 63–78.
Pat-El, N. 2010: "On Periphrastic Genitive Constructions in Biblical Hebrew." In: *Hebrew Studies* 51, pp. 43–48.
— 2012: "The Syntax of ʾāšer and šeC Yet Again." In: R. Hasselbach / N. Pat-El (eds.): *Language and Nature: Papers Presented to John Huehnergard on the Occasion of his 60th Birthday*. Chicago, pp. 319–327.
— forthcoming: "On Structurally Shared Innovations: The Diachrony of Adverbial Subordination in Semitic." In: J. Barddal / S. Gildea et al. (eds.): *Syntactic Reconstruction*. Leiden.
Pat-El, N. / A. Treiger 2008: "On Adnominalization of Prepositional Phrases and Adverbs in Semitic." In: ZDMG 158, pp. 265–283.
Pat-El, N. / A. Wilson-Wright 2015: "Deir ʿAllā as a Canaanite Dialect: A Vindication of Hackett." In: J. Hutton / A. D. Rubin (eds): *Epigraphy, Philology and the Hebrew Bible*. Atlanta, pp. 13–24.
Qimron, E. 1986: *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*. Winona Lake.
Rainey, A. F. 1996: *Canaanite in the Amarna Tablets: A Linguistic Analysis of the Mixed Dialect used by Scribes from Canaan*. 4 Vols. Leiden.
Salmons, J. 2012: *A History of German: what the past reveals about today's language*. Oxford.
Solá-Solé, J. M. 1961: *L'infinitive sémitique*. Paris.
Stein, P. 2011: "Ancient South Arabian." In: S. Weninger (ed.): *The Semitic Languages: An International Handbook*. Berlin, pp. 1042–1073.
Suchard, B. 2015: "A Triconsonantal Derivation of the Lamed-He Paradigm." A Talk delivered in Mainz.
Tropper, J. 2000: *Ugaritische Grammatik*. Münster.
Vanderhooft, D. S. 1995: "The Edomite Dialect and Script: A Review of the Evidence." In: D. V. Edelman (ed.): *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother: Edom and Seir in History and Tradition*. Atlanta, pp. 137–157.
Waltke, B. K. / M. P. O'Connor 1990: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake.
Yassine, K. / J. Teixidor 1986: "Ammonite and Aramaic Inscriptions from Tell El-Mazār in Jordan." In: BSOAS 264, pp. 45–50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000061

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000062

Soqotri Lexical Archive: the 2012 Fieldwork Season*

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

This is the third part of our lexical archive, comprising "new" Soqotri words elicited during the 2012 fieldwork season on the island and in Moscow.

121. *šɛʾébid (yəšʾɛbídin/líšʾébɛd)* شَآبِيد 'to be spread, to lay flat' / استلقى

- *aḷ-ʿad kaḷ se di-šɛʾɛbído ḥa ʃáḥre tóʾo kɔn* 'And there was nothing but it (the snake) in that place, it was spread over the whole of it', *kɔn ḥarb wa-ho sfork itók də di-ḥalf wa-késək bə-ŝort éʾefo di-ṣémə di-šɛʾébəd wa-fézaʿk* 'There was war (in a certain place), and I had to travel there. I found dead people laying flat on the street, and became afraid (of this)'.

◊ Any connection with Proto-Semitic **ʾbd* 'to be lost, to perish' (CDG, p. 2; HALOT, p. 2)?

122. *ídə* (du. *idíti*, pl. *idhétən*) إِيدَه 'a goat which has to give birth today' / العنزة التي تلد اليوم

- *ʿómor ŝíbɛb e-ʾíl̓yhe məgóšə tənóḳəʿ hin ke íno dəš ídə wa-néḳəʿ məgóšə érhon dəš ídə ʿaf taʾáraḥ ʿáŝər ʿíŝárhən dəš ídə* 'The old man said to his sons: "If you see one who's about to give birth today, pull it out for me!" And the boys picked out the goats who were about to give birth on that day, and it so happened that no less than 100 goats were about to give birth that day', *wa-dəš šɔm di-ʾídə miĺóʾo ŝḥaf fídid wa-ḥél̓ob ʿəghétən díʾsən óʾoz* 'At the day when the goat was about to give birth, it, the hornless one, became full of milk, and the women milked their goat'.

◊ Cf. perhaps Tigre *ʾəʒʒot* 'young cow that has calved' (WTS, p. 386).

123. *éʾḷəb (yɛʾél̓ob/láʾḷɛb)* أَلِّب 'to prick' / غرز

- *ḳáḷaʿ ʿag kárbe wa-ḷəgéto ʿouyéghɛn wa-ʾɛʾḷébotš* 'A man threw away a dried palm branch, and it hit a boy and hurt him', *égaḥk míʾšər di-támre*

* Naumkin's and Cherkashin's work has benefited from the grants 14-04-00277 (RFH/РГНФ) and 12-06-00182a (RFBR/РФФИ). Kogan's work has been done as part of the project № 2992 supported by the Ministry of Education and Science of the Russian Federation.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000063

wa-tóʾo ḳeṣḳ áḳre eʿlébo tho áʿlbe 'I climbed a male palm-tree, and when I started to cut a male inflorescence, one thorn pricked me'.

- A related nominal lexeme is *áʿlbe* (pl. *iʿʿlɛb*) 'thorn'. This noun is almost certainly attested in MÜLLER 1905, p. 316_7[1] but was misspelled with ʿ and mistranslated by the editor, hence the incorrect *ʿálbeh* 'nom d'une palme' in LS, p. 309.

◊ Perhaps related to Tigre *ʾələb* 'germ, sprout' (WTS, p. 350), Arabic *wālibat-* 'offsets of the corn' (LANE, p. 2965). Cf. further CDG, p. 612.

124. *éləʾ*[2] (du. *iʿʿíʿi*, pl. *éʿhoʿ*) أَلَل 'female goat-kid' / عناق

▸ *néhɛrk oʾorəm wa-šínik óʾoz di-ʿíggo wa-ṭáhɛrk dəs wa-ṣetk iném ʿíggo wa-ṭáhɛrk di-ḳáʿar ʿámok e-díʾyho béhɛ oʾoz fəlána šink tos ʿíggo éʿləʾ* 'While passing by a road, I saw a goat who had just given birth. I went up to it to look at the kid. Then I went home and said to my father: "I saw that such-and-such a goat gave birth to a female kid" ', *ṭáhɛrk əhórə mən díʾyho óʾoz di-táʿyəg wa-ksek tos ʿíggo éʿləʾ* 'I went to look for a goat of mine which was about to give birth, and I found it to have already given birth to a female kid'.

⇒ This word is twice attested in the Vienna corpus, but LESLAU's *lúloh* 'brébis' (LS, p. 231) is misleading both formally and semantically[3]. In MÜLLER 1905, p. 244_{24} we are faced with the regular plural form *éʿhoʿ*: *ʾérehon ke-ʿayégen mídkor išúleb wu-ke ʿayégen ílehol yeʿúḳel lamhótšin* 'Wenn die Schafe Männchen gebären, werden sie geschlachtet, wenn sie aber Weibchen gebären, werden sie den Mutterschafen überlassen'. The exact morphological background of *lulhéten* in MÜLLER 1905, p. 339_{11} remains to be elicited.

◊ In SED II No. 143 the Soqotri word has been compared to Akkadian *lalû* and Ugaritic *llʾu*, but this is far from evident from the formal point of view.

125. *miʾmímo* (du. *miʾmimóti*, pl. *moʾómhim*) مِثْمِيمُو 'rope attached to the butter-skin for shaking'[4] / حَبْل خاصّ لهزّ قربة الحليب

[1] *ál nóse wal kírbe wál t(y)úwugod ʿílbeh* 'Ohne Fasern und ohne Rinde, und keine Stechpalme, die sticht' (translate rather 'and no thorn that would prick').

[2] Can also be pronounced as *éʿʿəʿ*.

[3] The translation 'brébis' is partly due to MÜLLER's systematic misinterpretation of غنمة as 'sheep' (classical usage) instead of the correct 'goat' (Southern Arabian dialectal usage, BEHNSTEDT, p. 914, PIAMENTA, p. 360).

[4] As one can deduce from the last example, the use of *miʾmímo* is not entirely restricted to the butter-skin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000064

▸ *yhŏmaẓ̌k gázhər di-ʾóʾoz maḷ ʿak əyhámaẓ̌ bizégo miʾmímo* 'I was shaking a large[5] skin and while I was still shaking, the rope was cut', *gədóḥo álľəhe di-miľóʾo ŝḥaf wa-bíši še máḥzəg wa-ḥézokk tos bə-miʾmímo* 'A cow which had plenty of milk came, but I had no tethering rope[6], so I had to tether it with the rope from the milk-skin', *ṭáhɛrk diʾáḷ ṭəy ʿáže kor taḥáṣak énhi miʾmímo kor əzónəg bəs mábrəhe* 'I went to a woman and asked her to spin for me a rope to use it for lulling asleep my baby'[7].

126. *əmtérək* أَمْتَارْك 'soot' / شحار

▸ *ʿámok e-ʿouyéghɛn tənáḥag še kárra bə-bɛrk wa-máyki di-ftə ʿóuḷom fíʾo bə-ʾəmtérək* 'I said to a boy: "Let's dribble the ball on our knees! Whoever loses will get his face smeared with soot'", *sfəríyye dəš di-kóudor bəs tɛ déhɛr yíkən bəs əmtérək* 'A pot in which one cooks for a long time is covered with soot', *ékdomk díʾyho bə-ʿáže əmtérək bə-náṣar ʿámok həs míliš əmtérək tḥozífəy* 'I saw that my wife had a soot-mark on her cheek. I said to her: "There is soot on your cheek, wipe it off"'.

◊ Akkadian *tarku* 'dark-colored' (CAD T, p. 234, AHw., p. 1324) is noteworthy.

127. *érom (yóurom/ľirém)* آرم 'to steep leather before tanning' / نقع الجلد للدباغة

▸ *ṣőḷobk óʾoz e-ʿəyyúg di-gédəḥ wa-ʾírɛm ŝárhi wa-ḳarére míľaṭ wa-nífaḥ* 'I slaughtered a goat for the men who had come to visit me. Then its skin was put into a mixture of water and ashes and on the next day plucked clean and inflated for drying'.

◊ Note Tigre *ʾaräm* 'peau de veau' (WTS, p. 357). Or shall one rather compare Tigre *ʾarrämä* 'to weed out, to correct' (WTS, p. 357), Tigrinya *ʾarrämä* 'to correct, to emend, to rectify' (TED, p. 1437)?

128. *ʿéḷof (yəʿóḷəf/ľaʿḷéf)* غَالْف 'to steal' / سرق

▸ *wa-ʾérhon róuʿin ʿan di-yəyhárak wa-yəʿóḷəf ľiʾénne éʾefo ṣétəʿ* 'And the goats were supervised while grazing to prevent them from being stolen or led away, because people were starving (at that time)', *gédaḥ ʿag wa-ʿéḷof séred máľḥe* 'Someone came and stole a goat-kid'.

---

[5] Literally, '(made) of (the skin of) a grown-up she-goat'.

[6] A cow's legs must be tethered before one starts to milk it.

[7] The Soqotrans do not use cradles. When parents want to lull their baby asleep, they wrap him or her in a piece of cloth *(nakf)*, attach it with a long rope to the ceiling and then rock it. A good photo can be found in Naumkin 2012, p. 394, and cf. the text 14 ("Die Gattenmörderin") in Müller 1905, pp. 82–84. The piece of cloth can be specifically designated as *zɛng*, whereas the whole device is called *məznége*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000065

◊ Cf. perhaps Proto-Semitic **γlp* 'to cover, to hide': Ugaritic *γlp* 'husk, sheath' (DUL, p. 321), Hebrew *ʿlp* 'to be covered' (HALOT, p. 836), Arabic *γlp* 'to put into a sheath' (LANE, p. 2283). On this root see further KOGAN 2001, pp. 269–271.

129. *ʿérof (yəʿórəf/lʾaʿréf)* عَارُف 'to spoon' / غرف

▸ *ṭəy ʿáže gədóḥo lə-máṭre wa-ʿəréfo díʾse di-ḳáśʿər* 'One woman came at dawn and poured water into her leather vessel', *śəlóbən wa-tóʾo béheɬ tɛ nətógən sfəríyye wa-ɬat ʿérofk nófin rího di-tɛ ʿaf əśábaʿ* 'We slaughtered an animal, and when the meat was ready, we took the pot off the fire. Then I began to spoon for myself the broth until I was sated'.

• Related to *máʿrif* 'verre' (LS, p. 328).

◊ The Soqotri verb goes back to the well-known root **γrf* 'to scoop, to fetch water', attested in Arabic, elsewhere in Modern South Arabian and in Geez (KOGAN 2005, p. 190).

130. *máʿarhe* m. مَعَرْهِي 'vagina (of an animal)' / مهبل (للحيوان)

▸ *nəʿórəb óʾoz ɬal təlóbə émme tšábaḳ wa-ʾémme bəs bíʾle ləbíne bə-máʿarhe* 'We learn that a goat is in season when it either shouts or there is a white thing coming out from its vagina', *óʾoz wa-téʾɛ wa-ʾəllʾhe ɬal tsaḥámən aɬ-tsaḥámən kaɬ lə-máʿarhe* 'When a goat, a ewe or a cow urinates, it urinates through its vagina'.

◊ In all probability, this substantive is the only Modern South Arabian reflex of the widely attested Semitic root **ʿrw* 'to be naked', from which designations of (female) genitals have been produced in a variety of other Semitic languages (SED I No. 26).

131. *áʿrəẓ (yəʿárəẓ/lʾáʿraẓ)* أَعْرَض 'to lend' / أقرض

▸ *áʿrəẓ tho ʿag írhɛz ʿaf ʿak ɬéfiš* 'A friend of mine lent me some rice until I am able to pay to him (for it)', *gédaḥk di-ḥadíbo wa-bíši še daráhəm wa-ʿámok e-ṭad ʿag ʿároẓ tho daráhəm wa-ʾáʿrəẓ tho* 'I came to Hadibo without money, so I said to a friend of mine: "Lend me some money". And he lent me some money'.

• Note also the causative-reflexive stem *šáʿrəẓ (yəšʿároẓ/lʾišáʿraẓ)* 'to borrow': *yəšʿároẓ di-bíši šəy* 'One who had nothing had to borrow', *ʿóyyək ləšáʿraẓ ʿaf lʾigdáḥ rátəb* 'I would like to borrow (some money) before the salary comes'.

◊ Mehri *šārəẓ* 'to ask for help' (ML, p. 29) comes very close formally and semantically to Soqotri *šáʿrəẓ*. Also remarkable is Arabic *ʿrḍ* (II) 'to give something in exchange for or in the place of another thing', (III) 'to sell

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000066

a commodity for another commodity; to give a compensation' (LANE, p. 2004).

132. *ʿásoḳ* غَاسْق 'mist-cloud, fog' / ضباب

- *ʿamérho ṭáʾira aḷ-təgodíḥin ḳarére di-saḳṓṭri kən mésɛ wa-ʿásoḳ* 'Maybe the plane will not come to Soqotra tomorrow because of the rain and the fog', *érəm tan ṭad ʿásoḳ ṭəy ʿéno ʿaf aḷ-təgadáḥnɛn tan ṭaʾirát mseb aḷ-ʿébər də di-yəsóḳ hə-ṭáʾira diʾo ḷábraḥ* 'One year there was such a fog in our land that the planes could not come because the one who piloted the plane could not see where to land'.
- The verbal form *inʿáseḳen* '(sein Gesicht ist) betrübt' in MÜLLER 1905, p. 302$_4$ is almost certainly denominative and must be related to the present lexeme.
- ◊ Likely related to Arabic *γsḳ* 'to become intensely dark; to rain, to let fall a little rain (the sky)' (LANE, p. 2258).

133. *áʿṣər (yəʿáṣor/ḷáʿṣar)* أَعْصَر 'to leave one's goats for a while near the pen or within it' / ترك المعز فترةً بقرب الحظيرة أو داخل الحظيرة

- *éṣbaḥ ʿag íl'yhe mən érhon ʿaf yətɛgólsən di-mól'ḥim áʿṣər bésən ʿaf tadéḷob šəm wa-ʿod diʾyhe lə-məšḥaḷób mən ḳáʿar tóʾo gédaḥ ḳərésən di-míšhor* 'A man went to look for his goats in the morning and gathered them near the pen, then he left them there until the sun was high. As for him, he went to bring his milking vessels from the house. When he came back, he let them enter the pen', *éʾefo bə-saḳṓṭri ʾhe iḷ'-yənófəʿ érhon súwa yəʿúṣar bəs báʿad-aḷ ighímo wa-sóukaʿ həs ŝiyáṭ* 'In Soqotra, among those people who know how to treat the goats well, the goats are left for a while within the pen after they are gathered[8], and the fire is lit for them (in the pen)'.
- ◊ The verb is likely denominative from *ʿáṣar* 'time' (LS, p. 321).

134. *máʿšəḷ* in *di-máʿšəḷ dénob* مِعْشَل 'an animal whose tail is lacking or damaged' / أزعر

- *də bəʿér di-sḥam ḥa di-máʿšəḷ dénob* 'The camel that urinated here has lost its tail', *naʿámər bə-saḳṓṭri dénob di-kíṣaf fáḥre wa-ʾa məy faḳḥ máʿšəḷ wa-naʾáḳaš di-máʿšəḷ dénob kə-bəʿér wa-kə-ʾóḷʾləhe wa-kə-téʾɛ wa-kə-ʾóʾoz* 'In Soqotri, we call a tail which has been completely or partly torn away *máʿšəḷ*. And we apply this description to a camel, a cow, a sheep or a goat'.

[8] That is, the goats are brought into the pen, but not yet milked.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000067

135. *ʿóṭib (yəʿóṭibin/lïʿáṭab)* 'to lead away an animal of another person because of emergency' / أخذ حيواناً ليس له في حال عُاطِيب / بعده عن بلده كهدية عرس بحكم العرف

- ▸ *šin bə-saḳóṭri ḷaḷ tékən bïʾe díʾyhe kə-ʾéšhon wa-yhe šárḥaḳ wálʾa almətéʾyo həy wa-bíši di-yəḥórə həy mən di-ṣóuḷob yəʿóṭibin di-késə ʿaf ïʾisáʿ díʾyhe ṣáḥəb di-ʿóṭib ʿəy yəẓáḷaʿ həy wa-yəʾófiš* 'In our land, in Soqotra, if someone has an urgent need to slaughter an animal for one of his relatives and he is far away from his place of origin or has no chance to do that for any other reason, nor is there anybody whom he could send to look for one of his animals to be slaughtered, that man seizes any animal he can. Then he meets the owner, tells him about that and pays a compensation'.
- The verb can also be used with a broader meaning 'to use someone's facilities temporarily without his or her permission', as in the following example: *šiḳáro he díʾyho bə-ḥalf édofk ílʾïho ḷə-ʾeʾḷhítən wa-béḷokk tóyhən di-ḳáne di-dábar di-ʾéʾefo mášdəd ʿóṭibk wa-də di-báḥʾe dábar ḥiš aḷ-bʷsé tóʾo ésaʿk toy ẓáḷaʿk həy wa-šḥálik*[9] *kēy ḥoz di-šaʾé énhor* 'Once there was a drought in my area, so I had to take my cows and send them to a pasturing ground of other people, their property. I used it for a while, whereas the owner of the pasture was not there and did not know about this. When I met him later, I told him about what had happened and asked his permission to use the pasture for the period of three days'.
- ◊ An eventual connection with the basic stem verb *ʿőṭab* 'to put in, to introduce; to carry on one's shoulders' (LS, p. 305) is not to be ruled out, but hard to substantiate semantically.

136. *ʿéṭam (yaʿáṭom/ḷaʿṭóm)* غاطَم 'to be fat' / سَمِنَ

- ▸ *záʿayk máyhən díʾyho mádkor mən bédiye di-ḥadíbo wa-hérək ḷəḳáḷeb báyhən wa-bíši di-zəʿőwə wa-gédaḥ ṭad wa-ḳólïb ṭad máyhən ʿómor éhɛ də ʿéṭam wa-zéʿiš* 'I took some of my male goat kids from the countryside to Hadibo and tried to go around with them,[10] but none was sold. Then a man came and started to inspect one kid. He said: "This one is fatty". And he took it'.
- The root is clearly attested in MÜLLER 1905, p. 341_{13} and ibid. 341_{22}, but on both occasions has been wrongly recorded with non-emphatic *t* by MÜLLER. It was in this form that it found its way into LS, p. 332, hence LESLAU's etymology (Arabic *ʿatamat-* 'tripes, gras-double'), which cannot be correct.

[9] *šḥáli (yəšḥaḷíʾin/lïšḥáḷɛ)* 'to ask someone for pasture rights (usually free of charge)' (cf. LS, p. 175).

[10] That is, to show them to the prospective buyers.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000068

◊ There are good reasons to trace *ʿétam* 'to be fat' to PS **ʿaṭm-* 'bone' via a non-trivial semantic shift (< "to be massive" or similar), cf. the meanings of the root **ʿẓẓ* in Jibbali *ʿíẓéẓ* 'bone'—Jibali *ʿəẓ* 'fat'—Soqotri *ʿeẓ* 'to be strong' (JL, p. 21; LS, p. 323). Cf. also Kogan/Militarev 2003, pp. 296–297.

137. *ébdəd* (*yábdəd/ľóbdəd* or *ľábdɛd*) أَبْدَد 'to feel' / حسّ

▸ *náfaʿk mən ļə-ʿóši ʿaf aḏ-ḏuhr ébdodk śéṭaʿk géhɛmk* 'I was working from early morning till midnight, then I felt I was hungry and went home', *íʾlɛb ʿag di-ʾəšbəʿ wa-ʿőmor énhi tənátaʿs tóʾo nátaʿk śáʿaḳ ébdəd ẓíḥo* 'A man got a thorn into his finger and said to me: "Pull it away with tongs!" When I pulled it away, he cried as he felt pain', *gáḥľəľšin ṭəy ʿáže díʾḥan bə-ḳáʿar tóʾo éraḥ səs náśfe di-ʾəgḥáyľəhəľ əbdédo ẓíḥo ṭaháro diʾáļ doktóra ʿəméro həs íhin tərókiḥ díʾi máb rəhe wa-šérḳaḥ máb rəhe wa-yhe aļ-ŝéfaḳ*[11] 'There was a woman in our family who was pregnant. When she reached the middle of her pregnancy term, she felt pain. She went to a doctor, and she (the lady doctor) said to her: "You are going to give birth (to have a miscarriage)". And indeed the child come out, and it was not viable'.

138. *bádaļ* m. بَادَل 'dung (of ovines)' / روث

▸ *śḥáṭo ʿáže bádaļ di-tétən mən díme* 'A woman swept the sheep's droppings from the pen', *yhónik nófin ṭamáṭ díʾyho bə-ḳáʿar wa-ʾaļ-tébəṭ*[12] *ʿəméro énhi ṭəy šouḥéro di-ʾərébo néfaʿ di-ṭamáṭ toʿómir ʿəy bádaļ kor yətébot wa-yáškər* 'I planted for myself tomatoes in my house, but they did not grow well. Then one woman who knew how to deal with tomatoes told me: "Put some ovine droppings on it so that it grows well and becomes good" '.

• It stands to reason that *bádal* (pl. *bídhol*), attested as a name of an inflammation in Müller 1905, p. 264$_{7,9}$, represents a metaphorical application of this lexeme ("globular pustules resembling sheep's droppings").[13]

◊ This noun is probably derived from the verb *bédeļ* 'to be dirty', well attested in the Vienna corpus (LS, p. 82). T.M. Johnstone (ML, p. 43) further compares Sabaic *bdln* 'sickness' (SD, p. 26), but this is far from evident.

[11] *ŝéfaḳ (yəšéfoḳ/ľiŝfáḳ)* 'to be well-formed, well-developed; to be clever, intelligent' (not in LS).

[12] *tébəṭ (yətébot/ľitbót)* 'to persist' (cf. LS, p. 439).

[13] As actually follows from the description provided by Müller's informant: *bádaļ íken tió maʿríkoh be-náśar ke-metḥánoh ʿážeh wúlle nikéroh wúlle higóʿoh ṭād* '*bádaļ* ist eine kreisförmige Pustel auf der Wange, [die auftritt], wenn eine Frau abgehärmt, sehnsüchtig oder verliebt ist'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000069

139. *bégom (yəbógəm/l'ibgém)* بَاجْم 'to bite (a mouthful)' / لقم

▸ *šóḥo bəgámo díʾse lə-ɬə́ḳham daš di-ʾaṭífəs yhe fóne* '(The snake) opened its mouth and started to bite at the *l.*-tree, that (whose branches) the boy had sharpened before', *ṭáhɛrk di-mátʿam wa-ʾítrɛb énhi írhɛz wa-śóde di-ʾənṭéʿər wa-tóʾo záʿayk l'úkma di-śóde wa-ʾírhɛz wa-bégomk ʿes kɬoɬk bə-ḳay* 'I went to a restaurant and was offered rice with fish, and the fish was gone bad. When I took a mouthful of rice and fish and bit at it, I vomited', *gəʿáro še təy díʾyho óʾoz wa-ʾaɬ-ʾənṭéfo ʿaf ənokíʿin həs ḳə́šho mən bustán wa-tóʾo bəgámo ʿəy kor stɛ śámə bəy* 'One of my goats was ill and had no appetite. I brought to it some fresh grass from the palm grove, but as soon as it bit at it trying to eat, it died'.

140. *bə́ḳaɬ (yəbákaɬ/l'ibkáɬ)* بَاقَل 'to go up' / طلع

▸ *naʿámər di-šárkaḥ ŝágre di-ʿaɬé bə́ḳaɬ* 'We say *bə́ḳaɬ* for going up a mountain pass', *tóʾo śáɬ'ik aɬ-ʿásar bə́ḳaɬk ker gáḥi áśtət mən di-ʾərḳóḥo mən tímhɛr* 'After afternoon prayers, I went up the wadi to see whether any palms had sprouted up with female inflorescence.'

◊ The Soqotri verb may be related to Mehri *bəḳáwl* '(plants) to grow' (ML, p. 47) and Jibbali *bə́kɔ́l* 'to grow after rain' (JL, p. 25), all eventually going back to Proto-Semitic **baḳl-* 'sprout, germinating plant' (for which see Kogan 2012, pp. 244–245).

141. *bɛr* بَار 'an open place' / مكان مكشوف

▸ *ṭáhɛrk lə-ker bédo wa-ḥérək laḥré mən órəm təšrákaḥ bɛr wa-ʾaɬ-ksek ʿaf əfoḳíḥin bédo késək érkad di-yəšráḳaḥ bɛr wa-šárḳaḥk* '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 found a ledged slope that led out and went out', *bónik ḳáʿar nófin bə-bɛr* 'I built a house for myself in an open place'.

• Perhaps identical to *ber* in Müller 1905, p. 197$_1$: *min ber ḥaúwakam ṣerôten* 'Von der Ferne wies mich ḥaúwakam zurück'.

◊ For an eventual connection with Proto-Semitic **barr-* 'outside' v. LS, p. 98.

142. *dékof (yədókəf/l'idkéf)* دَاكُف 'to push, to kick' / دفع

▸ *dékof rího érhon di-škənéno bə-ṭirébe wa-zéʿes gáḥi* 'Water pushed out the goats which found refuge in a cave and the stream carried them away', *áyhork bəʿér tóʾo éraḥk ʿamk di-ḥádəb énkafk ʿəy másrək dékof tho bə-di-ʾəd* 'I was following a camel. When, in the middle of the way, I released its tethering rope, it kicked me with its front leg'.

• Also in the causative stem *édkəf (yədékof/l'ádkɛf)* with the same meaning: *di-ʾaɬ-yədékof wa-ʾaɬ-yəśárom* '(A rain) which neither pushes nor brings cold'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000070

◊ Cognate lexemes are attested in Mehri *dɛkf* 'being washed away' (ML, p. 68), Jibbali *dśkśf* '(flood) to wash away)' (JL, p. 37).

143. *díme* (du. *dimíti*, pl. *díyhɛm*) دِيمَه 'sheep pen' / حظيرة ضأن

▸ *ḳark tétən di-díme wa-ḷaṭ ŝkofk hésən* 'I brought my sheep into the pen in the evening and then blocked the mouths of the lambs to prevent them from suckling', *ṭoḳ maḷ ouḳárən tétən yəʿúmor həs díme wa-díme di-tétən tóʾo míšhər di-ʾérhon* 'The place where the sheep are brought in the evening is called *díme* (the sheep pen). The sheep pen for the sheep is the same as the goat pen *(míšhər)* for the goats', *ṭahárən kor nəḳárəẑ*[14] *tétən tóʾo ékobk hóhon ḷə-tɛr di-díme sərέ ḥe óʾobən di-ŝəb wa-tḥar fe* 'We went to shear our sheep, but while I was entering the sheep pen, a stone fell upon my foot and hurt me'.

◊ Clearly related is Mehri *dēmēt* 'warehouse (for wood); byre, cow-house, pen' (ML, p. 75). Comparable terms are well attested in the Arabic dialects of Yemen: *daymah* 'cottage, small house' (Piamenta, p. 163), 'Wächterhäuschen auf dem Feld' (Behnstedt, pp. 399–400, with discussion), and see further GD, pp. 898–901 for a broader dialectal perspective. There is an intriguing possibility of connecting the Arabic words with Akkadian *dimtu* 'tower; fortified area; walled settlement, castle-like house' (CAD D, pp. 144–147, AHw., p. 170).[15]

144. *dəmédim (yədəmɛdímin/lïdəmédɛm)* دَمَايِم 'to rock' / هزّ

▸ *yhŏmaẑ ʿag gəzhɛr mən ḥa ʿaf yəšnáḳoḷ wa-ḷaṭ ṭáhɛr wa-yḥe ʿŏmor énhi báʾad ḥams daḳáʾiḳ dəmédimin énhi ḷə-gázhɛr* 'A man was shaking a butter-skin for a while until the butter clumps started to appear. Then he left and said to me: "After five minutes rock the skin gently" ', *édmɛyk díʾyho máhrəhe wa-ḷaṭ ṭáhɛrk ʿámok e-díʾyho ʿáže ke atéḳaṭ máhrəhe dəmédimin ʿəy lïdmé* 'I got my child asleep and then left. And I said to my wife: "If the baby wakes up, rock him a bit so that he gets asleep again" '.

• Also in the basic stem *démdəm (yədémdəm/lïdémdɛm)*. According to our informants, the basic meaning of the two stems is essentially identical, but the intensive stem is used when the repeated nature of the action is emphasized.

[14] *kéraẑ (yəkáraẑ/lïkráẑ)* 'to shear, to cut hair' (LS, p. 387).

[15] It is interesting to observe that, according to Landberg, in certain areas "ce mot prend un sens plus important … un gros bourg, habité par les *sâdah* avec leurs *raʾîyeh*" (GD, p. 899).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000071

◊ Formally similar verbs in continental MSA are semantically rather remote: Mehri *adámdəm* 'to grope' (ML, p. 71), Jibbali *edəmdím* 'to put one's hand here and there in the dark' (JL, p. 39).

145. *édməs (yədémos/l'ádmɛs)* أَدْمَس 'to plant a tree' / غرس

▸ *édmosk ḥígqoh wa-yhóšik wa-ʾérkəḥ baḷ ḷaʿráʒ̂* 'I planted a few palm seedlings and watered them so that they sprouted before I stopped watering them', *édmosk ṭad ḥágəh di-ḥáʒ̂ḥoḷ* 'I planted one sapling of *di-ḥáʒ̂ḥoḷ* palm'.

◊ Likely related to Mehri *hədmōs* 'to dip (bread)' (ML, p. 72), Jibbali *edūs* 'to put one's hand into food', *edmís* 'to dip (bread in gravy)' (JL, p. 40). The meaning shift underlying this comparison is easily conceivable ("to dip" > "to drive a seedling into the soil" > "to plant"). The Arabic and Geez verbs with the meaning "to hid, to conceal, to bury" may be further related: Arabic *damasa* = *dafana*, *ḥabaʾa* (LA 6, p. 105), Geez *damasa* 'to cover, to hide' (CDG, p. 1366).

146. *dérəf (yədérof/l'idróf)* دَارَف 'to suffer from itching' / حكَّ

▸ *wa-ʾaḷ-yəḳóḥom ʒ̂aféʒ̂əf il'-ʿáyni kaḷ dérəf* 'For whoever rubs his eyes, must have an itch there', *ʿéšk mən démi bə-ḳísir di-dáftim wa-dérəfk díʾyho áʾəd mənáḷ ḳésor fe* 'I woke up because an ant stung me, and my hand started to itch in the place where it stung me'.

◊ Also in Jibbali *ḍérəf* 'to itch, to be itchy' (JL, p. 47).

147. *fotáʿat* or *fetáʿat (yəftóʿot/ l'iftáʿat)* فُتَاعَت 'to be split, cleft, pierced' / انشقّ، انخزق

▸ *ḥéḷobk bə-míšhər ŝhaf wa-ʿámok toy di-ʿáni di-mikḷéto ʿaf təmóḷə wa-tóʾo tétək ʿóṣamk ʿes wa-ftáʿto wa-l'aḥákt ʿes wa-ḷoyk ʿes wa-ʿóṣamk wa-néḳaṣ ŝhaf mən ʿáni ʿaf yəkéʿɛ fakḥ* 'I was milking my goats in the pen into an old skin until it was full. Then I stopped and bound the opening, but the skin got a puncture. I managed to catch it and withhold the milk, then I bound over the broken space, but the quantity of milk in the skin was reduced, only a half of it was left', *zénokk ḳáŝʿər di-río ʿaf tóʿo éraḥk təy fouséno šédfaʿk*[16] *wa-səréyk wa-fetáʿat ḳáŝʿər* 'I was carrying a skin of water, but when I reached a small elevation, I stumbled and fell, and the skin was split'.

148. *fáḷaḥ (yəfáḷaḥ/l'ifláḥ)* فَلِّح 'to cleave; to rise (sun)' / شقّ؛ طلعت (الشمس)

▸ *ṣál'ik ṣal'át aš-šurúḳ tóʾo fəḷóḥo šəm* 'I finished the second prayer when the sun already rose', *škéro érhon di-ʾóuḳar di-míšhər baḷ təfláḥ šəm* 'It is good for the goats to be brought to the pen before sunrise'.

[16] *šédfaʿ (yəšdáfaʿ/l'išádfaʿ)* 'to stumble' (not in LS).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000072

◊ For the meaning 'to cleave, to split' v. Hebrew *plḥ* 'to split, to cleave' (HALOT, p. 930), Syriac *plaḥ* 'cecidit lapidem' (LSyr., p. 572), Arabic *flḥ* 'to cleave, to split' (Lane, p. 2438). The semantic development "to split" > "to rise (sun)" is common throughout Semitic, cf. Arabic *fǯr* 'to cleave' > *faǯr-* 'daybreak, dawn' (Lane, pp. 2340–2341).

149. *fṓḷos (yəfóḷəs/ĭ́ĭflés)* فَالِّس 'to hew, to break (a stone)' / قطَّع، كسَّر

▸ *fṓḷos ʿag óbən bə-máʿwaḷ wa-fer ḥe məs ouḳásɛn di-féne ʿaf yəšráḳaḥ dor* 'A man was breaking up a stone with a hammer, and small pieces of it flew off into my face so that blood appeared', *šərʾéšo ḥe óbən di-ʿə́ḳáro bə-ḳáne di-ž́ṓlbe wa-ʾaḷ-ʾéraḥḳ ləzgéds di-ter ḥérək mən máʿwaḷ wa-ḷaṭ fṓḷosk tos* 'There appeared a large stone in the hole (which I was digging for a palm sapling), and I was unable to take it out from the soil. I went to look for a hammer and then broke the stone into pieces'.

• The verb can also be used with the meaning 'to wean, to stop suckling': *áʿdokk díʾyho mə́brəhe ʿaf násfe di-ʾémɛd éžə bəy ʿaḷhétən tóʾo laʿdégš yəžóʿob fṓḷosk toy mən tódi wa-yhe aḷ-ʾéraḥ ḥoz di-fíĭ́is* 'I was feeding my baby about half of the breast-feeding period, then his teeth started to grow: whenever I gave him the breast, he bit me. So I had to wean him, although he did not reach the time of weaning'.

The root *f-ḷ-s* is clearly attested in Müller 1905, p. 186_5 and ibid. 160_{10}. The first example is partly unclear to us (*ʿámbhoi ke feléso ŝaʿ́ál*), yet one wonders whether instead of Müller's 'die Zähne entblößet' one should not rather translate '(she) separates, disjoins (her) teeth'. As for *fiĺéseh* 'die astlose Palme' in the second example, its connection with the meaning "to hew, to cut off" is unproblematic. All in all, the translation 'découvrir' for *f-ḷ-s* in LS, p. 336 appears to be largely misleading.

◊ Probably related to Akkadian *palāšu* (CAD P, p. 58, AHw., p. 815), Syriac *plaš* 'perfodit, perfregit (murum, domum)' (LSyr., p. 577), Tigre *fálsä* 'couper, fendre' (WTS, p. 651), Tigrinya *fälläsä* 'to tear up the ground with its horn (enraged bull)' (TED, p. 2637), Amharic *fälläsä* 'to be destroyed, to be broken, cracked or split in half' (AED, p. 2263), Mehri *fələ̄s* 'to hold the legs (of an animal) apart; to take away, to deprive' (ML, p. 94), Jibbali *fə́lə́s* 'to split; to hold apart, to separate' (JL, p. 57).

150. *fél(ə (yífol/ĭ́ĭflé)* فَالِّي 'to delouse' / فلَى

▸ *déma ʿougéno maḷ ʿédo tédom néḳnaḳ bəs kénhom bə-ri wa-ʿéšo téḳtḥom wa-ʿámok e-díʾse bíyyo ŝóuraḳ həs wa-fóuḷɛ mən kénhom* 'Our daughter went to sleep, and while she was sleeping, lice in her head began to disturb her, and she woke up and started to scratch. Then I said to her mother: "Her hair must be combed and cleaned of lice!" ', *ŝínik ʿougéno*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000073

di-ṣámə ʿes díʾse bíyyo ŝínik tos milʿóʾo kénhom ri ʿámok həs óʾši di-bo ləfléš ʿəméro lɛ ʿámok həs təŝórik bə-máŝrak ʿaf tšɛrḳáḥan wa-ḷaṭ tártḥiẓ[17] *déher* 'I saw a girl whose mother had died, and I saw that her head was full of lice. I told her: "Come here, I will delouse you". She said: "No!" I said: "Then comb you hair with a comb until the lice go away, and then wash it well all the time"'.

◊ Direct parallels to the Soqotri verb are attested almost throughout Semitic, including continental MSA (v. SED I No. 175).

151. *férir (yəferírin/l'iférɛr)* فَارِير 'to cut, to dismember (a carcass)' / قطع اللحم

▸ *ḥezk ólʾlə wa-férirk məs ədhétən wa-dí-mɛr wa-ʾédfof wa-ḷaṭ ḳṓṣafk šího wa-fəḳréro ḷə-mákṣe di-nišíme* 'I slaughtered a cow, removed its extremities, the intestines and the rib cage and then I cut the articulation of the spinal column between the neck segment and the back segment', *šáẓiʿk ḳaʿádhɛn*[18] *bɛr gəmálɛ wa-férirk toy ḥṣe* 'I slaughtered a camel foal who was about to die, then I dismembered it alone'.[19]

◊ From Proto-Semitic **prr* 'to divide, to separate', attested, among others, in Akkadian *purruru* 'to break up, to rupture' (CAD P, p. 161, AHw., p. 829), Hebrew *prr* (hip.) 'to break, to destroy' (HALOT, p. 974), Arabic *frr* (IV) 'to split, to cleave' (LANE, p. 2355).

152. *fɛr* (du. *féri*, pl. *fírod*) فَار 'side, edge of a cloth' / طرف الثوب

▸ *díʾyho šáʿarhər wa-díʾyho šḥoṭ kéʾtə bə-fɛr* 'Both my pipe and matches were folded up in my garment', *ʿṓṣamk ḷə-féri di-naḳf wa-ʾérkobk ḷə-ṭádaʿ di-ḥumár wa-ho ḳáṣik wa-ḷaṭ érkobk di-naḳf díʾyho béʾi* 'I bound together the two sides of a piece of cloth and put it on a donkey. Then I cut down some dates and loaded them into that piece of cloth', *késək ḥaḷóḷe wa-ʿṓfaẓk tos bə-fɛr di-yátra kor əḳásəm díʾyho ʿougéno* 'I found a date. I wrapped it in the edge of my head-cover to give it then as a present to my daughter'.

• The plural form of this noun is clearly attested in MÜLLER 1905, p. 276$_{20}$ (*ldi efókiš ʿaf tintísif fírot meš ʿaf légtidómen* 'Ich möchte dich anziehen bis du schleußig wirst, bis deine Ränder zusammengenäht werden'), but has been misspelled with *-t* and thus entered LS, p. 343. More suspicious is *fɛrʿ dihé de-nókf* 'Saum deines Gewandes' in MÜLLER 1905, p. 276$_{20}$: it is an excellent match from the semantic point of view, but the final ʿ is hard to explain (unless merely a mistake).

[17] *ráthaẓ (yártḥaẓ/l'artáḥaẓ)* 'to wash oneself' (LS, p. 398).

[18] Diminutive from *ḳʷṓd* (du. *ḳʷṓdi*, pl. *ḳáʿyod*) 'camel foal' (not in LS).

[19] That is, I carried alone a difficult task which would normally be done by several persons.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000074

◊ Note Geez *fard* 'garment of a single layer of cloth' (CDG, p. 165), Amharic *färž* 'piece of cloth (just as it is taken from the loom)' (AED, p. 2287). Leslau may be right to surmise an eventual connection with Proto-Semitic **prd* 'to divide, to separate'.

153. *farʿ* m. (du. *fárʿi*, pl. *férəʿ*) فَرْع 'dry palm branch' / سَعَف ميت

▸ *édof mábrəhe ḷə-sîyáṭ di-tɛr wa-ʾélṭə bə-farʿ wa-šéḷṭə* 'A boy took the fire outside the house and set it on a dead palm branch, which flared up', *ḷaḷ náyhən bə-saḳə́ṭri ḥígob naʿámər ʿə́yhən férəʿ ʿan šə́yhom wa-ʿan ḳənhóytən* 'In Soqotra, when we plant palm saplings, we wrap them in dead palm branches to protect them from the sun heat and the livestock'.

◊ Clearly identical to Arabic *farʿ*- 'branch of a tree' (Lane, p. 2379) and, perhaps, borrowed from it (note especially the meaning 'Palmwedel' in Yemeni Arabic, Behnstedt, p. 937).

154. *férfər (yəférfər/l'iférfɛr)* فَرْفَر 'to push; to refuse' / دفع

▸ *ksek ʿag dárhi wa-ʿámok həy ənɛzéko di-ḳáʿar wa-férfər fe wa-ʾaḷ-tómiʿ* 'I met a stranger and said to him: "Let us go to the house". But he refused and did not want (to go)', *gédaḥ tan ʿag mə́tərəd wa-kosk ʿəy ḷə-défe di-šîyáṭ wa-tóʾo gédaḥ yə́frər ḷə-šîyáṭ yhə́ḷaḥk wa-gámaḥk toy ḷə-maʿṭíro férfər fe ʿaf əbáraḥ bə-ḳáne di-šîyáṭ* 'A man haunted by a ghost came to us, and I hid from him near the fireplace. When he was about to jump into the fire, I lept up and caught him by his waist, but he pushed me so that I landed amid the fire'.

• One wonders whether the intensive modification *frefírin* 'du bleibst fächelnd (mit den Flügel)' (Müller 1905, p. 327$_4$) is ultimately related.

◊ Cf. Arabic *frfr* 'to shake, to put in a state of commotion, agitation' (Lane, p. 2356).

155. *férhɛ* (du. *férey*, pl. *féryhɛ*, f. *fére*, du. *feríti*, pl. *ferhétən*) فَرْهَى 'semi-wild, prone to flee (goat)' / شارد

▸ *əghómən érhon wa-tóʾo nəḳár šə́rḳaḥ mésən míʾšər férhɛ mən-ʿamḳ wa-résən bə-ʾə́bhon 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', *záʿayk díʾyho érhon ḷhe maḷḥóytən wa-ḷhe fərhétən éẓbɛyk ʿánsən* 'I took along with me the goats accustomed to stay in the living compound. As for the semi-wild ones, I left them as they were'.

◊ Cf. Arabic *frh* 'to be brisk, lively, sprightly, agile' (Lane, p. 2389). An eventual connection with Geez *farha* 'to be afraid, to fear' (CDG, p. 165) and its cognates throughout Ethiopian Semitic is also plausible.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000075

156. *fəráḥ (yəfáraḥ/lăfraḥ)* فَرَاح 'to ask strongly, to adjure' / طلب

▸ *ṭáhɛrk kor əšḥómi e-ṭad di-fəráḥ fe kor əšḥómi həy bə-fárhim di-híro məṭəléḳo* 'I went to a man to ask from him the hand of his daughter who was divorced (and he had previously asked me to do so)', *ṭafát ḥe siyára bə-šára^{ʕ} wa-néhər ḥe ^{ʕ}əyyúg wa-fəráḥk báyhən kor yədófər*[20] *še siyára* 'My car got stuck on the street. There were a few man passing by, and I asked them to push the car together with me'.

◊ Cf. Arabic *frḥ* (IV) 'to burden heavily, to grieve' (LANE, p. 2361).

157. *šfrəš (yəšfróš/l'išófrəš)* شفرَاش 'to be ashamed' / استحيا

▸ *ḳőlomk bə-žayéfe ho wa-ṭad wa-šínik nőfin ^{ʕ}ad fe bar wa-dí^{ʔ}yho ṣáḥəb šínik toy yánṭəṭ wa-šfrešk ^{ʕ}əy betk toy bər yədáraṣ*[21] 'I was jumping during a wedding feast together with another man, and I realized that I still had strength, whereas my comrade was trembling (of fear that he would not cross the mark). And I was ashamed for him, because I understood he would not be able to cross the mark', *yəkóuse ṭad ^{ʕ}af laḷ yádrus wa-laṭ yáfšəl' yəšféroš wa-ya^{ʕ}ámər ló^{ʔ}o ho fšəl't ^{ʕ}an l'he il-^{ʕ}ad wa-yíboš* 'It happens that, when somebody studies and than fails to pass the exam, he feels ashamed and says: "Why was it me who failed, not the others?" And he weeps'.

158. *féraṭ (yəfáraṭ/l'ifráṭ)* فَارَط 'to cut' / قطع

▸ *ḳőṣafk ^{ʕ}ábhər tó^{ʔ}o ṭáhɛrk di-ḳá^{ʕ}ar gédaḥ ṭad wa-féraṭ ^{ʕ}ábhər lə-^{ʕ}amḳ* 'I cut down a tree. When I went home, somebody came (to the tree) and cut the trunk in the middle', *gédaḥ tho ^{ʕ}ag wa-^{ʕ}ő́mor énhi féraṭk éṣbo^{ʕ} mal-^{ʕ}ak eḳáṣaf mážrod* 'A man came to me and told me: "I chopped off my finger while I was cutting ribs of dry palm branches"', *gišélo še álľəhe ṭálfe wa-ḥérək ləráṭ wa-l'ikán al-šénfa^{ʕ} féraṭk tos wa-^{ʕ}ámok həs duwá wa-təréfo* 'A cow of mine broke its leg. I tried to bandage it, but it was useless. Then I cut the leg off, put a medicine on the wound and it recovered'.

◊ Cf. Akkadian *parāṭu* 'abreißen, abräumen' (AHw., p. 832)[22], Syriac *praṭ* 'discidit' (LSyr., p. 595) or, alternatively, Jibbali *fṛṛḍ* 'to separate vertebrae from one another' (JL, p. 59).

159. *féroz (yəfórəz/l'ifréz)* فَارُز 'to press out (pus from a wound)' / ضغط

▸ *éẓaḥ ^{ʕ}ag ḳárəb bə-ŝəb wa-gédaḥk ho wa-nőḳask toy wa-ḷaṭ férozk ^{ʕ}af yəṣáṭar məy dem* 'A man had a wound in his leg. I came, opened the

[20] *défor (yədófər/l'idfér)* 'to push' (LS, p. 133).

[21] *déraṣ (yədáraṣ/l'idráṣ)* 'to fail to reach the mark (in jumping)'. The mark (usually a piece of wood) is called *darṣ* (not in LS).

[22] Differently interpreted in CAD P, p. 180: 'to serve a meal'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000076

wound and pressed upon it so that the pus came out', *gədóho tan ṭəy ʿáže fsóʾo šin ʿəméro énhi aʾḥ ḥábba óʾši id-bo tfóriz ʿánhi də ḳárəb di-ḥa éẓaḥk toy wa-ḳer*[23] *fe dem ʿámok həs yɛ eṣk wa-ʿáḷaḥk həs mən diʾyho bíyyo wa-fərézo ʿās dem wa-ʿəméro həs ľiľé bəš áḷḷa* 'One woman came to have lunch with us, and she said to me: "Oh my grand-daughter, please come here and press out this wound of mine that hurts me. I am suffering because of the pus!" I said: "Oh, I am afraid!" Then I called my mother, and she pressed out the pus from her wound. Then the woman said: "May God protect you!" '.

◊ Clearly related are Mehri *fərūz* 'to palpate, to massage' (ML, p. 102), Jibbali *férəz* id. (JL, p. 62).

160. *fṓṣar (yəfáṣar/lífṣər)* فاصَر 'to crash, to squash' / سحق

- *fṓṣark tos díʾyho di-ríḥo wa-ḷaṭ ḷóʿomk dəs wa-šínik táʿhɛl di-délaḳ təḥabéʾnɛn diʾyho bə-ríḥo* 'I smashed it (the botfly) on the palm of my hand and then spat on it. Then I saw a lot of worms creeping on my hand', *késək ḳaḥélhon di-gígo bə-sédɛk wa-fṓṣark ṭad máyhən šánkork iném bə-ḳáne* 'I found a few dove's eggs in the nest and squashed one of them as I was curious what was there inside'.
- The root is also attested in the inactive modification *féṣar (yəfáṣor/lífṣór)* 'to be squashed': *ṣóḷobk óʾoz wa-tóʾo tétək énkaʿ énhi múgšəm məs ri ʿṓmor ɛ bébɛ ráḳaḥ ḳóni wa-ʿáyni kor éšoy məs ri wa-tóʾo érḳaḥk məs ʿáyni fiṣáro kénhi ṭəy* 'I was cutting a goat's carcass. When I finished, one of my sons brought to me the goat's head and said: "Father, please remove the horns and the eyes so that I can singe the head". When I tried to remove the eyes, I squashed one of them'.

161. *góʾo* (du. *goʾóti*, pl. *égwa*) جُوُر 'a middle-sized valley where smaller streams conflate' / ملتقى أودية صغيرة

- *ṭahérki ho wa-ʿag əḥaróʾo mən míʾšər kor ṣóuḷob wa-tóʾo eráḥki ʿamḳ di-góʾo ekdómki ʿəy kə-ʾérhon bə-ḥarf ʿṓmor təṭṓhof háyki érhon šəy id-bo* 'A friend of mine and I went to look for a billy-goat which we were going to slaughter. When we reached the middle of the valley, we saw it together with the goats on a slope. Then my friend said to me: "Bring the goats here together with it (the billy-goat)" ', *líso šin mən ṣérəb ʿaf tšaḳáḷən égwa* 'It was raining in our place during the spring, and the mountain streams flowed down', *ḥérək mən bəʿér bə-ḳáne di-góʾo wa-ʾaḷ-ŝínik toy ken šérmhin wa-šérḳaḥk di-fádhon wa-ʾébʾork mən fádhon wa-šínik toy tóʾo bérok défe də-kərálḷo* 'I was looking for my camel inside the valley, but could not see it because of the trees.

[23] *ker (yákrər/líkrér)* 'to hurt, to cause pain' (not in LS).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000077

Then I went up to the mountain and looked from above. Then I saw the camel while it was lying on its knees near the *k.*-plant'.

◊ Also in Mehri *gōt* 'ledge; deep hole, depression' (ML, p. 126), Jibbali *gōt* 'deep hole, depression' (JL, p. 80). The MSA lexemes are further related to Hebrew *gay(ʾ)* 'valley' (HALOT, p. 188), Arabic *ǯiwāʾ-* 'a low, depressed part of the ground, a wide part of the ground' (LANE, p. 478), probably also Geez *ge* 'territory' and its cognates elsewhere in Ethiopian Semitic (CDG, p. 174).

162. *géhɛz (yəgóhoz/lïghóz)* جَاهَز 'to escape' / فرّ

▸ *ṭeródki ho wa-ṭad míʾšər wa-ʿámok həy tənédor háyki bəy aḷ-lïghózki* 'I and a friend of mine were pursuing a billy goat, and I said to my friend: "Pay attention, so it doesn't escape us!"', *ṭérodk míʾšər ṭáḥrɛr di-ʿéẓ wa-tóʾo šáʾkɛyk toy fərórk həy bə-nakf wa-sábaḥ di-ʾíʾitin ʿaf yənéhɛr ménhi ḷə-ri wa-géhɛz tho* 'I was pursuing a semi-wild male goat, which was very strong. When I came close to it, I threw a piece of cloth into its face. The goat leaped up, passed over my head and escaped', *təgórən rakbíyye di-ʾáʾyəd wa-bəḷógəns di-bástan karére tóʾo ṭáhɛrk kor əšgóri məs kesek tos gɛhézo* 'We bought a sacrificial sheep for the Immolation Day and put it in the palm-garden. Next day when I come to see it I found that it had escaped'.

163. *géḷaṭ (yəgáḷaṭ/lïgláṭ)* 'to remove the stick preventing a kid from suckling' / أخرج العود الذي يَسُدّ فا الجدي عن الرضاعة جَالِط

▸ *ŝkofk e-díʾyho óʾoz di-tékən bə-ḳáʿar kor aʿámər məs ḥalíb ḷə-ʿóŝi wa-ḳarére késək géḷaṭ séred ŝkef wa-ʾébẓak tan mən ḥalíb wa-ríʾin áḥmar* 'I blocked the mouth of the kid of my she-goat, which we are keeping in our house to have milk for our morning tea. But the next day I discovered that the kid had removed the wood blocking its mouth and left us without milk for our tea; so we had to drink black tea', *ʿómor énhi díʾyho nínhin tŝókaf sərédhon bɛr tétən aḷ-tómiʿk toy égə tho ʿaf yáthor fe wa-mən ḥórḳa ṭáhɛrk wa-ʾaḷ-ŝkofk sərédhon súwa kor yəgóḷət fáḥre* 'My elder brother said to me: "Block the mouths of the lambs!" I did not listen to him, and he beat me painfully. So finally I went (to do what he had said) but, out of anger, I did not block the mouths of the lambs well, so that finally all of them would get rid of the blocking sticks'.

◊ Cf. Arabic *ǯalaṭa l-ǯilda ʿani ḍ-ḍabyati = kašaṭahu, iǯtalaṭa min yadihi = iḫtalasahu* (TA 19, p. 189) or, alternatively, Geez *galaṣa* 'to reveal, to expose, to open' and its cognates elsewhere in Ethiopian Semitic (CDG, p. 192).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000078

164. *gem (yəgóm/l'ágɛm)* جَام 'to join, to put together, to assemble' / لصَق، جمع

- *ʿőmor énhi díʾyho ḳáḳa stógər nhɔ̄fk ḳáʿar ʿámok həy bóhod énhi ántən ʿaf ḻégɛm daráhəm wa-ḻaṯ ətógər* 'My brother said to me: "Buy yourself a house". But I said: "Wait a bit until I accumulate some money, then I will buy (a house)"', *bónik bə̄stan wa-gomk toy díʾyho di-bə̄stan də ḳadím* 'I built a palm grove and joined it to another palm grove of mine, one that was built before'.

165. *gérgər (yəgérgər/l'igérgɛr)* جَرْجَر 'to gush forth, to purl' / خرّ

- *əṣbóḥo ʿayn di-məṣbíḥo rího gérgər* 'In the morning the spring of di-Mesbiho was gushing forth abundantly with water', *ḥfork ʿőbhor nɔ̄fin kor aʿámər bəstán wa-ʾaḻ-šárḳah bəs rího ʿaf ənóki ʿin wárwar ḥfork bəy ʿaf yəgérgər rího mən ʿőbhor* 'I was digging a well to plant a palm grove (around it), but no water appeared. Then I brought a drill and started to drill until water began to gush forth from the well'.
- Also in the N-stem *əngérgər (yəngérgər/l'ingérgɛr)*: *ʿayn di-məṣbíḥo ma inḳáṭaʿ məs rího wa-yhe yəngérgər ḻə-kɛndhíyo di-tímhɛr* 'The water from the spring of di-Mesbiho has not run out, but gushes forth from beneath the palms'.

◊ Cf. Arabic *ǯarǯara* 'to make a sound (a beverage in one's throat)' (Lane, p. 400), Mehri *agár*[g]*ər* 'to make a gurgling sound' (ML, p. 124), Jibbali *egɛrgér* 'to gurgle' (JL, p. 78).

166. *garífo (təgorífin/təgárɛf)* جاريفو 'to miscarry (animals)' / أجهضت (أنثى الحيوان)

- *še ṯəy óʾoz di-káʾse íbšəy wa-kóḥo dšénʿa óʾoz garífo* 'I used to have a goat which was the only one that remained with me, but even this one had a miscarriage', *óʾoz ḻaḻ təgorífin mən guʿ* 'When a goat has a miscarriage, it is because of hunger'.

◊ Probably a semantic modification of *gérof (yəgórəf/l'igréf)* 'to throw, to hurl', apparently attested in Müller 1905, p. 179$_{10–11}$: *ål ḥair heš ligréfo ḥóhi sibéḥe le-ṭéyhidídki* 'Nicht ziemt es dir, daß wir einander mit Staub und mit Sand bewerfen'.

167. *gez (yígəz/l'igéz)* جَاز 'to be able to reach the top' / قدر على الطلوع

- *égaḥk támre wa-ʾaḻ-gezk wa-ṭérobk ʿőmor énhi díʾyho ṣáḥəb maʿḳélo ʿek bər aḻ-tégəz* 'I tried to climb a palm tree but couldn't reach the top and came down. Then my friend said: "I already suspected you couldn't reach the top!"', *kɔn šín maṣíʾlo díʾḥan bə-ḥalf l'ítin ho wa-ʿəghétən ḻə-ʿóši ḻə-máṯre nḥaṯ ŝágre šárḳah ʿəghétən wa-ho aḻ-gezk ḻəšérḳah*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000079

wa-kténḥik mən ʿamḳ di-šógre aḷ-ʿak gezk 'Once we were going to collect the resin of the dragon-blood tree in our village, other women and me. We met early in the morning at the bottom of a mountain slope, and the women started to climb, but I was unable to reach the top and went back from the middle of the slope—I could not climb any further'.

168. *ḥágwɛhɛ* (du. *ḥágwɛy*, pl. *ḥagwóhon*, f. *ḥágwəhə*, du. *ḥágwi*, pl. *ḥagéwhi*) 'dark-brown (cow, sheep)' / بُنِّيّ غامق حَجْرَهَا

▸ *way ʿaf déləḳ šək eḷhítən ḥagwóhon wa-ʿafərétən* 'Oh how many cows you have, brown and red', *énhər ḥe ʿag tétən di-bésən kobŝ ḥágwɛhɛ máʿḷəb* 'A man drove his sheep near me, and there was among them one dark-brown ram, which was castrated'.

⟹ LONNET 2008, p. 130 ('couleur de pelage d'animal').

169. *ḥánžəhər* f. (du. *ḥanžíri*, pl. *ḥanóžhir*) 'the neck opening of the water-skin' / عُنُق القربة حَنْجَهْر

▸ *mélaṭk ʿáni di-ʾóʾoz tóʾo éraḥk ḥánžəhər aḷ-šémḷəṭ məséb aḷ-ʾéba*[24] *ʿəy rímid ḷə-ḥánžəhər wa-ḷaṭ ʿeʕ ḥe áḷaḥk mən ʿougenítən kor touṣáḷən ḥe* 'I was plucking the hair from a goat hide which was to be made into a water-skin, but when I reached the neck, it could not be plucked because the ash[25] did not reach it. So it was too hard for me, and I called the other girls to help me', *zénokk ʿáni di-tómər mən ḳáne di-ḳáʿar diʾáḷ siyára wa-tóʾo éraḥk défɛ di-siyára fáṭḥšo kénhi wa-ʾəbróḥo ḷə-ḥánžəhər wa-ḳatétbo* 'I took a skin of dates from the house to the car, but when I was close to the car, it slipped down from my hands, fell on the neck opening and tore apart'.

◊ Related to Arabic *ḥanǯarat-*, *ḥanǯūr-* 'the larynx' (LANE, p. 518), Jibbali *ḥangórṓt* 'hollow under the Adam's apple' (JL, p. 112). See further SED I No. 16 (p. 18). Note that Yemeni Arabic *ḥunǯurah*, *ḥanǯūr* are translated as 'Kehle' and 'Hals' respectively in BEHNSTEDT, p. 291.

170. *kḷeḷ (yəkḷól/ḷákḷɛḷ)* 'to throw a piece of cloth in the face of a fugitive goat which would leap up out of fear and lend itself to be caught' / كَلَّلَ رمى بثوب إلى وجه الحيوان ليقفز وليُمْسَكَ به

▸ *ṭérodk míʾšər wa-tóʾo éraḥk gáḥi kḷolk həy diʾyho bə-naḳf wa-ḳéroy wa-ḷaṭ ḷoyk bəy* 'I was pursuing a billy-goat. When I came into the valley, I threw a piece of cloth on its face. It leapt up and I caught it', *ḥérək mən séred diʾyho di-yəfórəd wa-ksek toy rṓbaẓ wa-kébik ʿəy wa-tóʾo*

[24] *ébaʿ (yaʾábaʾ/líbáʿ)* 'to reach; to be enough' (LS, p. 49).

[25] Hairy hides scheduled for the preparation of leather vessels are soaked in a mixture of water and ash to make the hair easier to pluck.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000080

kérhən yənhərɛʾíšin kḷoḷk həy wa-yhálaḥ wa-ḷoyk həy 'I was looking for a goat kid of mine which was prone to fleeing away. Eventually I found it lying on the ground and began to steal up to it. As soon as it started to move I threw a piece of cloth against it. The kid leapt up and I caught it'.

- With Leslau (LS, p. 416), one can surmise that the common verb *škeḷ (yəškól/ḷáškaḷ)* 'to wrap oneself in a garment' goes back to **kll*, thus representing a reflexive stem modification of the present verb (causative stem). Cf. Akkadian *kullulu* 'to veil, to cover (the head or face)' (CAD K, p. 518, AHw., p. 503), Syriac *keltā* (pl. *kelle*) 'velum' (LSyr., p. 327), Arabic *killat-* 'tent-lile veil, curtain' (WKAS K, p. 296, perhaps an Aramaism), Geez *kallala* 'to cover over, to protect' (CDG, p. 283).

171. *kémbəb* m. (du. *kembíbi*, pl. *kómbob*) 'remains of dry leaves on a palm trunk, bark of the palm tree' / لحاء النخل كُمْبَب

▸ *ḷ'igáḥ támre tóʾo ʿəḷháyo di-baḷ sófe wa-di-baḷ kémbəb* 'May he climb a palm which is so tall, with no fiber and no leaf remains on its trunk', *ḷaḷ yíkən ŝáqar kóudor*[26] *tímhɛr wa-ḷaḷ yəʿúmor kádhir bóudɛ góuḷof kémbəb di-támre* 'In the time of drought, one cuts down palm trees and feeds the animals with the palm fiber which is inside the trunk. To obtain the fiber, one has first to remove the bark from the trunk'.

◊ Cf. perhaps Arabic *knb* 'to be callous, horny, rough' (WKAS K, p. 376).

172. *ken* 'certainly, indeed, yes' / بالتأكيد كَن

▸ *ʿómor həy wa-ʾɛ aḷ-ʾétək ḷə-mákon ʿómor ken étək* '(The grand-father) asked: "You didn't pass by the Makon, did you?" The boy said: "Yes I did"', *ʿómor énhi šárḳaḥ šin ḳṓṣho di-həy ŝkaʿ ʿámok ken ínoʾš šin dénʿa* '(A certain man said to me:) "A kind of thorny plant appeared in our area. I said: "Oh yes, we have it here too"', *ʿómor wa-tən aḷ-ʾaʿyhófkən tən óʾozi ɛ di-bébɛ ʿəméro ken aʿyhófən* '(The woman's father said:) "And you, didn't you lose the two goats of yours, oh my daughter?" And the woman said: "Yes we did"'.

◊ While the functional domain of the particle *ken* is rather complex, at least some of its applications are best to be described as an affirmative interjection "yes". Its similarity to Akkadian (Assyrian) *kēna* (CAD K, p. 311, AHw., p. 479), Hebrew *kēn* (HALOT, p. 482) is, therefore, quite striking.

[26] *kédor (yəkódər/ḷ'ikdér)* 'to cut down a palm tree in order to feed one's livestock with the fiber' (not in LS).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000081

173. *kərbɔ́lo* كَرْبَلُو 'lower part of the tail' / الجزء السفلي من الذيل

- *énkaʿ ʿag di-ʔayéfe álləhe di-ʿíʔo wa-təgámaḥ wa-tóʾo ídɛf ʿes kor ḥóuzoz gəmóḥo wa-fərédo wa-tóʾo ʔənówə ʿes təgóhoz ʿímɛr óʾo di-mən ḥáṣhon wa-di-mən ḥáṣhon ʿag ʃáfi žer wa-ʿédof ʃə-kərbɔ́lo di-ʾálləhe wa-kəzéfəs*[27] *di-ʾəkḥízo* 'One man brought a cow to the wedding party as a gift, and the cow was very strong and prone to gore. When the people were about to take it to be slaughtered, it started to gore and then fled. When they saw it was about to run away, they said: "Where is the man from Ḥeṣhon?"[28] And the man from Ḥeṣhon was very strong. He rushed towards the cow, caught it by the tip of its tail and dragged it to the bed of the valley', *gédaḥ bəʿér di-yəbérbər diʾál bəʿér diyáḥšəy máskin wa-də bəʿér di-yəbérbər al-yóudof kal ʃə-kərbɔ́lo di-dónib ʃal yaʾárəʿ* 'One camel, which was in season, approached another camel, a docile one. And that camel which was in season, when it was fighting, one could not catch it unless by the tip of its tail', *šin bə-sakɔ́ṭri ʿag ʃal yóuyhor diʾyhe bəʿér wa-kse déḥəž̌ bə-ʾórəm ʃázəm yíloy bə-kərbɔ́lo di-dónib kor al-ʃidḥáž̌ bəʿér* 'In our land, in Soqotra, when somebody drives his camel and finds that the road is slippery, he has to hold the camel by the tip of its tail to prevent it from slipping away'.

⟹ The Soqotri word has been recorded by T. M. JOHSTONE in ML, p. 213 (*karbáloh* 'end of the tail').

174. *kíme* (pl. *káyhɛm*) كِيمَه 'sweat' / عَرَق

- *šərkéḥiš káyhɛm wa-ʾédmaʿ* 'Sweat broke out on his forehead and tears welled in his eyes', *káno šin ž̌ayéfe wa-ṣíʃəb eʾʃhítən di-déləḳ gédəḥ éʾefo mən ṣaṭárhir wa-náfaʿ ʿəghétən əknίyo di-diláḳo bə-šáyhom ʿaf tšəraḳáḥsən káyhɛm* 'There was a wedding party in our village, and many cows were slaughtered. Many people came as guests from various tribes, and the women had to prepare a lot of food under sun-heat, so that sweat stood out on their faces'.
- The related verb is *kem (yəkímin/líkim)*: *ʿag ʃal yəṭárəd miʾšər férhɛ ṭáʿle yəkímin* 'When someone pursues a semi-wild billy goat, he must sweat'.

⟹ SIMEONE-SENELLE/LONNET 1991, p. 1461.

175. *ḳóḥof (yəḳóḥof/líḳḥáf)* قُاخُف 'to spoon up' / غرف

- *ézʿomk diʾyho bə-ḳáʿar wa-ʾéḳdomk tóʾo kíḥaf e-diʾyho ʿouyéghɛn də ḳáyhɛn kor yífoš* 'I was at home and saw that lunch had been arranged (spooned up) for my younger son'.

[27] *kézof (yəḳázəf/líḳzéf)* 'to pull, to drag aside' (not in LS).
[28] A place name.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000082

- The related noun *ḳahf* 'coupe, tasse, mesure de blé' (LS, p. 372) is well attested in the Vienna corpus.
- ◊ Also in Arabic *qaḥafa mā fi-l-ʾināʾi = šaribahu ǧamīʿahu* (LA 9, p. 330). Further related are Mehri *ḳəḥāf* 'to scrape off' (ML, p. 227), Jibbali *ḳaḥáf* 'to snatch up, to collect; to scrape off, to scrape out' (JL, p. 143).

176. *əḳḥízo* (du. *əḳḥizóti*, pl. *éḳḥəz*) 'stones on the bed of a wadi' / الأحجار في مجرى النهر أَقْحِيزُو

- *táḳibk ŏbhon mən əḳḥízo di-gáḥi kor ŏbon ḳáʿar* 'I collected some stones from the bed of the wadi to build a house', *ṭérodk miʾšər ker ŝágre wa-ʾaḷ-ʿak béḷokk toy ʿaf əṭárobš di-ʾəḳḥízo tóʾo éraḥk əḳḥízo áʿbork toy məkḷəḷ wa-ḷoyk bəy* 'I was pursuing a billy goat on a mountain slope, and did not let it alone until I forced it to go down to the stony bed of the wadi. When I reached the bed of the wadi, I threw a piece of cloth into its face and caught it'.

177. *móndik* (du. *mondíki*, pl. *mənédək*) 'placenta (of animals)' / مشيمة (للحيوانات) مُنْدِك

- *érhon ḷaḷ (t)aʿyégən yóuyhor ʿífaf móndik wa-ʿəghétən ḷaḷ təbórin yóuyhor máb*r*ahe mənféyrəhər* 'When goats give birth, what comes out after the kid is *móndik*, but when women give birth, what comes out after the child is *mənféyrəhər*', *ḷaḷ nédok áḷḷəhe wáḷḷa óʾoz báraḥ souʿído ḷə-móndik* 'When a cow or a goat emits its placenta, a vulture will pray on it'.
- The related verb is *əndéko (nédok/ḷándɛk)*: *ʿíggo šin áḷḷəhe bə-ŝáḳar wa-ʾəndéko* 'One of our cows gave birth in the time of drought, but was able to emit its placenta (normally)'.[29]

178. *šédhəd (yəšédhəd/ḷišédhəd)* 'to wave a stick' / لوّح بالعصا شَدْهَد

- *wa-tóʾo šédhəd ḥªḷé ṣáḷəḥ díʾyhe ŏʾəd e-ŝənége ʿaf təgéšoḷ ŝənége* 'But when he (the sultan's son) waved his stick (at his horse), Saleh placed his hand before the staff so that the staff broke', *gədóḥo tho trɔ ʿággi diʾəntóuḥo ḷə-bəstán wa-ṭad šiš márḳaḥ šédhəd díʾyhe bə-márḳaḥ kor yəʾógə díʾyhe ṣáḥəb wa-žərk dəy wa-ḷoyk bə-márḳaḥ* 'Two men came to me, and they were quarreling over a palm garden. One of them had a stick and waved his stick against the other to hit him, but I rushed towards him and seized his stick'.

[29] In the time of drought, animals often suffer difficulties in giving birth and are in need of human assistance. The present phrase describes a relatively unusual situation of a normal birth in spite of these difficult circumstances.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000083

◊ As suggested by MARIA BULAKH in personal communication, the meaning 'to wave a stick' can be plausibly derived from the more original 'to threaten'. If this is the case, *šédhəd* is to be interpreted as reduplication of the well-known geminate root **hdd* 'to thunder; to threaten' (DRS, p. 373). For the latter meaning in continental MSA cf. Mehri *hdīd* 'to threaten' (ML, p. 152), Jibbali *ɛhdéd* id. (JL, p. 94). Any connection with *šéhed* 'Schrecken' in MÜLLER 1905, p. 157_{15}?

As pointed out by our informants, *šédhəd* 'to wave a stick' is to be distinguished from the similarly sounding *šédhəd (yəšédhəd/lišédhəd)* 'to be lean, meager (meat)': *érhon ḷə-šáḳar yəšédhəd mésən tɛ wa-ʾaḷ-yəštoy* 'Goats' meat is tasteless in the time of drought and is unsuitable for eating', *káno ʕayéfe wa-šéʕayfk bəs wa-ʾírḳaḥ énhi tɛ di-ʾəlláhe wa-záʿayk diʾyho di-ḳáʿar ʿímɛr énhi də tɛ di-ʾírḳaḥ hək dáḥam səké kaḷ šédhəd fáḥre* 'There was a wedding feast, and I was invited. I was offered cow meat, and I took some of it back home. Then the people (my relatives) said to me: "That meat which had been offered to you is meager, it is lean, nearly all of it'. The etymology of the latter verb is unknown to us: the causative-reflexive stem from **d-ḥ-d*? One is tempted to identify with it the designation of the white of the egg in MÜLLER 1905, p. 360 (*šédehed*, as something insipid, tasteless).

179. *ənṭéʿər (yənṭeʿérən/liṇṭéʿər)* أَنْطَاعَر 'to get rotten (fish)' / فسد (سمك)

▸ *ṣóde di-ráʿaʕ wa-məy ṭáʿam ʕaḷ naʿámər həy ənṭéʿər* 'Fish that is soft (when touched) and whose taste is bad, we say about it *ənṭéʿər*', *ṭáhɛrk di-máṭʿam wa-ʾiṭrɛḥ énhi írhɛz wa-ṣóde di-ʾənṭéʿər wa-toʾo záʿayk lúkma di-ṣóde wa-ʾírhɛz wa-bégomk ʿɛs kḷoḷk bə-kay* 'I went to a restaurant and was offered rice with fish, but the fish had gone bad. When I took a handful of rice and fish and bit into it, I vomited,' *ṭáhɛrk əḥórə mən ṣóde toʾo ṭáhɛrk ṭok mənáḷ ŝóuʾom ṣóde ʿámok e-ʿag diʾɛ ṣóde aḷ-ʾənṭéʿər ʿómor aḷ-ʾənṭéʿər aḷ-ʾənṭéʿər wa-kaḷ šéʾmonk ṭaʾéfən téʾəfk tšóbə ənṭéʿər wa-ʾaḷ-záʿayk kēy* 'I went looking for some fish in the place where fish are sold. I said to the one selling the fish: "Your fish, isn't it a bit stale?" He said: "No, it's not stale, it's not stale! If you don't believe me, touch it yourself!" So I touched it, and it did seem a bit stale, so I didn't take any fish from that man.'

◊ Any connection with *ṭóʿhor* 'clay, mud' (LS, p. 202)?

180. *ṭáḥɛm* طَاحَم 'urine' / بول

▸ *ḳṓṣamk ḷə-ʿóŝi bə-šéhi wa-ʾéshər wa-rik séhi di-déḷaḳ wa-ḷaṭ sfork bə-ṭáʾira toʾo éraḥk ker iʾitin ṣer fe ṭáḥɛm wa-ʿáyyək ḷəsḥám* 'I had a breakfast of tea and bread, and drank too much of the tea. Then I went on a

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000084

plane trip. While the plane was in the sky, I felt strong urge to urinate,' *kálʾlama ékob táʿhel ləʾayn yəʾókəb məs ṭáḥem ʿaf kar wa-tákḥor* 'Whenever its (the botfly's) worms enter your eye, its urine[30] penetrates into your throat, and you start to cough'.

- The related verb is *šəṭáḥim (yəšṭaḥímin/lišṭáḥam)* 'to void excrements': *dómik diʾyho bə-káʾar wa-bóʿor mésɛ wa-ʾaks wa-ʾékob dəhí érhon wa-sḥam ḥe wa-ʿeb wa-ləʾóši ráḥaẓk díʾyho fíkha mən ṭáḥem di-ʾérhon* 'While I was at home sleeping, a strong rain came in the night. The goats came inside and urinated and defecated on me. In the morning I had to wash the goats' urine out of my clothes'.

◊ Also in Mehri *həḏḥáwm* '(camel) to urinate' (ML, p. 83), Jibbali *ḏaḥám* '(animal) to make water' (JL, p. 48).

⇒ Morris 2003, p. 329.

Abbreviations of lexicographic sources

AED	T. L. Kane: *Amharic-English Dictionary*. Wiesbaden 1990.
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–.
DUL	G. del Olmo Lete/J. Sanmartín: *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*. Leiden 2003.
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.
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.

[30] That is, the liquid that surrounds the larvae.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000085

Piamenta	M. Piamenta: *Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic*. Leiden 1990.
SD	A. F. L. Beeston / M. A. Ghul / W. W. Müller / J. Ryckmans: *Sabaic Dictionary (English-French-Arabic)*. Louvain-la-Neuve 1982.
SED I	A. Militarev / L. Kogan: *Semitic Etymological Dictionary*. Vol. 1. *Anatomy of Man and Animals*. Münster 2000.
SED II	A. Militarev / L. Kogan: *Semitic Etymological Dictionary*. Vol. 2. *Animal names*. Münster 2005.
TA	az-Zabīdī: *Tāj al-ʿarūs*. Kuwayt 1965–2001.
TED	T. L. Kane: *Tigrinya-English Dictionary*. Springfield 2000.
WKAS	M. Ullmann: *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*. Wiesbaden 1957–.
WTS	E. Littmann / M. Höfner. *Wörterbuch der Tigre-Sprache. Tigre-deutsch-englisch*. Wiesbaden 1956.

References

Kogan, L. 2001: "*ǯ in Akkadian." In: *Ugarit-Forschungen* 33, pp. 263–298.

— 2005: "*ǯ in Ethiopian." In: *Studia Semitica et Semitohamitica. Festschrift für Rainer Voigt*. Münster, pp. 183–216.

— 2012: "Noms de plantes akkadiens dans leur contexte sémitique." In: *Language and Nature. Papers Presented to John Huehnergard on the Occasion of His 60th Birthday*. Chicago, pp. 229–267.

Kogan, L. / A. Militarev 2003: "Non-trivial Semantic Shifts in Semitic." In: *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli*. Wiesbaden, pp. 286–300.

Lonnet, A. 2008: "La marque *-i* du féminin en (chamito-)sémitique et son développement en sudarabique moderne oriental." In: *Aula Orientalis* 26, pp. 118–134.

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

Naumkin, V. 2012: *Острова архипелага Сокотра (экспедиции 1974–2010 гг.)*. Moscow.

Simeone-Senelle, M.-C. / A. Lonnet 1991: "Lexique soqotri: les noms des parties du corps." In: *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau*. Wiesbaden, pp. 1443–1487.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000086

La Fātiḥa : une introduction liturgique à la prière commune ?*

Par Paul Neuenkirchen, Paris

Summary: The aim of the present paper is to discuss the Qur'ān's introductory surah, better known as *sūrat al-Fātiḥa*, and to try and find its possible *Sitz im Leben* by analyzing both the Qur'ānic text in itself as well as the *ḥadīṯ* material pertaining to its recitation. While many scholarly studies have long established a relation between the *Fātiḥa* and a certain form of liturgical prayer, we would like to suggest a new hypothesis based on a comparative study with the Syriac *Order of the First Anaphora* ascribed to the Apostles Addai and Mari (3rd century AD), which could in turn shed light on the formation and function of the Qur'ān's opening chapter.

Introduction

Cela fait maintenant plus d'un siècle que la recherche orientaliste a proposé comme hypothèse que le terme arabe pour désigner le « Coran » – *qur'ān* – serait dérivé du syriaque *qeryōnō*.[1] Ce mot qui signifie une « leçon » ou une « lecture » d'un texte saint (un terme mieux rendu par le *scripture* de

* Nous remercions Mohammad Ali Amir-Moezzi ainsi que Guillaume Dye d'avoir pris le temps de relire cet article et d'y avoir apporté leurs précieuses remarques et corrections. Les éventuelles fautes qui pourraient y subsister ainsi que les opinions qui y sont exprimées relèvent bien entendu de notre seul fait.

[1] Il serait trop long de retracer ici l'historique du débat autour des éventuelles étymologies de ce terme. Il nous suffira de mentionner les quelques premières études qui suggèrent ce mot syriaque comme origine probable de *qur'ān* : T. Nöldeke / F. Schwally : *Geschichte des Qorāns*. Leipzig 1909, pp. 33–34 – aujourd'hui traduit en anglais par W. H. Behn, *The History of the Qur'ān*. Leyde/Boston 2013, p. 27 (= i/32 dans l'édition originale) ; J. Wellhausen : « Zum Koran. » Dans : ZDMG 67 (1913), p. 634 ; J. Horovitz : « Qurān. » Dans : *Der Islam* 13, 1–2 (1923), pp. 66–69 ; A. Mingana : « Syriac Influence on the Style of the Kur'ān. » Dans : *Bulletin of the John Rylands Library* 11, 1 (1927), p. 88. Il semble indéniable qu'aujourd'hui le débat autour de l'influence syriaque sur le Coran (décelable tant dans les substantifs, verbes ou dans la syntaxe que dans ses hypothétiques sources textuelles) a été relancé par le pseudonyme Christoph Luxenberg avec la publication en 2000 de son désormais célèbre *Die syro-aramäische Lesart des Korans. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Sur l'origine syriaque du terme *qur'ān*, voir la traduction anglaise augmentée de cet ouvrage : *The Syro-Aramaic Reading of the Koran—A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Berlin 2007, p. 70sqq.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000087

l'anglais, ou *Schrift* en allemand) dans un lectionnaire est donc employé dans le contexte chrétien de la célébration liturgique.[2] Si donc le mot même qui a donné son nom au livre sacré des musulmans trouve son origine dans un terme technique religieux lié à une forme de rite liturgique, on peut se demander dans quelle mesure les sources scripturaires de l'Islam (Coran et *ḥadīṯ*) pourraient s'en faire l'écho.

Bien que de nombreux travaux universitaires aient traité de cette question de manière allusive[3], globale[4], ou détaillée[5], nous voudrions prendre un cas

[2] Pour la définition de *qeryōnō*, cf. C. BROCKELMANN : *Lexicon Syriacum*. Edinburgh/Berlin 1895. Réimpression Oregon 2004, p. 336 ; et J. PAYNE SMITH : *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford 1902. Réimpression Oregon 1999, p. 519. Pour l'usage des lectionnaires dans la liturgie chrétienne voir notamment l'article de S.P. BROCK : « Manuscrits liturgiques en syriaque. » Dans : F. CASSINGENA-TRÉVEDY/I. JURASZ (éds.) : *Les liturgies syriaques*. Paris 2006, pp. 267–283. Cf. aussi J. BOWMAN : « Holy scriptures, lectionaries and the Qur'an. » Dans : *International Congress for the Study of the Qur'an. Australian National University, Canberra, 8–13 May 1980*. Canberra 1981, pp. 29–37 et surtout pp. 32–34 sur le rapport entre le Coran et le lectionnaire; ainsi que les récents travaux de C. GILLIOT dont : « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le ‹ lectionnaire arabe › de La Mecque. » Dans : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129 (2011), pp. 33–34, la partie intitulée « Les chrétientés syriaques et l'usage du lectionnaire », ou encore « Des indices d'un proto-lectionnaire dans le ‹ lectionnaire arabe › dit Coran. » Dans : *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Paris 2011, pp. 455–472, et « Mohammed's Exegetical Activity in the Meccan Arabic Lectionary. » Dans : C.A. SEGOVIA/B. LOURIÉ (éds.) : *The Coming of the Comforter: When, Where and to Whom? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*. New Jersey 2012, pp. 371–398 et surtout pp. 394–397.

[3] Par exemple A.L. DE PRÉMARE : *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*. Paris 2002, pp. 304–305 : « Certains passages du Coran actuel sont d'ailleurs, quant à leur contenu, visiblement inspirés de psaumes bibliques, parfois presque textuellement. Cette tradition nous renforce dans l'idée que de nombreux textes coraniques étaient destinés à remplir une fonction liturgique. » Du même auteur, cf. *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*. Paris 2004, pp. 45–46 : « … le Coran ressemble à une sorte de lectionnaire dont certains textes ont été appropriés à leur fonction de récitation communautaire psalmodiée. »

[4] Notamment J. WANSBROUGH : *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford 1977. Réimpression New York 2004. On lira p. 26sqq. à propos de la sourate 55 et certains de ses versets qui auraient pu avoir un « liturgical function » (p. 27). Toujours du même auteur, voir aussi *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford 1978. Réimpression New York 2006. Cf. surtout p. 61sqq. où l'auteur cherche à démontrer que « that in both form and function the origins of Muslim scripture were liturgical ».

[5] Sur les formules coraniques eulogiques et doxologiques à la lumière de la liturgie juive et surtout chrétienne, on lira A. BAUMSTARK : « Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran. » Dans : *Der Islam* 16 (1927), pp. 229–248. Au sujet du rapport entre la liturgie (en l'occurrence celle de l'église du Kathisma) et le Coran (précisément la sourate Maryam), on lira l'article de G. DYE : « Lieux saints communs, partagés ou confisqués, aux sources de quelques péricopes coraniques (Q 19:16–33). » Dans : I. DEPRET/G. DYE

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000088

coranique concis et bien précis afin d'explorer ce qu'est une pratique liturgique et comment certaines de ses spécificités peuvent transparaître dans les sources musulmanes susmentionnées.

Avant de nous intéresser spécifiquement à la question du rapport entre la liturgie et les écrits musulmans, il nous faut nous demander en quoi consiste cette première. Etymologiquement, le mot « liturgie » provient du grec λειτουργία *(leitourgia)* qui désigne toute « œuvre officielle publique » ou « le service rendu au peuple » dans un contexte non religieux et antérieur à l'avènement des trois monothéismes ; un terme qui lui-même est composé du grec εργον *(ergon)* indiquant un « acte », « une œuvre » ainsi que de λειτος *(leïtos)* qui signifie le « peuple ».[6] Dans les villes-états grecques, λειτουργία était un terme technique politique qui désignait l'obligation qui incombait aux citoyens fortunés de rendre des services pour le bien public (construction de monument, etc.) ou dans une acception plus large, c'était tout service qu'une personne rendait à une autre.[7] C'est de ce sens-là que provient la signification de « liturgie » dans le domaine du culte – puisque c'est le terme qui fut utilisé lorsqu'une personne rendait un service pour une divinité (surtout dans le cas de l'adoration d'Eleusis, d'Isis, etc.).[8]

Dans la Septante, on retrouve le grec *leitourgia* avec son sens d'« actions cultuelles » uniquement ;[9] mais sa signification antérieure persiste puisqu'à l'époque de l'avènement du christianisme, ce terme a encore le sens de « service à Dieu pour le bien du peuple » dans le monde juif.[10]

On notera que c'est d'ailleurs de l'un des trois centres cultuels juifs – la synagogue – que proviennent les fondements essentiels de la liturgie eucharistique ainsi que le concept du lectionnaire qui seront hérités par le christianisme.[11]

De nombreuses recherches sur les ‹ origines › du Coran, nous le disions, ont montré de manière convaincante l'existence de liens très forts entre une certaine forme de christianisme oriental et le texte saint de l'Islam. Cela se vérifie

(éds.) : *Partage du sacré. Transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*. Bruxelles 2012, pp. 55–121. Cf. par exemple p. 62 note 19 sur une formule coranique qui pourrait être une trace de pratique liturgique ; p. 64sqq. sur le parallèle entre le style liturgique syriaque de la *soghitha* et celui de la sourate Maryam (dans la partie consacrée à Marie, justement).

[6] T. W. Jennings Jr.: « Liturgy. » Dans : *The Encyclopedia of Religion*. New York 1987, vol. 8, p. 580 et P.V. Marshall : « Liturgy. » Dans : *The Encyclopedia of Christianity*. Michigan, Cambridge, Leyde/Boston ⁶2003, vol. 3, p. 324. On lira aussi S. Salaville : *Liturgies orientales. Notions générales. Eléments principaux*. s.l. 1932, p. 13.

[7] Jennings Jr. 1987, vol. 8, p. 580 et Marshall 2003, vol. 3, p. 324.

[8] Jennings Jr. 1987, vol. 8, p. 580.

[9] *Ibid.*

[10] Marshall 2003, vol. 3, p. 324.

[11] *Ibid.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000089

tant par les *terminus technicus* spécifiques au domaine religieux qui y sont employés et qui relèvent d'emprunts au syriaque, que par des péricopes plus ou moins longues pour lesquelles on a pu suggérer des textes sources antérieurs qui proviennent de la littérature chrétienne orientale en langue syriaque.[12]

Si donc nous pouvons proposer pour le Coran à la fois un lien entre une forme de célébration liturgique et un contexte chrétien oriental, il nous faudrait nous concentrer sur ces derniers. Nous présenterons pour ce faire quelques points de comparaison qui nous semblent pertinents sur le cas spécifique de la sourate al-Fātiḥa, et ce afin d'ouvrir une réflexion sur la problématique du rapport entre la pratique de la liturgie dans les rites chrétiens orientaux et le Coran.

En quelques mots, la liturgie chrétienne orientale trouve ses origines dans la liturgie orthodoxe dont la plus importante est la byzantine (proche de l'ancien rite syrien d'Antioche). L'une de ses caractéristiques est la liturgie dite du catéchumène qui prépare la venue du Verbe divin par le biais de psaumes, d'hymnes et de prières.[13] Pareillement, la liturgie dite des fidèles est célébrée notamment par l'anaphore qui inclut un dialogue entre le prêtre et la congrégation, par le triple « Saint » de Isaïe 6, 3 (aussi appelé *Sanctus*) ou encore par le *Pater Noster*.[14]

Nous nous intéresserons à deux des trois éléments constitutifs d'une des liturgies orientales dans la suite de notre étude qui feront l'objet de quelques réflexions.[15]

Une trace de pratique de répons dans la tradition musulmane

D'abord le dialogue entre le célébrant et la congrégation s'avère être une piste fertile pour tenter de comprendre une des hypothétiques fonctions d'une partie du Coran. En effet, *a contrario* de ce que pense MUHAMMAD ABDEL

[12] Pour le premier cas on lira encore avec profit la liste des « religious terms » dans MINGANA 1927, pp. 85–87; et pour le second on consultera par exemple les articles de S. GRIFFITH : « Christian lore and the Arabic Qur'ān. The 'Companions of the Cave' in *Sūrat al-Kahf* and in Syriac Christian tradition. » Dans : G.S. REYNOLDS (éd.) : *The Qur'ān in Its Historical Context*. Londres/New York 2008, pp. 109–137 et dans le même ouvrage collectif, K. VAN BLADEL : « The Alexander Legend in the Qur'ān 18:83–102 », pp. 175–203.

[13] E. THEODOROU : « Liturgy. » Dans : *The Encyclopedia of Christianity*. Michigan, Cambridge/Leyde/Boston ⁶2003, vol. 3, p. 327.

[14] *Ibid.*

[15] Le cas du triple « Saint » (*qāddōš qāddōš qāddōš* en hébreu et *qaddīš qaddīš qaddīš* en syriaque) est aussi intéressant dans son rapport à l'exégèse. On lira à ce sujet C. GILLIOT : « Reconsidering the Authorship of the Qur'ān. » Dans : REYNOLDS 2008, p. 92 qui écrit que le « topos 'Holy! Holy!' could be an indication of traces of a Christian liturgy in the Arabic language ».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000090

Haleem qui affirmait récemment qu' « il ne se trouve pas de forme célébrant/répondant [dans la prière rituelle musulmane] »[16], de nombreux cas de 'dialogue' entre le lecteur ou récitateur du Coran et la congrégation sont avérés, tant dans l'exégèse coranique *(tafsīr)* que dans la tradition prophétique *(ḥadīṯ)*.

Un exemple probant se trouve dans la dernière catégorie de textes. Il s'agit d'un *ḥadīṯ* qui existe sous plusieurs formes dans les plus grands recueils de traditions sunnites et qui donne soit la parole au prophète Muḥammad directement, lui permettant de formuler un ordre ; soit le met en scène au sein d'une narration qui le présente en train de prononcer une parole qui se veut normative pour les Sunnites. Ci-après, nous donnons les quatre traditions accompagnées des variantes propres à chacune d'entre elles en notes :

1. Le messager de Dieu (prière de Dieu et salut sur lui) a dit : Lorsque l'imam prononce le « Amen », dites Āmīn *(iḏā ammana l-imām fa-amminū)* ! […][17]
2. Le messager de Dieu (prière de Dieu et salut sur lui) a dit : Lorsque l'imam dit *(iḏā qāla l-imām)* « … non pas de ceux qui ont encouru Ta colère, ni des égarés *(ġayr al-maġḍūb ʿalayhim wa-lā ḍ-ḍāllīn)* » [i. e. Cor 1, 7], répondez : Āmīn *(fa-qūlū āmīn)* ! […][18]

[16] M. Abdel Haleem : *Understanding the Qur'an. Themes and Style*. Londres ³2011, p. 171 : « Even in a vague sense then a litany is quite alien to the Qur'an and the way it is recited in Islamic ritual prayer. There, if a person (an *imām* in prayer or otherwise) reads aloud, all others have to listen attentively, and there is no leader/response form. »

[17] Mālik b. Anas : *al-Muwaṭṭaʾ*. Beyrouth s. d., p. 75 : *Kitāb aṣ-ṣalāt* 3, *bāb* 11, *ḥadīṯ* № 48. La chaîne de transmission *(isnād)* avant le Prophète est la suivante : Yaḥyā > Mālik > Ibn Šihāb > Saʿīd b. al-Musayyab et Abū Salama b. ʿAbd ar-Raḥmān > Abū Hurayra. On trouve ensuite cette même tradition deux fois chez Muslim : *Ṣaḥīḥ*. Beyrouth 1993, vol. 1, p. 307 : *Kitāb aṣ-ṣalāt* 4, *bāb* 18, *ḥadīṯ*-s № 72 et 73. Les *isnād*-s son respectivement les suivants : Yaḥyā b. Yaḥyā > Mālik > Ibn Šihāb > Saʿīd b. al-Musayyab et Abū Salama b. ʿAbd ar-Raḥmān > Abū Hurayra et Ḥarmala b. Yaḥyā > Ibn Wahb > Yūnus > Ibn Šihāb > Saʿīd b. al-Musayyab ; et Abū Salama b. ʿAbd ar-Raḥmān > Abū Hurayra. Cette même tradition est aussi citée par Abū Dāwūd : *Sunan*. Riyad 2007, p. 163 : *Kitāb aṣ-ṣalāt* 1, *bāb* 172, *ḥadīṯ* № 936 avec l'*isnād* : al-Qaʿnabī > Mālik > Ibn Šihāb > Saʿīd b. al-Musayyab et Abū Salama b. ʿAbd ar-Raḥmān > Abū Hurayra. A noter que cette tradition est citée deux fois chez Ibn Māǧa : *Sunan*. Riyad 2008, p. 158 : *Kitāb iqāmat aṣ-ṣalawāt wa-s-sunna fīhā* 5, *bāb* 14, *ḥadīṯ*-s № 851 et 852 avec une variante mineure : on y trouve « le récitateur » *(al-qāriʾ)* au lieu de « l'imam ». Le *ḥadīṯ* № 851 est cité avec l'*isnād* suivant : Abū Bakr b. Abī Šayba et Hišām b. ʿAmmār > Sufyān b. ʿUyayna > az-Zuhrī > Saʿīd b. al-Musayyab > Abū Hurayra.

[18] Mālik b. Anas s. d., p. 75 : *Kitāb aṣ-ṣalāt* 3, *bāb* 11, *ḥadīṯ* № 49 avec l'*isnād* : Mālik > Sumayy, *mawlā* d'Abū Bakr, et Abū Ṣāliḥ as-Sammān > Abū Hurayra. Puis on trouve exactement le même texte *(matn)* trois fois chez Ibn Ḥanbal : *Musnad*. Beyrouth 1999–2001, vol. 12, p. 112 ; vol. 13, p. 95 et vol. 16, p. 17 : respectivement les traditions № 7187, 7660 et 9922 avec respectivement les *isnād*-s suivants : ʿAbd al-Aʿlā > Maʿmar > az-Zuhrī >

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000091

3. Le messager de Dieu (prière de Dieu et salut sur lui) a dit : Lorsque le récitateur dit *(iḏā qāla l-qāriʾ)* « … non pas de ceux qui ont encouru Ta colère, ni des égarés *(ġayr al-maġḍūb ʿalayhim wa-lā ḍ-ḍāllīn)* », celui qui se trouve derrière lui répond : Āmīn *(fa-qāla man ḫalfihi āmīn)*. […][19]
4. Le messager de Dieu (prière de Dieu et salut sur lui), lorsqu'il récitait *(iḏā qaraʾa)* « … ni des égarés *(wa-lā ḍ-ḍāllīn)* », disait : Āmīn !, en élevant sa voix *(wa-rafaʿa bihā ṣawtahu)*.[20]

Saʿīd b. al-Musayyab et Abū Salama b. ʿAbd ar-Raḥmān > Abū Hurayra ; ʿAbd ar-Razzāq > Maʿmar > az-Zuhrī > Ibn al-Musayyab > Abū Hurayra ; et ʿAbd ar-Raḥmān et Isḥāq > Mālik > Sumayy, *mawlā* d'Abū Bakr > Abū Ṣāliḥ as-Sammān > Abū Hurayra. Le même *matn* se trouve deux fois chez AL-BUḪĀRĪ : *Ṣaḥīḥ*. Beyrouth 2007, vol. 1, p. 187 : *Kitāb al-aḏān* 10, *bāb* 113, *ḥadīṯ* № 782 et vol. 3, p. 141 : *Kitāb at-tafsīr* 65, *bāb* 1, *ḥadīṯ* № 4475 avec respectivement les *isnād*-s suivants : ʿAbd Allāh b. Maslama > Mālik > Sumayy *mawlā* d'Abū Bakr > Abū Ṣāliḥ > Abū Hurayra ; et ʿAbd Allāh b. Yūsuf > Mālik > Sumayy > Abū Ṣāliḥ > Abū Hurayra. C'est toujours ce texte sans variante qui apparait chez ABŪ DĀWŪD 2007, p. 163 : *Kitāb aṣ-ṣalāt* 1, *bāb* 172, *ḥadīṯ* № 935 avec la chaîne suivante : al-Qaʿnabī > Mālik > Sumayy, *mawlā* d'Abū Bakr > Abū Ṣāliḥ as-Sammān > Abū Hurayra. Ce *ḥadīṯ* est cité de la même manière par AL-ḤĀKIM AN-NĪSĀBŪRĪ : *al-Mustadrak ʿalā ṣ-Ṣaḥīḥayn*. Beyrouth 2009, vol. 1, p. 340 : *Kitāb aṣ-ṣalāt* 4, *ḥadīṯ* № 797. Enfin, le *matn* se trouve chez AD-DĀRIMĪ : *Sunan*. Beyrouth 1997, vol. 1, p. 314 : *Kitāb aṣ-ṣalāt* 2, *bāb* 38, *ḥadīṯ* № 1246 avec l'*isnād* : Naṣr b. ʿAlī > ʿAbd al-Aʿlā > Maʿmar > az-Zuhrī > Saʿīd b. al-Musayyab et Abū Salma > Abū Hurayra avec une légère variante : « le récitateur » au lieu de « l'imam ».

[19] MUSLIM 1993, vol. 1, p. 307 : *Kitāb aṣ-ṣalāt* 4, *bāb* 18, *ḥadīṯ* № 76 avec l'*isnād* : Qutayba b. Saʿīd > Yaʿqūb, c'est-à-dire Ibn ʿAbd ar-Raḥmān > Suhayl > Abū Hurayra. Puis on trouve cette tradition sans variante chez AD-DĀRIMĪ 1997, vol. 1, p. 314 : *Kitāb aṣ-ṣalāt* 2, *bāb* 38, *ḥadīṯ* № 1245 avec cet *isnād* : Yazīd b. Hārūn > Muḥammad b. ʿAmr > Abū Salama > Abū Hurayra. Enfin, on notera que l'on trouve une version similaire chez AL-ḤĀKIM AN-NĪSĀBŪRĪ 2009, vol. 1, p. 357 (*Kitāb aṣ-ṣalāt* 4, *ḥadīṯ* № 849) mais qu'il ne s'agit pas du Prophète qui parle d'un récitateur, mais d'un certain Naʿīm qui parle d'Abū Hurayra : Aḥmad b. Salmān > Muḥammad b. al-Ḥayṯam > Saʿīd b. Abī Maryam > al-Layṯ b. Saʿd > Ḫālid b. Yazīd > Saʿīd b. Abī Hilāl > Naʿīm al-Muǧammar : J'étais derrière Abū Hurayra et il récita « Au nom de Dieu, le Bienfaisant, le Bienveillant » *(kuntu warāʾ Abī Hurayra fa-qaraʾa bi-sm Allāh ar-Raḥmān ar-Raḥīm)*, puis il récita la 'mère/source du Coran' [i. e. la Fātiḥa] jusqu'à ce qu'il arrive à « … ni des égarés » *(ṯumma qaraʾa bi-umm al-Qurʾān ḥattā balaġa wa-lā ḍ-ḍāllīn)*. Il dit : Āmīn, et les gens répondirent Āmīn *(qāla āmīn wa-qāla n-nās āmīn)*. […]

[20] ABŪ DĀWŪD 2007, p. 163 : *Kitāb aṣ-ṣalāt* 1, *bāb* 172, *ḥadīṯ* № 932 avec l'*isnād* : Muḥammad b. Kaṯīr > Sufyān > Salama > Ḥuǧr Abī l-ʿAnbas al-Ḥaḍramī > Wāʾil b. Ḥuǧr. Chez le même compilateur, on trouve cette tradition (*Kitāb aṣ-ṣalāt* 1, *bāb* 172, *ḥadīṯ* № 934) avec la variante *iḏā talā* au lieu de *iḏā qaraʾa* (les deux ont le même sens). De plus, le *ḥadīṯ* s'arrête à « Āmīn ! » (*isnād* : Naṣr b. ʿAlī > Ṣafwān b. ʿĪsā > Bišr b. Rāfiʿ > Abū ʿAbd Allāh, le cousin *(ibn ʿamm)* d'Abū Hurayra > Abū Hurayra). Une variante se trouve dans cette tradition telle qu'elle est rapportée par AT-TIRMIḎĪ : *Sunan*. Riyad 2008, p. 71 : *Kitāb mawāqīt aṣ-ṣalāt ʿan rasūl Allāh* 2, *bāb* 72, *ḥadīṯ* № 248 (avec l'*isnād* Bundār Muḥammad b. Baššār > Yaḥyā b. Saʿīd et ʿAbd ar-Raḥmān b. Mahdī > Sufyān > Salama b. Kuhayl > Ḥuǧr b. ʿAnbas > Wāʾil b. Ḥuǧr) : J'ai entendu le Prophète (prière de Dieu et salut sur lui) réciter « … non pas de ceux qui ont encouru Ta colère, ni des égarés », et dire : Āmīn en étendant/prolongeant sa voix *(samiʿtu n-nabī ṣallā Llāh ʿalayhi wa-sallama qaraʾa ġayr al-maġḍūb ʿalayhim wa-lā ḍ-ḍāllīn fa-qāla āmīn wa-madda bihā ṣawtahu)*. Chez

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000092

Plusieurs éléments intéressants ressortent de ces traditions prophétiques qui ont pour point commun d'être quasiment toutes rapportées par le Compagnon Abū Hurayra (m. environ 57–58/677–678) et qui sont bien souvent transmises par le juriste Mālik b. Anas (m. 179/796), qui donnera son nom à l'école juridique *(maḏhab)* malékite. Les trois premiers *ḥadīṯ*-s rapportent directement des propos du prophète Muḥammad : le premier ne donne pas de contexte mais signifie que lorsque l'imam – celui qui mène la prière collective – dit « Amen » *(āmīn)*, il faut répéter ce mot. Le second contextualise cet ordre dans le cadre de la récitation de la sourate al-Fātiḥa, indiquant que lorsque l'imam/récitateur a récité le dernier verset qui la compose, il faut dire « Amen ». Le troisième, enfin, apporte encore une précision en évoquant l'emplacement de celui qui répond « Amen » : celui-ci se trouve derrière le récitateur/imam (ce dernier mot signifiant littéralement « devant » en arabe, cela n'est pas étonnant).

Quant au quatrième et dernier *ḥadīṯ* que nous avons traduit, il ne rapporte pas d'instruction par rapport à la tenue de la prière rituelle commune, mais nous informe que Muḥammad lui-même prononçait « Amen » à voix haute ou alors faisait durer ce mot après le verset concluant la sourate al-Fātiḥa.

S'il l'on peut considérer cette littérature comme étant authentique, ou du moins comme reflétant une pratique ancienne de célébration de la prière au sein de la jeune communauté de Croyants[21], il ressort que nous y trouvons bel et bien une forme de répons entre un célébrant (imam ou récitateur) qui conclut la prière soit par « Amen », soit par « … ni des égarés » et une congrégation qui, dans les deux cas, répond par « Amen ».

Ces observations entrainent un certain nombre de remarques et de questions concernant la première sourate du Coran, al-Fātiḥa, littéralement « l'Ouvrante » – sous entendu « l'Ouvrante du Livre » *(fātiḥat al-kitāb)*.[22]

---

le même traditionniste, on trouve une autre tradition (*Kitāb mawāqīt aṣ-ṣalāt ʿan rasūl Allāh* 2, *bāb* 72, *ḥadīṯ* sans numéro) qui s'arrête à « Āmīn ! » (avec l'*isnād* : Šuʿba > Salama b. Kuhayl > Ḥuǧr Abī l-ʿAnbas > ʿIlqima b. Wāʾil > son père). Enfin, dans les *Sunan* d'AD-DĀRIMĪ 1997, vol. 1, p. 315 on trouve cette tradition (*Kitāb aṣ-ṣalāt* 2, *bāb* 38, *ḥadīṯ* № 1247) avec une variante tout à fait mineure : l'inaccompli *yarfaʿu* au lieu de l'accompli *rafaʿa* (avec l'*isnād* : Muḥammad b. Kaṯīr > Sufyān b. Saʿīd > Salama b. Kuhayl > Ḥuǧr b. al-ʿAnbas > Wāʾil b. Ḥuǧr).

[21] Nous préférons cette désignation plutôt que celle de « musulmans », un terme anachronique puisque à l'évidence les premiers fidèles du prophète Muḥammad s'appelaient eux-mêmes les *muʾminūn* (« croyants ») et non les *muslimūn* (« musulmans »). A ce propos voir avant tout M. SHARON : « The Birth of Islam in the Holy Land. » Dans : M. SHARON (éd.) : *Pillars of Smoke and Fire. The Holy Land in History and Thought*. Leyde/Johannesburg 1988, pp. 225–236 ; puis F.M. DONNER : *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*. Cambridge (Massachusetts)/Londres 2010, p. 57sqq.

[22] On retrouve régulièrement cette appellation d' « Ouvrante du Livre » seule (et non « sourate de l'Ouvrante du Livre ») dans le *Ḥadīṯ* notamment. Cf. par exemple IBN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000093

Le statut de la sourate al-Fātiḥa

Depuis les débuts de l'Islam, les musulmans ont remarqué que ce premier 'chapitre' est une prière à la première personne du pluriel et non une narration divine à la première ou troisième personne du singulier comme c'est le cas dans le reste du Coran.[23] La Fātiḥa a donc *de facto* un statut à part ; tant et si bien que certains compagnons du prophète Muḥammad sont rapportés ne pas avoir considéré celle-ci comme étant une Révélation au même titre que les autres sourates – raison pour laquelle « l'Ouvrante » n'était, dit-on, pas incluse dans le codex coranique attribué à Ibn Masʿūd (m. 32/652–653).[24]

Au-delà de la question de l'inclusion de cette sourate ou non dans le Coran, on peut d'ailleurs se demander pourquoi les codex qui contiennent cette sourate n'incluent pas textuellement le « Amen » *(āmīn)* puisque la figure par excellence de la normativité en Islam – le prophète Muḥammad – est rapporté par les plus grandes autorités sunnites avoir prononcé systématiquement ce mot à la fin de la récitation de la Fātiḥa et même d'avoir ordonné de le répéter à la suite de l'imam. Il semble d'ailleurs que cette question autour du « Amen » se soit posée de manière générale et répandue puisque d'une part les Shiites s'opposent à sa prononciation en considérant qu'elle annule la prière et que d'autre part certaines sources sunnites font état du fait que cette pratique de la prononciation du « Amen » avait pris fin à un certain moment.[25]

Ḥanbal 1999–2001, vol. 35, pp. 20–21 ; al-Buḫārī 2007, vol. 1, pp. 181–182 ; etc. Plus rarement, on trouve l'expression « Ouvrante du Coran » *(fātiḥat al-Qurʾān)*, comme chez al-Kulaynī : *Uṣūl min al-kāfī*. Téhéran 1388 (= 1968), vol. 3, pp. 312–313.

[23] W. A. Graham : « Fātiḥa. » Dans : EI², vol. 2, p. 189. Il convient de noter que les deux dernières sourates du Coran (113 et 114) ainsi que les deux derniers versets (285–286) de la deuxième sourate du Coran ont aussi une forme de prières adressées par les Hommes à Dieu.

[24] *Ibid.*, 190. Voir aussi Ibn an-Nadīm : *al-Fihrist*. Beyrouth 2002, p. 42 : « ʿAbd Allāh b. Masʿūd n'écrivait ni les Deux Préservatrices [i. e. Cor 113 et 114] dans son codex, ni l'Ouvrante du Livre » *(kāna ʿAbd Allāh Ibn Masʿūd lā yaktubu l-muʿawwiḏatayn fī muṣḥafihi wa-lā fātiḥat al-kitāb)*. On lira aussi M. Arkoun : « Lecture de la Fâtiha. » Dans : P. Salmon (éd.) : *Mélanges d'islamologie. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel*. Leyde 1974, p. 23 qui évoque l'absence de cette sourate dans le corpus d'Ibn ʿAbbās.

[25] Pour cette question dans les sources shiites cf. Graham, vol. 2, p. 189. On lira aussi la tradition citée dans E. Kohlberg et M. A. Amir-Moezzi : *Revelation and Faslification. The* Kitāb al-qirāʾāt *of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*. Leyde/Boston 2009, p. 16 (texte arabe) qui remplace la formule *āmīn* à répéter par *al-ḥamdu li-llāh rabb al-ʿālamīn* (le 2ème verset de la Fātiḥa) ainsi que la note 43 p. 73 : « Shiʿī jurists reject the Sunnī practice (which they attribute to ʿUmar […]) of pronouncing *āmīn* after the leader of the prayer has finished reciting Sūrat al-fātiḥa ». Dans les écrits shiites, voir aussi le « Chapitre de l'interdiction de dire « Amen » après al-Ḥamd [i.e. la Fātiḥa] » *(bāb an-nahī ʿan qawl āmīn baʿd al-ḥamd)* dans aṭ-Ṭūsī : *al-Istibṣār fīmā-ḫtulifa min al-aḫbār*. Beyrouth 2005, pp. 181–182 ; et al-Kūfī : *al-Istiǧāṯa fī bidaʾ aṯ-ṯalāṯa*. Beyrouth 1408/1987. Réimpression Sargodha s.d., p. 61 qui explique qu'une des innovations blâmables *(bidaʿ)* du second

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000094

Finalement, que ce soit la sourate entière ou seulement un des mots de celle-ci considérés comme ne faisant pas partie de la Révélation, on se rend compte que l' « Ouvrante » a eu un statut problématique chez les premières générations de musulmans.

La recherche occidentale a quant à elle souligné avec insistance le caractère liturgique de la sourate al-Fātiḥa qui « ne faisait pas originellement partie du texte [du Coran], mais qui était une prière […] à réciter avant de lire le livre » d'après JEFFERY[26]. En outre, celle-ci est qualifiée de « fixed liturgy » par GOITEIN[27], et aurait vu le jour dans un contexte liturgique selon ARKOUN[28]. Enfin, on mentionnera qu'elle est une prière liturgique dans le sens d'un *introitus* à la prière rituelle selon NEUWIRTH[29], pour ne citer que quelques chercheurs.

La double fonction de la première sourate du Coran, qui à la fois ouvre le Coran et constitue une prière liturgique peut nous amener à considérer celle de deux types de textes de la liturgie chrétienne de langue syriaque afin d'en déduire d'éventuelles affinités mutuelles.

Les introductions dans les lectionnaires et la Fātiḥa

Nous l'avons vu, pour ARTHUR JEFFERY, la première sourate du Coran était une prière qui devait être placée en ouverture du livre afin d'être récitée avant sa lecture, une pratique que l'auteur dit être courante dans d'autres

---

calife, ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb était justement le maintien du *āmīn* après la récitation de Cor 1 ; d'où l'interdiction de cette pratique par les Shiites.

Pour l'abandon du « Amen » dans une source sunnite, cf. par exemple IBN MĀĞA 2008, p. 158 (*Kitāb iqāmat aṣ-ṣalawāt wa-s-sunna fihā* 5, *bāb* 14, *ḥadīṯ* № 853) : Muḥammad b. Baššār > Ṣafwān b. ʿĪsā > Bišr b. Rāfiʿ > Abū ʿAbd Allāh, le cousin *(ibn ʿamm)* d'Abū Hurayra > Abū Hurayra : Les gens ont arrêté de dire « Amen » [alors que] le messager de Dieu (prière de Dieu et salut sur lui), lorsqu'il disait « … non pas de ceux qui ont encouru Ta colère, ni des égarés », disait Āmīn *(taraka n-nās at-taʾmīn wa-kāna rasūl Allāh ṣallā Llāh ʿalayhi wa-sallama iḏā qāla ġayr al-maġḍūb ʿalayhim wa-lā d-ḍāllīn qāla āmīn).*

[26] A. JEFFERY : « A Variant Text of the Fātiḥa. » Dans : MW 29, 2 (1939), p. 158 : « … it was not originally part of the text, but was a prayer […] to be recited before reading the book ».

[27] S.D. GOITEIN : *Studies in Islamic History and Institutions.* Leyde/Boston 2010 (originellement publié en 1966), p. 83. L'auteur continue en disant que « its very contents prove that it is a liturgical composition created deliberately for this purpose … ».

[28] ARKOUN 1974, p. 24 : à propos de ce qu'il appelle le « protocole liturgique » : « Répéter les paroles sacrées de la *Fâtiḥa* c'est réactualiser le Moment inaugurateur où le prophète les prononça pour la première fois ; c'est donc retrouver la situation de discours de l'énoncé 1 : les attitudes rituelles, la communion spirituelle avec l'assistance des fidèles … ».

[29] A. NEUWIRTH / K. NEUWIRTH : « *Sūrat al-Fātiḥa* – Eröffnung des Text-Corpus Koran oder 'Introitus der Gebetsliturgie' ? » Dans : W. GROSS (éd.) : *Text, Methode und Grammatik: Wolfgang Richter zum 65. Geburstag.* Sankt Ottilien 1991, pp. 321–357.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000095

livres sacrés du Proche-Orient.[30] Nous allons ainsi à présent nous intéresser brièvement à un de ces types de livre : le lectionnaire.

Bien que tous les lectionnaires de langue syriaque ne soient pas introduits précisément de la même manière, il semblerait qu'une partie de ceux-ci aient en commun un ensemble de phrases contenant plus ou moins les mêmes éléments qui servent d'incipit au recueil de leçons liturgiques.[31]

Nous avons ainsi consulté le *Palestinian Syriac Lectionary* (PSL) ainsi que le *Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels* (PSLG) – tous deux édités par AGNES SMITH LEWIS à la toute fin du 19ème siècle.[32] Le premier est daté du 11ème siècle de l'ère commune environ tandis que le second est composé de trois codex dont le plus ancien aurait été copié non loin de Jérusalem en l'an 1030.[33]

On notera que ces exemples sont postérieurs à l'apparition du *textus receptus* du Coran d'environ trois siècles, ce qui pourrait poser problème au niveau de la pertinence de notre comparaison textuelle, si ce n'était que les formules que nous allons voir sont attestées depuis une période antérieure à l'avènement de l'Islam (cf. *infra*) et peuvent donc être considérées comme ayant figuré dans des lectionnaires plus anciens.

Le PSL est introduit par la formule : « Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit […] pour des siècles et des siècles […] Amen ! » *(b-šīmēh d-abō w-da-brō w-rūḥō d-qūdšō […] le-ʿolam ʿolmīn […] amīn)* ;[34] tandis que le PSLG débute soit dans le codex sinaïtique C par la formule en syriaque palestinien : « Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, pour des siècles et des siècles, Amen ! » *(b-šīmēh d-abō w-da-brō wa-d-rūḥō d-qūdšō le-ʿolam ʿolmīn amīn)*, soit en arabe de cette manière dans le codex A du Vatican : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit… » *(bi-sm al-ab wa-l-ibn wa-r-rūḥ al-quds)*.[35]

---

[30] JEFFERY 1939, p. 158 : « [the Fātiḥa] was a prayer composed to be placed at the head of the assembled volume, to be recited before reading the book, a custom not unfamiliar to us from other sacred books of the Near East ».

[31] Nous avons consulté un maigre échantillon de quatre lectionnaires syriaques facilement accessibles dont la moitié contenait le type d'introduction que nous allons présenter, et l'autre moitié non (ces derniers sont les mss № 53 et № 2 du St Mark Monastery de Jérusalem, datés respectivement de 1413–1414 et 1549 de l'ère commune).

[32] A. SMITH LEWIS (éd.) : *A Palestinian Syriac Lectionary. Containing lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Prophets, Acts, and Epistles*. Londres 1897. Réimpression Cambridge 2012 ; A. SMITH LEWIS/M. DUNLOP GIBSON (éds.) : *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels* (*Evangeliarium Hierosolymitanum*), Londres 1899.

[33] Respectivement *Palestinian Syriac Lectionary*, p. vii et *Lectionary of the Gospels*, p. ix.

[34] *Palestinian Syriac Lectionary*, p. 2. Fol. 1a.

[35] *Lectionary of the Gospels*, p. 1. Fol. 3a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000096

En prenant des expressions de la formule du PSL qui ouvre le lectionnaire et en la comparant avec certains éléments de la formule de la Fātiḥa qui quant à elle ouvre le Coran, nous obtenons le tableau comparatif suivant :

ܒܫܡܝܗ ܕܐܒܐ *(b-šīmēh d-abō)*	بِسْمِ اللهِ *(bi-sm Allāh)*
ܘܕܒܪܘ *(w-da-brō)*	ٱلرَّحْمَٰنِ *(ar-Raḥmān)*
ܪܘܚܗ ܕܩܘܕܫܐ *(w-rūḥō d-qūdšō)*	ٱلرَّحِيمِ *(ar-Raḥīm)*
ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ *(le-ʿolam ʿolmīn)*	رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ *(rabb al-ʿālamīn)*
ܐܡܝܢ *(amīn)*	آمِينَ *(āmīn)*

Ce tableau nous permet de formuler les observations suivantes sur les composantes analogues aux deux formules introductives :

1. le « Au nom du Père (*i.e.* au nom de Dieu) » *(b-šīmēh d-abō)* pourrait trouver un écho en Cor 1, 1 avec l'expression « Au nom de Dieu » *(bi-sm Allāh)*.
2. les « du Fils » *(w-da-brō)* et « du Saint-Esprit » *(w-rūḥō d-qūdšō)* qui auraient pu être remaniés dans un contexte soit tardif de confrontation avec les chrétiens, soit dans un contexte plus ancien d'éloignement avec les chrétiens trinitaires, en une formulation coranique elle aussi bipartite dans la forme mais tout de même unitaire dans le fond : « le Bienfaisant, le Bienveillant »[36] *(ar-Raḥmān ar-Raḥīm)*.[37]

[36] Nous reprenons ici la traduction de D. Gimaret : *Les noms divins en islam*. Paris 2007, p. 378.

[37] Il paraît pertinent de noter que la troisième anaphore attribuée à Nestorius (m. environ 450 de l'ère commune) comporte une prière de supplication *(kušōpō)* qui débute ainsi : « O Seigneur ! Dieu Miséricordieux, Clément et Compatissant ! » (ܐ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܪܚܡܢܐ ܘܡܪܚܡܢܐ ܘܡܪܚܡܢܐ ܐ ō *Mōryō Alōhō ḥanōnō wa-mraḥmōnō wa-mraḥpōnō*). Cf. F.Y. Alichoran (éd. et trad.): *Missel Chaldéen*. Paris 1982, p. 78 (texte en syriaque). Mentionnons en outre qu'un texte polémique chrétien écrit en arabe et datant du début de l'époque abbasside évoque la rencontre entre le moine nestorien Baḥīra et Muḥammad – ce premier donnant des leçons de catéchisme au second durant lesquelles il livre le sens « réel » de certains passages du Coran, dont celui de la *basmala* qu'il dit être la Trinité : S. Griffith : *The Beginnings of Christian Theology in Arabic – Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*. Aldershot 2002, p. 167. Cf. aussi les remarques de S. Ory : « Aspects religieux des textes épigraphiques du début de l'islam. » Dans : *Revue du Monde*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000097

3. le « pour des siècles et des siècles (*i. e.* pour toute éternité) » *(le-ʿolam ʿolmīn)* dont un parallèle pourrait être trouvé dans la seconde partie du second verset de la Fātiḥa : « Gloire à Dieu, Seigneur des Mondes » *(al-ḥamdu li-Llāh rabb al-ʿālamīn)* si l'on considère que « des Mondes » est une traduction de l'arabe *al-ʿālamīn* qui a oublié le sens originel syro-araméen de la formulation *ʿolam ʿolmīn* qui signifie avant tout *in secula seculorum*, « l'éternité » (on comprendrait dès lors Cor 1, 2 ainsi : « Gloire à Dieu, Seigneur de l'Eternité »).
4. le « Amen » *(amīn)* des lectionnaires syriaques est repris dans la tradition islamique en conclusion liturgique (dans un contexte oral) de la Fātiḥa bien qu'elle ne figure pas textuellement dans le Coran.

Une première hypothèse serait donc de considérer qu'au moment de son édition,[38] on ait décidé d'introduire le Coran – un corpus rassemblant des textes ou leçons hétérogènes[39] – à la manière des lectionnaires chrétiens qui eux aussi rassemblent des leçons *(qeryōnē)* variées, mais en adaptant le contenu de cette introduction coranique pour mieux l'intégrer au dogme résolument anti trinitaire de la jeune communauté de Croyants.

Ainsi, le premier segment a-t-il pu être remanié afin de conserver la formulation tripartite (Père, Fils, Saint-Esprit) mais en l'inscrivant dans le cadre de l'unicité divine *(tawḥīd)* en utilisant trois synonymes pour qualifier la divinité (Dieu, Bienfaisant, Bienveillant).

Cette théorie pourrait par exemple expliquer pourquoi certains Compagnons n'auraient pas considéré la Fātiḥa comme une sourate puisqu'à l'instar de l'introduction *b-šīmēh d-abō …* de nos lectionnaires palestiniens qui n'est pas une leçon *(qeryōnō)*, la Fātiḥa elle aussi aurait pu été considérée

Musulman et de la Méditerranée 58 (1990), p. 31 : « L'usage de [la *basmala*] a pu être suggérée par celui de la formule chrétienne analogue […] : ‹ Au nom du Christ Sauveur… › ».

[38] L'édition du Coran ayant plus probablement été réalisée sous le califat de ʿAbd al-Malik b. Marwān (r. 65/685–86/705) que sous celui de ʿUṯmān comme le veut la tradition musulmane. A ce propos on lira P. CASANOVA : *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'islam primitif*. Paris 1911, p. 110sqq. ; A. L. DE PRÉMARE : « ʿAbd al-Malik b. Marwān and the Process of the Qur'ān's Composition. » Dans : K. H. OHLIG / G. R. PUIN (éds.) : *The Hidden Origins of Islam. New Research into Its Early History* (Originellement publié en allemand sous le titre *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Berlin 2005). New York 2010, pp. 189–221 ; et M. A. AMIR-MOEZZI : *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*. Paris 2011, pp. 67 et 80–84.

[39] DE PRÉMARE 2004, pp. 29–30 : « Le Coran tel qu'il se présente aujourd'hui est un assemblage de textes, un corpus » et « lorsque nous parlons du Coran, nous avons affaire à un corpus d'écritures et non à une entité qui serait indépendante de cette réalité concrète et observable ».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000098

comme une introduction et non comme « du » Coran au même titre que les autres sourates qui la composent.

Finalement, la limite de cette première hypothèse est que si elle remplit la condition de la fonction introductive et trouve sa place dans un écrit liturgique, son statut de prière liturgique n'est quant à lui pas clair. En effet, nous n'avons pas d'indication qui nous laisse entrevoir un éventuel dialogue entre l'officiant qui prononcerait une partie de la formule d'introduction et l'assemblée qui en clamerait une autre – un élément qui semble caractériser la Fātiḥa (nous n'y trouvons par exemple pas de parallèle aux versets 4 à 7 qui constituent une prière à prononcer par une assemblée – voir *infra*).

L'introduction de l'ordre de la première sanctification et la Fātiḥa

La seconde hypothèse que nous voudrions proposer semble mieux s'ajuster au *Sitz im Leben* hypothétique de la Fātiḥa. Dans une célébration liturgique chrétienne orientale, qui se célèbre encore aujourd'hui parmi les chaldéens, nous retrouvons les cinq composantes communes évoquées ci-dessus avec un élément en plus, ainsi que le fait qu'il s'agit d'une prière introductive prononcée par le prêtre à laquelle l'auditoire répond. Il s'agit de l'introduction (*qadmoyōtō* en syriaque) de l'ordre de la première sanctification ou anaphore *(ṭaksō d-qūddōšō da-šlīḥē)* attribuée aux apôtres Addaï et Mari (3ème siècle de l'ère commune)[40] :

> Le prêtre dit : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit *(b-šēm abō wa-brō w-rūḥō d-qūdšō)*. Gloire à Dieu *(tēšbuḥtō l-Alōhō)* au plus haut des cieux. Paix sur Terre et bonne espérance pour les Hommes en tout temps et à jamais *(b-kolʿēdon le-ʿolmīn)* ». Le peuple répond : « Amen » *(amīn)*.[41]

Nous retrouvons donc les cinq formules évoquées précédemment[42], avec en plus « Gloire à Dieu » *(tēšbuḥtō l-Alōhō)* qui correspond exactement à la formule « Gloire à Dieu » *(al-ḥamdᵘ li-Llāh)* de Cor 1, 2. En outre, il est indiqué dans le Missel chaldéen – qui explicite le déroulement de la célébration – que l'officiant dit une partie de la prière commençant par *b-šēm abō* et

[40] La liturgie qui leur est attribuée pose un problème au niveau des sources primaires puisque les premiers manuscrits qui la recensent datent des 14ème–15ème siècles de l'ère commune. En revanche, il apparaît que la liturgie assyro-chaldéenne est très conservatrice et n'aurait guère changée au fil du temps. A ce sujet ainsi que sur la datation de l'anaphore d'Addaï et Mari, cf. I. H. Dalmais et al.: *L'église en prière*. Vol. 1: *Principes de la liturgie*. Paris 1983, le second chapitre sur les familles liturgiques orientales (partie I a).

[41] Alichoran 1982, p. 43 (texte en français), pp. 5–6 (texte en syriaque).

[42] Nous trouvons seulement la variante *b-kolʿēdon le-ʿolmīn* au lieu de *le-ʿolam ʿolmīn* qui n'a néanmoins pas d'influence sur le sens général.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000099

que la congrégation répond par *amīn*. Cela rejoint précisément ce que nous avions vu dans les *ḥadīṯ*-s faisant dire au prophète Muḥammad qu'après que le récitateur ou l'imam (soit l'officiant) ait prononcé la Fātiḥa (c'est-à-dire l'introduction à la prière) commençant par *bi-sm Allāh*, la congrégation doit répondre *āmīn*.

Encore une fois, si cette théorie est convaincante, elle ne justifie pas l'absence de parallèles correspondants aux versets 4 à 7 de cette première sourate du Coran. Nous voudrions à présent proposer une solution hypothétique en distinguant les différents éléments qui composent chacun des deux textes (A pour la Première sanctification en syriaque et B pour les éléments correspondants de la Fātiḥa) :

1. Des éléments communs :

	Texte A	Texte B
1a	ܒܫܡ ܐܒܐ *(b-šēm abō)*	بِسْمِ اللهِ *(bi-sm Allāh)* = verset 1
1b	ܘܒܪܐ *(wa-brō)*	اَلرَّحْمٰنِ *(ar-Raḥmān)* = verset 1
1c	ܘܒܪܘܚܗ ܕܩܘܕܫܐ *(w-rūḥō d-qūdšō)*	اَلرَّحِيمِ *(ar-Raḥīm)* = verset 1
2a	ܬܫܒܘܚܬܐ ܠܐܠܗܐ *(tēšbuḥtō l-Alōhō)*	اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ *(al-ḥamdu li-Llāh)* = verset 2
2b	ܠܟܠܥܕܢ ܕܥܠܡܝܢ *(b-kol'ēdon le-'olmīn)*	رَبِّ الْعٰلَمِينَ *(rabb al-'ālamīn)* = verset 2
8	ܐܡܝܢ *(amīn)*	آمِين *(āmīn)* = non textuel

Les six éléments communs aux textes A et B pourraient être divisés en deux parties, ou deux temps : Les éléments 1a à 2b (la numérotation suit les versets coraniques) constituent l'introduction à la prière du texte final de la Fātiḥa, tandis que l'élément 8 constitue sa conclusion (qui a peut-être été écrite à un moment dans un codex primitif du Coran).

2. Des éléments propres à la Fātiḥa ? :
Les éléments restants forment le centre de la prière introductrice qu'est la Fātiḥa et en constituent son originalité par rapport au texte A. Il s'agit des versets 3 à 7,[43] dont le troisième n'est que la répétition des éléments 1b et 1c des textes A et B – il ne s'agit donc pas d'un élément nouveau. Il nous semble que sa fonction, outre celle de la répétition qui créé un effet poétique et qui

[43] Dans la traduction de R. BLACHÈRE : *Le Coran*. Paris 1949. Réimpression Paris 1999, p. 29 : « [le Bienfaisant, le Bienveillant] / Souverain du Jour du Jugement ! / C'est Toi que nous adorons, Toi dont nous demandons l'aide !/ Conduis-nous dans la Voie Droite, / la Voie de ceux à qui Tu as donné Tes bienfaits, qui ne sont ni l'objet de Ton courroux ni les Égarés ». En transcription arabe : *ar-Raḥmān ar-Raḥīm / mālik yawm ad-dīn / iyyāka naʿbudu wa-iyyāka nastaʿīn/ ihdinā ṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm / ṣirāṭ al-laḏīna anʿamta ʿalayhim ġayr al-maġḍūb ʿalayhim wa-lā ḍ-ḍāllīn.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000100

pourrait constituer un autre répons,[44] est de poser une sorte de question implicite de l'ordre de : qui est *ar-Raḥmān ar-Raḥīm* ? C'est à cette question que viendraient répondre les versets 4 à 7 qui pourraient dès lors être considérés comme une sorte de développement exégétique, de commentaire sur ces noms divins, prenant la forme d'une supplication devant être prononcée par une assemblée de fidèles (le « nous » des versets 5 et 6).

De cette manière, la réponse à la question de l'identité d'*ar-Raḥmān ar-Raḥīm* serait formulée par la suite de la Fātiḥa : « [c'est] le Souverain du Jour du Jugement ! C'est Toi que nous adorons … »[45]

Nous aurions alors dans la première sourate du Coran, un texte primitif (le texte B) qui à lui seul pourrait tout à fait constituer une entité liturgique à part entière.[46] Ce texte qui serait une traduction et adaptation du texte A source aurait pu être élargi avec les versets 3 à 7 qui eux aussi pourraient fort bien représenter une courte prière indépendante.[47]

---

[44] L'introduction à l'anaphore syriaque répète d'ailleurs ensuite les éléments 1a à 1c sous la forme suivante : « Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit » (ܫܘܒܚܐ ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܗ ܘܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ *šūbḥō l-abō wa-l-brō wa-l-rūḥō d-qūdšō*), que l'on pourrait donc considérer comme l'élément 3. Cf. Alichoran 1982, p. 6 (texte syriaque).

[45] Notons ici que parmi les nombreuses *variae lectiones* recensées pour la sourate al-Fātiḥa, la variante *mālik*^{a} *yawm ad-dīn* est répertoriée. Ici la différence par rapport au *textus receptus* du Coran se trouve dans la désinence grammaticale du premier nom qui dans cette *qirāʾa* est au cas direct et non au cas indirect *(mālik*^{i}*)*. Les commentateurs expliquent que ce cas direct est causé par une particule arabe *yā* implicite qui se met devant le premier nom, donnant au verset le sens de : « Ô Souverain du Jour du Jugement ! » *(yā mālik*^{a} *yawm ad-dīn)* en raison de l'intention *(niyya)* de prière/supplication *(duʿāʾ)* qu'en a celui qui récite ce passage. Ainsi, la partie de la première sourate du Coran qui commence au verset 4 est explicitement considérée comme une prière de supplication adressée à Dieu. A ce sujet, on lira notamment aṭ-Ṭabarī : *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*. Le Caire 2010, vol. 1, p. 140.

[46] On verra par exemple les inscriptions épigraphiques relevant d'un culte monothéiste indéterminé, provenant majoritairement du Néguev et répertoriées dans Y.D. Nevo / J. Koren : *Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State*. New York 2003, p. 375 : une inscription datable entre 86 et 125/705 et 743 emploie la formule « Amen ! Seigneur de l'Eternité ! » *(āmīn rabb al-ʿālamīn)*. Sur les vingt-neuf premières inscriptions sur des rochers répertoriées par les auteurs, cette expression apparaît douze fois (dont une fois en tant que *rabb al-ʿālamīn āmīn*. Cf. l'inscription DL 6137(34), p. 376). Il semblerait donc que les éléments 2b et 8 aillent de pair dans d'anciennes formules monothéistes arabes. De plus, d'autres inscriptions font figurer les éléments 1a, 1b et 1c (= *basmala*) en plus de 2b et 8, comme l'inscription MA 420A(8) non datée (cf. p. 372) ou encore la DKI 163 située proche de Karbala et datée de 64/683 qui fait figurer tous les éléments de 1a à 8 (cf. p. 376).

[47] Ce que remarque d'ailleurs J.M.F. van Reeth : « Le vignoble du paradis et le chemin qui y mène – La thèse de C. Luxenberg et les sources du Coran. » Dans : *Arabica* 53, 4 (2006), p. 521 lorsqu'il dit que « le verset 4 […] fait penser au début d'un répons psalmodique ». On lira aussi G. Dye : « Réflexions méthodologiques sur la ‹ rhétorique coranique ›. » Dans : D. de Smet / M.A. Amir-Moezzi (éds.) : *Controverses sur les écritures*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000101

Il nous faut à présent mentionner deux théories orientalistes concernant de possibles parallèles entre la première sourate du Coran et certains textes bibliques. D'abord l'opinion selon laquelle la partie conclusive de la sourate al-Fātiḥa trouverait un certain écho dans le premier psaume de l'Ancien Testament. C'est ce que propose notamment MICHEL CUYPERS.[48] Il déclare que la thématique de Cor 1, 6–7 et du Psaume 1 « est la même, celle des ‹ deux voies › ; et les deux textes se terminent presque de manière identique : ‹ la voie des impies se perd › (Ps 1, 6) / ‹ ni [la voie] des égarés › (*Fâtiḥa*, 7c) ».[49] En effet, le texte hébreu lit « Car le Seigneur connaît le chemin des justes, mais le chemin des méchants se perd » (כִּי־יוֹדֵעַ יְהוָה דֶּרֶךְ צַדִּיקִים וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים תֹּאבֵד *kī-yōdeʿa Yhwh dērēk ṣaddīqīm wᵉ-dērēk rᵉšāʿīm tōbed*) ;[50] et l'on y reconnaît bien l'idée d'une voie bonne *(dērēk ṣaddīqīm / ṣirāṭ al-mustaqīm)* opposée à une voie mauvaise *(dērēk rᵉšāʿīm / aḍ-ḍāllīn)*, mais ce parallèle est somme toute relativement commun dans les textes monothéistes (opposition bon/mauvais) et ne trouve pas un ancrage spécifique dans une pratique similaire à celle du *Sitz im Leben* que nous proposons de voir pour la Fātiḥa.[51]

La seconde opinion orientaliste la plus ancienne et qui est probablement la plus convaincante au vu de notre hypothèse est de voir sinon dans toute la sourate, du moins dans sa partie conclusive ce qu'IGNAZ GOLDZIHER appelait « le *Pater Noster* de l'Islam ».[52] La prière appelée communément le « Notre-Père », qui apparaît dans deux formes différentes au sein des Evangiles dits synoptiques selon Matthieu et Luc, trouve dans ses ultimes lignes une certaine affinité avec les derniers versets de la Fātiḥa puisqu'ils « se terminent par une demande pour ‹ nous ›, avec des verbes à l'impératif ».[53]

---

canoniques de l'islam. Paris 2014, p. 157 qui remarque que la seconde partie du verset 7 (7b) introduit « une profonde rupture de rythme par rapport au reste de la sourate. » et que Cor 1, 7b doit être « un ajout postérieur. »

[48] M. CUYPERS : « Prières dans le Coran. » Dans : M. A. AMIR-MOEZZI (éd.) : *Dictionnaire du Coran*. Paris 2007, p. 701. Du même auteur, cf. « Une analyse rhétorique du début et de la fin du Coran. » Dans : D. DE SMET / G. DE CALLATAY / J. M. F. VAN REETH (éds.) : *Al-Kitâb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*. Bruxelles 2004, pp. 238–242 ainsi que *La composition du Coran*. Pendé 2012, pp. 177–178.

[49] CUYPERS 2007, p. 701.

[50] *Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB). Paris 2010, p. 819.

[51] Comme le remarque d'ailleurs CUYPERS 2007, p. 701 : « Toutefois le Psaume 1, à la différence de la *Fâtiḥa*, n'est pas à proprement parler une prière ».

[52] I. GOLDZIHER : *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg ²1925, p. 55. Cité par R. BLACHÈRE dans sa traduction du Coran, p. 29. Cette théorie sera ensuite élaborée par H. WINKLER : « Fatiha und Vaterunser. » In *Zeitschrift für Semitistik* 6 (1928), pp. 238–246 (nous remercions le relecteur anonyme de ZDMG d'avoir attiré notre attention sur cet article). Plus récemment, cf. E. I. EL-BADAWI : *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions*. Londres / New York 2014, pp. 107–110 et tableau synoptique p. 228.

[53] CUYPERS 2007, p. 701.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000102

Si l'on admet un certain lien entre ces deux textes, il ne faut certainement pas y voir un reflet aussi net que celui que l'on a relevé ci-dessus pour les éléments 1a à 8. Il est possible que Cor 1, 5–7 s'inspire de Mt 6, 12–3 et/ou de Lc 11, 4, mais alors il le fait de manière assez libre.

Ce sur quoi il faut surtout insister est le fait que, comme nous l'avions vu en introduction, l'anaphore présente dans la liturgie chrétienne orientale dite des fidèles est constituée d'un dialogue entre le célébrant et la congrégation (qui trouve un parallèle dans le répons de la fin de la Fātiḥa) ainsi que du *Pater Noster*. L'introduction de l'anaphore attribuée aux apôtres Addaï et Mari ne s'arrête pas à la réponse « Amen » du peuple, mais se poursuit avec le Notre-Père qui reprend essentiellement la tradition textuelle de Mt 6 avec toutefois l'ajout du mot « péchés » *(ḥṭohayn)* de Lc 11, 4 après le mot « torts » *(ḥōbayn)* de Mt 6, 12 :

> « Pardonne-nous nos torts et nos péchés comme nous-mêmes avons pardonné à ceux qui avaient des torts envers nous [6], et ne nous conduis pas dans la tentation, mais délivre-nous du mal [7]. Car le règne [4], la puissance et la gloire sont à Toi [5] pour toujours [2b] »[54].

Entre crochets, nous proposons les correspondances que nous pourrions retrouver dans la première sourate du Coran et que nous avons retranscrites dans le tableau ci-dessous, qui reprend l'ordre du Notre-Père et vient compléter le précédent tableau : dans le Coran [6] = « Conduis-nous dans la Voie Droite,/ la Voie de ceux à qui Tu as donné Tes bienfaits » ; [7] = « qui ne sont ni l'objet de Ton courroux ni les Égarés » ; [4] = « Souverain du Jour du Jugement » et [5] = « C'est Toi que nous adorons, Toi dont nous demandons l'aide ». Précisons que dans cette liturgie, les derniers mots de la prière de Jésus sont suivis une fois encore du « Amen » [8] prononcé par le peuple.

	Texte A	Texte B
6	ܘܥܒܘܕ ܠܢ ܫܒܘܩ ܠܚܘܒܝܢ ܘܚܛܗܝܢ ܕܐܝܟܢܐ ܕܫܒܩܢ ܠܚܝܒܝܢ ܠܝܬ ܠܢ ܐܢܬ ܡܥܕܝ ܠܢ ܠܥܠ ܠܢܣܝܘܢ *(w-ʿbūd lan šbūq lan ḥōbayn wa-ḥṭohayn aykanō d-šbaqan ḥnan ḥōbayn l-laṯ lan ʿal-nesyōnō)*	ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ *(ihdinā ṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm / ṣirāṭ al-laḏīna anʿamta ʿalayhim)* = versets 6–7
7	ܘܠܐ ܠܥܠ ܠܢ ܢܣܝܘܢܐ ܐܠܐ ܦܨܢ ܡܢ ܒܝܫܐ *(w-lō tʿlan l-nēsyōnō ēlō faṣon mēn bīšō)*	غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ *(ġayr al-maġḍūb ʿalayhim wa-lā ḍ-ḍāllīn)* = verset 7

[54] Traduction adaptée de la TOB, p. 1620. Dans la TOB, la note de bas de page pour ce passage indique que seulement « certains manuscrits » comportent la dernière phrase. Alichoran 1982, p. 43 (texte en français), p. 6 (texte en syriaque).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000103

	Texte A	Texte B
4	ܡܠܟܐ ܗܘ ܝܘܡ ܕܕܝܢܐ *(mṭul d-dīlok hoy malkūtō)*	مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ *(mālik yawm ad-dīn)* = verset 4
5	ܠܟ ܡܠܟܐ ܗܘ ܝܘܡ ܕܕܝܢܐ ܘܠܟ ܫܒܚܬܐ ܗܘ *(mṭul d-dīlok hoy malkūtō w-ḥaylō w-tēšbūḥtō)*	إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ *(iyyāka naʿbudu wa-iyyāka nastaʿīn)* = verset 5
2b	ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ *(le-ʿolam ʿolmīn)*	رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ *(rabb al-ʿālamīn)* = verset 2
8	ܐܡܝܢ *(amīn)*	آمِين *(āmīn)* = non textuel

Si donc nous pouvons voir une influence du Texte A sur le Texte B dans ses trois derniers versets, il ne serait question que d'une adaptation très libre du premier texte. L'élément 6 du Texte A emploie l'impératif « Pardonne » *(šbūq)* adressé à Dieu par un « nous » *(lan/ḥnan)* qui représente les Hommes tandis que l'élément 6 correspondant dans le Texte B utilise lui aussi un impératif à l'intention de Dieu : « Conduis » *(ihd)* suivi de la particule affixe de la première personne du pluriel *(nā)* représentant les Hommes.

Quant à l'élément 7 du Texte A, il est structuré sur une double négation employant le négatif syriaque « ne » *(lō)* suivi de « mais » *(ēlō)* – ce dernier étant une forme composite de *ēn* et de *lō* ; de même que le Texte B emploie la double négation « ne » *(ġayr)* suivi de « pas » *(lā)*. En outre, nous trouvons les deux noms « tentation » *(nēsyōnō)* et « mal » *(bīšō)* comme objets des particules négatives précédentes dans le Texte A, tandis que le Texte B a pour objet des deux particules négatives « objet de Ton courroux » *(al-maġḍūb ʿalayhim)* et « Égarés » *(aḍ-ḍāllīn)*.

Nous pourrions voir dans la suite du Texte A un élément repris par le Texte B : le « règne » *(malkūtō)* syriaque de la racine trilitère *m l k*, repris par le « Souverain » *(mālik)* de l'arabe, lui aussi de la racine *m l k*. Puis l'élément 5 du texte A : « la puissance et la gloire sont à Toi » aurait pu servir de toile de fond au Texte B : « C'est Toi que nous adorons, Toi dont nous demandons l'aide » puisque tous deux s'adressent à Dieu en l'interpellant (*dīlok* en syriaque – soit « à Toi » et *iyyāka* en arabe – soit « c'est Toi ») et en lui attribuant dans le cas du Texte A deux adjectifs positifs et dans l'autre deux verbes positifs dans sa relation avec les Hommes.

S'en suivent alors les éléments conclusifs 2b (avec la variante syriaque *le-ʿolam ʿolmīn* au lieu de *b-kolʿēdon le-ʿolmīn*) et 8 que nous avons vus auparavant et qui terminent cette partie de la prière.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000104

Conclusions

A travers cette brève étude, nous avons tenté de montrer le lien très fort qui apparaît entre la pratique liturgique telle qu'elle existait (et existe toujours) dans les rites des chrétiens orientaux et telle qu'on peut la trouver dans le Coran et la Sunna à travers l'analyse d'une courte sourate, mais dont l'importance est non des moindres.

Ainsi, rien qu'en se fondant sur le texte de la sourate al-Fātiḥa tel qu'il se présente dans l'édition du Coran du Caire de 1923 – en faisant donc fi des nombreuses *variae lectiones* rapportées pour ce texte[55] – nous avons pu relever un certain nombre d'éléments qui trouvent un écho net dans une pratique liturgique remontant aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Plutôt que de voir en la première sourate du Coran une adaptation du *Pater Noster* tout entier, du Psaume 1 ou encore un amalgame composé de Isaïe 35 et du Psaume 70 présentant l'aspect d'une introduction à un livre d'heures comme le suggérait Jan van Reeth[56], nous avons proposé de la considérer à la lumière d'un seul texte : l'ordre de la première sanctification/ anaphore (Texte A) et plus précisément sa partie introductive *(qadmoyōtō)*, qui tout comme la *Fātiḥat al-Kitāb* (Texte B) ouvre la prière.

Nous avons dégagé deux strates dans cette « Ouvrante du Livre ». Une première qui trouve un pendant quasi-exact dans les toutes premières formules du Texte A (1a, 1b, 1c, 2a, 2b et 8) – des formules qui sont par ailleurs attestées comme introduction dans des lectionnaires syriaques – et qui auraient pu constituer une prière liturgique à part entière énoncée par un officiant *(imām)* et à laquelle une congrégation de Croyants aurait pu répondre « Amen » *(āmīn)*.

Une seconde ensuite qui elle aussi aurait pu constituer une prière indépendante, mais qui aurait été récitée par les Hommes (le « nous » textuel) à l'intention de Dieu et pour laquelle le rapport au Texte A citant le *Pater-Noster* est plus vague, bien qu'il ait pu s'en inspirer dans sa forme et sa structure (impératifs adressés à Dieu, double négations suivies de doubles noms liés au mal, reprise de l'idée de la royauté divine).

[55] Parmi les études universitaires récentes qui répertorient les lectures variantes pour la première sourate du Coran, on lira A. Jeffery : *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*. Leyde 1937, pp. 25, 117, 185, 195, 220, 227, 232, 240, 254, 269, 288, 315 et 332 ; Jeffery 1939, pp. 158–162 ; et Kohlberg/Amir-Moezzi 2009, pp. 14–16 (texte arabe). Ces variantes n'affectent pas le sens du texte dans la mesure où elles sont essentiellement composées de synonymes. De plus, les *variae lectiones* ont un statut problématique puisqu'elles pourraient s'apparenter plus à des exégèses qu'à de véritables variantes de lecture. A ce sujet voir par exemple G.S. Reynolds : « Introduction. » Dans : G.S. Reynolds (éd.) : *The Qur'ān in Its Historical Context*. Londres/New York 2008, p. 7.

[56] Van Reeth 2006, pp. 520–524.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000105

L'amalgame de ces deux strates aurait pu se faire aussi bien du vivant du Prophète qu'après sa mort. Il serait d'ailleurs envisageable qu'au moment de la mise par écrit du corpus coranique, il ait été décidé d'ôter le « Amen » final soit parce qu'il était trop évocateur de formules judéo-chrétiennes,[57] soit parce qu'il allait de soi qu'après la récitation de la Fātiḥa, on répondait *āmīn*.[58] Quoi qu'il en soit, comme nous l'avons vu, la décision d'inclure cette prière dans le Coran ainsi que le débat autour de son « Amen » final provoquèrent des désaccords et des débats au sein de la jeune communauté musulmane.

Au final, le *Sitz im Leben* que nous proposons de voir dans cette première sourate du Coran nous amène à envisager la pratique d'un groupe de Croyants qui se réunissait pour célébrer la liturgie dans son sens large de « groupe de rituels prescrit pour un accomplissement public ou commun »[59] et mené par un ou plusieurs officiants (Muḥammad ? un *imām* ?). Ainsi, à la manière de ce qui se pratiquait très certainement chez les chrétiens de la péninsule Arabique – ou du moins de ses régions frontalières comme la Syrie ou la Palestine – avant de commencer la prière rituelle commune, l'officiant entamait une prière introductrice qui s'ouvrait par « Au nom de Dieu » *(bi-sm Allāh)*, à laquelle participait la congrégation en entamant une supplication commune à Dieu *(ihdinā ṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm …)* et qui se concluait par le répons « Amen » *(āmīn)* formulé par les Croyants.

Cette hypothèse se voit confirmée par de nombreux *ḥadīṯ*-s présents dans la grande majorité de recueils de traditions sunnites faisant autorité et montrant le Prophète ordonnant que l'assemblée des Croyants réponde « Amen » à la fin de la récitation de la Fātiḥa par un récitateur ou un imam. Nous conclurons d'ailleurs en mentionnant qu'à la toute fin de « l'introduction » à l'anaphore syriaque, juste avant que la « prière » *(ṣlūṯō)* ne commence, le peuple prononce ces mots : « Prions, que la paix soit sur nous » (ܢܨܠܐ ܥܠܝܟܝ ܫܠܡܐ *nṣālē šlōmō ʿaman*)[60] ; une phrase que le second calife, ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb (m. 23/644), est rapporté avoir enseigné aux Croyants dans un contexte liturgique – sur le prône *(minbar)* avant la tenue de la prière *(ṣalāt)* – : « que la paix soit sur nous *(as-salām ʿalaynā)* »[61].

---

[57] Par exemple, de nombreux textes liturgiques retrouvés à Qumrân et dans les environs attestent de formulations comportant les éléments suivants : « pour les générations de l'éternité » (לדורות עולם ou לעלמי עד), « Béni soit Dieu » (ברוך האל) et « Amen » (אמן) prononcé deux fois ; comme en 4Q504, 4Q507, 4Q509, etc.

[58] On pourrait d'ailleurs suggérer le même cas de figure pour la transformation de la formule introductrice trinitaire chrétienne en une figure « purement » monothéiste.

[59] JENNINGS JR. 1987, vol. 8, p. 580.

[60] ALICHORAN 1982, p. 6 (texte en syriaque).

[61] MĀLIK B. ANAS s.d., pp. 77–78 (*Kitāb aṣ-ṣalāt* 3, *bāb* 13, *ḥadīṯ* № 57) avec l'*isnād* suivant : Yaḥyā > Mālik > Ibn Šihāb > ʿUrwa b. al-Zubayr > ʿAbd ar-Raḥmān b. ʿAbd al-Qārī > ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb. Cf. aussi les trois traditions suivantes.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000106

„Zur besten Zeit und schönsten Stunde"

Ein Beitrag zur Kenntnis persischer Eheverträge der Qāǧārenzeit

Von Werner Diem, Köln

Summary: The present contribution deals with Persian marriage contracts from the Qajar period (1779–1924). The study falls into three parts. The first part is devoted to the description of a corpus of 45 documents forming the basis of the study. The second part deals with some hitherto neglected formal aspects of Qajar marriage contracts: the syntactic structure of the main sentence of the individual part, the passage of the 'fortunate moment', the honorific titles and designations of the bride, prayers for the persons concerned, the additional indication of the amount of the nuptial gift *(ṣadāq)* in *siyāq* numerals and final prayers in favour of the newly-married couple. The third part of the study contains the analysis, edition and translation of a typical Qajar marriage contract from 1903 preserved in the Bayerische Staatsbibliothek Munich.

1 Einleitung

1.1 Stand der Forschung

Persische Eheverträge der Qāǧārenzeit (1779–1924) sind erst in verhältnismäßig geringer Zahl ediert worden, und dies trotz des Umstands, daß sie, wie Leyla S. Diba bemerkt, „provide much interesting information about marriage customs, genealogies, land and weight measurements, and details of Iranian domestic life" (Diba 1987, S. 193). Besser bestellt ist es mit der formalen wie auch juristischen und sozialgeschichtlichen Aufarbeitung; hier sind vor allem die Arbeiten Ḥusayn Ṭayyibātīs (1974 II–III) und Christoph Werners (2008) zu nennen. Eine größere Zahl von Abbildungen von Eheverträgen ohne Edition bieten Negarestan Museum 1976 und Sahristānī 2002.

1.2 Ziel der Arbeit

Die vorliegende Arbeit will als Beitrag zur weiteren Erforschung der persischen Eheverträge der Qāǧārenzeit verstanden werden. Zum einen werden an Hand eines repräsentativen Korpus einige formale Aspekte von Eheverträgen, die in der Forschung bisher erst knapp oder überhaupt nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000107

behandelt worden sind, untersucht (Abschnitt 2), und zum anderen wird die Edition eines in der Bayerischen Staatsbibliothek München befindlichen Ehevertrags von 1890 vorgelegt, der einen guten Eindruck von einem Ehevertrag zwischen Angehörigen der Mittelschicht jener Zeit vermittelt (Abschnitt 3).

Folgende Aspekte persischer Eheverträge sollen in Abschnitt 2 näher betrachtet werden:

1. Syntaktische Struktur des zentralen individuellen Satzes (2.1)
2. Passus des glücklichen Zeitpunkts (2.2)
3. Bezeichnungen der Braut (2.3)
   a) Titel (2.3.1)
   b) Attribute (2.3.2)
4. Eulogien (2.4)
5. Angabe des Betrags der Brautgabe in Siyāq-Zahlwörtern (2.5)
6. Segenswünsche für das Brautpaar (2.6)

1.3 Korpus

Für die Untersuchung wurde ein Korpus von 45 Eheverträgen aus der Zeit von ca. 1750–1928/1929 zugrundegelegt. Bis auf ein Dokument von ca. 1750 und drei Dokumente von 1926–1929 gehören die Dokumente der qāǧārischen Herrschaftszeit (1779–1924) an, und die genannten vier Dokumente, die aus etwas früherer bzw. etwas späterer Zeit stammen, sind im Stil der qāǧārenzeitlichen Eheverträge abgefaßt. Die Dokumente werden mit Quellensiglen, die mit EV (Ehevertrag) beginnen, der Seitenzahl[1] oder Nummer des Dokuments in der Quelle und der Jahreszahl nach westlicher Zeitrechnung zitiert. Das Korpus zerfällt in Dokumente, die in Edition sowie fast durchweg Abbildung (23 Dokumente), und Dokumente, die nur in Abbildung vorliegen (22 Dokumente). Von einem Teil der Editionen und Abbildungen des Korpus finden sich Scans im Marburger Digital Persian Archive (DAM). Eine Übersicht über die Siglen bietet Anhang 1.

a) Editionen

1. Sieben Editionen in ṬAYYIBĀTĪ 1974, davon vier Editionen in [I], S. 67–72 und II, S. 58f. mit Abbildung und drei Teileditionen in III, S. 87 ohne Abbildung. Siglen: EVṬ 1/1880, 2/1911, 3/1927, 4/1928/29, 5/1873/74, 6/1928/29, 7/undat.
2. Eine Edition in AḤMADĪ 1978. Sigle: EVA 1899. – Scan in DAM.

[1] Wenn die Abbildung mehr als eine Seite umfaßt, wird nur die erste Seite angegeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000108

3. Elf Editionen in Bīgdilī 1988, S. 640–668 und Abbildungen S. 673–683. Beispiel für Sigle: EVB 1/1816.[2]
4. Drei Editionen in Humāyūn 1973, S. 63–68. Siglen: EVH 1/1844, 2/1902, 3/1853. – Scans in DAM.
5. Eine in Abschnitt 3 dieser Arbeit gebotene Edition des mehrseitigen Ehevertrags Cod. pers. 502 der Bayerischen Staatsbibliothek München. Sigle: EVBSB 1890. Mir lagen zunächst Scans des gebundenen Manuskriptes vor, bei dem einige Seiten in falscher Reihenfolge bzw. mit den äußeren Rändern nach innen eingebunden waren. Bei einer inzwischen erfolgten Restaurierung wurde die Bindung aufgelöst. Die drei dieser Arbeit beigefügten Schwarz-Weiß-Abbildungen zeigen die Seiten 1v, 4v und 6r nach erfolgter Restaurierung in Form von Einzelblättern. Originalgetreue Scans des gesamten Dokuments sind im digitalen Bestand der Bayerischen Staatsbibliothek als Digitalisat unter der Sigle urn:nbn:de:bvb:12-bsb00094715–6 zugänglich.[3]

b) Abbildungen

1. Eine Abbildung in Ādamīyat 1982, Abb. 4. Sigle: EVĀ 1849. – Scans der Abbildung sowie eines Teilbereichs nach Originaldokument in DAM.
2. Fünf aus Negarestan Museum 1976 ausgewählte Abbildungen.[4] Siglen: EVN 1/ca. 1750[5], 10/1827, 23/1859[6], 29/1865, 52/1892[7].
3. 15 Abbildungen in Šahristānī 2002. Sämtliche Hiğra-Jahre sind dort fehlerhaft in westliche Jahre umgerechnet. Die richtigen westlichen Jahre finden sich in DAM, mit Ausnahme des Jahres von EVŠ 96, das weder 1275/1854 (Šahristānī), noch 1285/1868 (DAM), sondern 1283/1866 ist. Siglen mit korrektem Jahr: EVŠ 81/1845, 84/1849, 85/1849/50, 96/1866, 99/1870, 119/1878, 122/1880, 142/1888, 157/1893, 158/1892, 168/1895, 194/1899, 210/1904, 229/1923, 232/1926. – Scans in DAM.

---

[2] In der Edition von EVB 2/1834 ist die Jahreszahl ١٢٥٠ zu ١٥٢٠ verdruckt. Von den 12 Zeilen von EVB 5/1884 gibt die Edition nur die ersten acht wieder.

[3] Die Kenntnis dieses Ehevertrags verdanke ich Manfred Götz. Winfried Riesterer von der Abteilung „Orient und Asien“ der Bayerischen Staatsbibliothek besorgte Scans des damals noch gebundenen Exemplars, und Wolfgang-Valentin Ikas von der Abteilung „Handschriften und Alte Drucke“ veranlaßte die Restaurierung und Digitalisierung des Dokuments. Ihnen allen sei auch an dieser Stelle sehr herzlich gedankt.

[4] Einseitige Dokumente, die vollständig abgebildet und trotz starker Verkleinerung noch lesbar sind. Etliche einseitige Dokumente und alle mehrseitigen Dokumente sind nur partiell abgebildet, so daß sie für die Untersuchung entfielen.

[5] In Negarestan Museum 1976 der „late Safavid period“ zugeordnet.

[6] In Negarestan Museum 1976 fehlerhafte Umrechnung 1858.

[7] In Negarestan Museum 1976 fehlerhafte Umrechnung 1891.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000109

4. In meinem Besitz befindliches Fragment eines Ehevertrags (Text ab Ende des einleitenden allgemeinen Teils). Sigle: EVD 1903.

Arabische Wörter und Textteile transkribiere ich gemäß arabistischer Konvention, da der arabische Anteil sehr hoch ist, ein Umstand, auf den auch der Vermerk in einigen Dokumenten deutet, daß der Vertrag „in arabischer und persischer Sprache" (EVB 8/1793, EVB 10/1839, EVB 9/1849, EVŠ 168/1895, EVŠ 229/1923) bzw. „in persischer und arabischer Sprache" (EVŠ 210/1904) verfaßt worden sei. Fehler, die den arabischen bestimmten Artikel betreffen, kommentiere ich weder bei Zitaten noch bei der Edition von EVBSB 1890, da solche Fehler trivial sind. Etwaige Emendationen der Editionen erfolgen stets auf der Grundlage der Abbildungen.

2 Aspekte persischer Eheverträge

2.1 Struktur des zentralen Satzes des individuellen Teils

Persische Eheverträge der Qāǧārenzeit zerfallen üblicherweise in einen einleitenden allgemeinen Teil,[8] in welchem die Notwendigkeit der Ehe unter Bezug auf Koran und Ḥadīṯ betont wird, und einen darauf folgenden individuellen Teil, der, von beschließenden Formeln abgesehen, im wesentlichen aus einem einzigen Satz besteht.

Diese Zweiteilung in einen allgemeinen und einen individuellen Teil ist altererbt; sie findet sich bereits in wesentlich früheren arabischen Eheverträgen: drei ägyptischen Eheverträgen von 1207 n. Chr. (DIETRICH 1952) und von 1334 und 1339 n. Chr. (MUḤLIṢ 1946) und zwei spanisch-naṣridischen Eheverträgen aus dem 14. Jahrhundert n. Chr. (HOENERBACH 1965, Nr. 3–4). Während ägyptische Eheverträge des 9.–11. Jahrhunderts n. Chr. keinerlei allgemeine Einleitung aufweisen (GROHMANN 1934, Nr. 38–45; GROHMANN 1935, Nr. 9, 12), enthält ein ägyptischer Ehevertrag von 1202 n. Chr. bereits eine kurze allgemeine Einleitung, die aber vor allem dem Lob Gottes dient (GROHMANN 1935, Nr. 13/14). Dies läßt den Schluß zu, daß sich der Usus, einem Ehevertrag eine mehr oder weniger lange allgemeine, die Ehe rechtfertigende Einleitung voranzustellen, im 13. Jahrhundert herausgebildet hat. Es mag aber sein, daß der Umfang des allgemeinen Teils zunächst von dem Stand der Personen und damit dem mit dem Ehevertrag betriebenen Aufwand abhing. Noch ein spanisch-arabisches Formular aus dem 14. Jahrhun-

[8] Termini, mit welchen der allgemeine Teil, der auf den Zweck des Dokuments einstimmt, bezeichnet werden kann, sind arab. *ḫuṭba*, griech.-lat. Proömium und mittellat. Arenga. Ich gebrauche in dieser Arbeit die Bezeichnung „allgemeiner Teil" als Teil des Paares allgemeiner Teil – individueller Teil.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000110

dert enthält nur einen kurzen allgemeinen Teil (Hoenerbach 1965, Nr. 1). Im Gegensatz hierzu ist der allgemeine Teil der persischen Eheverträge der Qāǧārenzeit mit nur sehr wenigen Ausnahmen umfangreich und nicht selten länger als der individuelle Teil. Anders ausgedrückt ist es ein Charakteristikum der Eheverträge der Qāǧārenzeit, daß sie das Institut der Ehe besonders ausführlich begründen und würdigen.

Häufig beginnt der zentrale Satz des individuellen Teils der Eheverträge der Qāǧārenzeit mit einem Ausdruck, der besagt, daß die Eheschließung gemäß dem im vorhergehenden allgemeinen Teil zur Notwendigkeit der Ehe Gesagten erfolge. Dieser resümierende, fast immer arabische Ausdruck kann kurz sein wie بناء على هذا „deshalb“, لهذا „dementsprechend“, على هذا „dementsprechend“ oder er kann ausführlicher auf den Inhalt des allgemeinen Teils Bezug nehmen, wie „Deshalb, فعلى كتاب الله الكريم ، وسنة نبيه العظيم صلعم gemäß dem edlen Buch Gottes / und dem Brauch seines großartigen Propheten – Gott segne ihn und spende ihm Heil“ EVŠ 96/1866, لهذا بنابر مضمون آية شريفة وحديث حضرت سيد المرسلين „Deshalb, wegen des Inhalts des (zitierten) edlen Koranverses und des (angeführten) Ausspruches der Exzellenz des Herrn der Gesandten“ EVŠ 119/1878 oder بناء عليهذا امتثال الامرة العلية ، ومتابعة سنّة السنية „Demgemäß, in Beachtung des erhabenen Befehls / und Befolgung des herrlichen Brauchs“ EVṬ 1/1880. Solche Ausdrücke können auch einen Kausalvordersatz des allgemeinen Teils aufnehmen, wie es bei dem in Abschnitt 3 edierten Dokument EVBSB 1890 der Fall ist. Auch وبعد und اما بعد, beides in der Bedeutung „Aber danach“, begegnen. Auf diese Resumptionsausdrücke kann der Passus des glücklichen Zeitpunkts (2.2) folgen. Der Satz selbst zerfällt in drei syntaktische Typen sowie einen Mischtyp.

1. Der weitaus häufigste Typ besteht in der Aussage, daß der Ehevertrag „zwischen N.N. und N.N. um ein bestimmtes Brautgeld stattfand“, typisiert عقد دائم واقع شد[9] فيما بين عاليجاه فلان وعلياجاه فلانه بصداق معين فلانى.
2. Ein zweiter, in sechs Dokumenten belegter Typ (EVN 29/1865, EVŠ 122/1880, EVB 5/1884, EVŠ 142/1888, EVD 1903, EVB/Formular) besteht in der Aussage, daß „N.N. die Frau N.N. durch den Ehevertrag ehelichte“. In fünf Dokumenten ist der Satz in typisierter Form بعقد دائم خود در آورد عاليجاه فلان علياجاه فلانة بصداق معين فلانى. Nur in einem einzigen Dokument (EVŠ 122/1880) haben die Satzglieder eine andere Reihenfolge, in typisierter Form عاليجاه فلان بعقد دائم خود در آورد علياجاه فلانة بصداق معين فلانى.
3. Ein dritter, in vier Dokumenten belegter Typ (EVH 1/1844, EVB 6/1851/52, EVH 3/1853, EVṬ 3/1927) besteht in der Abfolge der Stichwörter

[9] Auch جارى شد und تحقيق شد sowie واقع گرديد. Es begegnen auch komplexere Ausdrücke wie „fand Verwirklichung und wurde wirksam und stattfindend“ تحقق پذيرفت وجارى وواقع گرديد in EVB 8/1793.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000111

„Ehelichender“ (الناكح), „Geehelichte“ (المنكوحة bzw. والمنكوحة) und „Brautgabe“ (الصداق), auf die jeweils die spezifischen individuellen Angaben folgen. In EVH 3/1853 sind die Angaben zu Bräutigam und Braut auf zwei Spalten aufgeteilt.[10] Diesen schematisierten Angaben geht jeweils ein minimaler allgemeiner Teil in Form einer kurzen Ḥamdala und Taṣliya voraus. Zusätzlich kann die Schematisierung auch die Nennung der gesetzlichen Vertreter von Bräutigam und Braut sowie das Datum betreffen. Am stärksten schematisiert ist EVB 6/1851/52. Es weist fünf den Bräutigam, die Braut, den Vertreter der Braut, das Brautgeld und das Datum betreffende Stichwörter (الناكح – المنكوحة – الوكيل – الصداق – التاريخ) auf, die durch größere Schrift und sehr lange Linea dilatans hervorgehoben sind und mit Ausnahme von الناكح jeweils die Zeile beginnen.

4. Ein Mischtyp zwischen dem ersten und dem dritten Typ ist EVN 23/1859. Dieses Dokument enthält einen langen allgemeinen Teil, woran sich der individuelle Teil mit dem Passus لهذا واقعشد بمبارکی وفیروزی عقد دائم فیما بین „Deswegen hat in Segen und Gedeihen ein dauerhafter Vertrag stattgefunden zwischen“ anschließt, was für den ersten Typ kennzeichnend ist. Hierauf fährt der Text wie der dritte Typ mit fünf den Bräutigam, die Braut, das Brautgeld, die Zeugen und das Datum betreffenden Stichwörtern (الناكح – المنكوحة – الصداق – الشهود – التاريخ) fort. Diese weder mit dem Vorhergehenden noch untereinander syntaktisch verbundenen Stichwörter umrahmen jeweils innerhalb eines Zeilenfeldes mittels einer fast zeilenlangen Linea dilatans die auf sie folgenden Angaben, die in kleinerem Duktus geschrieben sind.

Was Typ 1 angeht, so kann er nach den Details der Brautgabe eine Fortsetzung aufweisen. Dieser im folgenden als Koda bezeichnete Satzteil hat primär die Funktion eines auf das Subjekt referierenden Zustandsakkusativs (Koda 1), wobei, bedingt durch die große Länge des initialen Satzteils, zwei Varianten (Koda 2–3) auftreten. Ein Beispiel für den Basistyp (Koda 1) ist عقد مناکحة صحیحة شرعیة ، ومزاوجة ملیة اسلامیة واقع شد فیما بین ... مناکحةً صحیحةً شرعیةً ، ومزاوجةً ملیةً اسلامیةً الخ „eine rechtskonforme und gültige Eheschließung / und entsprechend der islamischen Religion vorgenommene Heirat hat stattgefunden zwischen ... als rechtskonforme und gültige Ehe / und entsprechend der islamischen Religion vorgenommene Heirat etc.“ EVŠ 157/1893. Diese Konstruktion ist der Calque einer arabischen Konstruktion, die in vereinfachter Form als قد وقع عقدُ مناكحةٍ فيما بين ... مناكحةً صحيحةً الخ angesetzt werden kann. Im persischen Satz ist im Prinzip nur das arabische Verb durch eine arabisch-persische Entsprechung ausgetauscht. Bei der ersten Variante (Koda 2) folgt auf den wie üblich asyndetisch angefügten Zustandsakkusativ

[10] Ähnlich gemäß der Edition in EVH 1/1844 (keine Abbildung).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000112

ein redundantes zweites Prädikat in der Bedeutung des ersten Prädikats. Ein Beispiel hierfür ist ... متحقق شد فيما بين ... علاقة مزاوجة دائمة ، ورابطة مؤانسة لازمة جازمة صيغةً مناكحةٍ دائمة شرعية / وعقدَ مزاوجةٍ لازمة ملية مشتملة على الايجاب والقبول ... جارى وواقع شد „eine dauerhafte Heiratsbeziehung / und endgültige und verbindliche Vertrautheitsverknüpfung ist verwirklicht worden zwischen ... (und) in Form einer Billigung und Annahme umfassenden ... rechtskonformen und dauerhaften Ehe / und religionsgemäßen und verbindlichen Heirat erfolgt und geschehen“ EVŠ 96/1866. Bei der zweiten Variante (Koda 3) ist das syntaktische Zeugma von Koda 2 dadurch beseitigt, daß der Zustandsakkusativ mit *wa-* angeschlossen ist. Ein Beispiel hierfür ist عقد دوام ومزاوجت همیشگی واتعشد ومتحقق گردید فیما بین ... وصیغةً مناکحةٍ صحیحة شرعیة ، ومزاوجةٍ ملیة اسلامیة مشتملة علی الایجاب والقبول بین وکیلیهما جاری شد „ein dauerhafter Vertrag und immerwährender Ehebund ist geschehen und verwirklicht worden zwischen ... und in Form einer Billigung und gegenseitige Annahme seitens der Vertreter der beiden (Eheleute) umfassenden rechtskonformen und gültigen Ehe / und entsprechend der islamischen Religion vorgenommenen Heirat erfolgt“ EVBSB 1890.

2.2 Passus des glücklichen Zeitpunkts

In 33 Eheverträgen, die aus dem Zeitraum von ca. 1750–1928/1929 stammen und somit den gesamten chronologischen Bereich des Korpus abdecken, wird der zentrale Satz des individuellen Teils, gegebenenfalls nach einem Überleitungsausdruck (2.1), mit einem Passus eingeleitet, den ich „Passus des glücklichen Zeitpunkts“ nenne.[11] In diesem Passus wird in überwiegend gereimter Formulierung der glückliche Zeitpunkt der Eheschließung in Form einer temporalen Präpositionalphrase betont. Der Passus des glücklichen Zeitpunkts hat den Hintergrund, daß „[a]n auspicious time is chosen for the ceremony; in the past an astrologer was consulted“ (Betteridge/Javadi 1987, S. 189b), ein Umstand, der sich etlichen Formulierungen explizit entnehmen läßt.

1. Einfache, nicht gereimte Ausdrücke sind در وقتی میمون ومسعود „zu einem günstigen und glücklichen Zeitpunkt“ EVṬ 4/1928/29 und در بهترین ساعتی بمبارکی وسعادت „zur besten Stunde, in Segen und Glück“ EVN 29/1865.
2. Am häufigsten ist ein Typ mit den reimenden Paaren *waqt* – *ʾawqāt* „Zeit“ und *sāʿat* – *sāʿāt* „Stunde“, wobei dies durch eine *(al)-maqrūn(a) bi-*Phrase („verbunden mit“) oder eine *bi-*Phrase („in“) erweitert sein kann.
   a) Keine Erweiterung: در بهترین وقتی از اوقات ، ونکوترین ساعتی از ساعات „zur besten Zeit / und schönsten Stunde“ EVB 4/1854, EVB 3/1858, EVṬ

[11] Diesen potentiellen Teil des Ehevertrags behandelt Ṭayyibātī nur sehr knapp (1974 III, S. 89), und Werner 2008 geht darauf, soweit ich sehe, überhaupt nicht ein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000113

در بهترین وقتی از اوقات ، وخوشترین ساعتی از ساعات ;dass. EVŠ 142/1888, 1/1880 EVN 52/1892.

b) Erweiterung durch *(al)-maqrūn(a) bi*-Phrase: در بهترین وقتی از اوقات ، „zur schönsten Stunde / und besten Zeit, / verbunden mit Gutem und Segen“ EVŠ 99/1870. Weitere Stellen: در نیکو‹ترین› ساعتی از ساعات ، وبهترین وقتی از اوقات ، مقرون بخیر وبرکات EVŠ 119/1878; در بهترین وقتی از اوقات ، وخوشترین ساعتی از ساعات ، مقرون بخیر وبرکات EVBSB 1890; در بهترین وقتی از اوقات ، ونیکوترین ساعتی از ساعات ، مقرونه بفیروزی EVŠ 157/1893; وسعادات در بهترین وقتی از اوقات ، ونیکوترین ساعتی از ساعات ، مقرون بخیر وبرکات EVŠ 229/1923.

c) Erweiterung durch *bi*-Phrase: در بهترین وقتی از اوقات ، وخوشترین ساعتی از ساعات بمبارکی EVA 1899.

3. Formulierungen mit dem arabischen Elativ statt des persischen Superlativs sind „zur glücklichsten Stunde / und günstigsten Zeit“ EVN 1/ca. 1750, در اسعد ساعات ، وایمن اوقات „zu dem glücklichsten Zeitpunkt und Zeitabschnitt / und der vornehmsten Zeit und Gelegenheit“ EVN 10/1827, در اسعد ازمنه واوان ، واشرف اوقات واحیان „zur vornehmsten Stunde / und segensreichsten Zeit, in Segen und Gedeihen“ EVŠ 85/1849/1850 und, mit Binnenreim, در اشرف ساعات ، وابرك اوقات بمب[ار]ك[ی] وفیروزی „zur glücklichsten Glückszeichensstunde / und vornehmsten Freudenmerkmalszeit, in Segen und Gedeihen“ EVŠ 96/1866. در اسعد ساعات سعادت ایات ، بمبارکی وفیروزی واشرف اوقات مسرة علامات

4. Ein eigenständiger Typ ist در زمانی فرخنده وفیروز ، واوانی عشرت اندوزتر از صباح „zu einem Zeitpunkt, / glücklich und gedeihend, / und einem Zeitabschnitt, stärker gesellige Vertrautheit erwerbend als der Morgen des Neujahrs, als glückliche Umstände vorhanden / und unglückliche Mißgeschicke abwesend waren“ EVŠ 122/1880, EVD 1903.[12] نوروز ، که مشورطات مسعوده موجود ، ومحذورات منحوسه مفقود بود

Der astrologische Hintergrund des Zeitpunkt der Eheschließung geht aus einigen Stellen explizit hervor. Auf günstige Konstellation der Gestirne bezieht sich die Stelle در اسعد زمان ، واشرف اوان که مقارنه سعدین ، ومناظره نیّرین بود „zum glücklichsten Zeitpunkt / und vornehmsten Zeitabschnitt, als sich die beiden Glückverheißenden in (glücklicher) Konjunktion verbanden / und sich die beiden Leuchtenden gegenüber standen“ EVŠ 84/1849. Die beiden „Glückverheißenden“ sind Jupiter (arab. *al-Muštarī*, pers. *Muštarī*) und Venus (arab. *az-Zuhara*, pers. *Zuhra*) und die beiden „Leuchtenden“ die Sonne (arab. *aš-šams*) und der Mond (arab. *al-qamar*). Wie Ehepaare bestehen die beiden Paare von Himmelskörpern jeweils aus einem männlichen und ei-

[12] Es ist der Text von EVD 1903 zugrundegelegt. Der einzige Unterschied von EVŠ 122/1880 zu EVD 1903 ist زمان statt زمانی und واوانی statt وآنی.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000114

nem weiblichen Element. Mit Venus als Stern der Braut und Jupiter als Stern des Bräutigams spielt die folgende elaborierte Stelle, die im Ehevertrag einer Schwester Nāṣir ad-Dīn Šāhs begegnet, dem prachtvollsten Ehevertrag des Korpus: در این اوان فرخنده ، وزمان پاینده که نحوس از مطالع بیرون ، واوتاد بسعادت مشحون بود ، وزهره zu diesem glücklichen Zeitpunkt / und dauerhaften Zeitabschnitt, als Mißgeschicke von den Aszendenzorten (der Gestirne) fern / und die ‚Pflöcke‘ mit Glück gefüllt waren,[13] wobei die Venus im Haus der Nobilität erfreut weilte / und der Jupiter mit einem Blick voll Glück zu erblicken war“ EVĀ 1849. Noch metaphorischer ist die Formulierung von EVB 11/Formular: در اسعد زمان ، که مشتری بهجت از افق مسرت طالع ، واشرف اوان ، که زهره عشرت از مشرق محبت لامع ، در حینی که کواکب فیروزی ثواقب از نظرات مسعوده فلکی محمود الاحوال ، ودر هنگامیکه ثوابت سیّار آسمانی در مقارنه اتصالات منضوره[14] مبتهج وخوشحال بودند „zum glücklichsten Zeitpunkt, / als der Jupiter des Entzückens am Horizont der Freude aufstieg, // und vornehmsten Zeitabschnitt, / als die Venus der Vertrautheit am Aufgangsort der Liebe aufleuchtete, in einem Moment, als die funkelnden Sterne des Gedeihens unter den glücklichen Blicken des Firmaments in lobenswerten Umständen waren, / und zu einer Stunde, als die am Himmel ziehenden Fixsterne über ihre beachtliche Verbindungskonjunktion entzückt und wohlgemut waren“ EVB 11/Formular. Astrologen werden in dem kunstvoll gereimten Passus بمبارکی وفیروزی در بهترین وقتی از اوقات ، بر گزیده مه وسال ، ونیکوترین ساعتی از ساعات ، پسندیده ارباب تنجیم وفضل وکمال ، مقرون بخیر وسعادت „in Segen und Gedeihen, zur besten Zeit / in erlesenem Monat und Jahr, // und schönsten Stunde, / ausgewählt von den Herren der Astrologie, Tugend und Vollkommenheit, verbunden mit Gutem und Glück“ EVB 8/1793 und sehr ähnlich, aber etwas kürzer in der Stelle بمبارکی وفیروزی در بهترین وقتی از اوقات ، وخوشترین ساعتی از ساعات ، که بر گزیده ارباب تنجیم وکمالات است EVŠ 194/1899 erwähnt. Das dem Zeitpunkt zugrundeliegende Horoskop erscheint an den Stellen در اسعد ساعات ، واشرف اوقات ، بساعتی که تفاخر کند بآن تقویم ، بطالعی که تباهی کند بد آن[15] ایام „zur glücklichsten Stunde / und vornehmsten Zeit, zu einer Stunde, mit der sich der Kalender brüstet, und mit einem Horoskop, auf das die Tage stolz sind“ EVB 2/1834 und در وقتی قرین سعادت ، وطالعی دور از نحوست بمبارکی ومیمنت

[13] Mit arab. *ʾawtād*, ursprünglich eine Bezeichnung der Zeltpflöcke, sind hier die wichtigsten vier der zwölf astrologischen Häuser gemeint. Diese werden laut Reinhart P. Dozy *ʾawtād* genannt, „parce que ce sont les maisons les plus fortes et que c’est sur elles que tournent les déterminations astrologiques“ (Dozy 1881 II, S. 778a). Daraus, daß hier astrologische Häuser gemeint sind, erklärt sich die Ausdrucksweise, daß die *ʾawtād* mit Glück „gefüllt“ seien. Häuser können etwas enthalten, Pflöcke nicht. – In der Übersetzung des Dokuments durch P.L. Wilson und W.C. Chittick in Negarestan Museum 1976, S. 91 sind die *ʾawtād* hingegen als die vier Säulen des Himmels aufgefaßt: „when […] and the Four Pillars of Heaven were awash with felicity“.

[14] So, fehlerhaft, Ms. Die Edition hat das korrekte منظوره.

[15] Ed. مباهی und بآن.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000115

einer Zeit, verbunden mit Glück, / und mit einem Horoskop, fern von Mißgeschick, in Segen und Gedeihen“ EVṬ 2/1911.

In einigen Eheverträgen ist der Passus des glücklichen Zeitpunkts stark erweitert. In EVB 10/1839 beginnt der Passus mit در آنی که „zu dem Zeitpunkt, als“, was nach langem, im Druck mehr als eine Seite umfassendem Text, der die Glücksumstände und Glücksanzeichen in stupender Reimprosa beschreibt, resümierend mit فی هذا الاوان المبارك المیمون ، بساعتی که تفاخر کند بآن تقویم ، بطالعی که مباهی شود بد آن[16] ایام aufgenommen wird, einem Passus, der mit dem eben zitierten Passus von EVB 2/1834 weitgehend übereinstimmt. Dieselbe Struktur wie EVB 10/1839 wiederum hat EVB 9/1849, wobei die auf در آنی که folgende Erweiterung, ingesamt drei Kolonpaare, mit den ersten drei Kolonpaaren der Erweiterung von EVB 10/1839 übereinstimmt und nur die Reihenfolge der Kolonpaare anders ist, und, wohl wegen der kürzeren Erweiterung, das resümierende فی هذا الاوان المبارك المیمون fehlt. Ein besonderer Fall ist EVB 7/1877. Hier folgt auf das konventionelle در خوشترین ساعتی از ساعات eine lange, im Druck mehr als eine halbe Seite umfassende Erweiterung, in welcher höchste Freude über die Heirat des bereits an dieser Stelle eingeführten Bräutigams ausgedrückt wird.[17] Beschlossen wird dies mit در بهترین زمان ، که بانحاء مسرت توامان است „zur besten Zeit, / die ein Zwillingsbruder (aller) Arten von Freude ist“.

2.3 Bezeichnungen der Braut

2.3.1 Titel

Die Titel der Braut sollen im folgenden nach Typen gemäß der Häufigkeit beschrieben werden.

a) Titel des Typs *ʿulyāğāh* „die Hochangesehene“

Die Titel dieses Typs, deren häufigste Vertreter *ʿulyāğāh, ʿulyāğanāb* und *ʿulyāḥaḍrat* sind, bilden das feminine Gegenstück zu den entsprechenden maskulinen Titeln *ʿālīğāh, ʿālīğanāb* und *ʿālīḥaḍrat*. Solche Titel, die hohen Rang ausdrücken, sind in den Eheverträgen nicht nur für die männlichen Personen, sondern auch für die Braut konventionell. Diese Titel werden deshalb nicht näher behandelt, doch werden sie im folgenden mitzitiert, wenn andere, spezifischere Titel mit ihnen reimen.

[16] Ed. کند und بار.

[17] Im *fīmā bayna*-Ausdruck wird auf ihn in Form des Personalpronomens verwiesen („zwischen ihm und …“).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000116

b) Titel des Typs *ʿiṣmat panāh* „Züchtigkeitszuflucht“

Es handelt sich bei den Titeln dieses Typs um parataktische persische Komposita, die jeweils aus einem arabischen und einem arabischen oder persischen Element bestehen, von denen das erste Element das zweite näher bestimmt.

Die ersten Elemente dieser Komposita zerfallen in Wörter von nur zwei Nominalformen, und zwar *fiʿlat* und *faʿālat* (Zahl der Belege in Klammern): einerseits *ʿiṣmat* „Züchtigkeit“ (18) und *ʿiffat* „Keuschheit“ (17) und andererseits *ḥadārat* „Behütetheit“[18] (15) und *ṭahārat* „Reinheit“ (8) sowie *naẓāfat* „Reinheit“ (1) und *nağābat* „Vornehmheit“ (1). Das zweite Element ist überwiegend *panāh* „Zufluchtsort“ (15), *dastgāh* „Werkstatt“ (8) und *maʾāb* „Rückkehrort“ (5), daneben *intisāb* „Zugehörigkeit“ (2), *iktisāb* „Erwerb“ (1), *iktināh* „Ergründung“ (1), *intibāh* „Beachtung“ (1), *ʾiyāb* „Rückkehr(ort)“ (1) und *ṭamarat* „Frucht“ (1). Es ist kein Zufall, daß die zweiten Elemente auf nur drei unterschiedliche Auslaute enden, nämlich *-āh (panāh, dastgāh, iktināh, intibāh), -āb (maʾāb, intisāb, iktisāb, ʾiyāb)* und *-at (ṭamarat)*. Denn in nicht wenigen Fällen reimen die Ausdrücke mit einem vorhergehenden allgemeineren Titel der Gruppe a) desselben Auslauts, z. B. *ʿulyāğāh / ʿiffat va ʿiṣmat panāh*, *ʿulyāğanāb / ʿiṣmat va ḥadārat maʾāb* oder *rafīʿmanzilat / ʿiffat va ʿiṣmat ṭamarat*.

Die Titel drücken den besonderen Besitz der als erstes Element angeführten Eigenschaft aus, etwa im Sinne von „Ausbund an“ oder „Verkörperung von“. So bedeutet etwa *ʿiṣmat panāh*, wörtlich „Züchtigkeitszuflucht“, sinngemäß soviel wie „Ausbund an Züchtigkeit“ oder „Verkörperung von Züchtigkeit“ oder, noch freier, „höchst züchtig“. Von *nağābat* „Vornehmheit“, das in einer Stelle zusammen mit *ḥadārat* erscheint (EVN 29/1865), abgesehen, verweisen die ersten Elemente und damit die Gesamtausdrücke auf Reinheit und Keuschheit der betreffenden Frau. Für Männer sind analoge Titel mit denselben zweiten, aber anderen ersten Elementen üblich. Einige Beispiele finden sich im Text des in Abschnitt 3 edierten Ehevertrags EVBSB 1890.

In der folgenden Übersicht wird zwischen Einzelausdruck und paarweisem Ausdruck geschieden. Paarweiser Ausdruck, von dem ein Element ein anderer Titel ist, wird als Einzelausdruck gewertet.

1. Einzelausdruck: عصمت وعفت پناه EVB 1/1816 (عصمت ، بلقیس همجاه[19] علیاجاه , وعفت پناه), EVṬ 2/1911, EVṬ 4/1928/29; عفت وعصمت مآب EVH 1/1844, EVH 3/1853; عفت وعصمت پناه EVŠ 81/1845, EVŠ 142/1888 (علیاجاه ، عفت وعصمت پناه), EVA 1899; عصمت پناه EVB 6/1851/52, EVṬ 3/1927; خدارت دستگاه EVB علیاجاه ،

[18] *ḥadārat* ist eine innerpersische Ableitung von *ḥḍr*.

[19] Siehe zu diesem Titel unten Gruppe d, Typ 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000117

رفيعمنزلت[20] ، عفت ; 3/1858, EVŠ 194/1899 علياجاه ، خدارت ونجابت پناه ; EVN 29/1865
EVṬ 1/1880 عليا جناب ، قمر نقاب[21] ، خدارت[22] انتساب ; EVŠ 99/1870 وعصمت ثمرت
EVBSB علياجاه ، خدارت وطهارت دستگاه ; EVB 5/1884 علياجاه ، خدارت وطهارت اكتناه
1890, EVD 1903 عليا جناب ، عصمت وخدارتمآب ; EVŠ 157/1893 عفت پناه ; EVŠ 210/1904
عليه (؟) جناب ، خدارت وطهارت مآب ; EVŠ 232/1926.

2. Paarweiser Ausdruck: عليا جناب ، عصمت وعفت مآب ، طهارت وخدارت ونظافت اكتساب
EVN 1/ca. 1750 ; عصمت وعفت پناه ، EVB 8/1793 عفت وعصمت پناه ، طهارت دستگاه
EVB 10/1839[23], EVŠ 119/1878 ; خدارت دستگاه عفت پناه ، خدارت وطهارت دستگاه
EVŠ 84/1849 خدارت وطهارت پناه ، عصمت وعفت انتباه ; 9/1849 خدارت ايات ، عصمت وعفت
EVŠ 96/1866 انتساب

Mit diesen Titeln semantisch verwandt ist ein einmal belegter Titel mit *ḏāt* „Besitzerin von“, der mit einem weiteren arabischen Titel kombiniert ist, der auf den Rang der Frau anspielt, aber zugleich die Vorstellung von Behütetheit evoziert: ذات العفة والطهارة والعصمة المرباة في[24] اخدار العظمة والجلالة „die Besitzerin von Keuschheit, Reinheit und Züchtigkeit, aufgezogen in den behüteten Gemächern der Majestät und Glorie“ EVB 7/1877.

c) Titel des Typs *zubdat al-muḫaddarāt* „die Creme der Behüteten“

Die Titel dieses Typs sind arabische Status constructus-Bildungen, deren erstes Element *ʾuswa* „Vorbild“, *zubda* „Creme“, *ʿumda* „Stütze“, *qudwa* „Vorbild“, *nuḫba* „Auslese“, alles Wörter der Struktur *fuʿla*, und deren zweites Element die femininen Plurale *al-bākirāt* „die Jungfräulichen“, *al-muḫaddarāt* „die Behüteten“, *al-mastūrāt/al-musattarāt* „die Ehrbaren“ und *al-muʿaffafāt/al-ʿafāʾif* „die Keuschen“ sind, teilweise gefolgt von Adjektiven der Reinheit und Vornehmheit.[25] Von diesen Reinheitsbezeichnungen korrespondieren *al-muḫaddarāt* und *al-muʿaffafāt/al-ʿafāʾif* mit *ḫadārat* „Behütetheit“ und *ʿiffat* „Keuschheit“ der eben besprochenen zusammengesetzten arabisch-persischen Titel und *al-bākirāt, al-muḫaddarāt* und *al-musattarāt* mit den anschließend (2.3.2) zu besprechenden Attributen *bākira* „jungfräulich“, *muḫaddara* „behütet“ und *musattara* „ehrbar“. Titel dieser Struktur mit denselben ersten Elementen *ʾuswa, zubda, ʿumda, qudwa, nuḫba*, aber anderem zweiten Element sind analog für Männer üblich, wofür sich einige Beispiele in EVBSB 1890 in Teil 3 finden, und solche Männertitel

[20] „hochrangig“. – Es fällt auf, daß das erste Element, ein Adjektiv, maskulin ist.

[21] Siehe zu diesem Titel unten Gruppe e.

[22] Ed. خدارت statt عذارت.

[23] Ed. خدارت statt صدارت.

[24] Ed. ذات statt آداب und المرباة في statt المرّة باقي.

[25] *muʿaffafa*, das zu einem im Arabischen nicht belegten II. Stamm gehört, dürfte eine innerpersische Analogiebildung zu den semantisch verwandten Partizipien *muḫaddara* und *musattara* sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000118

begegnen bereits viel früher in arabischen Dokumenten. Zumindest verwandt mit den in den Eheverträgen bezeugten Frauentiteln sind der für eine osmanische Herrschermutter in einer Grabinschrift von 1388 in Anatolien gebrauchte Titel ناشرة الخيرات ، سيدة المخدرات „die Ausbreiterin von Wohltaten / und Herrin der Behüteten“ (Diem 2005, S. 496) und der in einer Grabinschrift von 1646/1647 in Ġazna (Afganistan) für die Verstorbene, eine junge Frau, gebrauchte Titel تاج المستورات ، وزين المخدرات „das Diadem der Ehrbaren / und der Schmuck der Behüteten“ (Diem 2004, S. 370).

Die genannten ersten und zweiten Elemente sind in den Texten zu unterschiedlichen Titeln kombiniert: عمدة المستورات والمخدرات المكرمات „die Stütze der geehrten Ehrbaren und Behüteten“ EVN 1/ca. 1750; زبدة المخدرات الزاكيات ، وعمدة الباكرات البالغات „die Creme der reinen Behüteten / und Stütze der erwachsenen Jungfrauen“ EVN 10/1827; زبدة العفايف والمخدرات „die Creme der Keuschen und Behüteten“ EVB 10/1839; نخبة المخدرات ، وزبدة المستورات „die Auslese der Behüteten / und Creme der Ehrbaren“ EVB 9/1849;[26] نخبة المخدرات ، وزبدة المعففات „die Auslese der Behüteten / und Creme der Keuschen“ EVT 5/1873/74; اسوة المخدرات ، ونخبة المستورات „das Vorbild der Behüteten / und die Auslese der Ehrbaren“ EVB 7/1877; عمدة المعففات المعظمة ، وزبدة مخدرات المكرمة „die hochgeehrte Stütze der Keuschen / und geehrte Creme der Behüteten“ EVṬ 1/1880; قدوة العفايف والمخدرات ، النجيبة من الآباء والامهات „das Vorbild der Keuschen und Behüteten, / die seitens ihrer männlichen und weiblichen Vorfahren Vornehme“ EVŠ 122/1880; اسوة العفايف والمخدرات „das Vorbild der Keuschen und Behüteten“ EVB 5/1884; اسوة المخدرات المعظمات „das Vorbild der hochgeehrten Behüteten“ EVBSB 1890; اسوة المخدرات والعفايف „das Vorbild der Behüteten und Keuschen“ EVN 52/1892; عمدة المخدرات ، وزبدة المسترات „die Stütze der Behüteten / und Creme der Ehrbaren“ EVŠ 232/1926.

d) Titel mit Bezug auf vorbildliche Frauen

Ebenfalls Komposita sind Titel, deren erstes Element auf vorbildliche Frauen referiert. Von diesen Frauen sind die Jungfrau Maria und die ihr im schiitischen Volksglauben gleichgesetzte Prophetentochter Fāṭima die Verkörperung von Reinheit und Unbeflecktheit, wovon für Fāṭima nicht zuletzt ihr Titel *al-batūl* „die Jungfrau“ Zeugnis ablegt. Weitere in Titeln repräsentierte Frauen sind Āsiya, die fromme jüdische Frau des Pharao, Bilqīs, die fromme Königin von Saba, die biblische Eva (Ḥawwāʾ), die vielleicht wegen ihres Rangs als Mutter der Menschheit angeführt wird, und Ḫadīǧa, die erste Frau Muḥammads, die zu den vorbildlichsten Frauen des Islam überhaupt zählt. Diese Frauen fungieren als Vergleichspersonen, ein im arabisch-persischen Bereich sehr übliches Verfahren, wobei die Wahl der Vergleichsperson im

[26] So ist sehr wahrscheinlich statt المعفات von Ed. zu lesen. Eine Abbildung fehlt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000119

konkreten Fall von der Textsorte und der spezifizierten Person abhängt. So sind die Vergleichspersonen in den hier untersuchten Eheverträgen keusche und fromme Frauengestalten des Islam, während sie in der Liebesdichtung vor allem prototypische unglücklich Liebende sind (DIEM 2010). In anderen Diskursen treten wiederum andere spezifische Vergleichspersonen auf. In den Eheverträgen sind drei syntaktische Typen belegt.

1. Status constructus: Das erste Element dieser Art von Titeln ist einer der genannten Frauennamen und das zweite Element der Genitiv „dieser Zeit" oder „dieses Ortes", also etwa „die Fāṭima dieser Zeit". Damit wird ausgesagt, daß die betreffende Frau unter ihren Zeitgenossinnen eine zweite Fāṭima sei. Belege: فاطمة الزمانی آسیه مکانی „die Fāṭima dieser Zeit / und Āsiya dieses Ortes" EVB 1/1816; بلقیس مکانی „die Bilqīs dieses Ortes" EVB 4/1854. Dieser Typ von Titel ist aus arabischen Dokumenten wohlbekannt, aber nur für Männer, was an der Art der Quellen liegen dürfte. So kann etwa ein bedeutender Grammatiker سیبویه زمانه „der Sībawayh seiner Zeit" genannt werden. Was Frauen angeht, so wird immerhin in der bereits zitierten Grabinschrift von 1624/25 in Ġazna (Afganistan) für die junge Verstorbene der Titel بلقیس الزمان ، خدیجة الدوران „die Bilqīs dieser Zeit / und Ḫadīğa dieser Epoche" gebraucht (DIEM 2004, S. 370). Entsprechende Titel mit Maria, Ḫadīğa und der Mystikerin Rābiʿa finden sich in anatolischen Grabinschriften (DIEM 2004, S. 535).
2. Iżāfat-Konstruktion[27] in der Funktion einer uneigentlichen Annexion: Das erste Element dieser Konstruktion ist einer der genannten Frauennamen, während das zweite Element ein arabisches Abstraktum auf *-at* ist, und zwar *sīrat* „Lebenswandel", *sarīrat* „Gesinnung", *ṭībat* „Güte", *ṭīnat* „Veranlagung, Naturell", *ʿiṣmat* „Züchtigkeit", *fiṭrat* „Veranlagung, Naturell", *manzilat* „Rang". Diese Abstrakta sind fast beliebig mit den Frauennamen kombiniert. Belege: حوا سیرت ، مریم سریرت ، آسیه فطرت ، خدیجه طیبت „die Eva an Lebenswandel, / Maria an Gesinnung, / Āsiya an Veranlagung / und Ḫadīğa an Güte[28]"; زهرا سیرت ، مریم سریرت „die 'Glänzende' (sc. Fāṭima) an Lebenswandel / und Maria an Gesinnung" EVŠ 99/1870; مریم سیرت ، حوا طینت „die Maria an Lebenswandel, / Eva an Veranlagung, / Bilqīs an Rang / und Fāṭima an Züchtigkeit" EVB 10/1839; بلقیس منزلت ، فاطمی عصمت علیا حضرت ، مریم „die Hochrangige, / die Maria an Güte, / Āsiya an Veranlagung / und Bilqīs an Lebenswandel" EVṬ 5/1873/74.
3. Sonstiges: علیاجاه ، بلقیس همجاه „die Hochangesehene / und dasselbe Ansehen wie Bilqīs Genießende" EVB 1/1816.

[27] Auf eine Iżāfat-Konstruktion läßt die Schreibung فاطمی عصمت in فاطمی von EVB 10/1839 schließen.

[28] Oder „Veranlagung" bei Lesung طینت. Der Buchstabe ist nicht punktiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000120

e) Titel mit den Elementen „Schleier“ und „Verhüllung“

Einige Titel haben als Grundbestandteil ein arabisches Wort der Bedeutung „Schleier“ *(sitr, niqāb)* oder „Verhüllung“ *(iḥtiǧāb)*: *sitr-i kubrā* „der bedeutendste Schleier“[29] einerseits und *qamar niqāb* „Mondschleier“, *ḫuršid niqāb* „Sonnenschleier“ und *ḫuršid iḥtiǧāb* „Sonnenverhüllung“ andererseits. Hierbei drückt das Element „Mond“ mildes Glänzen und das Element „Sonne“ helles Strahlen aus, also etwa „mondgleicher“, d. h. milde glänzender Schleier, etc. Die Titel der zweiten Gruppe reimen potentiell mit anderen Titeln auf *-āb*. Die Stellen sind ستر کبری EVĀ 1849 einerseits und ، علیا جناب خورشید نقاب EVN 10/1827, علیا جناب ، قمر نقاب ، خورشید احتجاب EVB 4/1854 und علیا جناب ، قمر نقاب ، خدارت انتساب EVṬ 1/1880 andererseits. Von diesen Titel ist *sitr-i kubrā* sicherlich der ehrenvollste, da er für die Schwester des Herrschers gebraucht wird.

Titel der Bedeutung „Schleier“ *(sitr, ḥiǧāb)* für hochrangige Frauen sind bereits aus ayyūbidischen und mamlūkischen Dokumenten bekannt, und zwar „der erhabene Schleier“ (Bāšā 1957, S. 318), الستر الرفیع „der hohe Schleier“ (Diem 2005, S. 727) und „der hohe الستر الرفیع ، والحجاب المنیع Schleier / und die unnahbare Verhüllung“ (Bāšā 1957, S. 318f.; Diem 2004, S. 259). Dem kulturell gesehen persischen Bereich gehört der Titel ستر معصوم *(sitr-i maʿṣūm)* „der sündlose Schleier“ an, der in einem Formularwerk des anatolisch-selǧūqischen Bereichs erscheint (Diem 2005, S. 778).

Indem Frauen metonymisch mit „Schleier“ und Synonymen gleichgesetzt werden, wird ihre Unnahbarkeit und Vornehmheit ausgedrückt. In den mit „Mond“ und „Sonne“ zusammengesetzten Titeln wird zusätzlich ausgesagt, daß von dem Schleier bzw. von dem dahinter verborgenen Gesicht Leuchten bzw. Strahlen ausgeht. Ein verwandter Titel, der dies noch deutlicher ausdrückt, ist *qamar ṭalʿat* „Mondantlitz“, womit ein milde strahlendes Gesicht gemeint ist: علیا حضرت ، قمر طلعت EVŠ 84/1849. Der Vergleich des schönen Gesichtes mit Mond und Sonne ist gemeinislamisch (Bauer 1998, S. 218f.).

f) Titel mit „Perle“

In einigen Titeln wird die Frau als „Perle“ bezeichnet: درة الصدف „die Perle des Perlmutts“ EVĀ 1849, الدر‹ة› الفاخرة „die herrliche Perle“ EVŠ 96/1866 und درة التاج „die Perle des Diadems“ EVṬ 1/1880. Im ersten Titel steht das Permutt, von welcher die Perle in der Muschel umgeben ist, für die glänzende Umgebung, in welcher die Frau aufgewachsen ist, der zweite Titel betont ihre Distinguiertheit, und im dritten Titel wird die Frau mit einer einzigartigen Perle verglichen, welche das Diadem an zentraler Stelle schmückt. In

[29] Das maskuline *sitr* ist hier ad sensum als Feminin konstruiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000121

arabischen Dokumenten der Vormoderne kann für vornehme Damen der Titel الدرة المكنونة „die (in der Schale) verborgene Perle“ gebraucht werden, ein Ausdruck, der wie درة الصدف die Unzugänglichkeit und Behütetheit der Frau betont. Die meisten der mir für الدرة المكنونة bekannten Stelle finden sich ebenfalls in Eheverträgen, so etwa الاميرة الجليلة المصونة ، الدرة المكنونة „die behütete erhabene Gebieterin / und (in der Schale) verborgene Perle“ MUḤLIṢ 1946, S. 421 (1334).

h) Sonstiges

Ein Titel, der den hohen Rang der Braut betont, ist نواب عليه عاليه „die erhabene hohe Exzellenz“ EVṬ 5/1873/74. Etliche Titel, die höchsten Rang ausdrücken, werden in EVĀ 1849 für die Braut, die Schwester des Herrschers, gebraucht. Es würde zu weit gehen, auf diese Titel näher einzugehen.

i) Zusammenfassung

Die für die Braut gebrauchten Titel betonten zum weitaus überwiegenden Teil ihre Reinheit, Wohlanständigkeit und Frömmigkeit, daneben ihren hohen Rang, während auf körperliche Schönheit nur marginal in den mit „Mond“ und „Sonne“ zusammengesetzten Titeln (Gruppe e) angespielt wird und Titel, die Bildung thematisieren, gänzlich fehlen. Die Frage stellt sich allerdings, ob die Titel der Gruppen b)–h) nur speziell für Bräute oder allgemein für Frauen üblich waren. Ein Hinweis darauf, daß zumindest die häufiger belegten Titel allgemein für Frauen hohen Standes gebräuchlich waren, ist der Umstand, daß in EVB 7/1877 der Titel خدارت مآب für die Mutter des Bräutigams verwendet wird und in einer Schenkungsurkunde *(hiba-nāma)* von 1821 (DAM) für die hochgestellte Ehefrau unter anderem die Titel عفت وعصمت مآب ، خدارت وطهارت اكتساب اسوة المخدرات ، نخبة المستورات gebraucht sind. Das erste Kolonpaar ähnelt dem Titel عصمت وعفت مآب ، طهارت وخدارت ونظافت اكتساب EVN 1/ca. 1750, und das zweite Kolonpaar deckt sich bis auf das Fehlen von و mit dem Titel اسوة المخدرات ، ونخبة المستورات EVB 7/1877.

2.3.2 Attribute

Üblicherweise wird die Braut in Eheverträgen mit Attributen bezeichnet, die zu einem konventionellen Inventar arabischer Wörter, überwiegend Adjektiven und Partizipien, gehören.[30] Die Zahl der konkret gebrauchten Attribute ist sehr unterschiedlich. Das Maximum findet sich in EVṬ 5/1873/74 mit neun Attributen, während andere Eheverträge weniger oder erheblich

[30] Die Konventionalität dieser Bezeichnungen betont auch WERNER 2008, S. 290.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000122

weniger Attribute der Braut aufweisen und in einigen Eheverträgen (EVŠ 99/1870, EVB 5/1884, EVŠ 142/1888, EVN 52/1892, EVṬ 4/1928/29) überhaupt keine Attribute angeführt sind.

Die Kerngruppe bilden die vier Attribute *rašīda* „voll entwickelt“ (30),[31] *ʿāqila* „verständig“ (29), *bāliġa* „erwachsen“ (24) und *bākira* „jungfräulich“ (24). Jungfräulichkeit wird zusätzlich, zum Teil bei Überschneidung mit *bākira*, durch *bikrīya* „jungfräulich“ (1) und die Substantive *bikr* „Jungfrau“ (5) und, deutlich höherwertig, *ʿaḏrāʾ* „Jungfrau“ (1) ausgedrückt.[32] Nichtjungfräulicher Status der Frau wird nur zweimal mit *ṯayyiba* „entjungfert“ (2)[33] erwähnt; vermutlich ging man bei Wiederverheiratung darüber eher hinweg. Möglicherweise sind diejenigen oben erwähnten Eheverträge, bei denen überhaupt keine Attribute angeführt sind, Fälle von Wiederverheiratung. Mit den Ausdrücken der Jungfräulichkeit verwandt sind etliche andere Ausdrücke, welche die Unbescholtenheit der Frau betonen: *muḥaddara* „behütet“ (4) und, marginal, *zākiya* „rein“ (1), *mastūra* (1) / *musattara* (1) „ehrbar“, *muḥaǧǧaba* „verborgen“ (1) und *raḍīya* (1) / *mardīya* (1) „wohlgefällig“. Hohen sozialen Status drücken *ḥurra* „freigeboren“ (8), *muḫtāra* „auserlesen“ (8), *naǧība* „vornehm“ (4), *muḥtarama* „geachtet“ (2), *mukarrama* „geehrt“ (2), *ǧalīla* „erhaben“ (2), *muʿaẓẓama* „hochgeehrt“ (1), *ʾaṣīla* „hochgeboren“ (1), *nabīla* „vornehm“ (1) und *karīma* „edel“ (1) aus. Das einzige Attribut, das auf das Äußere der Braut Bezug nimmt, ist das einmal belegte *ǧamīla* „schön“ in einer Abfolge von neun Attributen (EVṬ 5/1873/74).

In einem Dokument folgt auf vier Attribute die arabische Formulierung „die von Ehehindernissen Freie“ (EVN 1/ca. 1750) und in einem anderen Dokument auf fünf Attribute die ebenfalls arabische Formulierung „die beschreibender Attribute *(ʾawṣāf)* in Anbetracht dessen, daß ein Beschreibender *(wāṣif)* dem hohen Anspruch ihrer Beschreibung *(waṣf)* nicht zu genügen vermöchte, nicht Bedürfende“ (EVB 2/1834), ein bekannter Topos.

Ergänzend ist noch das Attribut *mardīya* „wohlgefällig“ anzuführen, das in dem Ausdruck صبيه مرضيه „das wohlgefällige Töchterchen“ manchmal in der Genealogie der Braut begegnet (EVB 1/1816, EVŠ 96/1866, EVŠ 142/1888, EVBSB 1890, EVN 52/1892, EVD 1903, EVŠ 210/1904, EVB 11/ Formular). Der Ausdruck, der wohl nur für sehr junge Frauen verwendet wurde, evoziert die Vorstellung einer folgsamen Tochter, an der ihr Vater viel Freude hat. Verwandt ist damit das einmal in der Genealogie gebrauchte الصبية المحمودة „das lobenswerte Töchterchen“ (EVB 7/1877).

[31] Zu dieser speziellen Bedeutung von *rašīda* siehe ʈayyibātī 1974 III, S. 8f., der von *rušd-i ǧismānī va ʿaqlānī* spricht, womit er nur die Attribute *rašīda* und *ʿāqila* meinen kann. Im selben Sinn äußert sich Werner 2008, S. 290.

[32] Das Wort begegnet in EVĀ 1849 für die Schwester des Herrschers.

[33] An einer der beiden Stellen ist das Wort in der Edition zu الثليّه verlesen (EVB 9/1849).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000123

Für die Spezifizierung der Bräutigame weisen die Dokumente des Korpus Titel der Typen a)–c) auf, während Attribute fast vollständig fehlen. Die einzige signifikante Ausnahme ist EVB 6/1851/52. Dort wird der Bräutigam als *an-nākiḥ al-ʿāqil al-bāliġ ar-rāšid* „der voll entwickelte, erwachsene und verständige Ehelichende", hingegen die Braut mit erstaunlicherweise weniger Attributen als *al-mankūḥa al-ʿāqila al-bākira* „die jungfräuliche, verständige Geehelichte" bezeichnet. Ansonsten sind noch *ʿālim* „gelehrt", *fāḍil* „vorzüglich" und *taqīy* „gottesfürchtig" in EVŠ 99/1870, *šābb* „junger Mann" in EVB 7/1877 und *aš-šābb al-muwaffaq al-mukarram* „der geehrte, erfolgreiche junge Mann" in EVA 1899 belegt. Diese Attribute sind nicht nur verschwindend gering an Zahl, sondern sie weisen auch kein System auf.

Die Diskrepanz zwischen dem Gebrauch von Attributen bei der Beschreibung der Braut und dem Fehlen von Attributen bei der Beschreibung des Bräutigams bringt einen interessanten Aspekt mit sich. CHRISTOPH WERNER hat auf die „strukturelle Ähnlichkeit des Ehevertrags mit dem Kaufvertrag" hingewiesen und vorgeschlagen, „das Brautgeld oder die Morgengabe *(mahr)* analog zum Kaufpreis oder Mietpreis bei anderen Verträgen zu setzen" (WERNER 2008, S. 292). Dieser Ansatz wird durch die Spezifizierung der Braut mit Attributen bestätigt. Denn es ist eine Besonderheit des Kaufvertrags nach islamischem Recht, daß das Gekaufte durch spezifische, je nach Gegenstand unterschiedliche Attribute beschrieben wird. Von der strukturellen Parallele der Spezifizierung durch Attribute abgesehen, gibt es auch eine Parallele in Form einer generellen Feststellung von Mängelfreiheit. Wie oben erwähnt, folgt in einem Ehevertrag auf vier Attribute die Formulierung „die von Ehehindernissen Freie" (EVN 1/ca. 1750). In arabischen Kaufverträgen aus sehr viel früherer Zeit findet sich analog der generalisierende Vermerk „frei von jeglichen Schäden" (DIEM 2006, S. 109ff.).

Andererseits sollte die strukturelle Ähnlichkeit des Ehevertrags mit dem Kauf- und Mietvertrag auch nicht überbewertet werden. Die religiöse Fundierung der Ehe im einleitenden allgemeinen Teil und die ehrenhaften Bezeichnungen der Braut (2.3.1) sowie andere Details wie die das Brautpaar gemeinsam umfassenden Segenswünsche (2.6) im individuellen Teil zeigen, daß die Eheschließung ein Rechtsgeschäft *sui generis* war. In diesem einschränkenden Sinn hat sich seinerzeit schon ALBERT DIETRICH, der die Ähnlichkeit des islamischen Ehevertrags zum Kaufvertrag durchaus bemerkt hat, geäußert (DIETRICH 1952, S. 136ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000124

2.4 Eulogien

Einige Eheverträge des Korpus enthalten Eulogien (arab. *duʿāʾ* Plur. *ʾadʿiya*), alle in arabischer Sprache. Diese betreffen die Braut und den Bräutigam und deren in der Genealogie genannten jeweiligen Vater, ferner in einem Fall den herrscherlichen Bruder der Braut, der die Ehe veranlaßt hat, und schließlich den regierenden Herrscher, wenn bei der Spezifizierung des Geldes der Brautgabe Münzen seiner Prägung angeführt werden. Vier Eulogien, was das Maximum ist, enthalten EVN 52/1892 und EVŠ 210/1904 (Bräutigam, Vater des Bräutigams, Braut, Vater der Braut), und drei Eulogien enthalten EVĀ 1849 (herrscherlicher Bruder der Braut, Bräutigam, Braut) und EVD 1903 (Vater des Bräutigams, Braut, Herrscher), während die anderen Eheverträge des Korpus weniger als drei Eulogien oder überhaupt keine Eulogien aufweisen. Die Eulogien beschließen überwiegend die Spezifizierung der Personen; andere Position wird unten vermerkt.

a) Herrscherlicher Bruder der Braut: ابد الله ايام دولته „Gott lasse die Tage seiner Herrschaft auf immer währen“ EVĀ 1849.

b) Bräutigam: ادام الله بقاه „Gott lasse ihn weiterhin leben“ EVĀ 1849; سلمه الله تعالى „Gott, der Erhabene, lasse ihn wohlbehalten sein“ EVN 52/1892, EVŠ 210/1904. – In Randvermerk (Anerkenntnis des Bräutigams): زيد عزه „möge er noch mehr Ansehen genießen“ EVB 2/1834.

c) Vater des Bräutigams: ادام الله اقباله „Gott lasse ihn weiterhin glückbegünstigt sein“ EVN 52/1892; .... وزيد دام اقباله „möge er weiterhin glückbegünstigt sein und möge ihm noch mehr ..... zuteil werden“ EVD 1903. – Für verstorbenen Vater: اطاب الله ثراه ، وجعل الجنة مثواه[34] „Gott lasse seine Erde gut sein / und mache das Paradies zu seinem Aufenthaltsort“ EVB 8/1793; طاب ثراه „möge seine Erde gut sein“ EVN 23/1859, EVŠ 99/1870, EVŠ 210/1904; رحمه „Er erbarme sich seiner“ EVBSB 1890; غفر له „möge ihm verziehen werden“ oder „Er verzeihe ihm“ EVŠ 194/1899.

d) Braut: دامت شوكتها واقبالها „möge sie weiterhin mächtig und glückbegünstigt sein“ EVĀ 1849; دامت عفتها „möge sie weiterhin keusch sein“ EVB 3/1858, EVD 1903; دامت خدارتها وشوكتها وعفتها „möge sie weiterhin behütet, mächtig und keusch sein“ EVṬ 5/1873/74; زوجه معظمه دامت عظمتها „die hochgeehrte Gattin – möge sie weiterhin hochgeehrt sein“ EVŠ 168/1895; دامت خدارتها „möge sie weiterhin behütet sein“ EVN 52/1892, EVŠ 210/1904.

e) Vater der Braut: عزه دام مجده وزيد[35] „möge er weiterhin rühmlich sein und noch mehr Ansehen genießen“ EVB 7/1877; زيد عمره وعزه واقباله „möge er noch länger leben und noch mehr Ansehen und Glück genießen“ EVBSB

[34] Ed. طاب الله ثراه وجعل الله مثواه.
[35] Ed. زيده.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000125

1890; دام عزه „möge er weiterhin angesehen sein“ EVŠ 194/1899. – Für verstorbenen Vater: اطاب الله ثراه ، وجعل الجنة مثواه EVN 1/ca. 1750; طاب ثراه EVN 23/1859, EVṬ 1/1880, EVN 52/1892; نور الله مضجعه ومرقده „Gott erleuchte seine Ruhe- und Lagerstätte“ EVŠ 210/1904.

f) Herrscher bei Erwähnung seiner Münzprägung: مسكوك بسكه مباركه پادشاه ، دين پناه حضرت ناصر الدين نصره الله تعالى „geprägt in der gesegneten Prägung des Pādšāhs / (und) Zufluchtsortes der Religion, der Exzellenz Nāṣir ad-Dīn (‘Helfer der Religion’) – Gott, der Erhabene, helfe ihm“ EVŠ 96/1866; رواج مظفر الدين شاهي خلد الله ملكه „in der in Gebrauch befindlichen (Währung) von Muẓaffar ad-Dīn Šāh – Gott lasse seine Herrschaft ewig währen“ EVD 1903.

In arabischen Dokumenten der verschiedensten Regionen sind Eulogien des *dāma*-Typs, in denen eine Eigenschaft des Betreffenden das syntaktische Subjekt bildet, erheblich später als Eulogien des *faʿala llāhu*-Typs, in denen Gott das bewirkende Subjekt ist. Die frühesten mir bekannten Belege für den *dāma*-Typ im iranischen Bereich finden sich in Ardabīler Privaturkunden des 12.–13. Jahrhunderts: دام اقباله „möge er weiterhin glückbegünstigt sein“ (GRONKE 1982, S. 371), دام فضله „möge er weiterhin vorzüglich sein“ (GRONKE 1982, S. 484f.), دامت بركاته und دامت بركاته „möge er weiterhin segensreich sein“ (GRONKE 1982, S. 513, 515). Auch die Eulogien des *zīda*-Typs sind spät; sie sind mir lediglich aus arabisch abgefaßten osmanischen Stiftungsurkunden des 15.–16. Jahrhunderts bekannt. Der Befund der Eheverträge läßt vermuten, daß im Iran der Qāǧārenzeit die Eulogien des *faʿala llāhu*-Typs höherwertig waren als solche des *dāma*- und *zīda*-Typs, da sie bevorzugt für Herrscher und sehr hochstehende Personen verwendet wurden.

Von den Eigenschaften, welche die Braut gemäß den Eulogien weiterhin besitzen soll, sind *ḥadārat* „Behütetheit“, *ṭahārat* „Reinheit“, und *ʿiffat* „Keuschheit“ von den zusammengesetzten Titeln der Reinheit (2.3.1, b) bekannt. Zusätzlich treten *šawka* „Macht“ und *ʿaẓama* „Hoheit, Erhabenheit“ als Anspielung auf den hohen Rang der Braut und *ʾiqbāl* „Glück, Fortüne“ als Anspielung auf ihre Wohlsituiertheit auf. Es ist allerdings zu vermuten, daß solche Eulogien allgemein für hochgestellte Frauen üblich waren. Jedenfalls begegnet دامت عفتها auch in der bereits zitierten Schenkungsurkunde *(hiba-nāma)* von 1821 (DAM) für die Ehegattin. Aus arabischen Dokumenten sind mir solche Frauen-Eulogien nicht nachweisbar, doch könnte dies an der Quellensituation liegen. Bei den in den Eheverträgen für lebende männliche Personen gebrauchten Eulogien steht hingegen der Status im Vordergrund und für Verstorbene ihr erhofftes glückliches Schicksal in Grab und Jenseits. Diese Eulogien begegnen auch in arabischen Dokumenten früherer Zeit und anderer Regionen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000126

2.5 Siyāq-Angaben

In vielen Eheverträge des Korpus werden die Beträge der Brautgabe, die im Text in persischer Sprache angegeben sind, zusätzlich in Form von Siyāq-Zahlwörtern wiederholt.[36] Bei den Siyāq-Zahlwörtern handelt es sich bekanntlich um stark vereinfachte arabische Zahlengrapheme, die in leicht unterschiedlicher Form in allen islamischen Ländern üblich waren. Die Hinzufügung des Betrags in Siyāq-Zahlwörtern diente der Fälschungssicherheit, da sie Manipulationen verhinderte. Zum Teil finden sich die Siyāq-Angaben in den Eheverträgen, wie auch anderen Dokumenten wie Kauf- und Pachtverträgen, über der Zeile, zum Teil sowohl darüber und darunter. Die Siyāq-Angaben über der Zeile wiederholen den im Text genannten Betrag, während die Siyāq-Angaben unter der Zeile die Hälfte des Betrags angeben. Die zusätzliche Angabe des halben Betrags findet sich bereits in viel früherer Zeit in Dokumenten der arabischen Welt, wobei dies aber in expliziter Form, etwa النصف من ذلك „die Hälfte hiervon ist *Betrag*“, geschieht (arab. *tanṣīf*). Das Verfahren selbst stammt aus vorislamischer Zeit (Diem 2008, S. 64).

Im folgenden wird für die Eheverträge des Korpus eine Übersicht geboten, die Schlüsse nicht nur zu den Siyāq-Angaben, sondern auch zur Höhe des Betrags der Brautgabe erlaubt, wobei einschränkend anzumerken ist, daß die Brautgabe in einigen Fällen außerdem Realien umfaßt. Beträge, die im folgenden zusätzlich angegeben sind, betreffen den sofort zu zahlenden sowie gegebenenfalls den gestundeten Teilbetrag (T = Tūmān, M = Miṯqāl).[37]

1. Keine Siyāq-Angabe (13): EVH 1/1844 (12 T), EVŠ 81/1845 (15 T), EVĀ 1849 (8000 T), EVŠ 84/1849 (45 T, 20 T, 25 T), EVB 9/1849 (20 M Gold und 25 T), EVB 6/1851/52 (20 T), EVB 3/1858 (60 T), EVB 5/1884 (100 M Gold und 100 M Silber), EVŠ 142/1888 (50 T), EVA 1899 (35 T), EVN 52/1892 (12 T), EVŠ 158/1892 (5 T, 5 T), EVṬ 3/1927 (verschiedene Wertangaben von Realien). – Tūmān-Beträge: 5, 12 (bis), 15, 20, 35, 45 (20/25), 50, 60, 8000. – Miṯqāl-Beträge: 20 M Gold und 25 T; 100 M Gold und 100 M Silber.
2. Siyāq-Angabe des vollen Betrags über der Zeile (8): EVN 1/ca. 1750 (20 T), EVN 29/1865 (610 T), EVŠ 96/1866 (45 T), EVŠ 119/1878 (10 T), EVŠ 157/1893 (40 T), EVH 2/1902 (4 T), EVŠ 210/1904 (26 T), EVŠ 229/1923

[36] In EVB 10/1839) wird der Betrag nur in Siyāq-Zahlwörtern geboten, und zwar findet sich unter der Tūmān- und der äquivalenten Miṯqāl-Gattungsangabe (نقد مسكوك فى الذمة und طلاى حمراء غير مسكوك) jeweils der Betrag in Siyāq-Zahlwörtern. In der Edition sind die Siyāq-Zahlwörter in persische Zahlwörter umgesetzt, wobei die Reihenfolge geändert ist.

[37] Die Übersicht umfaßt nicht alle 45 Dokumente des Korpus. Die Differenz erklärt sich daraus, daß in etlichen Fällen die Abbildung zu unleserlich ist, um die Zahlenangaben zu beurteilen, oder die Brautgabe nur aus Realien besteht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000127

(520 T, 20 T, 500 T). – Tūmān-Beträge: 4, 10, 20, 26, 40, 45, 520 (20/500), 610.

3. Siyāq-Angabe des vollen Betrags über der Zeile und des halben Betrags unter der Zeile (11): EVŠ 85/1849/1850 (1000 T, 40 T), EVH 3/1853 (30 T), EVN 23/1859 (501 T), EVŠ 99/1870 (151 T), EVŠ 122/1880 (201 T, 50 T), EVBSB 1890 (310 T, 10 T, 300 T[38]), EVŠ 168/1895 (200 T, 100 T, 100 T[39]), EVŠ 194/1899 (100 T, 5 T[40]), EVD 1903 (250 T, 150 T), EVṬ 2/1911 (100 T, sowie mehrere Teilbeträge), EVŠ 232/1926 (500 T, 250 T[41]). – Tūmān-Beträge: 25, 30, 100 (5/95), 100, 151, 200 (100/100), 201 (50/151), 250 (150/100), 310 (10/300), 500 (250/250), 501, 1000 (40/960).

Aus diesem Befund läßt sich der Schluß ziehen, daß die zusätzliche Siyāq-Angabe im 19. Jahrhundert zunahm und hierbei die Angabe sowohl über der Zeile (voller Betrag) wie unter der Zeile (halber Betrag) bei hohen Beträgen bevorzugt wurde.

In Hinblick auf die Modalitäten des Betrags der Brautgabe ergeben sich die folgenden Schlüsse:

1. Es wird überwiegend nur der Gesamtbetrag angegeben, ohne Aufteilung in einen sofort fälligen und einen gestundeten Teil.
2. Wenn Teilbeträge angegeben sind, dann ist der sofort fällige Betrag fast immer kleiner, überwiegend sogar wesentlich kleiner als der gestundete Betrag. Nur in zwei Fällen sind die beiden Teilbeträge gleich groß, und nur in einem Fall ist der sofort fällige Betrag größer als der gestundete Betrag.

EVŠ 168/1895	200 Tūmān	100/100 Tūmān
EVD 1903	250 Tūmān	150/100 Tūmān
EVŠ 232/1926	500 Tūmān	250/250 Tūmān

Es fällt auf, daß diese drei Eheverträge aus später Zeit (1895–1926) stammen. Vielleicht repräsentieren sie die emanzipatorische Tendenz, die Ehefrauen finanziell besser zu stellen und damit unabhängiger von ihrem Ehemann zu machen.

[38] Erster Teilbetrag (fälliger Betrag) ohne Siyāq-Angabe, zweiter (gestundeter Betrag) mit Siyāq-Angabe über der Zeile.

[39] Erster Teilbetrag (fälliger Betrag) ohne Siyāq-Angabe, zweiter (gestundeter Betrag) mit Siyāq-Angabe über der Zeile.

[40] Teilbetrag (fälliger Betrag) mit Siyāq-Angabe über der Zeile.

[41] Teilbetrag (fälliger Betrag) ohne Siyāq-Angabe.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000128

2.6 Segenswünsche für das Brautpaar

In zwanzig Dokumenten, die aus der Zeit von 1827–1927 stammen, finden sich am Ende des Vertragstextes arabische Segenswünsche für das Brautpaar.[42] Sie bestehen aus einer mit *allāhumma* „O Gott“, selten mit *(yā) rabbi* „(O) Herr“ eingeleiteten Fürbitte, die gewöhnlich mit einer mehr oder weniger langen *bi-*Phrase des Typs *bi-Muḥammadin wa-ʾālihi ṭ-ṭāhirīna* „um Muḥammads und seiner reinen Sippe willen“ beschlossen wird. Die Elemente der Fürbitte selbst sind überwiegend formelhaft. Im folgenden wird eine Übersicht nach semantischen Gruppen geboten (stets ohne *wa-* zitiert; Varianten in Fußnoten; Belegzahl in Klammern; Dual der Eheleute mit Plural übersetzt):

a) Harmonisches Eheleben (24): *ʾallif baynahumā* „schaffe ein vertrautes Verhältnis zwischen ihnen“[43] (17); *iǧmaʿ šamlahumā* „vereinige sie“ (7).
b) Nachwuchs (27): *ṭayyib naslahumā* „gib ihnen erfreuliche Nachkommen“ (16); *ʾarziqhumā ʾawlādan* (*dukūran*) *ṣāliḥīna*[44] „schenke ihnen ordentliche (männliche) Kinder“ (9); *hibhumā wuldan ṣāliḥīna* „schenke ihnen ordentliche Kinder“ (1); *kaṯṯir ʾawlādahumā* „gib ihnen viele Kinder“ (1); *kaṯṯir naslahumā* „gib ihnen viele Nachkommen“ (1).
c) Angenehmes und langes Leben (9): *wassiʿ rizqahumā*[45] „gewähre ihnen reichen Unterhalt“ (4); *ṭawwil ʿumrahumā* „verleih ihnen ein langes Leben“ (2); *ʾarġid ʿayšahumā* „gib ihnen ein angenehmes Dasein“ (1); *sayyir ʾamrahumā* „laß ihre Angelegenheit (gut) laufen“ (1); *idfaʿi l-balāyā ʿanhumā wa-ʿannā* „wende Mißgeschicke von ihnen und uns (allen) ab“ (1).
d) Segen (6): *bārik lahumā* „segne sie“ (4); *irziqhumā barakatan* „schenke ihnen Segen“ (1); *irziq lahumā bi-l-ḫayri wa-l-barakati* „schenke ihnen Gutes und Segen“ (1).

Im Vordergrund stehen die Wünsche für ein harmonisches Eheleben und Kinder. Betrachtet man die einzelnen Wünsche, so ist der Wunsch nach einem „vertrauten Verhältnis“ mit 17 Belegen nicht nur am häufigsten, sondern er steht bis auf ein Dokument (EVB 4/1854) jeweils an erster Position. Dieser Wunsch ist nicht nur deshalb einleuchtend, weil Harmonie die Grundlage einer glücklichen, kinderreichen Ehe ist, sondern auch deshalb, weil sich die Brautleute bei der Eheschließung, die üblicherweise von den

[42] Gelegentlich finden sich solche Wünsche auch in Randvermerken, so in dem in Abschnitt 3 edierten Dokument EVBSB 1890, 4v, erster Vermerk. Diese Stellen sind im folgenden nicht berücksichtigt.
[43] Variante: *ʾallif baynahumā bi-rawābiṭi l-ʾulfati wa-l-widādi* „schaffe mit den Banden der Vertrautheit und Liebe ein vertrautes Verhältnis zwischen den beiden“.
[44] Varianten: *ʾawlādan ṣulaḥāʾ* und *ʾawlādan ṣāliḥan*.
[45] Varianten: *wassiʿ* ohne Ergänzung (fehlerhafte Auslassung); *wassiʿ fī rizqihimā*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000129

Eltern arrangiert wurde, in den meisten Fällen noch nicht näher kannten. Am zweithäufigsten ist mit 16 Belegen der Wunsch für „erfreuliche Nachkommen", wovon 13 Belege an zweiter Position auf den Wunsch für ein „vertrautes Verhältnis" folgen. Am dritthäufigsten ist mit neun Stellen der Wunsch für „ordentliche (männliche) Kindern", wovon sechs Stellen auf den Wunsch für „erfreuliche Nachkommen" folgen, und zwar bis auf eine Stelle an dritter Position. Am vierthäufigsten schließlich ist mit sieben Stellen der Wunsch nach „Vereinigung", wovon vier Stellen ebenfalls auf den Wunsch für „erfreuliche Nachkommen" folgen. Der häufigste Typ betrifft somit „Vertrautheit" (16) + „erfreuliche Nachkommen" (13) + „ordentliche (männliche) Kinder" (5) / „Vereinigung" (4).

Eine typische konventionelle dreigliedrige Segnung ist insofern „O Gott, schaffe ein vertrautes Verhältnis zwischen den beiden, gib ihnen erfreuliche Nachkommen und schenke ihnen rechtschaffene Kinder, um des Ansehens Muḥammads und seiner keuschen, reinen Sippe (bei Dir) willen!" EVŠ 168/1895. Es begegnen aber auch ausgefallenere Segnungen wie etwa „So segne sie denn, o Gott, gib ihnen ein angenehmes Dasein, verleih ihnen ein langes Leben, gewähre ihnen reichen Unterhalt, laß ihre Angelegenheit (gut) laufen und wende Mißgeschicke von ihnen und uns (allen) ab, um des Ansehens Muḥammads und seiner reinen Sippe (bei Dir) willen" EVŠ 210/1904. Ein Korpus der Segnungen findet sich in Anhang 2.

3 Ehevertrag Bayerische Staatsbibliothek Cod. pers. 502 (EVBSB 1890)[46]

3.1 Formalbeschreibung

Mit sechs Blättern gehört das Dokument zu den mehrseitigen kleinformatigen Eheverträgen, die ab der Mitte des 19. Jahrhunderts die einseitig beschriebenen großformatigen Eheverträge zunehmend ablösten (WERNER 2008, S. 285). Der Text beginnt auf 1v und endet auf 6r, was bedeutet, daß, wie bei mehrseitigen Eheverträgen üblich, Beginn und Ende des Textes im Inneren liegen. Die erste Seite weist ein prachtvolles Titelfeld (arab. *lawḥ*) mit der Basmala auf, worauf drei ovale Zeilenfelder folgen. Die anderen Seiten enthalten jeweils fünf ovale Zeilenfelder, was für die mehrseitigen Eheverträge des ausgehenden 19. Jahrhunderts typisch ist. Die Zeilenfelder sind auf aufwendige Weise eingerahmt, wobei Goldgrund vorherrscht. Die

[46] Wie in Abschnitt 1.1 erwähnt, ist das Dokument im digitalen Bestand der Bayerischen Staatsbibliothek München unter der Sigle urn:nbn:de:bvb:12-bsb00094715-6 einsehbar. Dieser Arbeit wurden Abbildungen der Seiten 1v, 4v und 6r beigegeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000130

Bayerische Staatsbibliothek, Cod. pers. 502, fol. 1v

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000131

Schrift des Haupttextes ist ein kalligraphisch ausgestaltetes Nastaʿlīq, mit Ausnahme des arabischen Textes von 1v und der arabischen Zitate aus Koran und Tradition auf 2r–3r, Textteilen, die, wie in Eheverträgen sehr üblich, in großem Ṭuluṯ geschrieben sind. Eben diese arabischen Textteile, ferner die ergänzenden Siyāq-Zahlwörter über und unter der Zeile und die ergänzende Zahl ۲٤ über der Zeile im Rahmen der Spezifizierung des Brautgeldes (4v, 5–5r, 1) sind in Rot hervorgehoben. Zahlreiche waagerechte Striche in Rot über dem Text haben wohl die Funktion, bestimmte Wörter zu markieren und damit den Text zu gliedern. Datiert ist das Dokument auf den 4. Raǧab; das vollständige Datum, 4. Raǧab 1307 / 24. 2. 1890, geht aus Randvermerken hervor. An den Rändern von 4r–5v finden sich etliche Zeugenvermerke in verschiedenen Dukten, die bis auf einen persischen Vermerk auf 5r in arabischer Sprache abgefaßt sind, was dem Usus entspricht. Eine Parallele zu dem persischen Vermerk ist mir im Korpus nicht nachweisbar.

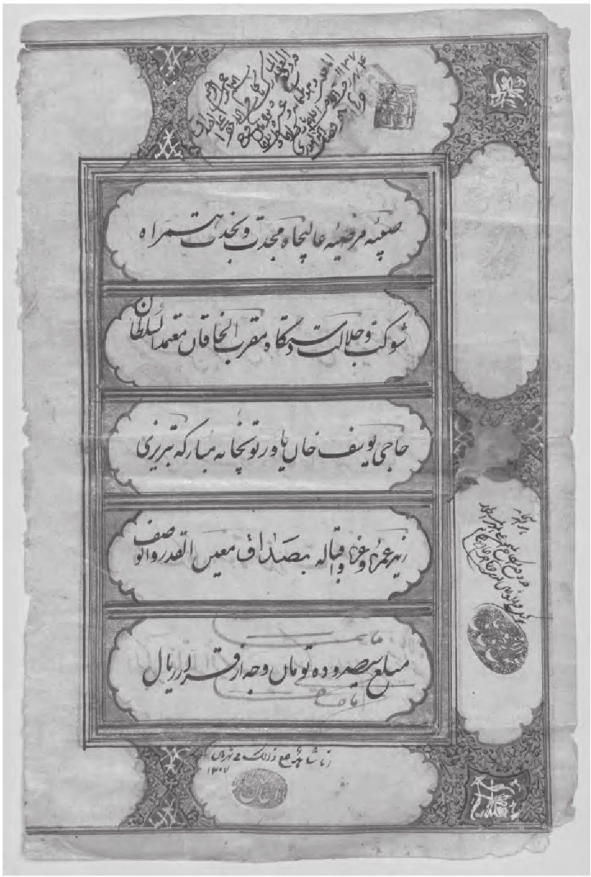
3.2 Personen, Ort des Vertragsabschlusses, Brautgabe

Bräutigam ist Muḥammad Ḥusayn, Tabakhändler in Urmiya (Urūmīya), Sohn des verstorbenen Bāqir, und die Braut ist Sakīna, bekannt als Ḫānum Bālā, Tochter von Yūsuf Ḫān, Adjutant im Artilleriearsenal von Tibrīz. Mit dem Artilleriearsenal von Tibrīz ist die damals als Arsenal dienende Zitadelle *(arg)* von Tibrīz gemeint, ein monumentaler Ziegelbau innerhalb der Stadt, der heute nur noch teilweise erhalten ist.

Urmia liegt westlich und Tibrīz nordöstlich des Urmiasees im Nordwesten Irans. Angesichts des sozial höheren Status des Vaters der Braut dürfte der Vertrag eher in Tibrīz als in Urmia abgeschlossen worden sein, abgesehen davon, daß Tibrīz als regionales Zentrum, das Ende des 19. Jahrhunderts nach langer Zeit der Stagnation wieder Bedeutung erlangt hatte, in höherem Maße über die für einen Ehevertrag dieses künstlerischen Niveaus notwendigen Voraussetzungen verfügte, als es bei Urmia als einer Kleinstadt der Fall gewesen sein dürfte. Gegen Tibrīz als Ort des Vertragsabschlusses spricht auch nicht unbedingt, daß in einem der Zeugenvermerke Urmia erwähnt ist („Der Barmherzige und Erbarmungsvolle. Urmia"; 5r, dritter Vermerk). Es könnte sich bei diesem Zeugen um einen Verwandten des Bräutigams aus Urmia handeln, der sich zusammen mit ihm nach Tibrīz begeben hatte.

Die Brautgabe beträgt 310 Tūmān „in bar in Form des neu geprägten Riyāls Nāṣir ad-Dīn Šāhs mit vierundzwanzig Nuḫūd Gewicht (und) einem Nennwert von eintausend Dīnār". Der Tūmān (wörtl. „zehntausend") bestand in der Regierungszeit Nāṣir ad-Dīn Šāhs (1848–1896) aus zehn Qirān in Silber zu 1 000 Dīnār. Daß im Dokument nicht von Qirān, sondern Riyāl

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000132



Bayerische Staatsbibliothek, Cod. pers. 502, fol. 4v

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000133

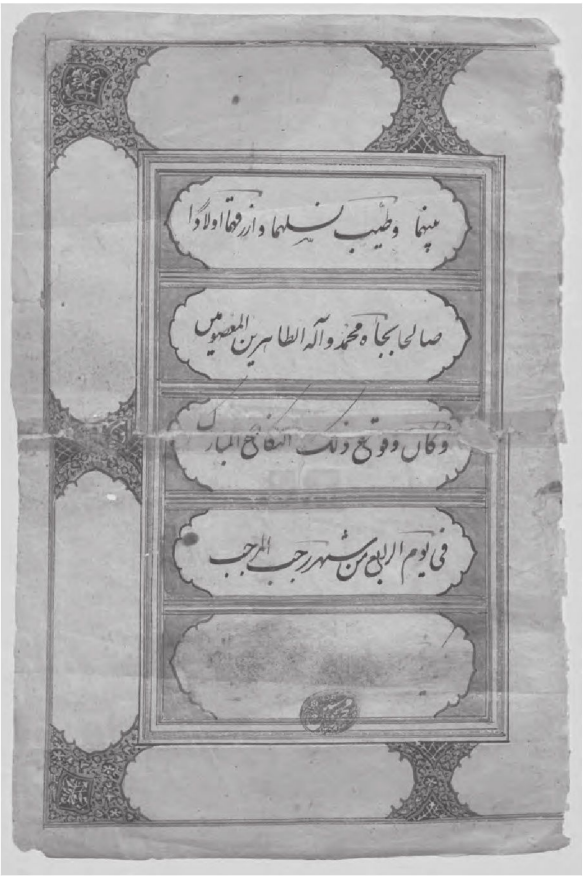
die Rede ist, erklärt sich daraus, daß bis 1826 der Riyāl die Untereinheit des Tūmān gewesen war und sich die alte Bezeichnung volkstümlich hielt (MATTHEE/FLOOR/CLAWSON 2013, S. 225). Hinzu kommt, daß das Wort *qirān* als Bezeichnung der dem Riyāl entsprechenden numerischen Einheit zunächst nur ein „informal name" der von Fatḥ ʿAlī Šāh (reg. 1797–1834) im Jahre 1826 neu eingeführten Silbermünze war, die für ihn den altehrwürdigen Titel *ṣāḥib qirān* „Besitzer der (glücklichen) Konjunktion" aufwies (SOUCEK 2001, S. 68). Münzen mit der expliziten Bezeichnung „Ein Qirān" (یکقران) und „Zwei Qirān" (دو قران) sind hingegen erst ab 1310/1892/93 und damit nach Abfassung dieses Ehevertrags geprägt worden (KRAUSE/MISHLER 1976, S. 775f.). Bis dahin war der Nennwert durchweg in Dīnār angegeben worden, also etwa „Eintausend Dīnār" (یکهزار دینار) für 1 Qirān, ein Nennwert, der im Dokument ausdrücklich festgelegt ist. Ein Nuḫūd war damals 0,195 g (HINZ 1955, S. 24), so daß der im Dokument gemeinte Qirān mit seinen 24 Nuḫūd ein Gewicht von 4,68 g hatte. Dieses Gewicht entspricht dem ab 1879 geschlagenen Qirān von 4,6 g, der die Bezeichnung „neu geprägt" hatte (MATTHEE/FLOOR/CLAWSON 2013, S. 226f.), wie sie im Dokument gebraucht ist. Das Brautgeld beträgt somit 3 100 Qirān in Silber im Nennwert von je 1 000 Dīnār in der Prägung ab 1877 zu 4,6 g.

Von den 310 Tūmān soll die Braut zehn Tūmān in Form eines handschriftlichen Korans erhalten, während die restlichen 300 Tūmān als Schuld des Ehemannes verbleiben sollen. Daß der Braut bei Vertragsabschluß wenn überhaupt, dann nur ein geringer Teil des Brautgeldes in bar oder in Form eines Koranexemplars ausgehändigt wird, ist in den Eheverträgen des Korpus fast die Regel (2.5). Gemäß ṬAYYIBĀTĪ ist ein Koranexemplar in nicht weniger als 65 % der von ihm untersuchten Eheverträge Bestandteil der Brautgabe (ṬAYYIBĀTĪ 1974 II, S. 60), ein Prozentsatz, der durch das Korpus dieser Arbeit nicht ganz bestätigt wird. Von EVBSB 1890 abgesehen, wird ein Koranexemplar als Teil der Brautgabe, soweit ich sehe, nur in den folgenden weiteren zehn Eheverträgen erwähnt, überall übrigens mit derselben formelhaften Ausdrucksweise یکجلد کلام الله oder یکمجلد کلام الله „ein Band von Gottes Wort": EVĀ 1849, EVṬ 5/1873/74, EVB 5/1884, EVŠ 158/1892, EVN 52/1892, EVŠ 194/1899, EVŠ 210/1904, EVṬ 2/1911, EVŠ 229/1923, EVB 11/ Formular. Zusammen sind dies elf von 45 Eheverträgen, also ein Viertel.

3.3 Schreiber des Haupttextes

Der Schreiber und wohl auch Verfasser des Haupttextes hatte, wie aus seinem Siegelabdruck am Ende des Textes (6r, fünftes Zeilenfeld) und schon vorher innerhalb des Textes (4r, zweites Zeilenfeld) hervorgeht, den Namen Muḥammad Ḥusayn. Von diesem Mann, wohl einem Notar, stammt auch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000134



Bayerische Staatsbibliothek, Cod. pers. 502, fol. 6r

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000135

ein Durchführungsvermerk in einem im Prinzip gleichen, allerdings Šikasta-Elemente aufweisenden Nastaʿlīq und mit demselben Siegelabdruck in EVA 1899 und wohl auch ein in Nasḫī geschriebener Vermerk über die Funktion als Vertreter des Bräutigams in EVŠ 168/1895, auch hier mit demselben Siegelabdruck. Damit ist die notarielle Tätigkeit Muḥammad Ḥusayns für den Zeitraum von neun Jahren (1890–1899) belegt. Es wäre reizvoll, mit Hilfe dieser beiden Dokumente den Ort, an dem Muḥammad Ḥusayn tätig war, näher zu bestimmen, was aber nur begrenzt möglich ist. Denn bei den Abbildungen von EVŠ 168/1895 fehlt derjenige Teil der Handschrift, in welchem die Brautleute genannt sind, und in EVA 1899 werden keine Angaben zum Wohnort der Brautleute oder ihres jeweiligen Vaters gemacht. Nur indirekt kann aus EVA 1899 auf die Gegend geschlossen werden, in welcher die Familie des Bräutigams ansässig war, da zur Brautgabe dieses Ehevertrags eine Immobilie in der „Gemeinde سر چشمه unterhalb des Flusses کرکخان“ gehört. Sar-Čašma „Quelle; Quellgewässer“, ist ein in Iran mehrmals vorkommender Name von Dörfern und Stadtvierteln.[47] Einer der Orte dieses Namens liegt südöstlich von Tibrīz an den Ausläufern des Gebirges, und es scheint ein Fluß durch den Ort zu fließen. Ob dieser Fluß den Namen کرکخان hatte, ist mir aber nicht bekannt, und es ist mir auch sonst kein iranischer Fluß dieses Namens nachweisbar. Nimmt man an, daß der in EVA 1899 genannte Ort namens Sar-Čašma mit dem südöstlich von Tibrīz gelegenen Sar-Čašma identisch ist, so würde dies dafür sprechen, daß Muḥammad Ḥusayn in Tibrīz tätig war, was die oben gemachte Vermutung, daß der vorliegende Ehevertrag EVBSB 1890 in Tibrīz abgeschlossen wurde, bestätigen würde.

3.4 Aufbau

Das Dokument zerfällt, wie in qāǧārischen Eheverträgen üblich, in einen allgemeinen und einen individuellen Teil, die in diesem Fall syntaktisch verknüpft sind, wozu Schlußelemente kommen.

1. Allgemeiner Teil (1v–3r)
   a) Einleitung (1v)
      1. Basmalah
      2. Lob Gottes und Segnung Muḥammads und seiner Sippe
      3. Überleitungsausdruck „Aber danach“
   b) Kausalvordersatz mit Argumenten für die Ehe (2r–3r)
      1. Nur Gott ist seinem Wesen nach allein und ohne Ehepartner, wie auch aus Q 112:3 hervorgeht

[47] Wie ein Begutachter dieser Arbeit anmerkte, kann es sich um den „Ausgangspunkt eines Flusses, möglicherweise auch eines Kahrez“, d.h. eines unterirdischen Kanals, handeln.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000136

2. Der Fortbestand der Menschheit hängt von der Ehe ab
3. Eheschließung bringt Wohlstand mit sich und schützt vor Armut, wie auch aus Q 24:32 hervorgeht[48]
4. Spruch Muḥammads, daß derjenige, der die Ehe ablehne, nicht zu ihm gehöre
5. Spruch ʿAlīs, daß derjenige, der heirate, damit bereits die Hälfte seiner Religion[49] erlangt habe, wobei nur der Anfang zitiert ist

2. Individueller Teil (3v–5r)
   a) Nachsatz des Kausalvordersatzes des allgemeinen Teils
      1. Resumptionsausdruck, der die Argumente 3–5 des Vordersatzes aufnimmt
      2. Passus des glücklichen Zeitpunkts
      3. Spezifizierung des Bräutigams und der Braut
      4. Spezifizierung der Brautgabe
      5. Erklärung der Zustimmung der gesetzlichen Vertreter der Brautleute
   b) Erklärung über die eingetretene Erlaubtheit der Beziehung
   c) Segnung der Brautleute
3. Datum (5r)

Allgemeiner Teil und individueller Teil sind so auf das Dokument verteilt, daß sie jeweils volle Seiten umfassen, und dies gilt auch von den beiden Teilen des allgemeinen Teils. Ob andere mehrseitige Eheverträge ähnlich gegliedert sind, ist eine offene Frage, da mehrseitige Eheverträge bislang weder ediert worden sind, noch, von EVŠ 229/1923 abgesehen, vollständig in Abbildung vorliegen. In EVŠ 229/1923 lassen sich gewisse Ansätze einer Gliederung erkennen, die indes mit der Gliederung von EVBSB 1890 nicht vergleichbar sind. Ferner beginnt 2r von EVŠ 168/1895 mit der Formel وبعد الحمد والصلوة, die in Rot hervorgehoben ist, aber es fehlen Abbildungen von 2v–3r, so daß keine weiteren Schlüsse möglich sind.

Die drei Argumente des allgemeinen Teils, daß nur für Gott Alleinsein typisch sei, der Fortbestand der Menschheit von der Ehe abhänge und Ehe Wohlstand mit sich bringe, sind aus anderen Eheverträgen wohlbekannt (Ṭayyibātī 1974 III S. 88; S. 76f.; Werner 2008, S. 288), und die im Dokument konkret gebrauchten Formulierungen stehen in einer Tradition, die weit zurückreicht und sich nach 1890, dem Zeitpunkt der Abfassung des Dokuments, noch einige Zeit fortsetzt; die früheste Parallele datiert von

[48] Mit Q 24:32 wird bereits in zwei arabischen Eheverträgen von 1207 n. Chr. (Dietrich 1952) und 1334 n. Chr. (Muḫliṣ 1946, Ehevertrag I), beide aus Ägypten, argumentiert, aber im generellen Sinn der Legitimation der Ehe. Diese Eheverträge weisen auch sonst Parallelen zu den qāǧārischen Eheverträgen auf, was auf eine gewisse übergreifende Kontinuität schließen läßt.

[49] D. h. die Hälfte des ihm obliegenden religiösen Verhaltens.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000137

1793 und die späteste von 1923.[50] Die hierauf folgenden drei Zitate – Koran 24:32 und Aussprüche Muḥammads und ʿAlīs – stammen aus einem umfangreichen Repertoire von Zitaten zugunsten der Ehe (ṬAYYIBĀTĪ 1974 II, S. 54–58).[51] Konventionell und altererbt sind auch die Struktur des individuellen Satzes gemäß dem oben (2.1) beschriebenen Typ 1, der Resumptionsausdruck (2.1) und der Passus des glücklichen Zeitpunkts (2.2) wie auch die Formulierung der Details des Ehevertrags einschließlich einer Koda des Typs 3 (2.1), während der Text andererseits mit der Erklärung der Erlaubtheit der Beziehung für sich steht. Formelhaft und altererbt ist wiederum die Segnung des Brautpaares (2.6).

3.5 Edition

[1v] (١) بسم الله الرحمن الرحيم

(٢) الحمد لله اقرارًا بنعمته ولا اله الا الله (٣) اخلاصًا لوحدانيته و الصلوة والسلام (٤) على محمد وآله اجمعين اما بعد [2r] (١) چون وحدانيت مخصوص خداوند صمد[52] است (٢) وفردانيت شايسته ذات يگانه بى زوج است (٣) الّذى لم يلد ولم يوُلد ولم يكن له كُفوا احد[53] [سورة الاخلاص ٣/٤] (٤) وبناى نظام عالم ، وبقاى نسل بنى آدم (٥) بمزاوجت منوط ، وبمناكحت مربوط است[54] [2v] (١) وارتكاب ازدواج موجب وسعت وغنى ، (٢) ومتكفل فقر وعنا است[55] كما قال الله تبارك وتعالى (٣) فى محكم كتابه الكريم ، ومبرم خطابه العظيم ، (٤) اعوذ بالله السميع العليم ، من الشيطان الرجيم (٥) وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم [3r] (١) وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله (٢) من فضله والله واسع عليم[56] [سورة النور ٣٢] (٣) وقال رسول الله صلى الله عليه وآله[57] وسلم (٤) النكاح سنتى

[50] Siehe hierzu im einzelnen Fußnoten zum edierten Text. – Die dort gebrauchte Ausdrucksweise „von x“ „bis y“ bei der Angabe der Parallelen ist so gemeint, daß die Parallelen die jeweiligen Wörter x und y mit einschließen.

[51] Zum ersten Zitat siehe ṬAYYIBĀTĪ 1974 II, S. 54, Sp. 1 und zum zweiten und dritten Zitat S. 56, Sp. 2, wobei das dritte Zitate in zwei Varianten zitiert ist. Die erste Variante zitiert ṬAYYIBĀTĪ anonym, und die zweite Variante schreibt er Muḥammad zu.

[52] وحدانيت und صمد sind Anspielungen auf Q 112:1–2. Kurz danach werden die darauf folgenden Verse 3–4 zitiert.

[53] Text von وحدانيت bis احد in fast gleicher Formulierung in EVA 1899 und EVṬ 2/1911 (lies dort وفردانيت statt وفرمانيت).

[54] Text von چون bis منوط ähnlich in EVB 5/1884 und von چون bis مربوط ähnlich in EVŠ 229/1923. Ferner finden sich die auf منوط und مربوط reimenden Kola in ähnlicher Formulierung in EVŠ 119/1878, EVŠ 122/1880, EVṬ 1/1880 und in sinngemäß ähnlicher Formulierung in EVŠ 96/1866.

[55] Text von بقاى نسل بنى آدم bis وعنا است in fast identischer Form in EVB 8/1793 (lies dort ومتكفل رنج فقر وعناب statt ومتكفل رفع ر[ز]يج (؟) فقر وعناست) und EVB 2/1834 (lies dort منوط statt مقر) und فقر statt ملحوظ).

[56] Text von چون bis عليم in sehr ähnlicher Form, aber ohne den اعوذ-Satz in EVB 10/1839 und EVB 9/1849.

[57] Üblicher Fehler statt وعلى آله.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000138

فمن رغب عن سنتى فليس منى (٥) وقال امير المومنين صلوات الله وسلامه عليه من تزوّج الخ[58] [3v] (١) فعلى كتاب الله وسنة رسوله ومنهاج اهل بيته (٢) عليهم السلام در بهترين وقتى از اوقات ، و (٣) خوشترين ساعتى از سعاعات ، مقرون بخير (٤) وبركات عقد دوام ومزاوجت همبيشگى واقعشد (٥) ومتحقق گرديد فيما بين عاليقدر كرامى مرتبت [4r] (١) زبدة الاخيار ، وفخر الابرار ، عمدة التجار مشهدى (٢) محمد حسين تاجر توتون فروش ارومیه خلفمرحوم (٣) مشهدى باقر رحمه وعلياجاه ، خدارت وطهارت (٤) دستگاه اسوة المخدرات المعظمات (٥) البكر العاقلة الرشيدة سكينه خانم شهيره بخانم بالا [4v] (١) صبيه مرضيه عاليجاه ، مجدت ونجدت همراه[59] ، (٢) شوكت وجلالت دستگاه مقرب الخاقان ، معتمد السلطان ،(٣) حاجى يوسف خان ياور توپخانه مباركه تبريزى (٤) زيد عمره وعزه واقباله بصداق معين القدر والوصف[60] (٥) مبلغ سيصد وده تومان[61] وجه از قرار ريال [5r] (١) بيست وچهار[62] نخود وزن عددى يكهزار دينار (٢) جديد الضرب ناصر الدين شاهى كه تماما (٣) بر ذمه ناكح مزبور مستقر شرعى است كه ده تومان (٤) قيمت يكجلد كلام الله مجيد خطى است بايد از جهة (٥) مخدره مزبوره هديه نمايد وسيصد[63] تومان باقى [5v] (١) از صداق را عند مطالبتها مع القدرة والاستطاعة[64] (٢) ادا نمايد وصيغة مناكحة صحيحة شرعية ،(٣) ومزاوجة ملية اسلامية مشتملة على الايجاب (٤) والقبول بين[65] وكيليهما جارى شد بناءً (٥) عليه تحريم بتحليل مبدل گرديد الهم الف [6r] (١) بينهما وطيب نسلهما وارزقهما اولادًا (٢) صالحا[66] بجاه محمد وآله الطاهرين المعصومين (٣) وكان وقوع ذلك النكاح المبارك (٤) فى يوم الرابع من شهر رجب المرجب

[1v] Im Namen Gottes, des Barmherzigen und Erbarmungsvollen!
Preis sei Gott in Anerkenntnis seiner Gnade – gibt es doch keinen Gott außer Gott – (und) in Ergebenheit gegenüber seiner Einheit, und Segen und Heil seien auf Muḥammad und seiner gesamten Sippe! Aber danach: [2r] Da Einheit (nur) dem ewigen Herrn eigen und Alleinheit (nur) dem Wesen, das aus einem Einzelnen ohne Ehepartner besteht, angemessen ist, (dem), der ‚weder gezeugt hat, noch gezeugt worden ist, und dem keiner ebenbürtig ist‘ [Q 112:3–4][67], (da ferner) die Grundlage der Weltordnung / und der Fortbestand der Menschheit von Heirat abhängt / und mit Ehe verknüpft ist [2v] und das Eingehen einer Ehe Fülle und Reichtum bedingt / und vor Mangel

[58] Vollständiger Spruch: من تزوج فقد احرز نصف دينه فليتق الله فى النصف الآخر mit Varianten.
[59] مجدت steht wohl aus Gründen des Reims mit نجدت statt des üblichen مجادت.
[60] Ebenso يصداق معين معلوم القدر والوصف EVŠ 168/1895 und ähnlich يصداق معين القدر والوصف EVṬ 7/ يصداق معين المعلوم القدر والوصف EVṬ 5/1873/74, على الصداق المعين المعلوم القدر والوصف EVA 1899 und والقدر, undat. (Ed. ein Fehler des Schreibers oder Editors; keine Abbildung).
[61] Über سيصد وده تومان die Siyāq-Zahlwörter ثلثما عشر und darunter die Siyāq-Zahlwörter ما خمس خمسين jeweils in roter Schrift.
[62] Darüber in roter Schrift die Zahl ٢٤.
[63] Über وسيصد das Siyāq-Zahlwort ثلثماء und ein Füllstrich in roter Schrift.
[64] Ähnlich عند القدرة والاستطاعة in EVB 8/1793, EVB 3/1858, EVŠ 168/1895 und EVA 1899.
[65] Ebenfalls بين statt des zu erwartenden من in EVB 11/Formular: ايجابا وقبولا بينهما.
[66] صالحا steht hier statt des üblichen صالحين.
[67] Übersetzung der koranischen Stellen nach Rudi Paret.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000139

und Sorge schützt, wie Gott – er ist gesegnet und erhaben – in seinem unwiderruflichen edlen Buch / und endgültigen großartigen Wort[68] / – ich nehme Zuflucht beim wissenden und erhörenden Gott / ‚vor dem zu steinigenden Satan'[69] – sagt: ‚Und verheiratet diejenigen von Euch, die noch ledig sind, und die Rechtschaffenen von Euren Sklaven [3r] und Sklavinnen! Wenn sie arm sind, wird Gott sie durch seine Huld reich machen. Er umfaßt (alles) und weiß Bescheid' [Q 24:32], und (da schließlich) der Gesandte Gottes – Gott segne ihn und seine Familie und spende ihnen Heil – gesagt hat ‚Eheschließung ist meine Gewohnheit. Wer meine Gewohnheit ablehnt, gehört nicht zu mir' und der Beherrscher der Gläubigen[70] – die Segnungen und das Heil Gottes seien auf ihm – gesagt hat ‚Wer heiratet usw.'[71] [3v], so ist denn[72] gemäß dem Buch Gottes, dem Brauch seines Gesandten und dem Verfahren seiner Familie – Friede sei auf ihnen – zur besten Zeit / und schönsten Stunde, / verbunden mit Gutem und Segen, ein dauerhafter Vertrag und immerwährender Ehebund geschehen und verwirklicht worden zwischen dem Hochrangigen, der noblen Dignität, [4r] der Creme der Besten / und Ehre der Frommen, / (und) Stütze der Kaufleute, Mašhadī[73] Muḥammad Ḥusayn, Kaufmann (und) Tabakhändler in Urmia, Nachkomme des seligen Mašhadī Bāqir – Er erbarme sich seiner –, und der Hochangesehenen, / und Behütetheits- und Reinheitsstätte, dem Vorbild der hochgeehrten Behüteten, der voll entwickelten und verständigen Jungfrau, der Dame (namens) Sakīna, bekannt als Ḫānum Bālā, [4v] dem wohlgefälligen Töchterchen des Hochangesehenen, / Nobilitäts- und Beherztheitsweggefährten[74] / und Mächtigkeits- und Erhabenheitsortes, des Vertrauten des Ḫāqān / (und) Zuverlässigen des Sulṭān, / Ḥāǧǧī Yūsuf Ḫān, Adjutant im gesegneten Artilleriearsenal von Tibrīz – möge er noch länger leben und noch mehr Ansehen und Glück genießen –, um eine in Umfang und Art festgelegte Brautgabe (in Höhe) eines Betrags von dreihundertzehn Tūmān[75] in bar in Form des [5r] neu geprägten Riyāls Nāṣir ad-Dīn Šāhs mit vierundzwanzig[76] Nuḫūd Gewicht (und) einem Nennwert von eintausend Dīnār, was in voller Höhe eine gesetzeskonforme feste Schuld zu Lasten des genannten Ehelichenden ist, wobei er zehn

[68] Sc. im Koran.
[69] Reminiszenz verschiedener koranischer Stellen.
[70] Sc. ʿAlī.
[71] Vollständiger Spruch: „Wer heiratet, hat bereits die Hälfte seiner Religion erlangt. So möge er denn Gott bei der anderen Hälfte fürchten!"
[72] Beginn des Nachsatzes des „da"-Vordersatzes des allgemeinen Teils.
[73] Titel eines Pilgers zu heiligen Stätten, besonders denen ʿAlīs und seiner Nachfahren.
[74] Sinn: „des sehr Noblen und Beherzten".
[75] Darüber „dreihundertzehn" und darunter „einhundertfünfundfünfzig" in Siyāq-Zahlwörtern.
[76] Darüber in Ziffern „24".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000140

Tūmān, den Preis eines handschriftlichen Bandes des erhabenen Wortes Gottes,[77] der erwähnten Behüteten zum (sofortigen) Geschenk zu machen und dreihundert Tūmān, das restliche [5v] Brautgeld, auf ihr Verlangen hin gemäß Fähigkeit und Möglichkeit zu bezahlen hat, und[78] in Form einer die Billigung und gegenseitige Annahme seitens der Vertreter der beiden (Brautleute) umfassenden rechtskonformen und gültigen Ehe / und entsprechend der islamischen Religion vorgenommenen Heirat erfolgt. Auf Grund dessen wurde das Verbot (der Beziehung) durch Gestattung ersetzt. O Gott, schaffe ein vertrautes Verhältnis [6r] zwischen den beiden, gib ihnen erfreuliche Nachkommen und schenke ihnen rechtschaffene Kinder, um des Ansehens Muḥammads und seiner keuschen, reinen Sippe (bei Dir) willen! Diese gesegnete Eheschließung geschah am Vierten des verehrungswürdigen Rağab.

Randvermerke (مهر = Siegel):[79]

4r

- ثبت لدى (؟) مهر : محمد على
- (١) قد وقع النكاح انا شاهد بذالك (٢) ابن مرحوم الحاج محمد جعفر ... مهر : ابو[80] هاشم سنة ١٣٠٢
- مهر : محمد حسين[81]

4v

- (١) بسم الله الرحمن الرحيم (٢) قد وقع العقد المبارك بايجاب من الزوجين على الصداق (٣) المعين وهو ثلثماية وعشرة تومان فى (تا)ريخ (٤) ٤ شهر رجب المرجب ١٣٠٧ الهم بارك لهما وطيب نسلهما (٥) حرره وحضر فضل الله النورى مهر : ذلك فضل الله يوتيه من يشاء [سورة المائدة ٥٤]
- (١) بسم الله سبحانه (٢) قد وقع النكاح الميمون على المهر المسطور (٣) بتوكيل من الزوجين لدى حرره اقل الحاج فى الرابع مهر : عبد الراجى محمد على[82]
- انا شاهد على ذالك فى شهر مبين ١٣٠٧ مهر : سلطان اغا

---

[77] Sc. eines handgeschriebenen Korans.

[78] Fortsetzung von „so ist denn … ein dauerhafter Vertrag und immerwährender Ehebund geschehen und verwirklicht worden“ (3v).

[79] Reihenfolge: oberer Rand, äußerer Rand, unterer Rand.

[80] ابو wird von den Ziffern ٣ (links) und ٩٧ (rechts) eingerahmt.

[81] Zweites Zeilenfeld. Dasselbe Siegel beschließt den Text.

[82] Am unteren Rand, zwischen Buchstaben verteilt, scheint ١٢٣٣ zu stehen. – Drei Siegelabdrucke, die mit عبد الراجى beginnen und eine sehr ähnliche Gestaltung aufweisen, finden sich in EVŠ 157/1893: عبد الراجى محمد صادق , عبد الراجى اسمعيل محمد und + عبد الراجى عيسى ein weiterer Name. عبد الراجى ist m. E. kein theophorer Name, was „Knecht des Hoffenden“ wäre, sondern eine persische Variante von العبد الراجى „der hoffende (Gottes)knecht“, was seinerseits ein Verkürzung von Ausdrücken wie العبد الراجى رحمة ربه „der auf die Barmherzigkeit seines Herrn hoffende (Gottes)knecht“ ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000141

5r

– (١) از جواز[83] این کتابچه (٢) بنده درگاه میرزا (٣) نصر الله شاهد هستم شهاده شد (٤) ١٣٠٧ مهر : نصر الله اذا خار
– شهدت ابو طالب ابراهیم مهر : ابو طالب
– رحمن رحیم اروميه مهر : بسم الله الرحمن الرحیم
– مهر : ابو طالب

5v

– (١) اقر واعترف بما رقم فیه من الصداق (٢) المرقوم فیه[84] حرره ...[85] وحضر فی شهر رجب ١٣٠٧ مهر[86]

6r

– مهر : محمد حسین[87]

4r

– Es hatte meines Erachtens (?) seine Richtigkeit. Siegel: Muḥammad ʿAlī.
– Die Eheschließung erfolgte. Ich bezeuge dies, (ich), Sohn des seligen al-Ḥāǧǧ Muḥammad Ǧaʿfar … Siegel: Abū Hāšim. Im Jahre 1302.
– Siegel: Muḥammad Ḥusayn.

4v

– Im Namen Gottes, des Barmherzigen und Erbarmungsvollen! Der gesegnete Vertragsabschluß erfolgte durch Billigung seitens der Eheleute unter Voraussetzung der festgelegten Brautgabe, und zwar dreihundertzehn Tūmān, am Datum des 4. des Monats des verehrungswürdigen Raǧab 1307. O Gott, segne die beiden und gib ihnen erfreuliche Nachkommen! Es schrieb dies und war anwesend Faḍl Allāh an-Nūrī. Siegel: Das ist die Huld Gottes *(faḍl Allāh)*.[88] Er gibt sie, wem er will [Q 5:54].
– Im Namen Gottes, er sei gepriesen! Die glückbegünstigte Eheschließung erfolgte bei mir unter Voraussetzung der verzeichneten Brautgabe durch eine seitens der Eheleute erteilte Vollmacht. Es schrieb dies der sehr Ge-

[83] Alternative, von MEHDI RIAZI, Köln, vorgeschlagene Lesung bei gleicher Bedeutung: قرار. Bei der Lesung جواز stört das darüber befindliche Zeichen, das zwei Punkte andeutet, bei der Lesung قرار ein darunter befindlicher Punkt.

[84] Kontamination von اقر واعترف بما رقم فیه من الصداق und اقر واعترف بالصداق المرقوم فیه.

[85] Vielleicht وفی, eine fehlerhafte Vorwegnahme des auf وحضر folgenden فی.

[86] Zweimal dasselbe Siegel (unleserlich).

[87] Im fünften Zeilenfeld als Abschluß des Textes.

[88] Anspielung auf den Namen des Zeugen in Form eines Homographs.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000142

ringe al-Ḥāǧǧ am Vierten. Siegel: Der (auf die Barmherzigkeit seines Herrn)[89] Hoffende Muḥammad ʿAlī.
– Ich bezeuge dies im angegebenen Monat 1307. Siegel: Sulṭān Aġā.

5r
– Für die Gültigkeit dieses Büchleins bin ich, der Diener des Hofes, Mīrzā Naṣr Allāh, Zeuge. Die Bezeugung geschah 1307. Siegel: Gott hilft *(naṣara llāhu)*[90], wenn er bevorzugt.
– Ich war Zeuge, (ich), Abū Ṭālib Ibrāhīm. Siegel: Abū Ṭālib.
– Der Barmherzige und Erbarmungsvolle. Urmia. Siegel: Im Namen Gottes, des Barmherzigen und Erbarmungsvollen.
– Siegel: Abū Ṭālib.

5v
– Er (sc. der Bräutigam) bestätigte und anerkannte das, was darin von der darin verzeichneten Brautgabe verzeichnet ist.[91] Er (sc. der Zeuge) schrieb dies und war anwesend im Monat Raǧab 1307. Siegel (unleserlich).

6r
– Siegel: Muḥammad Ḥusayn.

Anhang 1: Siglen

Sigle	Quelle	Edition	Abbildung
EVA	Aḥmadī 1978	1	
EVĀ	Ādamīyat 1982		1
EVB	Bīgdilī 1988	11	
EVBSB	Bayerische Staatsbibliothek	1	
EVD	Ehevertrag in meinem Besitz		1
EVH	Humāyūn 1973	3	
EVN	Negarestan Museum 1976		5
EVŠ	Šahristānī 2002		15
EVṬ	Ṭayyibātī 1974	7	

[89] Es sind verschiedene Ergänzungen der zugrundeliegenden Phrase möglich, alle mit etwa demselben Sinn.
[90] Anspielung auf den Namen des Zeugen in Form eines Homographs.
[91] Kontamination zweier Konstruktionen. Siehe hierzu die Fußnote zum arabischen Text.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000143

Anhang 2: Glückwünsche für das Brautpaar[92]

- الهم طيب نسلهما وارزقهما اولادا صلحاء ، بحق محمد وآله النجباء النقباء EVN 10/1827
- الهم الف بينهما وطيب نسلهما وبارك لهما وارزقهما اولادا صلحاء[93] اتقياء بحرمة[94] محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين وشيعه من ذرية الحسين صلوة الله وسلامه عليهم اجمعين EVB 2/1834
- الهم الف بينهما وطيب نسلهما وارزق لهما بالخير والبركة EVB 10/1839
- الهم الف بينهما وبارك (لهما واجمع) شملهما بحق محمد وآله النجباء الطاهرة EVB 6/1851/52
- الهم بارك لهما وطيب نسلهما والف بينهما وكثر اولادهما بحق محمد وآله الطاهرين ، برحمتك يا ارحم الراحمين EVB 4/1854
- رب الف بينهما بروابط الالفة[95] والوداد وطيب نسلهما EVB 3/1858
- يا رب الف بينهما وطيب نسلهما وارزقهما اولادا ذكورا صالحين ، بمحمد وآله الطاهرين EVŠ 96/1866
- الهم الف بينهما وطيب نسلهما واجمع شملهما بمحمد وآله الطاهرين المنتضرين[96] المنتجين EVŠ 99/1870
- الهم الف بينهما وطيب نسلهما و(ا)رزقهما (اولادا صالحين) ووسع (زرقهما) و(ا)جمع شملهما وطول عمرهما بمحمد وعترته النجبة[97] اجمعين عليهم عليهم (!) السلم EVŠ 122/1880
- الهم الف بينهما وطيب نسلهما واجمع شملهما وارزقهما اولا(دا) صالحين ، بمحمد وآله الطاهرين EVB 5/1884
- رب الف بينهما وطيب نسلهما واجمع شملهما ووسع رزقهما وارزقهما اولادا صالحين ، بمحمد وآله الطيبين الطاهرين EVŠ 142/1888
- الهم الف بينهما وطيب نسلهما وارزقهما اولادا صالحا بجاه محمد وآله الطاهرين المعصومين EVBSB 1890
- الهم الف بينهما وارزقهما بركة وطيب نسلهما وهبهما وُلْدا صالحين ، بمحمد وآله الطاهرين EVŠ 158/1892
- الهم الف بينهما وطيب نسلهما وارزقهما اولادا ذكورا صالحين ، بمحمد وآله الطاهرين EVŠ 157/1893
- الهم الف بينهما وطيب نسلهما وارزقمها اولادا صالحين ، بمحمد وآله الطاهرين EVŠ 168/1895
- فبارك اللهم لهما وارغد عيشهما وطول عمرهما ووسع رزقهما وسير امرهما وادفع البلايا عنهما وعنا بجاه محمد وآله الطاهرين EVŠ 210/1904
- الهم الف بينهما وكثر نسلهما EVŠ 232/1926
- الهم الف بينهما وطيب نسلهما واجمع شملهما بمحمد وآله الطاهرين EVṬ 3/1927
- الهم الف بينهما وطيب نسلهما ووسع فى رزقهما واجمع شملهما وارزقهما اولادا الصالحين ، بمحمد وآله الطيبين الطاهرين ، صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين EVB 11/Formular

[92] Ergänzung ausgelassener Buchstaben und Wörter in runden Klammern.
[93] Ed. اولاد اصلحاء.
[94] Ed. بر ذمّة.
[95] Ed. الانفقة.
[96] Statt المنتظرين.
[97] Statt النجبية oder النجباء.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000144

Bibliographie

Ādamīyat, F. ⁶1982: *Amīr kabīr va Īrān*. Teheran.

Aḥmadī, S.M. 1978: „Yak ṭuġrā-yi sanad-i izdivāǧ az dawrān-i Muẓaffaraddīnšāh.“ In: *Maǧalla-i bar-rasīhā-yi tārīḫī* 13/3, S. 147–158.

Bāšā, Ḥ. 1957: *al-ʾAlqāb al-ʾislāmīya fī t-tārīḫ wa-l-waṯāʾiq wa-l-ʾāṯār*. Kairo.

Bauer, Th. 1998: *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts. Eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Ġazal*. Wiesbaden.

Betteridge, A. 1987: „ʿArūsī.“ In: EIr II, S. 666–670.

Betteridge, A.H./H. Javadi 1987: „ʿAqd.“ In: EIr II, S. 189–191.

Bīgdilī, Ġ. 1988: *Tārīḫ-i Bīgdilī: madārik va ʾasnād*. Teheran 1347.

Diba, L.S. 1987: „ʿAqd-nāma.“ In: EIr II, S. 192f.

Diem, W. 2004: *The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs*. I. *Epitaphs as Texts*. Wiesbaden.

— 2005: *Wurzelrepetition und Wunschsatz. Untersuchungen zur Stilgeschichte des arabischen Dokuments des 7. bis 20. Jahrhunderts*. Wiesbaden.

— 2006: *Arabischer Terminkauf. Ein Beitrag zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte Ägyptens im 8. bis 14. Jahrhundert*. Wiesbaden.

— 2008: *Arabische Steuerquittungen des 8. bis 11. Jahrhunderts aus der Heidelberger Papyrussammlung und anderen Sammlungen*. Wiesbaden.

— 2010: „Die sehnsüchtige Kamelin, die klagende Mutter, die leidenschaftliche Ḥubbā, der unglückliche ʿUrwa und der trauernde Jakob als Vergleichspersonen in der arabischen Liebesdichtung.“ I–II. In: ZDMG 160, S. 41–77, 309–340.

Dietrich, A. 1952: „Eine arabische Eheurkunde aus der Aiyūbidenzeit.“ In: *Documenta islamica inedita*. Berlin, S. 122–154.

Digital Persian Archive, Centrum für Nah- und Mitteloststudien der Philipps-Universität Marburg (DAM).

Dozy, R.P. ²1881: *Supplément aux dictionnaires arabes*. 1–2. Leiden.

Grohmann, A. 1934: *Arabic Papyri in the Egyptian Library*. I. Kairo.

— 1935: „Arabische Papyri aus den Staatlichen Museen zu Berlin.“ In: *Der Islam* 22, S. 1–68.

Gronke, M. 1982: *Arabische und persische Privaturkunden des 12. und 13. Jahrhunderts aus Ardabil (Aserbeidschan)*. Berlin.

Hinz, W. 1955: *Islamische Maße und Gewichte umgerechnet ins metrische System*. Leiden.

Hoenerbach, W. 1965: *Spanisch-islamische Urkunden aus der Zeit der Naṣriden und Moriscos*. Bonn.

Humāyūn, Ġ. 1973: „Šināḫt-i harči wasīʿtar-i rūstā-yi Maymand-i Kirmān.“ In: *Maǧalla-i bar-rasīhā-yi tārīḫī* 8/6, S. 51–86.

Krause, Ch.L./C. Mishler 1976: *Standard Catalog of World Coins*. Iola.

Matthee, R./W. Floor/P. Clawson 2013: *The Monetary History of Iran: from the Safavids to the Qajars*. London/New York.

Muḫliṣ, ʿAbd Allāh 1946: „ʿAqdā nikāḥ kutibā fī ʾawāsiṭ al-qarn aṯ-ṯāmin.“ In: *Revue de l'Académie arabe de Damas* 21, S. 419–426.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000145

Negarestan Museum 1976: *Iranian Wedding Contracts of the Nineteenth and Twentieth Centuries*. [Teheran.]

ŠAHRISTĀNĪ, Ḥ. 2002: *Ǧilvahā-yi hunar-i Īrānī dar asnād-i millī*. Teheran.

SOUCEK, P. 2001: „Coinage of the Qajars: a system in continual transition." In: *Iranian Studies* 34, S. 51–87.

ṬAYYIBĀTĪ, Ḥ. 1974 [I]–III: „Sayrī dar qabālahā-yi izdivāǧ." In: *Hunar va mardum* 12 (1353/[1974]), [I] Nr. 140–41, S. 66–73; II Nr. 142, S. 54–60; III Nr. 143, S. 85–90.

WERNER, CH. 2008: „‚Die brautgeschmückte Feder verbreitet Moschusduft': Eheverträge im Iran des 19. und frühen 20. Jahrhunderts." In: M. RITTER/R. KAUZ/B. HOFFMANN (Hrsg.): *Iran und iranisch geprägte Kulturen. Studien zum 65. Geburtstag von Bert G. Fragner.* Wiesbaden, S. 284–296.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000146

Iconographic Links between Indic and Ancient West Asian Storm Gods

By Robert D. Miller II*, Washington, D.C.

Summary: While linguistic and folkloristic connections are regularly drawn between the Vedic storm god Indra and the Hittite storm gods, iconographic parallels have not been considered. This essay considers the iconography of the thunderweapon employed by each god. Publishing for the first time images of early Vajras (Indra's thunderweapon) from Mathura and Bharatpur, this essay disproves supposed origins of the Vajra in Greek influence and argues the similarities of the Indian and Hittite images are the result of Proto-Indo-European iconography.

For quite some time, scholars have been aware of the cognate nature of the Vedic storm god, Indra, and the western Indo-European storm gods, the Hittite Tarḫuna and even the Greek Zeus.[1] While Zeus may owe much to Tarḫuna, Tarḫuna's similarities to Indra in mythology are due to shared inheritance from Proto-Indo-European myth.[2] The similarities between Indra, Zeus, and Tarḫuna have been investigated in terms of mythology repeatedly, but never in terms of iconography.[3] The relationship between Indra and the western storm gods is complicated, however, during what has been repeatedly called the Gandharan melting pot of cultures, when Hellenistic kingdoms were established in Bactria and the entire northwest of India became a mix of Indo-Aryan, Iranian, Greek, and other cultures. In fact, looking

* Dr. R.D. Miller is Associate Professor of Old Testament at The Catholic University of America and Research Associate in Old Testament at the University of Pretoria. All photographs are published here with permission of the respective museums.

[1] N.B., popular Sanskrit names have not been given in academic transcription.

[2] M.L. West: *Indo-European Poetry and Myth.* Oxford 2007, p. 20. I am currently in the midst of a large research project exploring this shared inheritance and its relationship to Semitic storm god myths and, in particular, those involving the Canaanite Baal and the Israelite Yahweh. See, preliminarily, R.D. Miller II: "Tracking the Dragon Across the Ancient Near East." In: *Archív Orientální* forthcoming (2014), n.p.

[3] É. Pirart : *La Naissance d'Indra*. Paris 2010 (Collection Kubaba Série Antiquité 18), pp. 33–52. For recent iconographic approaches in the ancient world, see M.-A. Ataç: "Religion as Represented in the Art of the Ancient Near East." In: *Religion Compass* 2 (2008), pp. 889–928; W.J.T. Mitchell: "What Do Pictures Want?" and "Drawing Desire." In: W.J.T. Mitchell (ed.): *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images.* Chicago 2005, pp. 28–56 and 57–75.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000147

specifically at iconography, images floated freely in and out of India starting around the time of the Persian era, and in literate times even more freely within and between Indian traditions (Buddhism, the myriad branches of Hinduism, Jainism, etc.), along with interaction with Greece, Zoroastrianism, and all sorts of Central Asian syncretic traditions.

It would be impossible to untwine the influences, but one can explore how these syncretic products morph and change structurally through continuous merger, and this can be narrowly focused in this case on the iconography of Indra's thunderbolt weapon, the Vajra. In the Indo-Greek and Gandharan eras (2nd century BC–1st century AD and 1st–5th centuries AD respectively), Heracles iconography mixes with indigenous Indra iconography, along with imagery of the Iranian god Verethragna.[4] Interestingly, Zeus is not connected with Indra. Nevertheless, there is Greek influence on the Indra iconography, and here is where the Vajra becomes most interesting. It is precisely in this period that the Vajra—ubiquitous in the texts already before this—appears physically in the imagery.[5] Was there some sort of image of the Vajra before this period? What did Vedic Indians think it was? And if we relate this to the well-established development of the thunder-weapon in the West, from the Hittites on down to the Greeks,[6] how are the similarities with the Vajra best explained? Is it all Gandharan mixing?[7] This seems unlikely, given that the Indo-Greeks are not connecting Zeus with Indra, and that the Vajras of the most Greek-influenced sites (e.g., Hadda in Afghanistan) look the least like Western thunder-weapons while those farther from Indo-Greek influence are much more similar. Is it possible that it is longer-term Indo-European shared iconography, exhibited as early as the Hittites? This essay will address these questions.

The key is the earliest images of Indra and of the Vajra, but here is where previous research has come up short. Almost no Gandharan Indras (or earlier) have been photographed or drawn. There are no photos of the 2nd-century BC Vajras of Bharhut, although it is not clear that these really are "Vajras", as they are not associated with Indra but occur as a decorative motif on

[4] F.B. FLOOD: "Herakles and the 'Perpetual Acolyte' of the Buddha." In: *South Asian Studies* 5 (1989), pp. 17–27; W. AL-SALIHI, "Hercules-Nergal at Hatra." In: *Iraq* 33 (1971), pp. 113–115; "The Weary Hercules of Mesene." In: *Mesopotamia* 22 (1987), pp. 159–167; R. GHIRSHMAN: "Un Bas-relief parthe de la Collection Foroughi." In: *Artibus Asiae* 37 (1975), pp. 229–239.

[5] D.T. DEVENDRA: "A Note on Lightning in Iconography with Special Reference to the Vajra." In N.A. JAYAWICKRAMA (ed.): *Paranavitana Felicitation Volume on Art & Architecture and Oriental Studies*. Colombo 1965, pp. 131–132.

[6] C. BLINKENBERG: *The Thunderweapon in Religion and Folklore.* New Rochelle 1911.

[7] This was the argument of BLINKENBERG 1911, p. 48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000148

medallions.[8] There is only a single photo of the Vajra from the 1st-century BC East Gateway at Sanchi (on the front of the right pillar, the image in the central bay), which is perhaps the earliest Vajra wielded by an Indra (see Fig. 6, below).[9] There are also photos of a number of later Vajras and Indras—two early 13th-century Vajras from the Markandi Rishi Temple in Markandi,[10] an 11th-century Indra with Vajra from Siron Khurd[11]—but even for the later periods, there are many without photographs: the early 6th-century Indra on the upper part of the panel in the Anantaśāyī Viṣṇu niche on the south side of the Gupta Dashavatara (Viṣṇu) Temple (Sagar Marh) at Deogarh has the Vajra broken off,[12] the early 9th-century Vajra from the Sūrya Temple (Sun Temple) at Osian has never been photographed, nor has the 10th-century Vajra from the Harshagiri Purana Mahadeva Temple at Harsh (Harasnath),[13] nor the 11th-century images of Indra from the Sūrya Temple in Puri's Jagannath Temple and from the Temple of Brahmeswar in Bhubaneswar.[14] The only study that has attempted comparisons along the lines of this essay, Tapan K. Das Gupta's *Der Vajra: Eine Vedische Waffe*,[15] is flawed because its

[8] A. Banerji: "Origin, Morphology, and Typological Evolution of *Vajra* in Indian Art." In: *Roopa-lekha* 1–2 (1981), p. 17. Banerji counts them as Vajras, however.

[9] Banerji 1981, p. 17. Devendra 1965, pp. 131–132, oddly claims that Indra carries no weapon until the 4th century AD.

[10] S.B. Deo: *Markandi Temples*. Registrar 1973, pls. xxv.2; xxvii.2.

[11] S.D. Trivedi: *Sculptures in the Jhansi Museum*. Jhansi 1983, p. 66, pls. 56–57.

[12] M. Desai: *The Gupta Temple at Deogarh*. Bombay 1958 (Heritage of Indian Art 1), p. 4; A. Lubotsky: "The Iconography of the Visnu Temple at Deogarh and the Viṣṇudharmottarapurāṇa." In: *Ars Orientalis* 26 (1996), pp. 65, 67, 69, 75; A. Lubotsky: "The 'Sarvatobhadra' Temple of the Viṣṇudharmottarapurāṇa and the Viṣṇu Temple at Deogarh." In: A.W. van den Hoeck/D.H.A. Kolff/M.S. Oort (eds.): *Ritual, State and History in South Asia*. Leiden 1992, p. 202; K. Imig: "Recherchen über den Gupta-Tempel in Deogarh." In: *Artibus Asiae* 63,1 (2003), pp. 35–68. Another supposed Indra enthroned with Vajra from the Gupta period is in the medallion on the last panel of the Gupta Siva Temple of Bhumara (Bhubhara), but there is no evidence that this figure is supposed to be Indra at all (R.D. Banerji: *The Temple of Siva at Bhumara*. Vol. 16. Supt., Govt. Print., India [Calcutta] 1924, p. 13), and the object in the figure's hand (Banerji 1924: pl. XIVc) looks nothing like a Vajra.

[13] U.C. Bhattacharya: *Catalogue and Guide to Rajputana Museum, Ajmer, Rajasthan*. Vol. 1. Jaipur 1960–1961; M. Lerner: "Some Unpublished Sculpture from Harshagiri." In: *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art* 56 (1969), pp. 354–364. A supposed 8th-century Indra in the Nakula-Sahadeva Ratha shrine in the Seven Pagodas of Mamallapuram (Mahabalipuram) is now known to be *not* Indra (S. Huntington: "Iconographic Reflection on the Arjuna Ratha." In: J.G. Willilam: *Kalādarśana*. New Delhi 1981, pp. 59–61).

[14] K.C. Panigrahi: *Archaeological Remains at Bhubaneswar*. Bombay 1961, pp. 82, 143.

[15] T.K. Das Gupta: *Der Vajra: Eine Vedische Waffe*. Wiesbaden 1975 (Alt- und Neu-Indische Studien 16).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000149

sequence of "indigenous" Vajras begins only in the 3rd century AD,[16] its first two stages of development rely on only a single site each (Nagarjunakonda for the "Asymmetrical" and Ajanta Caves for the "Symmetrical"[17]), and its Gandharan Vajras assemblage on only two sites (Hadda and Butkara).[18] DAS GUPTA's conclusion fancifully traces the form of the Vajra to anthropomorphic copper figures from the Iron Age Painted Grey Ware culture of the Gangetic plain.[19]

The Vajra in Indian iconography is variously a three-, four-, or "hundred-" pronged weapon wielded in the right hand normally, first reserved solely to Indra but later characteristic of Indrāṇī, Rudra, Skanda, the Bodhisattva Vajrapāṇi, and other deities.[20] The most common depiction of the Vajra is as a hand-held weapon about three palms' length, with three prongs at each end, usually pointing inward toward the middle prong like a fleur-de-lis.[21] In narrative, the Vajra originates as the thunderbolt weapon with which Indra slays the chaos-dragon Vṛtra in the *Rig-Veda* (e.g., *RV* 2.12.10; 4.19.1; and, later, 1.57.2, 6; 1.32.5, 15; 1.73.10; 1.101.1; etc.).[22] The Vedic description suggests a large spear, wielded like a javelin, with a multi-pronged blade and sharp point.[23] In what follows, I will survey the iconography of the earliest extant Vajras, moving progressively earlier.

From the Late Gupta period (6th century AD) comes a red stone Indra now in the Government Museum, Bharatpur (Object #25). Unfortunately, the surface is so worn that it is impossible to tell what Indra is holding (see Fig. 1). Visual inspection showed nothing clear, and it was not possible to take a rubbing of the surface or electronically scan it.

The "Gandharan melting pot," when the northwest of India was a mix of Indo-Aryan, Iranian, Greek, and other cultures, dates to the 1st to 5th centuries AD.[24] Vajras from this period are quite few. In the Government Museum, Mathura, Slab H1 from Rājghāt shows Buddha ascending, flanked by Brahma and Indra on ladders, and this is dated to the 2nd century AD.[25] It

[16] DAS GUPTA 1975, p. 115, figs. 89.17–22b.

[17] DAS GUPTA 1975, figs. 89.9–12.

[18] DAS GUPTA 1975, pp. 13, 92, 115.

[19] DAS GUPTA 1975, pp. 71–81.

[20] A. BANERJI: *Images, Attributes, and Motifs*. Delhi 1993, p. 2.39; BANERJI 1981, pp. 15–16; J. RAJARAJAN: "A Note on Vaccirakkottam." In: *East and West* 54 (2004), p. 292.

[21] BANERJI 1993, fig. XXI, pl. 80; BHATTACHARYA 1960–1961, pl. xii.

[22] BANERJI 1993, p. 2.37; U. CHAKRAVARTY: *Indra and Other Vedic Deities*. New Delhi 1997 (Contemporary Researches in Hindu Philosophy & Religion 8), pp. 97–98.

[23] A. KUMAR: "The Vajra of Indra: An Archaeological Approach." In: C. MARGABANDHU / K.S. RAMACHANDRAN (eds.): *Spectrum of Indian Culture*. Delhi 1996, p. 2.448.

[24] R. THAPAR: *A History of India*. Vol. 1. New York 1966, repr. 1981, pp. 119–128.

[25] R.C. SHARMA: *The Splendor of Mathura Art and Museum*. New Delhi 1994 (Perspectives in Indian Art & Archaeology 1), p. 106; R.C. SHARMA: *Mathura Museum and*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000150

is difficult to see what Indra is holding, but he is holding *something* (Figs. 2, 3). It appears to have only one side, a single point (or "bud") pointing downward from the hand, which, as we shall see, corresponds in the West only to the earliest Greek thunderweapons (before 600 BC).

A torso of Indra (E24) also in the Mathura Museum, originally from Tarsi near Bharatpur, dated also to the 2nd century AD, presents a 10–12 inch long Vajra, 3½ inches wide at the ends, in the form of a double blossom (Figs. 4, 5).[26]

However, we can exclude influence in the design of the Vajra coming from the Greek sector and Zeus's *keraunos*, because in the Gandharan period, Indra and Verethragna —Indra's Iranian and Indo-Parthian counterpart, derived from Vritrahan, "Vṛtra-slayer"[27]—were associated with Heracles, not with Zeus.[28]

Alexander the Great conquered Bactria in 328 BC and

Fig. 1: 6th-century AD Indra. Government Museum, Bharatpur. Photograph by the author, published with permission

Art. Mathura 1976, p. 49; V.S. Agrawala: *Handbook of the Sculptures in the Curzon Museum of Archaeology, Muttra*. Allahabad 1939, pp. 34–35.

[26] Sharma 1994, p. 119. Several other Gandharan "Indras" from Mathura are doubtful. 34.2367 from Mahādevghāt (2nd century) does not look like Indra at all. Stupa Drum N2 from Gokarneswar Mound (4th century) presents several gods bringing gifts but no way to tell which one is Indra. 17.1297 from Surujghat and 15.1178 from Yamunā River (both 2nd century) are only heads of Indra.

[27] K.C. Chattopadhyaya: *Studies in Vedic and Indo-Iranian Religion and Literature*. Varanasi 1978, p. 2.88.

[28] Flood 1989, p. 22; P. Banerjee: *New Light on Central Asian Art and Iconography*. New Delhi 1992, p. 170.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000151

Figs. 2 and 3: 2nd-century AD Indra. Government Museum, Mathura. Photograph by the author, published with permission

territories south of the Hindu Kush in 326. The next well-established date of Greek rule in India is Seleucus I's conquests south of Hindu Kush in 303 BC, during the reign of Chandragupta Maurya.[29] Greek rulers are well-attested in Bactria by the end of the 3rd century BC. For much of the 2nd century BC, the Bactrian king Menander I Soter established a large empire throughout northwest India.[30] Bactria was lost to the Yuezhi (AKA Kushans) after the reign of Heliocles I (130 BC).[31] In the Punjab, Greek rule lasted as long as Strato III's overthrow by the Scythians (AD 10).[32] Thus, the Indo-Greek period covers the 3rd century BC through the 1st century AD.[33] This

[29] O. BOPEARACHCHI: "Part Two." In: O. BOPEARACHCHI/W. PIEPER (eds.): *Ancient Indian Coins.* Turnhout 1998, p. 178.
[30] BOPEARACHCHI, 1998, p. 182.
[31] BOPEARACHCHI, 1998, p. 197.
[32] BOPEARACHCHI, 1998, p. 209.
[33] BOPEARACHCHI, 1998, p. 225.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000152

Fig. 4: 2nd-century AD Indra. Government Museum, Mathura. Photograph by the author, published with permission

Fig. 5: Closeup of Vajra from Fig. 4

was also a period of extensive mixing of Greek and Indian culture,[34] especially after the conversion of the Greek rulers to Buddhism and Hinduism in the 2nd and 1st centuries BC respectively.[35]

The Indra depicted on the 1st-century BC or 1st-century AD Toraṇa Architrave (M3) in the Government Museum of Mathura carries no weapon.[36] For this period, we have only the 1st-century BC Vajras from Sanchi, shown in outline in Fig. 6.[37]

Fig. 6: 1st-century BC Vajra from Sanchi. Drawing by the author

[34] Thapar 1966, repr. 1981, p. 93.

[35] Thapar 1966, repr. 1981, pp. 94–95.

[36] Sharma 1994, p. 74; Sharma 1976, pp. 33, 39; Agrawala 1939, p. 28. Other supposed Mathura Indras from this period, such as 11.161, have little to identify them as Indras.

[37] Banerji 1981, fig. 1.3–3a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000153

Again, the form of the Vajra cannot have come from Zeus's thunderbolt. The Bactrian Greeks, the Seleucids, the Parthians, and the Sassanids all associated Verethragna and Indra with Heracles, not Zeus.[38]

We should also note the development of Zeus's thunderweapon in Greek contexts. The most exhaustive catalog remains JACOBSTHAL's *Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst*.[39] Hellenistic thunderweapons, including all examples from the 3rd century BC onward, are lotus forms. Examples from Crete, Bithynia, Pergamum, Alexandria, Seleucia, and even a silver tetradrachm of King Antialcidas Nikephoros of Taxila in the Punjab show flower-like ends of five or more petals.[40] A tetradrachm of Heliocles I in Bactria has five branching petals at each end,[41] as does a tetradrachm posthumously issued in the name of Heliocles.[42] The Greek forms that are almost identical to the Indian Vajras are what JACOBSTHAL calls "double blossom", and these are only from Classical Greece of the 5th century BC (a Peloponnesian example in the Berlin State Museums is nearly identical to those from India),[43] long before there were Greeks in India. Earlier examples, from the 9th–6th centuries BC, show only a single "blossom" or "bud" on one end of the device.[44]

Then there are the Hittite and related West Semitic thunderweapons. Two steles from Tell Ahmar (Til Barsip), Stele B found in 1929 and another stele found in 1999, dated to the 9th century BC, show Tarḫuna wielding a form identical to the weapon of Roman-period storm gods (Jupiter Dolichenus) from Moesia and Cappadocia: what JACOBSTHAL would probably call a "single blossom", a short trident with long, wavy prongs at one end.[45] The same form is held by the storm god at Malatya (Arslantepe, ancient Melid) and at Zenjirli. This seems to be the point of contact, then, with the earliest Archaic-period Greek Zeus weapons. There are, of course, variant forms of all sorts *between* the 9th-century Tarḫunzas and the Roman Jupiter Dolichenus: an 8th-century Tarḫunzas from Cekke holds a very long trident with three wavy prongs.[46]

[38] M.L. CARTER: "Aspects of the Imagery of Verethragna." In: B.G. FRAGNER et al. (eds.): *Proceedings of the Second Conference of Iranian Studies*. Rome 1995, pp. 120–121, 129; A.K. NARAIN: *The Indo-Greeks*. Rev. ed. Delhi 2003, p. 468.

[39] P. JACOBSTHAL: *Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst*. Berlin 1906.

[40] JACOBSTHAL 1906, pp. 39–41.

[41] BOPEARACHCHI, 1998, p. 237, pl. 38.92.

[42] BOPEARACHCHI, 1998, p. 238, pl. 38.97.

[43] JACOBSTHAL 1906, pp. 24–25, fig. 1. The only late example of a double blossom is from Başmakçı (Faustinopolis), 2nd century AD; G. JACOPI: *Esplorazioni e Studi in Paflagonia e Cappadocia*. Rome 1937, pl. 30, fig. 125.

[44] JACOBSTHAL 1906, pp. 13–20.

[45] G. BUNNENS: "The Storm-God in Northern Syria and Southern Anatolia from Hadad of Aleppo to Jupiter Dolichenus." In: M. HUTTER/S. HUTTER-BRAUNSAR (eds.): *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität*. Münster 2004 (AOAT 318), pp. 57, 65.

[46] BUNNENS 2004, p. 59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000154

It is possible that the trident form, particularly with three wavy prongs, is a borrowing from Mesopotamia, where the form occurs with earlier East Semitic Adads.[47] Such a trident emerges from the back of a bull, symbolizing Adad, on a cylinder seal from the Old Babylonian period (#34.1443 in the Museum of Fine Arts, Boston).[48]

There are many early examples from Hittite sites where the "thunderweapon" is merely a three-pronged "flower" with no handle at all, rather like a capital "W".[49] Nevertheless, this fact is a red herring, because it is due to a visual pun. The "W" shape is the exact shape of Luwian hieroglyph known as the TONITRUS (Laroche *199; Alt 0121A), which is a logogram meaning "storm god" (corresponding to the cuneiform *IM). The Hittite storm god is thus carrying a "lightning bolt" that is really his own name. There is therefore no reason this image would ever carry over into another language group, nor is there any reason to think the image goes back to Proto-Indo-European iconography.

There are, however, several examples of the Hittite storm god carrying a thunderweapon nearly identical to the Indian Vajra. Stele AO13092 in the Louvre from 8th-century Arslan Tash shows the ubiquitous three-pronged double blossom.[50] A similar thunderweapon, with the "petals" of the "blossom" tighter together as they are in the Sanchi Vajra, is on a basalt Neo-Hittite stela of the storm god now in the Museo de Calcos y Escultura Comparada "Manuel Belgrano" in Buenos Aires (#B193). This also happens to be the form of the thunderweapon of the Jupiter Dolichenus on a bronze plate from Heddernheim now in the Badische Landesmuseum, Karlsruhe.[51]

Moreover, it should be admitted that all of these thunderweapons—Indic, Hittite, and Greek—are variations of the same basic form, a form that really looks nothing like a lightning bolt. None of these forms resembles a jagged single line, like the scar on Harry Potter's forehead and the lightning bolt wielded by the 16th-century Jupiter by Giorgio Vasari and Marco Marchetti in the Palazzo Vecchio of Florence.

[47] E.D. Van Buren: *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*. Rome 1945 (Acta Orientalia 23), pp. 68–69.

[48] Van Buren 1945, p. 67. On the East Semitic storm god/dragon myth, see D. Schwemer: "The Storm-Gods of the Ancient Near East: Part II." In: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 8.1 (2008), p. 24; F.A.M. Wiggermann: "Tišpak, his seal, and the dragon mušḫuššu." In: O.M.C. Haex/H.H. Curvers/P.M.M.G. Akkermans (eds.): *To the Euphrates and Beyond: Archaeological Studies in Honour of Maurits N. van Loon*. Rotterdam 1989, pp. 123–126; Lewis: "CT 13.33–34 and Ezekiel 32: Lion-Dragon Myths." In: JAOS 116.1 (1996), p. 30.

[49] J.D. Hawkins: "What does the Hittite Storm-God Hold?" In: D.J. W. Meijer (ed.): *Natural phenomena: Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*. Amsterdam 1992, p. 78.

[50] Bunnens 2004, p. 59.

[51] Bunnens 2004, p. 68.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000155

So if the iconography of the Vajra owes nothing to Zeus's thunderweapon, how are the similarities with the Hittite thunderweapon to be explained? Scholars have long recognized the relationship between the Vedic myth of Indra defeating Vṛtra and the Hittite Illuyanka myth, myths from individual poetic traditions from which one can reconstruct a Common Indo-European source:[52] the storm god[53] defeats the dragon-who-is-water[54] and who stands for chaos,[55] and this is celebrated in New Years' rituals.[56] The common formula is HERO+SLAY (**g^{w}hen* in the perfect or imperfect) +SERPENT. In the *Rig-Veda*, this is *Índro vṛtrám* (or *áhim*) *jaghāna* or *áhann*,[57] when Indra slays Vṛtra (*RV* 8.45.7–8; elaborated in 1.32.1–2, 5, 7 and 1.61.6)—sometimes merely called "the serpent" (1.80.1; 5.30.6). The verb for Indra's act can also be *avadhīt*, "slay" (PIE **wedh-*), as in 1.33.4: "You slew *[avadhīḥ]* the rich Dasyu with your 'slayer'"—or *tur* "overcome" (*Indreṇa taruṣema vṛtrám*; 7.48.2) or *bhinátti* "split" (PIE **terh$_2$-* or **bheid-*).[58] Indra needs help to defeat Vṛtra.[59] Indra is also symbolic of kingship (*RV* 3.26.2; 3.34.2; 4.19.2), especially in later tradition (*Atharva Veda* 3.4.6; *Aitareya Brāhmaṇa*; *Śatapatha Brāhmaṇa* 10.4.1.5; 2.5.2.27–4.8). RAYMOND HODGSON argued a cultic drama visualized the Indra-Vṛtra battle, with the king playing a ritual function, in the New Year's ceremony.[60] The king overcoming his enemies is homologous to the god of kingship overcoming the dragon.[61]

The Hittite form of the Indo-European dragon slaying myth, known from several copies, is the Illuyanka Myth (*CTH* 321).[62] Here, the storm god Tarḫuna, which certainly is from PIE **terh$_2$-*, as is his Luwian name Tarḫunzas (in cuneiform Luwian, e.g., *KUB* 35.43.ii.36*, 44 rev.6; in Hieroglyphic Luwian it was Tarḫunt; *KUB* 32.12.rev.1*[1]),[63] and his mortal son (line 22')[64]—or in a variant [Par II, line 6], "mortal Hupasiyas"[65]—de-

[52] C. WATKINS: *How to Kill a Dragon*. Oxford / New York 1995, pp. 50, 165.
[53] WATKINS 1995, p. 297.
[54] WATKINS 1995, p. 298.
[55] WATKINS 1995, pp. 299–300.
[56] WATKINS 1995, p. 300.
[57] WATKINS 1995, p. 301.
[58] WATKINS 1995, p. 341.
[59] U. CHAKRAVARTY 1997, p. 114.
[60] R. HODGSON: "Indra and Vṛtra." McMaster University 1975, p. ii.
[61] R. HODGSON: "Indra and Vṛtra." McMaster University 1975, p. 4.
[62] G. BECKMAN: „The Religion of the Hittites." In: *Biblical Archeologist* 52 (1989), p. 104; WATKINS 1995, p. 450.
[63] M. POPKO: *Religions of Asia Minor*. Warsaw 1995, p. 69; SCHWEMER 2008, p. 18.
[64] G. BECKMAN: "The Anatolian Myth of Illuyanka." In: *Journal for the Ancient Near Eastern Society* 14 (1982), p. 24; BECKMAN 1989, p. 105.
[65] BECKMAN 1982, p. 18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000156

feat the dragon/serpent Illuyanka (i. e., El+*yanka* [serpent][66]; *COS* 1.150–51 #1.56; CTH 321), who is also called "the river of the watery abyss" (Line 17). In both versions, the serpent initially overpowers the storm god (KBo 3.7 i 11).[67] The Illuyanka myth was narrated in the Purulli New Year's festival,[68] with the king presiding.[69] The linguistic formula is again the same here: ^{MUŠ}*illuyankan kuenta* (<PIE *$\hat{g}^{w}hen$; KUB 17.5 I 17 §12), ^{MUŠ}*illuyankaš* ^{D}IM-*an tarḫta* (KBo 3.7 I 11), or ^{MUŠ}*illuyankan taraḫḫūwan* (<PIE *$terh_2$-).[70]

Thus, the *Rig-Veda* and the Hittites have this mytheme from their Indo-European heritage.[71] I am arguing here that the evidence suggests they have the iconography of the storm-god's weapon also from that shared heritage.

Is it reasonable to postulate that iconographic continuity could last so long? There is evidence from elsewhere in the ancient world that it can. One such case is the continuity of Kubaba imagery. Iconography of the Hittite goddess Kubaba survives with little change from the 12th century BC down into 2nd-century AD Cybele imagery.[72]

The earliest images of Indra's Vajra will play a key role in accounting for the origins of this thunderweapon's iconography. Especially in the light of the early Vajras published here for the first time, iconographic similarity with the thunderweapon of the Hittite storm god is unmistakable. These iconographic links must therefore stand alongside the linguistic and thematic links between the Indra-Vṛtra myth and the Hittite dragonslaying myth, suggesting that the origin of all these links—and of the Vajra's iconography—lies in the Proto-Indo-European world.

---

[66] G. Komoróczy: "Zu den Anfängen der Mythographie im Alten Orient." In: *Acta Antiqua* 19 (1971), p. 187; Beckman 1982, p. 11; Watkins 1995, p. 449; E. Masson: *Le combat pour l'Immortalité*. Paris 1991, p. 100.

[67] Watkins 1995, pp. 324, 344.

[68] H. Gonnet: „La Fête Hittite du Printemps." In: *Revue de la Société des élèves, anciens élèves et amis de la Section des Sciences religieuses de l'EPHE V^{e} section* 2 (1989), pp. 14–15; Watkins 1995, pp. 154, 444. Note the feast is "at the head of the year" (MU. ^{KAM}-*aš* SAG.DU-*as*) or the feast "of the year" (EZEN MU^{TI}); KUB 36.97 iii 3'; Masson 1991, pp. 46–48, 57 n. 30. Hittite New Year began with the first full moon after the spring equinox; H. ten Cate: "Hittite Storm God." In: D. J. W. Maijer (ed.): *Natural Phenomena*. Amsterdam 1992, pp. 93–94.

[69] R. J. Dumbrill: *The Archaeomusicology of the Ancient Near East*. Victoria, British Columbia 2003, p. 270.

[70] Masson 1991, p. 101; Watkins 1995, pp. 302, 321, 356.

[71] Watkins 1995, pp. 303, 359.

[72] M. J. Rein: "Phrygian Matar: Emergence of an Iconographic Type." In: M. J. Vermaseren / E. N. Lane (eds.): *Cybelle, Attis and Related Cults*. Leiden 1996, pp. 150, 224–225; V.-E. Hirschmann: *Horrenda Secta*. Stuttgart 2005, pp. 62–63.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000157

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000158

Einleitende Paratexte in südasiatischen Neusprachen: Eine Erkundung*

Von Hans Harder, Heidelberg

Summary: This article tentatively explores the huge but so far highly neglected field of introductory paratexts (forewords, introductions etc.) in modern South Asian languages. Proceeding from Gérard Genette's foundational work on the topic, I attempt an overview of the large variety of forms and communicative functions such paratexts assume in a number of languages and literatures, drawing in the main on very diverse sources in Bengali, Hindi, Urdu, Marathi, Tamil, and English. While the paratexts in their familiar forms are in general closely tied up with the conventions of book production and hence print culture, I first look at the links of printed paratexts to pre-print paratextual (or pseudo-paratextual) conventions in South Asia, and show that the latter have not entirely vanished but partly found their way into present-day book culture. In the main part of the article, then, I attempt to present some insights into the generic and conventional features of these texts, and to trace how South Asian authors put paratexts to use, arguing that paratexts are indeed a complex and fascinating aspect of textual culture and a clue to the social history of texts, in South Asia as well as elsewhere.

1 Einleitung

Vorworte, Einführungen, Grußworte, Kolophone und andere Paratexte stellen mit Gérard Genette Schwellen der Interpretation dar.[1] Als Textrahmen stehen sie zwischen einem Text und seinem Umfeld und vermitteln zwischen beiden. Solche Paratexte verraten viel über Herkunft, Intention, Leserschaft und Kontext der Texte, die sie umrahmen, und erschließen allgemein gesprochen ihre soziale Dimension. Als Leser kann man sehr unterschiedlich mit einleitenden Paratexten umgehen: Als rein äußerlichen „Zierrat" (Parergon)[2] kann man sie grundsätzlich ignorieren, um gleich zum

* Für Anregungen im Zusammenhang mit diesem Beitrag danke ich Rahul Peter Das, Johanna Hahn und Benjamin Zachariah.

[1] So auch der Originaltitel des Werkes, auf das hier Bezug genommen wird (Genette 1987).

[2] Vgl. Immanuel Kant 1963, S. 104: „Selbst was man Zierraten (Parerga) nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vorstellung des Gegenstandes als Bestandsstück innerlich, sondern nur äußerlich als Zutat gehört und das Wohlgefallen des Geschmacks vergrößert, tut dieses doch auch nur durch seine Form: wie Einfassungen der Gemälde, oder Gewänder an Statuen, oder Säulengänge um Prachtgebäude. Besteht aber der Zierrat nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000159

Wesentlichen vorzudringen. Man kann ein bedingtes Interesse für sie aufbringen, abhängig z. B. davon, *wer* sie verfasst hat und *wie* sie das Werk bzw. den Text präsentieren oder lancieren. Man kann aber auch konterintuitiv verfahren und etwas tun, was normale Leser wohl kaum täten, nämlich eine Vielzahl von Paratexten sammeln, nebeneinanderhalten und selbst als Texte untersuchen. Genau das ist das Anliegen dieses Artikels, in dem südasiatische einführende Paratexte der verschiedensten literarischen Umfelder vorgestellt, unterteilt und interpretiert werden sollen.

Das zugrundeliegende Textkorpus besteht aus ca. 200 einleitenden Paratexten, welche etwa 120 Publikationen mit teilweise multiplen einführenden Paratexten in verschiedenen südasiatischen Neusprachen entnommen wurden. Berücksichtigt wurde eine große Zahl von Genres (Erzählprosa, Lyrik, Werkausgaben, wissenschaftliche Literatur, Zeitschriften, religiöse Texte und Pamphlete, Trivialliteratur usw.). Dass eine detailscharfe Untersuchung des Themas auf dieser Basis und im gegebenen Umfang unmöglich ist, liegt auf der Hand. Der vorliegende Artikel versteht sich auch nicht als solche. Während erst kürzlich im Bereich der Sanskritstudien Texteröffnungen recht detailliert untersucht worden sind,[3] existieren meines Wissens bisher keine Arbeiten über neusprachliche südasiatische Paratexte.[4] Im Folgenden soll eine erste Erkundung dieses Gebietes vorgenommen werden. Leitfragen betreffen den Zusammenhang zwischen vorkolonialer und moderner paratextueller Praxis, die Terminologie und Pragmatik dieser eröffnenden Texte sowie den Ansatz zu einer Typologie.

2 Vormoderne Paratexte

Einleitende Paratexte sind geläufig in Form dem Text vorgeschalteter, klar separierter Abschnitte in gedruckten Werken jüngeren Datums. Doch auch vormoderne Texte, deren entsprechende Manuskripttraditionen oder mündliche Überlieferungskonventionen solche separaten Elemente nicht zuließen, verfügen über eine Vielzahl paratextueller Bestandteile. In der *prastāvanā* im klassischen Theater präsentiert der *sūtradhāra* Stück und Charaktere auf einer Zwischenebene, die zwar selbst schon Theater ist, aber noch nicht

selbst in der schönen Form, ist er, wie der goldene Rahmen bloß um durch seinen Reiz das Gemälde dem Beifall zu empfehlen angebracht; so heißt er alsdann Schmuck, und tut der echten Schönheit Abbruch."

[3] SLAJE 2008.

[4] Projekt A4 des Hamburger SFB 950 zu „Manuskriptkulturen in Asien, Afrika und Europa" beschäftigt sich explizit mit tamilischen Paratexten, allerdings nicht in der hier anvisierten Epoche.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000160

das Stück, und sich somit wie ein Paratext zu ihm verhält.[5] Die *muqaddima* („Vorderteil, Vorderplatz") ist schon im vormodernen Arabisch und Persisch geläufig, wobei die Bildlichkeit vom Text als Gebäude, von dessen „Vorderplatz" aus die Leserschaft die „Türen" (*bāb*, für „Kapitel") des Textes durchschreitet, bemerkenswert ist.[6] Die *vandanā* an Gott, Gurus und Heilige ist ein üblicher Bestandteil vormoderner narrativer Dichtungen in vielen Regionalsprachen und hat ihrerseits feste generische Bestandteile, etwa Sanskrit-Formeln wie *om namaḥ śivāya* („Verehrung sei Shiva") oder die arabische *basmalla* („Im Namen Gottes …") in islamischen Werken.[7] Auch die *praśasti*, das Lob des Herrschers oder Auftraggebers, die sowohl wie *stuti* und *stotra* als alleinstehendes Genre wie auch als paratextuelle Rahmung von Werken auftaucht, ist hier zu nennen, sowie bisweilen Abschnitte zu Autor und Werkentstehung.[8] Ein weiteres Element, das diesen paratextuellen Genres meist noch vorgeschaltet wird, ist das *maṅgalācaraṇ(am)*, ein Gebet um gutes Gelingen und die klassische Texteröffnung in der Sanskrit-Literatur.[9]

Sind diese Formen meist umfangreicheren Werken vorbehalten, so ist das (allerdings nicht ein- sondern ausführende) paratextuelle Element schlechthin in Liedern und Kurzdichtungen die *mudrikā*, *bhaṇitā* oder auch der *takhalluṣ*, also das Kolophon bzw. die Autorenzeile, die wie eine Signatur oder ein „Siegel" *(mudrikā)* an eine Komposition gefügt wird.[10] Sie findet sich auch in längeren Werken und weist dann wohl auf den mündlichen, oft

[5] Bestes klassisches Beispiel, das ja im Übrigen auch beim *Vorspiel auf dem Theater* in Goethes Faust Pate stand, ist wohl Kalidasas *Śakuntalā*. *Prastāvanā* ist eine der beliebtesten Bezeichnungen für moderne einleitende Paratexte.

[6] Es sei aber darauf verwiesen, dass Ibn Khalduns *Al-Muqaddima* z.B. ein ausgesprochen umfangreiches Werk und von einer paratextuellen Einleitung ebenso weit entfernt ist wie die Prolegomina bei Kant.

[7] Vgl. verschiedene *vandanās* unter Einbindung der *basmalla* (auch in bengalischer Übersetzung) etwa in den mittelbengalischen Werken *Iuchuph jolekhā* von Shah Muhammad Sagir (1999, S. 113) oder *Satī mayʾnā lor candrāṇī* von Alaol (1992, S. 1).

[8] Zum Beispiel bei Sagir 1999, a. a. O.

[9] C. Minkowski: „Why Should We Read the Maṅgala Verses?" In: Slaje 2008, S. 1–24. Dieser Aufsatz beschäftigt sich mit der Entwicklung des *maṅgala*, das zwar als Anfang schlechthin eines Sanskrit-Werkes gilt, aber offenbar erst in Verbindung mit Änderungen im ersten nachchristlichen Jahrtausend standardisiert wird (S. 18–19). Minkowski fordert eine Begriffsgeschichte von *maṅgala* und verbundenen Begriffen: „Rather than a perennialist history of ideas, why not attempt something more like Reinhard Koselleck's *Begriffsgeschichte*, or history of concepts that undergo transformation in periods of cultural transformation […]?" (S. 23f.)

[10] Mit dem *takhalluṣ* ist – präziser ausgedrückt – das in der Urdu-Dichtung häufige Pseudonym gemeint, welches in einer Art Kolophon verwendet wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000161

gesungenen und jedenfalls episodenhaft gegliederten Vortrag hin.[11] Sind manche *bhaṇitā*s eher stereotyp (wie etwa bei MIRABAI oder KABIR),[12] so weist dieses Hervortreten des Autors oder lyrischen Ichs (oft ein interessanter Grenzfall zwischen beidem) durchaus einige Varianz der illokutionären Akte auf, die hier mit den Autornamen vollführt werden.[13]

Wozu aber diese Aufzählung vormoderner paratextueller Konventionen, wo es hier doch hauptsächlich um moderne Paratexte gehen wird? Es ist durchaus legitim zu behaupten, dass der Buchdruck und das Vorbild europäischer Publikationskultur in Südasien im neunzehnten Jahrhundert eine vollständig neue paratextuelle Praxis hervorgebracht haben. Man kann aber zeigen, dass die vormodernen Konventionen deshalb nicht verschwunden sind und sich bisweilen mit neuen Einleitungsgebräuchen überkreuzen, was eines der Anliegen dieses Artikels ist.

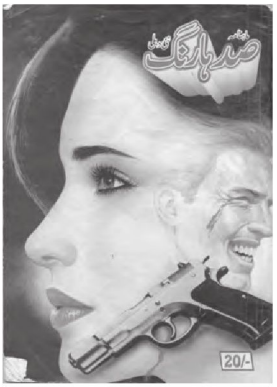


Abb. 1: Titelblatt *Ṣadhā rang*

3 Paratextuelle Minimalstufen

Texte erscheinen selbstverständlich auch ohne Einleitungen, jedoch kaum gänzlich ohne Paratexte, wenn es nach GENETTE geht, denn dieser schließt auch Dinge wie Autorname, Titel, Einband und Inhaltsverzeichnis in seinen Begriff des Paratexts ein.[14] In einer Ausgabe der Urdu-Krimi- und

[11] B. CAṆḌĪDĀS 1992: die stereotype Wendung am Ende der Abschnitte lautet: *gāila baṛu caṇḍīdās bāsalīgaṇe* („sang Baru Chandidas, der Chandi *[bāsulī]*-Verehrer").

[12] MIRĀBĀĪ 1989: Die auch hier recht stereotypen Wendungen in den *mudrikā*s (die erste dutzendfach vertreten) sind *Mīrā re/ke prabhu giridhar nāgar/hari avināsī* und *Mīrā vyākul* […]. Zu KABIR siehe AGRAVĀL 2007: Die übliche Formulierung in den meisten Versen lautet: *kahai kabīr* („Kabir spricht").

[13] Vgl. z. B. die verschiedenen *bhaṇitā*s in Appendix I von HARDER 2011 (S. 330–342) mit zwanzig Beispielen für Maijbhandari-Lieder verschiedener Autoren vom späten 19. bis späten 20. Jh., sowie die Bemerkungen in Fußnote 61, S. 190.

[14] Diese allesamt noch im sogenannten Peritext; für GENETTE gehört daneben auch noch der sogenannte Epitext zum Paratext, also vom materialen Text unabhängige umgebende Texte wie z. B. eine Rezension. Der Paratext ist hier kaum mehr formal aus dem Text heraus, sondern bereits intertextuell zu bestimmen. Diese Problematik ist aber für

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000162

Horrorzeitschrift *Ṣadhā rang* („Hunderte von Farben", eine Monatsschrift *[Māhnāma]* aus Naī Dillī) wird mangels anderer Interventionen oder auch nur eines bescheidenen Editorials die Titelillustration neben dem Titel zum tragenden Paratext, welcher der Leserschaft hinreichend deutlich macht, worum es geht (Abb. 1).

Ein anderes Beispiel für einen Text ohne jedwede Einführung ist eine Hindi-Übersetzung des Neuen Testaments. Auf der Frontseite heißt es:

> *The New Testament in Hindi* / der Schlussteil der Heiligen Schrift *[dharmʾpustak]*. / D.h. / die von Matthäus, Markus, Lukas und Johannes verfasste / frohe Botschaft vom Herrn Jesu Christi / und / die Erzählung von den Taten der Apostel / und / die Episteln mit religiösen Unterweisungen und Prophezeiungen / welche / von der griechischen Sprache ins Hindi gebracht worden sind / *British and Foreign Bible Society (North India Auxiliary) Allahabad 1920*.[15]

Außer diesem „eingebundenen Titel" gibt es keinerlei Paratexte, es geht direkt ins Matthäusevangelium hinein. Ob diese Abwesenheit als Statement gelesen werden kann – im Sinne, dass das Bibelwort für sich spricht und keinerlei Rahmung bedarf, dadurch vielmehr gemindert würde –, müsste ein Vergleich mit anderen Bibelübersetzungen erst noch erweisen.[16] Generell für zentrale religiöse Texte und deren Übersetzungen in Neusprachen gilt es jedenfalls nicht, wie bengalische *Gītā*- und *Qurʾān*-Versionen zeigen.[17] Eingebundene Titel wie der genannte oder ein fast zeitgleicher des Tulsi Sahab[18] scheinen analog zur europäischen Buchkultur im Laufe des 20. Jh. zurückzugehen, sich aber in Nachdrucken religiöser Werke wie Mufti Wali Hasan Tonkis *Taḏkīra-i awlīya-i hind wa pākistān*[19] oder in kommerziellen Billigausgaben

---

die vorliegende Untersuchung unerheblich, da in der hier behandelten Textauswahl lediglich Peritexte behandelt werden.

[15] *The New Testament in Hindi*, 1920; n.p. Kursiv geschriebene Stellen sind im Original englisch.

[16] Zumindest die Ausgaben *Dharamʾputhi* (1973, Mundari) und *Pavitra Bāibil* (1977, Hindi) der Bible Society of India in Bangalore scheint dies zu bestätigen; hier sind die einzigen paratextuellen Elemente ein Inhaltsverzeichnis der Bücher des Alten und Neuen Testaments sowie zwei Karten (Abrahams Reisen, Palästina) in den Anhängen.

[17] Vgl. z.B. *Śrīmadbhagabad·gītā: bāṃlā padye* (2009–2010), s.u. Fußnote 47. Die bengalische Übersetzung des *Qurʾān maǧīd* in der Übersetzung von Kān·phul Īmān / Muhāmmad Āb'dul Mānnān mit dem Barelvi-Kommentar von Khāyāinul Irʾphān (1995) enthält insgesamt 72 Seiten an Grußworten, Einleitungen und Vorworten.

[18] Tulʾsī Sāhab 1909: *Ratnasāgar*. Eine Inhaltsangabe dieses Werkes über Geburtenfolge, Tatvergeltung usw. wird auf dem Titelblatt selbst mitgegeben.

[19] Muftī Walī Ḥasan Ṭonkī 1999: Der einzige (aber sicher nicht originale) einleitende Paratext ist hier der Titel bzw. die Titelrahmung: *Awlīya-i karām wa ṣūfiyā-i ʿaẓām ke āṭh sau sāla tablīgī miśan kā mukammal ḫāka taḏkīra-i awlīya-i hind wa pākistān jis meṃ muqaddas awlīya-i karām wa ṣūfiyā-i ʿaẓām ke ḥālāt-i zindagī nihāyat taḥqīq wa*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000163

von Thrillern und dergleichen zu halten. Als Beispiel für Letztere möge SURENDRA MOHAN PATHAK dienen, dessen Roman *Dahʿśatʿgardī* („Terrorismus", 2000) auf der Titelseite wie folgt ausgewiesen wird:

> *Dahʿśatʿgardī*, ein schreiender Thriller-Roman, das brandneueste Beispiel aus der wunderwirkenden Feder des Top-Mystery-Autors Surendra Mohan Pathak / eine revolutionäre Präsentation der Manoj Publications.[20]

Die paratextuelle Minimalstufe, also das Fehlen aller Paratexte jenseits von Titel, Titelblatt und Impressum, scheint eher selten vorzukommen, selbst in der aktuellen Autorenliteratur. Hier mag sie bisweilen Ausdruck einer künstlerischen Haltung sein: Das Wort soll für sich stehen und aus sich heraus Kraft entfalten. MAHASWETA DEVIS Bengali-Roman *Hājār curāśir mā* (1974) etwa wird weder ein- noch ausgeführt, und nur Titel, Autorname sowie das Impressum mit der Aufstellung der verschiedenen Auflagen verweisen darauf, wie populär dieses Werk ist.[21] Es ist allerdings stark anzunehmen, dass Neuerungen in der Buchproduktion besonders in den vergangenen zwei Jahrzehnten der Ausgestaltung von Elementen wie den Klappen des Schutzumschlags oder des rückwärtigen Einbands Vorschub geleistet und einführende Paratexte stärker standardisiert haben, als dies früher der Fall war. Die entsprechenden Texte tragen hier üblicherweise keine Bezeichnung, sondern sind wie auch in anderen zeitgenössischen Buchkulturen durch ihre Stellung definiert. Ohne Vorwort und Einleitung, aber mit Klappentext kommt beispielsweise VIJAY TENDULKARS Roman *Kādaṃbarī: ek* („Roman eins") von 1996 daher. Hier finden wir im Buchinnern allein eine nicht weiter bezeichnete enigmatische Kurznotiz, offenbar vom Autor:

> Zwischen dem Ort, den man verlässt, und dem, den man erreicht, liegen viele Orte. Und nicht nur das: In den Orten sind weitere Orte. Die soll man ansehen.[22]

ğustğū ke baʿd mustand tārīḫ kī rošnī meṃ taḥrīr kīye gaʾe haiṃ […] *awlīyā-i karām ke ḥālāt ek walī ke qalam se!* („Der vollständige Report der achthundertjährigen inneren Mission der noblen Heiligen und großen Sufis [und] die Darlegung der Heiligen von Hind und Pakistan, in welcher die Lebensumstände der heiligen noblen ‚Freunde Gottes' und der großen Sufis nach intensiven Erhebungen und Nachforschungen im Lichte der autorisierten Geschichte beschrieben worden sind […] Details über die Gottesfreunde aus der Feder eines Gottesfreunds!")

[20] SURENDRA MOHAN PĀṬHAK 2000. Interessant die Urdu-lastige Sprache im Zusammenhang mit der Welt des Verbrechens, um die es im Roman geht: *Dahʿśatʿgardī hāhākārī thrilar upanyās ṭāp mistrī rāyʿṭar surendra mohan pāṭhak kī kariśmāī lekhʿnī kī tājātarīn misāl / Manoj pablikeśans kī iṃkalābī peśkaś.*

[21] DEBĪ [6]1988, eine berühmte literarische Auseinandersetzung mit der Naxalitenzeit in Westbengalen.

[22] VIJAY TEṂḌULʿKAR 1996: *nighʿnyāce gāv āṇi pocʿnyāce gāv yā darʿmyān anek gāve asʿtāt. itʿkec navhe tar gāvāmmadhye gāve asʿtāt. Tī pahāvīt.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000164

Allerdings ist TENDULKAR ein Autor, der sich solchen Verzicht leisten kann, denn er zählt zu den prominentesten Figuren der Marathi-Literatur, und laut GENETTE muss ja auch der Autorname als textuelles Beiwerk und in diesem Fall natürlich als Leseempfehlung begriffen werden.

4 Bezeichnungen und paratextuelle Genres

Es kann also festgehalten werden, dass einleitende Paratexte in neusprachlichen Werken eher die Regel als die Ausnahme sind. Unbezeichnete Paratexte kommen auch jenseits von Klappentexten und dergleichen vor, wie soeben bei VIJAY TENDULKAR, doch ist es sehr viel üblicher, sie mit Titeln zu versehen. Eine Vielzahl von Bezeichnungen wird verwendet. Bei manchen (etwa *sampādakīya* [„Herausgeberisches"], *prakāśakīya* [„Verlegerisches"], *patippurai* [„Verlagswort"]) wird eine entsprechende Autorschaft angezeigt. Bei den meisten bleibt dies aber offen: *bhūmikā*,[23] *prastāvanā*[24] (in verschiedenen Sprachen), *pīš-lafż, muqaddama, paiġām* (Urdu),[25] *prastāvik, upod·ghāt, ābhār, don śabda* (Marathi),[26] *pūrv'kathan, pūrvābhāṣ/pūrvābhās, do śabd, pūrv'pīṭhikā, paricay* (Hindi),[27] *mukh'bandha, abataraṇikā, lekhaker baktabya, mantabya, prākkathan, pūrbba kathā, nibedan, bijñāpan* (Bengali),[28] *pūrv'bhūmikā* (Gujarati),[29] *muṉṉurai* (Tamil)[30] usw. sind einige der häufig wiederkehrenden Bezeichnungen einleitender Paratexte, die bezüglich der Autorschaft mehrdeutig sind, also sowohl vom Werkautor als auch von Gastautoren, Verlegern oder Herausgebern stammen können. Daneben gibt es wie in anderen Veröffentlichungskulturen natürlich auch ausgefallenere

[23] Grundbedeutung: „ground; floor; degree; preface, introduction"; wird nach MONIER WILLIAMS' Sanskritlexikon als Titel einleitender Paratexte in einem mittelalterlichen Kommentar zur *Chāndogya-Upaniṣad* und in DAṆḌINS *Kāvyādarśa* (8. Jh. n. Chr.) benutzt. *Bhūmikā* wird aber offenbar erst nach der Einführung des Buchdrucks in Südasien als Terminus für "Einführung" in Sanskrit, modernen indoarischen und z. T. auch dravidischen Sprachen gebräuchlich. Die üblichste Verwendung scheint die als Autor-, Gastautor-, Herausgeber- oder Verlegereinleitung zu sein.

[24] Die *prastāvanā* erscheint offenbar zuerst in der Sanskrit-Literatur als Prolog im Theater, in welchem der *sūtradhāra* das zu spielende Stück präsentiert. Vgl. WINTERNITZ 1920, S. 170.

[25] „Vorwort", „Einleitung", „Botschaft".

[26] „Proposition", „Einleitung", „Danksagung", „zwei Worte".

[27] „Vorrede", „Vorausrede/Vorausdeutung"; „zwei Worte", „Vorabschnitt"; „Vorstellung".

[28] „Prolog", „Heranführung", „Statement des Autors", „Bemerkung", „Vorrede", „Vorbemerkung", „Bitte/Petition", „Anzeige".

[29] PŪRṆIMĀ/PRATIBHĀ DAVE ²1996: *pūrvabhūmikā: śāstranī dṛṣṭio*.

[30] „Vorwort".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000165

(*abhimat* [Beng.],[31] *apʿnī bāt* [Hin.],[32] *āmukh* [Hin.],[33] *maʾẓirat* [Ur.])[34] und freie Bezeichnungen (*āmār kichu kathā* [Beng.],[35] *atre uvāca* [Skt./Mar.],[36] *manogat* [Marathi])[37] sowie spielerische Pointen (*abhiśaṃsā*,[38] *vedʿnā* [Hindi]).[39]

Auch rituelle Handlungen werden zur Benennung von Paratexten hinzugezogen, besonders und gewissermaßen naturgemäß bei religiösen Texten: die fromm gefalteten Hände *(śraddhāñjali)* bieten uns zum Beispiel diverse Asketen und Gurus dar, wenn sie Grußworte zu Büchern und Zeitschriften über Göttin Hinglaj in Pakistan beisteuern.[40] Ähnliche Grußworte zweier spiritueller Honoratioren der religiösen Gruppe der Swami Narayanis zum

[31] Gefunden in dem bengalischen Werk von SAIẎAD GOLĀM MORŠED (1994). Das unpaginierte *Abhimat* („Meinung, Einschätzung") eines prominenten Gastautors (MOHAMMAD KHĀLED, Hrsg. *Dainik Âjādī*, einer großen Tageszeitung in Bangladesh) beginnt traditionell (s. unten) mit dem Lob Allahs, seiner Boten und der Heiligen, um im Folgenden einen Abriss der verschiedenen frommen Themen der „islamischen Aufsätze" zu geben.

[32] Siehe MADĀN 1981. Das Autorvorwort *Apʿnī bāt* („In eigener Sache", 2 S. unpaginiert) legt kurz die zentrale These des Buches dar, dass das Werk neben Autor und Umfeld in der Hindi-Literaturkritik vernachlässigt werde und die Moderne nicht als Wertesystem, sondern als Prozess verstanden werden solle.

[33] *Saṃkṣipt mahābhārat* (1980). Der *Āmukh* („Prolog", 2 S., unpaginiert, Śivʿkumār Mitra vom Pariṣadʿ) beschreibt die Rolle des Epos *Mahābhārata* bei der Kindererziehung im Sinne nationaler Ziele (religiöse Toleranz, nationale Einheit, Demokratie usw.).

[34] So in HUSAYN 1983. *Maʿẓirat* (S. 5–6, „Entschuldigung") ist hier der Titel einer Autoreinleitung zu einer Sammlung literaturwissenschaftlicher Aufsätze.

[35] GAPHUR HĀLĪ 1989. *Āmār kichu kathā* („Ein paar Worte über mich/von mir") steht als Titel über einem Vorwort zum einem Band mystischer Lieder, das verschiedene Konventionen schön aufzeigt und weiter unten behandelt wird.

[36] Das *Atre uvāca* (S. 9–13) betitelte Vorwort des Marathi-Satirikers K. P. ATRE zu CI. VI. JOŠĪ ⁶1996 [1958] ist ein anrührender Nachruf auf den kurz zuvor verstorbenen Autor, der ATRE dieses Buch gewidmet hatte. Der Sanskrit-Titel ist offenbar ein selbstironisches Spiel ATRES, welcher als Acharya Atre in der Marathi-Literatur bekannt ist.

[37] VILĀS PĀẎʿGUḌE (2010): *Puṇyācī prabhāt*. Das Autorvorwort *Manogat* („Insgeheim") in diesem Buch über die Stadt Pune beschreibt persönliche Erinnerungen an Pune und die Umstände des Verfassens.

[38] Gefunden in SAPRE 1986. Gastautor Dr. TRIBHUVAN SINGHS *Abhiśaṃsā* (S. 1–5) würdigt die satirischen Werke von SAPRE und seine Mittlerrolle zwischen Marathi und Hindi; der Titel („Verurteilung") scheint die Moralurteile zu bezeichnen, die SAPRE in seinen Geschichten für die zeitgenössische indische Gesellschaft parat hat.

[39] Gefunden in ‚NIRĀLĀ' 1978: *Alʿkā*. *Vedʿnā* als Titel dieses Vorworts (unpaginiert, 1 S.; unterschrieben; Lakhʿnaū, 1-6-33 – ‚nirālā') ist offenbar ein Wortspiel mit *nivedan*, wird allerdings im Text kaum eingelöst. Der Autor preist *Alʿkā* als ähnliche literarische Sensation wie das vorangegangene *Apsarā* an und legt dabei eine einleitungsunübliche Unbescheidenheit an den Tag.

[40] Cf. *Šiv mahīmā* (2006), welches immerhin sechs solcher aufeinander folgenden *śraddhāñjalis* (bzw. *śraddhāṃjalīs* in Nastaliq-Schrift) aufweist. Ich danke JÜRGEN SCHAFLECHNER für die Bereitstellung dieses Materials.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000166

Bhag'vān svāmīnārāyaṇ vacanāmṛt („Nektar der Aussprüche des erhabenen Swaminarayan", Reden in Gujerati) laufen unter der Rubrik *Āśīrvād*, „Segenswort".[41] Auch jenseits konkret religiöser Umfelder werden solche Begriffe gern benutzt: Bei RABINDRANATH TAGORE sind es nicht die einführenden Paratexte, sondern die rituellen Werktitel, die bekannt sind, wie etwa *Gītāñjali*, was wortwörtlich „die zum Gruß aneinandergelegten hohlen Hände (gefüllt) mit Liedern" bedeutet, oder *Naibedya*, „Opfer" bzw. „Speiseopfer". Ein Editorial zur Sonderausgabe des Jahres 1922 der Zeitschrift *Cā̃d* aus Allahabad, eigentlich ein flammender Aufruf, alle Opfer für Mutter Indien auf sich zu nehmen, die Knechtschaft aufzugeben und der Befreiung entgegenzustreben, ist mit dem harmlosen Begriff *Vinayāñjali* überschrieben („in Demut aneinandergelegte Hände").[42] Auch Satirikern kommen rituelle Diskurseröffnungen bisweilen gelegen, z. B. PRATAPNARAYAN MISHRA in der Anfangszeit des Hindi-Journalismus in den 1880er Jahren: Sein *maṃgal'pāṭh* (Hymnen- oder Mantrarezitation) in *Varṣāraṃbh* bedient sich der Perspektive Ramas im Himmel und fängt mit einem Lob der Götter, Mitherausgeber und Leser an, um dann jedoch im Ton zu kippen und gegen Ende zu einem satirischen Rundumschlag zu werden.[43] In einem anderen Editorial zum Jahresbeginn mit dem Titel *Varṣārambhe maṅgalācaraṇam* finden wir eine satirische Hymne zum Lobe des *kalirāj*, also des Königs des Kaliyuga, in einer Mischung aus Hindi und Sanskrit.[44]

Gattungstheoretisch – obwohl freilich nicht nur in Südasien, sondern wohl eher generell – sind diese meist aus dem Bereich der Grußformeln betitelten Paratexte interessant, da sie die metatextuelle pragmatische Intention betonen: Hier wird die Tatsache, dass in einleitenden Paratexten durch Worte gehandelt wird, noch zusätzlich verbildlicht. Interessant ist darüber hinaus die eingangs angekündigte Überkreuzung traditioneller und moderner paratextueller Genres oder Partikel, die hier oft stattfindet: Die *basmalla*

[41] *Bhag'vān svāmīnārāyaṇ vacanāmṛt* (1996), *Āśīrvād* von BRAHMASVARŪP YOGĪJĪ MAHĀRĀJ und PRAGAṬ BRAHMASVARŪP PRAMUKH'SVĀMĪ MAHĀRĀJ. Da *āśīrvāda* „Segenswort" bedeutet, haben wir es hier möglicherweise mit einer zweistufigen Übertragung zu tun: im ersten Schritt würde das Segenswort zu der geläufigen Geste der Kopfberührung, als welche es überregional verbreitet ist; im zweiten Schritt (d. h. bei der Aneignung als Paratextbezeichnung) würde diese rituelle Handlung der Etymologie gemäß wieder ins Verbale zurückverwandelt.

[42] *Cā̃d: phā̃sī aṅk*, Hrsg. ĀCĀRYA CATUR'SEN ŚĀSTRĪ. *Cā̃d* war eine in Allahabad herausgegebene und offenbar in Kalkutta gedruckte nationalistische Hindi-Zeitschrift. Die *Vinayāñjali* (S. [1]–[2]) von Catur'sen Śāstrī entstammt der Sondernummer 1 aus dem Jahre 1922; Nachdruck als *Cā̃d' patrikā kā ‚phā̃sī' aṃk* (²2009).

[43] PRATĀP'NĀRĀYAṆ MIŚRA (2049 [1995]): *Varṣāraṃbh* („Jahresbeginn", S. 33–35).

[44] Ibid: *Varṣāraṃbhe maṃgalācaraṇam* (S. 60–61).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000167

bleibt an Ort und Stelle;[45] das *maṅgalācaraṇam* wird als separates Genre zwischen oder vor andere Einleitungen gesetzt[46] oder satirisch gewendet; die *praśasti* geht inhaltlich in den Danksagungen auf; und die *prastāvanā* schiebt bisweilen einen Zwischenboden ein, der schon ganz fiktional, aber noch nicht auf der Haupttextebene ist.

5 Legitimierung durch Paratexte

Ein spezifischer Aspekt einleitender Paratexte in pragmatischer Hinsicht ist die Legitimierung des Autors und seines Werks. In wissenschaftlichen oder theologischen Zusammenhängen wäre hier die Selbstverortung des Autors in einer Schule, Tradition, Institution, Lehrer-Schüler-Linie usw. zu nennen. Häufiger als solche auktorialen Standort- und Legitimitätsbestimmungen scheinen jedoch Fremdzuschreibungen zu sein, soweit das hier zugrunde liegende Korpus solche Verallgemeinerungen zulässt. Es wird also in der Regel Gastautoren überlassen, den Autor und sein Werk zu legitimieren. Mentoren, Honoratioren, religiöse Autoritäten oder Staatschefs werden um Paratexte wie Grußworte oder Vorworte gebeten. In gewissen Zusammenhängen wird auch mit der schieren Zahl von Grußworten Autorität signalisiert, so etwa in dem von JAGDISH H. RATHI kompilierten *Šiv mahīmā* (2006)[47] in „Urdu" oder besser gesagt Nastaliq-Hindi, wo es im Autorvorwort heißt:

> Sie wissen, dass unsere religiösen *šāstras* in Hindi [verfasst] sind. Diejenigen, die im Hindi nicht bewandert sind, können [so] in Urdu lesen und dadurch Kenntnisse über die Religion erlangen. (S. 3)

Darauf folgen insgesamt sechs Grußworte (*šraddhānjalīs*, s. o.) von diversen Sadhus und Mitgliedern der lokalen Hindu-Gemeinschaft. In einer anderen Publikation pakistanischer Hindu-Verbände liefert auch der pakistanische Staat in Form seines ehemaligen Staatschefs das erste von sage und schreibe acht Grußworten. PERVEZ MUSHARRAF schreibt in Englisch:

[45] Allerdings auch schon vorkolonial z. B. in GULBADAN BEGAMS persischem *Humāyūnnāma* aus dem späten 16. Jh., dessen Text mit der *Basmalla* beginnt und dann gleich im ersten Satz die Umstände des Schreibens (d. h. den Befehl ihres Neffen Akbar, ihre Erinnerungen an die Moghulkaiser Babur und Humayun zu verschriftlichen) erläutert. Mir zugänglich ist die Hindi-Übersetzung GUL'BADAN BEGAM (2008).

[46] *Śrīmadbhagabad·gītā: bāṃlā padye* (2009–2010). Nach einem *Pūrbābhāṣ* (2 S., anonym, zur Einführung in das Verhältnis der *Gītā* zum *Mahābhārata* und den Hauptlehren: *niṣkām karma* und *bhakti*) und einer *Bhūmikā: gītār kathā* (pp. 11–12, unsigniert) folgt ein von Übersetzer Prāṇkumār verfasstes *Maṅgalācaraṇ* in bengalischen Versen zur Verherrlichung der *Gītā* (S. 17).

[47] *Šiv mahīmā* (2006).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000168

> Quaid-e-Azam Mohammad Ali Jinnah the father of the nation had very unequivocally declared that every citizen will enjoy equal rights and status irrespective of their religion, caste or creed. Islam preaches tolerance towards other religions and the same spirit is duly reflected in the constitutional ethos of Pakistan. Celebration of DIWALI FESTIVAL by Pakistan Hindu Council is reflective of the excellent state of the majority and minority communities of Pakistan. I wish Pakistan Hindu Council all the Success in their endeavours.[48]

Vergleichbare paratextuelle Verhältnisse herrschen in aktuellen religiösen Kontexten in Bangladesh, wo beispielsweise eine Sammlung frommer Aufsätze eines jungen Sufi-Autors von dem Herausgeber der Lokalzeitung eingeleitet und insofern durch eine öffentlich anerkannte Autorität abgesegnet wird. Der Schreiber beginnt schulmäßig mit dem Lob Allahs, seiner Boten, die auf der Welt nach dem Rechten sehen, der Propheten bis Muhammad und dann der Heiligen. Es folgt ein Abriss der Themen, die der Autor in seinen Aufsätzen behandelt:

> Islam ist die Religion der Liebe und des Friedens. Unwissenheit, Unterwürfigkeit, Misere und Engstirnigkeit sind nichts für Muslime. Der Islam ist allgemein, [er ist] die Religion der Befreiung.

Zuguterletzt wünscht der Grußwortschreiber dem jungen Autor ein gutes spirituelles Vorankommen und dankt dafür, zum Grußwortschreiben eingeladen worden zu sein.[49] Ähnlich verhält es sich in einer weiteren Publikation aus Bangladesh, in der eine lokale Autorität (offenbar vom öffentlichen Radio) die Liedersammlung eines Sufi-Liedautors als ästhetische und religiöse Schöpfungen mit einiger Originalität würdigt.[50]

Ein beeindruckendes Gültigkeitssiegel stellt abschließend auch das Vorwort des indischen Premierministers Jawaharlal Nehru zu Sukumar Sens bengalischer Literaturgeschichte da. In seiner *bhūmikā* berichtet Nehru, wie die Grußwortanfrage von Sukumar Sen kam und er erst ablehnen wollte, dann aber das Buch mit sich herumtrug und las und sich für die Verspätung entschuldigt, mit der er das Vorwort liefert. Noch mehr als Nehrus zum Teil inhaltsschwere Anmerkungen zur grundsätzlichen Einheit der indischen Literaturen dürfte in diesem Fall das Gewicht seines Namens allein die Legitimation und den Status des Buchs enorm gesteigert haben.[51]

---

[48] Pakistan Hindu Council (2006).

[49] Saiẏad Golām Mor'śed 1994: *Abhimat* (nicht paginiert) von Mohammad Khaled (Hrsg. Dainik Ājādī).

[50] Gaphur Hālī 1989. Die *Bhūmikā* ist von Shaokat Hafiz Khan Rushni.

[51] Sen 1965. *Bhūmikā* [1]–[4] von Jawaharlal Nehru, nach welcher das Werk helfe, diese Einheit zu erkennen: *bhāratīẏa bhāṣār puṣṭi ebaṃ se sāhityer upādān o āẏojan ye ek ebaṃ abhinna se biṣaẏe bhārat'bāsīke sacetan kar'te sāhāyya kar'chen.* (S. [2])

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000169

Manche dieser Gastvorworte verraten etwas über die Entstehungshintergründe von Grußworten, und hier schlössen sich Spekulationen über die dahinter liegenden sozialen Mechanismen an, wobei sich mit Sicherheit bestimmte Muster einer ritualisierten Evokation von und eines Unterwerfens unter bestehende Hierarchien aufweisen ließen.

6 Rituelle Elemente in Paratexten

Rituell wird es in Paratexten aber nicht erst, wenn Hierarchien evoziert, Hände gefaltet oder Gebete rezitiert werden. Sie sind in mancher Weise schon viel grundsätzlicher ritualisiert im Sinne gewisser kommunikativer Konventionen. Beim Autorvorwort etwa findet sich typischerweise eine Abfolge variabler Bestandteile, und die folgenden vier Teile scheinen am gängigsten zu sein: Angabe des Themas, Bescheidenheitsdemonstration, Danksagung und Zweckerfüllung. Sehr schön sind diese z. B. nachweisbar im Autorvorwort *Āmar kichu kathā* („Einige Worte von mir/über mich") zu einer Liederausgabe des bereits erwähnten bangladeschischen Sufi-Liedautors ABDUL GAFUR HALI.[52] Nach einer knappen Anzeige des Buchinhalts folgt eine Bescheidenheitsbekundung:

> Auch ich bin ein gänzlich unbedeutender Bestandteil dieses *Darbārs*.[53] Ich habe mit begrenztem Wissen über das Unendliche geschrieben; wenn mir dabei irgendein Fehler unterlaufen sein sollte, danke ich [den Lesern], wenn sie Nachsicht walten lassen. (ibid)

Die sich nahtlos an die Bescheidenheitsproklamation anschließende Nachsichtserheischung im Falle möglicher Fehler bzw. die Übernahme der Verantwortung für diese beinhaltet das Eingeständnis der eigenen Begrenztheit. Genauso typisch ist die in eine Bedingungskonstruktion gekleidete abschließende Bemerkung zur Zweckerfüllung:

> Wenn das Hören dieser Lieder bei irgendeinem frommen Anhänger auch nur ein wenig Gefühl in Wallung bringt *[bhāber sañcār]*, dann werde ich meine Arbeit als erfolgreich erachten. (ibid)

Interessant ist die Beobachtung, dass sich in diesen Konventionen ein leises Echo der Einleitungsbestimmungen für śāstrische Sanskrit-Texte vernehmen lässt und sich zwei der Bestandteile (Thema und Zweckerfüllung) der so genannten *anubandha*s wiederfinden.[54] Es bedürfte allerdings umfang-

[52] GAPHUR HĀLĪ 1989. *Āmār kichu kathā* (unpaginiert).

[53] Gemeint ist das so genannte *Dar'bār Śarīph* von Maijbhandar, Chittagong.

[54] E. GEROW: „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος". In: W. SLAJE 2008, S. x–xv; vgl. S. x: „The Indian scholarly tradition (…) has established four marks or signs of a good beginning that one

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000170

reicher Recherchen, hier eine Verbindungslinie zu rekonstruieren. Dasselbe gälte für den Versuch, diese Formel aus den Bestimmungen des religiösen Verdienstes herzuleiten, die traditionelle südasiatische Narrative häufig abschließen.

Als eine Form der *captatio benevolentiae* sind die Bescheidenheitsbekundungen sicher kein südasiatisches Spezifikum, sondern ein immer wiederkehrender Aspekt im Aufbau des Leserbezugs in den verschiedensten Schreibkulturen. Die symbolische Unterordnung, die solche Gesten zum Ausdruck bringen, ist besonders in hierarchischen religiösen Umfeldern zu erwarten, in denen üblicherweise zentrale charismatische Personen nicht selbst schreiben, sondern (über sich) schreiben lassen. Genauso verhält es sich bei Abdul Gafur Hali, dem zitierten Autor.

Aber auch Vorworte in der Autorenliteratur absolvieren gelegentlich Bescheidenheitsrituale. Interessant ist z.B. der Vergleich einer Reihe von Bänden ausgewählter Kurzgeschichten ab etwa 1970 von zwei Hindi- (Ilachandra Joshi, Shrilal Shukla) und zwei Bengali-Autoren (Mahasveta Devi, Kamal Hossain). Ilachandra Joshi, Exponent der selbstbezeichneten psychologischen Hindi-Literatur *(manovaijñānik sāhitya)*, entwirft in der *Prastāv'nā* seiner Geschichtensammlung ein Programm seines Schaffens, grenzt sich von experimentellen Strömungen seiner Zeit ab und reklamiert eine selbstentwickelte, quasi indigene Psychologie als Grundlage seines Schreibens. Seine Entschuldigung für die Hybris, sich mit einem Band ausgewählter Geschichten nach vorn zu drängen, ist der Rückzug auf eine rein selbstdokumentarische Absicht:

> Ich beanspruche nicht im Geringsten, dass ich ein exzellenter Erzähler bin, sondern habe lediglich den Versuch unternommen, einen speziellen Aspekt (den psychologischen Aspekt) meiner schöpferischen Methode zu beleuchten.[55]

Die Tatsache, dass die Aussagen der beiden Satzteile im Grunde widersprüchlich sind, zeigt umso deutlicher den rituellen Aspekt der Bescheidenheitsgeste.[56]

Auch Shrilal Shukla, der bekannte Hindi-Satiriker, stellt seiner Auswahl von satirischen Werken eine *Paricay* betitelte Einführung voran: Er

should look for in a text purporting to instruct (and this is one of the senses of *śāstra*): that the text should have a clearly defined matter *(viṣaya)*, that the text itself should pertain profitably to that subject matter *(sambandha)*, that the audience be one that can reasonably be expected to profit from whatever instruction the text may impart *(adhikārin)*, and that its purpose (or the purpose that is implicit in its instruction) be realizable *(prayojana)*."

[55] Jośī 1987 (S. 5–8; datiert und signiert: 1.1.1970, Ilachandra Joshi), S. 8.

[56] Die vorausgehende detaillierte Erläuterung des eigenen Schaffensprozesses legt in Ton, Entschiedenheit und Intensität sehr wohl nahe, dass der Autor von seiner Methode überzeugt und diese für sein Werk grundlegend ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000171

beginnt mit der Erwähnung seines Sahitya Akademi Awards von 1970 und lässt sogleich verschiedene Bescheidenheitsgesten folgen: Er sei sich seiner Beschränktheit bewusst, was das Abfassen eines intellektuellen Essays *(vaicārik nibaṃdh)* betrifft (S. 5). Man müsse auch nicht annehmen, dass Literaturschaffende ohne weiteres zu so etwas fähig seien (obwohl [S. 6] das bei den meisten Hindi-Schriftstellern in der Tat so sei, nur eben bei ihm nicht), und insofern ziehe er sich lieber auf sein geschriebenes Werk zurück (S. 7) – woraufhin er sich paradoxerweise aber dann doch daranmacht, ein solches Essay zu liefern.[57]

Mit weniger Bescheidenheitbezeigungen kommt MAHASVETA DEVI aus: Ihr *Prāk·kathan* zu einer Sammlung selbst ausgewählter Kurzgeschichten geht vor allem detailliert auf die Hintergründe der einzelnen Werke und die politischen Anliegen der Autorin ein. Der letzte Satz lautet: „Man kommt nicht zum Ziel, wenn man nicht alle Wege abläuft. Ich bin noch am Laufen." Dieser Satz enthält eine doppelte Botschaft, da sich MAHASWETA DEVI bescheiden genug präsentiert, um sich noch nicht angekommen zu wähnen, zugleich aber nicht auf die Verkündigung verzichtet, das Richtige zu tun.[58]

Kompletten Verzicht auf Bescheidenheitsbekundungen finden wir zum Beispiel bei KAMLESHVAR, der sich in der *Bhūmikā* zu seinen *Priya kahāniyā̃* („Lieblingsgeschichten") darauf beschränkt, seinen Weg als Schriftsteller nachzuzeichnen,[59] oder bei KAMAL HOSSAIN, der ganz und gar auf ein Vorwort verzichtet und die paratextuellen Aufgaben an einen Grußwortschreiber delegiert. Diese bengalische Gasteinleitung mit dem Titel *Bijñāpan nay* ist im Übrigen ein interessanter Fall. Klassiker der Bengal Renaissance wie RAJNARAYAN BASU oder RABINDRANATH THAKUR benutzten den Terminus *bijñāpan* als Äquivalent zur *bhūmikā* in der Bedeutung „Mitteilung" für Paratexte in ihren Büchern.[60] Ähnlich wie das deutsche „Anzeige" hat *bijñāpan* allerdings im Laufe der Zeit die Bedeutung „Reklame" hinzugewonnen. KAMAL HOSSAINS Grußwortschreiber PRABHAT CHAUDHURI beginnt nun seine Einleitung mit folgender selbstreflexiver Wendung über das Schreiben von Einleitungen (und ich lasse den Terminus *bijñāpan* unübersetzt, um die Doppeldeutigkeit im Spiel zu halten):

> Wenn die besten Geschichten eines Schriftstellers erscheinen, dann braucht man keinen *bijñāpan*. Die Geschichten werben durch ihre Qualität selbst für

[57] ŚRĪLĀL ŚUKLA (1989): *Merī śreṣṭh vyaṃgya racnāeṃ*; *Paricay* ([5]–[10]) in drei Teilen.

[58] *sab path nā hā̃ṭ'le ṭhikānāy pāuchano yābe nā, āmi ekhano hā̃ṭ'chi.* DEBĪ 1993, S. vvii.

[59] KAMLEŚVAR 2005. Unpaginierte *Bhūmikā*; datiert Bambaī, 18 Jan'varī, 1972.

[60] BASU 2008: *Pratham bārer bijñāpan* (n.p.), der den Auftraggeber bittet, die Essays „mit seinen sanften Lotushänden" in Empfang zu nehmen. ṬHĀKUR 1987: *Gītāñjali* enthält einen kurzen unpaginierten *Bijñāpan* des Autors (1910 in Shantiniketan geschrieben), der die einheitliche Wesensart der hier vereinten Lieder betont.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000172

> sich beim Leser. Doch noch immer habe ich mich nicht gänzlich von den gängigen Usancen befreien können. Nur was den Titel betrifft, [habe ich mich durchgerungen], denn immerhin habe ich das Wort ‚Einleitung' vermieden, zweifelnd, ob ich zu einer solchen Einleitung *[bhūmikā]* fähig wäre.[61]

Die Überschrift *Bijñāpan nay* (‚kein *bijñāpan*") spielt also clever mit der Doppeldeutigkeit von *bijñāpan*, indem sich der Paratextschreiber hier zum einen paratextuellen Genres verweigert und zugleich natürlich die mittlerweile gängige Bedeutung von Reklame im Auge hat und bestreitet, für Kamal Hossains Text zu werben. Damit tut er freilich etwas Paradoxes, denn Ziel der Einleitung ist eindeutig der Erweis, dass Kamal Hossains Kurzgeschichten großartig und „wert sind, im reichen Schatz der bengalischen Kurzgeschichte aufgenommen zu werden" (S. 10), was ein Gekauft- und Gelesenwerden implizieren dürfte.

Diese Paradoxie der Bescheidenheit und die sorgsam gemessenen, abgezirkelten, formellen und manchmal untertänigen Bescheidenheitsbekundungen einleitender Paratexte böten Anknüpfungspunkte für eine Studie gesellschaftlicher Höflichkeitsnormen. Verallgemeinerungen jeglicher Art verbieten sich allerdings im gegebenen Kontext mangels einer ausreichenden Materialbasis. Sollte es eines Beweises bedürfen, dass manche südasiatischen Autoren durchaus den Mumm haben, ihr Licht nicht unter den Scheffel zu stellen, so mag folgendes Prachtexemplar einer Widmung (eine weitere Sorte einleitender Paratexte, die uns hier nur am Rande interessiert) in Professor M. K. Deshpandes *Marathi-English Dictionary* (1978) als Beispiel dienen:

> To / MY MIND / that has met the trials and / tribulations of life with / Equanimity / and / the antics of malice / with / Scornful Defiance.

7 Technische Paratexte

M. K. Deshpandes Widmung bildet zugleich eine passende Überleitung zu Textsorten mit einer technischeren Art von einführenden Paratexten, z. B. eben Lexika. Im *Bāṃlā uccāraṇ abhidhān*, einem bengalischen Aussprachelexikon von 1993 gehen Herausgeber und Kompilator in je eigenen Paratexten auf die Notwendigkeit des Lexikons ein und erklären u. a. die phonetischen Konventionen, die ihm zugrunde liegen.[62] Der *Lok'bhāratī muhāv'rā*

[61] Hosen 2003. Vorwort von Prabhāt Caudhurī, Titel: *Bijñāpan nay*. S. 7–10, 7.

[62] Hier finden sich drei einleitende Paratexte: *Prakāśaker nibedan* (unpaginiert, Debajyoti Datta); *Bhūmikā* (p̄āc-sāt, Subhāṣ Bhaṭṭācārya); und *Bāṃlā uccāraṇer rūp'rekhā* (āṭ-terō), ein Kurzabriss der bengalischen Aussprache.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000173

koś (1989), ein Hindi-Sprichwörterlexikon, geht schon darüber hinaus, da hier für eine Würdigung linguistischer Arbeit agitiert wird.[63]

Ganz nüchtern kommt dagegen der *Mīnākṣī hindī-aṃgrejī koś (Meenakshi Hindi-English Dictionary)* von 1980 daher:[64] Hier gibt es keine einleitenden Paratexte außer einem Abschnitt *Features,* in dem Aufbau und Konventionen in Englisch erklärt werden. Kurioserweise findet sich derselbe Aufbau im komplementären Band *Meenakshi English-Hindi Dictionary (Mīnākṣī aṃgrejī-hindī koś)* von 1986, wo wir entsprechend eine Sektion namens *koś saṃdarśikā* finden, die die Formalien in Hindi erklärt.[65] Erstaunlich hieran ist zum einen die offensichtliche Annahme, dass man Lexika hauptsächlich zum Nachschlagen von Wörtern in der Fremdsprache, also zum Lesen und Rezipieren, benutzt und weniger, um sich fremdsprachliche Wörter zur eigenen aktiven Anwendung herauszusuchen. Zweitens verwundert, dass der Englisch-Hindi-Band erst sechs Jahre nach dem Hindi-Englisch-Band erschienen ist. Trifft die oben unterstellte Annahme zu, so wäre man zu der Vermutung gezwungen, dass bei diesem Lexikonprojekt zunächst an englischsprachige Nutzer gedacht wurde und erst in zweiter Linie an Hindi-Sprachige, was angesichts des Erscheinungsorts Meerut mitten im *Hindi belt* eine eher abwegige Veröffentlichungsstrategie zu sein scheint.

In aller Regel sind die paratextuellen Konventionen in diesem Bereich sehr international, und das gilt für wissenschaftliche Prosa insgesamt. Die Marathi-Übersetzung R.N. CHAPEKARS von WERNER PAUL FRIEDRICHS deutscher Literaturgeschichte etwa enthält ein technisches Übersetzervorwort *(nivedan)*, das sich detailliert mit den Problemen der Phonetik und Devanagari-Umschrift deutscher Wörter auseinandersetzt.[66] Rituelle Bestandteile fehlen weder hier noch im nächsterwähnten Werk, folgen aber ihrerseits eher internationalen Formaten. So beginnt die bengalische Historikerin TANIKA SARKAR ihre Essaysammlung *Ādhunikatār du-ek dik:*

[63] Der *Lokᵇhāratī muhāvᵇrā koś* enthält eine unbetitelte Widmung (unpaginiert): *śabdarṣi ācārya rāmᶜcandra varmmā kī punya smṛti meṃ*; dieser folgt eine *Prastāvᵇnā* des *adhyakṣ, saṃskṛt-vibhāg, kāśī-vidyāpīṭh, vārāṇasī* (S. 1–2) mit dem Lob des verdienten Autors und folgendem letztem Satz: „Ich glaube, dass das von ihm angefertigte Sprichwortlexikon den aufgeweckten Lesern und Akademikern eine Hilfe sein und dass auf dem von ihm bereiteten Weg authentische Literatur geschaffen werden wird."

[64] *Mīnākṣī hindī-aṃgrejī koś* (1980, S. v): *Main Features.*

[65] *Meenakshi English-Hindi Dictionary (Mīnākṣī aṃgrejī-hindī koś)* (1986, S. v–vii): „Guide to the Dictionary – *koś saṃdarśikā*".

[66] PHRĪḌRIṢ 1972. Dieses Werk bietet ausführliches paratextuelles Material: einen *Nivedan* (S. nau-terā) des Übersetzers zu Problemen der Umschrift des Deutschen in Devanagari, deutscher Phonetik und Bemerkungen zur Abwesenheit von Deutschen in Indien in britischen Zeiten usw.; außerdem ein Abschnitt über den deutschen Autor (S. caudhā-paṃdhᵇrā) und die mitübersetzten Autorvorworte (paṃdhᵇrā-soḷā).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000174

dharma, sāhitya o rāj'nīti („Einige Seiten der Moderne: Religion, Literatur und Politik") von 2001 gleich mit einer Bescheidenheitsgeste:

> Im Veröffentlichen einer Zusammenstellung einiger hier und da verstreuter Nebenwerke *[anu-racanā]* mag ein vollkommen unbegründeter Hochmut *[audhatya]* aufscheinen. Darum möchte ich ängstlich vorneweg sagen, dass ich diese Schreibereien nicht unter meine ausgefeilten Essays einreihe. Ich habe lediglich versucht, einige gedankliche Fäden zu ordnen bezüglich all der Dinge, über die ich nun schon seit einer guten Weile schreibe. Meine einzige (und anfechtbare) Hoffnung *[bharasā]* ist, dass in der Natur dieser Gedanken etwas Originalität enthalten sein möge.[67]

Mit ihrem Abriss der Inhalte der Essays, dieser *captatio benevolentiae* und den Danksagungen liegt Sarkar ganz im Rahmen internationaler Vorwortkonventionen wissenschaftlicher Prosa.

8 Pioniertexte

Besonders interessant sind Paratexte bei historisch signifikanten Werken. Originaleinleitungen so genannter Pioniertexte dokumentieren bisweilen sehr genau die Reflektionen der jeweiligen Autoren über ihr Schreiben und ihr Lesepublikum. Im Folgenden sollen die Autoreinleitungen dreier solcher Werke kurz vorgestellt werden.

Ich beginne mit dem ersten längeren Prosanarrativ der Bengali-Literatur, verfasst von Rammohan Rays Zeitgenossen Bhabanicharan Bandyopadhyay im Jahre 1823.[68] *Kalikātā kamalālay*, „Kalkutta, Ort der Lakshmi", hat eine Einleitung (*Bhūmikā*, vgl. Abb. 2), in der der Autor zunächst Thema und Struktur seines Texts erklärt. Bandyopadhyay schildert die Schwierigkeiten eines Dörflers, sich in Kalkutta zurecht zu finden, und liefert eine schriftliche Einführung in die Eigenarten großstädtischen Lebens in Dialogform. Wir finden eine formelhafte Entschuldigung für mögliche Druckfehler:

> Sollten sich im Buche orthographische oder syntaktische Fehler befinden, so habe ich eine Bitte: Wenn die werten Herren kraft ihrer Güte sich nicht danach, sondern nach der intendierten Bedeutung richten, so ist meine Arbeit erfolgreich gewesen. (*Bhūmikā* S. 3).

[67] Sar'kār 2001: *Mukh'bandha*, unpaginiert.

[68] Bandyopādhyāy 1823, hier die *Bhūmikā* bzw. exakter *Kalikātākamalālay bhūmikā* (im Inhaltsverzeichnis komplett zusammengeschrieben; S. 1–3). Eine PDF-Version der Originalausgabe von 1823 ist verfügbar auf dem Dokumentenserver Savifa (Themenportale) des Heidelberger Südasieninstituts und der Universitätsbibliothek, welcher mittlerweile zum Onlineportal CrossAsia migriert ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000175

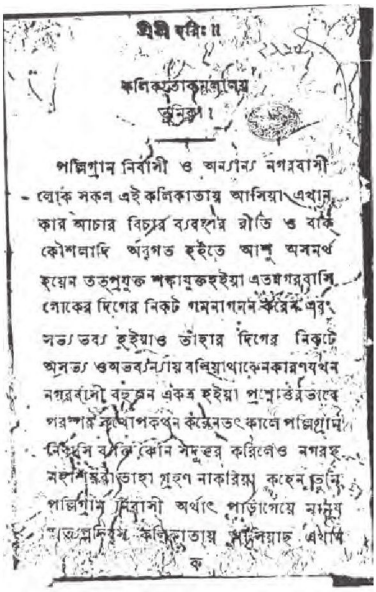


Abb. 2: Erstausgabe *Kalikātā kamalālay, Bhūmikā*

Zum Abschluss werden noch die verwendeten Abkürzungen erklärt. Gemessen an der literaturgeschichtlichen Bedeutung des Textes scheint diese Einleitung wenig aussagekräftig. Doch gerade die Tatsache, dass der Autor sich offensichtlich im Rahmen etablierter textueller Praxis wähnt und insofern paradigmatische Ankündigungen für überflüssig zu halten scheint, ist literaturgeschichtlich interessant.

Ganz anders als BHABANICHARAN BANDYOPADHYAY, der die Neuartigkeit seines Unterfangens wohl nicht im vollen Umfang ermessen hat, tritt VEDANAYAKA PILLAI auf, Autor des ersten tamilischen Romans *Piratāpa mutaliyār carittiram* („Die Lebensgeschichte des Pratap Mudaliar", 1879 veröffentlicht):

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000176

> In Tamil gibt es zugegebenermaßen keine Bücher in Prosa. Alle beklagen diesen Mangel. Ich bin darum hervorgetreten und habe diese Fantasiegeschichte geschrieben, um hier Abhilfe zu schaffen. Des Weiteren habe ich diesen Roman *[navīṇam]* auch deshalb geschrieben, um die in meinen anderen veröffentlichten Büchern (*nīti nūl, peṇmati mālai, samaracak kīrttaṇam* usw.) erwähnten moralischen Prinzipien durch Beispiele zu illustrieren.[69]

Es folgt eine Aufstellung der verschiedenen Lebensaspekte, die im Roman aufgegriffen werden, und die Hauptcharaktere werden vorgestellt: hochkastige ehrliche Leute, die alle guten Eigenschaften in sich vereinen, auch die Frauen (S. iii–iv). Zum Verfahren, Beispielcharaktere zu benutzen, wird ein längeres Zitat des damals kanonischen Romanciers Samuel Johnson geboten (S. iv), bevor Pillai schließt:

> Bisher war ein solcher Prosaroman in Tamil der Allgemeinheit nicht verfügbar. Deshalb bin ich stolz, dass dieses Buch für die Leser unterhaltend und lehrreich zu sein vermag. Für die bei einem solchen neuen Versuch womöglich entstandenen Fehler bitte ich die Allgemeinheit um Nachsicht. (ibid, S. iv)

Bemerkenswert ist hier das volle Bewusstsein, etwas Neues zu tun und zugleich auf eine Bedarfslage zu reagieren. Pillai und seine Leser wissen – nach dem Duktus des Vorworts zu urteilen – aus ihren englischen Leseerfahrungen bereits sehr genau, was von einem Roman erwartet werden kann. Besonders signifikant ist die Tatsache, dass dieses Vorwort ursprünglich in englischer Sprache verfasst war und nur für die Zwecke der benutzten Wiederauflage ins Tamil übersetzt worden ist: Die Tamil-Narrative wird somit in einen englischsprachigen Rahmen montiert und den englisch lesenden Gebildeten zur Lektüre dargeboten. Gemäß der eigenartigen Dialektik des Neuen ist Pillais Roman durch die allgemeine Genreerwartung schon vorweggenommen[70] und insofern weniger neu als Bhabanicharans oben besprochener Text, wenn es auch gerade diese Erwartung ist, aufgrund deren der Autor sein Werk viel überzeugter als neu proklamieren kann, als es bei *Kalikātā kamalālaẏ* der Fall war.

Ebenso selbstbewusst kündigt wenige Jahre später Shrinivas Das den ersten Hindi-Roman *Parīkṣā-guru* als ein „Buch neuen Stils“[71] an und konstatiert zuallererst das Fehlen von Büchern dieses Stils in den „Sprachen“

---

[69] Piḷḷai ²2001. Das Vorwort heißt *Mutarpatippil āciriyiṉ muṉṉurai* („Autorvorwort zur ersten Auflage“). Unpaginiert (4 S., S. iii–vi nach eigener Paginierung).

[70] Ein ähnlicher Fall ist Bankimchandra Chattopadhyays erster bengalischer Roman *Durgeśnandinī* (1865), mit dem sich endlich lange gehegte Erwartungen erfüllten. Vgl. Harder 2001, S. 7–9.

[71] *nayī cāl kī pustak*. Dās 2008. *Nivedan* (S. 5–6), S. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000177

Nagri und Urdu (sic),[72] fügt aber anders als PILLAI sogleich eine *disclaimer*-artige Bescheidenheitsgeste ein:

> Aber nur dadurch, dass es in einem neuen Stil [verfasst] ist, kann noch kein Ding gut werden. Vielmehr gibt es eher als beim normalen gerade im neuen Stil die Wahrscheinlichkeit, dass sich die unterschiedlichsten Fehler einschleichen. Und ich bin sicher, dass mir aufgrund meines minderwertigen Verstands *[mand buddhi]* noch mehr davon unterlaufen werden. Insofern gründe ich mein Vertrauen, dass mir meine diversen Fehler verziehen werden, allein auf den gnädigen Blick *(kṛpā dṛṣṭi)* der werten Herren.[73]

Dann folgt eine bemerkenswerte Einweihung der Leser in die Erzählweise: SHRINIVAS DAS erklärt, dass sich die Figuren seiner Erzählung erst allmählich durch die Lektüre erschließen und sich die Leser insofern gedulden sollen. Hieran schließt sich unter anderem eine ausführliche Erklärung der Verwendung von Absätzen und von Satzzeichen an, welche jeweils unter ihren englischen Bezeichnungen abgehandelt werden (u. a. Anführungsstriche, Komma, Semikolon, Doppelpunkt und Punkt). Das Vorwort endet mit einer Aufzählung der literarischen Quellen, die dem Autor beim Schreiben behilflich waren („*Mahābhārata* und andere Sanskrit [-Werke], *Gulistān* und anderes Persisches, den *Spectator*, Lord Bacon, Goldsmith, William Cooper und andere ältere Werke, zeitgenössische Abhandlungen zum Erwachen der Frauen und anderen Themen"), und einem Dank an den höchsten Gott (DAS 2008, S. 6). Stärker noch als PILLAI liefert DAS also eine detaillierte Leseanleitung, die sich darum bemüht, das Werk für die Leser zugänglich zu machen. Für alle drei hier besprochenen „Pioniertexte" gilt, dass die Paratexte mehr Schlüssel als Schwellen zum Text sein wollen und die Regeln des Spiels erklären, das der Lektüre innewohnt.

Auch spätere Texte können solche Anleitungen enthalten, wobei die Wirkung dann ins Didaktische tendiert und der Autor seine Leserschaft von oben herab zu behandeln scheint. Ein eindrucksvolles Beispiel ist das Autorvorwort PREMCHANDS zu seinem Roman *Karmˈbhūmi*, welcher 1932 erschien, also zu einer Zeit, da das Genre Roman und der Modus der Fiktionalität hinlänglich eingeführt waren. In PREMCHANDS Belehrung hält sich das didaktische Moment allerdings in Grenzen, da das Vorwort nach der unspezifischen Unwissenheitsbezichtigung an die Adresse weniger Zeitgenossen durchaus interessante Bemerkungen für alle Leser beinhaltet und darüber hinaus eine selbstironische Note enthält:

---

[72] *Abˈtak nāgˈrī aur urdū bhāṣāmaiṃ anek tarahˈkī acchī, acchī pustakeṃ taiyār ho cukī haiṃ* usw. (ibid. S. 5).

[73] DĀS 2008. *Nivedan* (S. 5–6, unterzeichnet: 25.11.1884: sajjanoṃkā kṛpābhilāṣī Śrīnivāsˈdās, Dillī).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000178

Auf der Welt gibt es einige Leute, die Romane als Historie lesen. Diese bitte ich [zur Kenntnis zu nehmen], dass die Charaktere dieses Buches wie auch die Schauplätze erdacht *[kalpit]* sind. Es ist sehr wahrscheinlich, dass es auf der Welt Personen namens Lala Samarkant und Amarkant, Sukhada und Naina, Salim und Sakina gibt. Doch zwischen erdachten und echten Personen ist mit Sicherheit derselbe Unterschied, den man zwischen Gottes Werk und dem Werk der von ihm erschaffenen Menschen machen muss. In derselben Weise sind das Benares und das Haridvar dieses Buches erdachte Orte. Und es ist sehr wahrscheinlich, dass Sie die im Roman geschilderten Ereignisse und Szenen in diesen beiden Pilgerorten des Bundesstaates [d. h. United Provinces bzw. Uttar Pradesh] nicht auffinden werden. Ich habe keine Namen für diese Charaktere und Orte finden können, die irgendjemanden davon überzeugt hätten, dass sie nicht existieren. Was ist also schon dabei, wenn sie Amarkant und Benares heißen. Statt Amarkant hätte man auch Tamarkant nehmen können, und statt Benares Tenares oder Dumdal oder Dampu. Aber wir haben schon so seltsame Namen gehört, dass es uns selbst dann nicht verwundern würde, wenn Personen oder Orte mit solchen Namen auftauchten. Und schließlich nennen wir ja auch unsere Hütte „Friedenshain" oder „Stätte der Heiligen" und unseren nutzlosen Sohn Ramchandra oder Harishchandra. Ist es da unangemessen, wenn ich für meine Charaktere und Orte die schönsten und heiligsten Namen vergeben habe?[74]

9 Fingierter Paratext

Keine Anleitungen, oder jedenfalls keine ernstgemeinten, bietet die letzte Sorte einleitender Paratexte, die hier noch behandelt werden soll, und man darf annehmen, dass dieser Typus erst in eingespielteren Stadien literarischer Kommunikation zum Tragen kommt. Hier ist es ein beliebter Kunstgriff, die Autorschaft von Werken zu verschleiern und das Werk z. B. als Fundstück zu präsentieren oder durch Schachtelung als wiedergegebenen Bericht auszuweisen. Strenggenommen sind solche Verfahren bereits Bestandteil vormoderner Erzählkultur. Ein Beispiel finden wir in der Rahmenhandlung des *Mahābhārata*, nach welcher der Rishi Vyasa auf Gott Brahmas Rat hin Gott Ganesha ums Niederschreiben der epischen Erzählung bittet und dieser unter der Bedingung zustimmt, dass es keinerlei Unterbrechung im Erzählfluss geben soll. Es scheint signifikant, dass eine rezente bebilderte Hindi-Ausgabe des *Mahābhārata* in zwölf Heften den kindlichen Lesern diese Rahmenhandlung in einem *Racʹnā kī kahānī* („Die Geschichte des Werks/Verfassens") betitelten Vorkapitel unterbringt und damit gewissermaßen paratextualisiert.[75]

[74] Premʹcamd (n. d.: unpaginiert).
[75] *Mahābhārat* (n. d.: 1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000179

Satiriker nutzen solche traditionellen Rahmen ebenfalls in paratextueller Form, um eine komische Brechung der Perspektive auf zeitgenössische Gegebenheiten zu erzeugen. Sehr eindrucksvoll demonstriert das der „Spiegel der Büroangestellten" *(Kerānī darpaṇ)* von TARAN SHARMMA, ein bengalischer Text aus dem späten 19. Jh. über die erbärmliche Lage der kleinen *clerks* in Kalkutta. Im *Ādiparbha pūrbbābhās* („Vorausdeutung des ersten Teils", S. 1–3) besucht der himmlische Weise Narada Gott Brahma und klagt, dass niemand mehr seine vishnuitischen Lieder hören wolle, da die Leute lieber ins Theater gingen. Brahma tröstet ihn, dass sich das beim nächsten Neubeginn des Zeitenzyklus *(satyayuga)* ändern werde, und gibt ihm einen Auftrag, der mit den Büroschreibern *(kerānī)* zu tun hat. Brahma hatte diese einst verflucht, weil sie dem göttlichen Reitvogel Hamsaraja (Haṃsarāja) Federn geklaut hatten, und auch Gott Vishnu eine Kopie dieser *resolution* geschickt; jedoch habe er dann eine *note* von der himmlischen Versorgungungsabteilung bekommen, dass er die Entscheidung *review*en sollte, da sie heute nicht mehr mit Vogelfedern, sondern mit *steel pen* schrieben. Brahma wolle deshalb ein *Purāṇa* zu ihrer Rehabilitierung verfassen, das er nun Narada ins Ohr flüstere, auf dass der es auf der Erde von TARAṆ SHARMMA niederschreiben lassen könne.[76]

Auch jenseits solcher klassischer Rahmungen werden Einleitungen fingiert, um Effekte der Distanzierung oder der satirischen Brechung zu generieren. Ein solcher fingierter Paratext – eigentlich eine unbetitelte Einleitung mitsamt Widmung – findet sich in BANKIMCHANDRA CHATTOPADHYAYS Sammlung satirischer Essays *Kamalākānta* von 1875.[77] Als Verfasser zeichnet der Büroangestellte Bhīṣmadeb Khoś'nabis, der mit dem verstorbenen Protagonisten und Erzähler Kamalākānta verwandt war und ihn eine Zeitlang beherbergte. Khoś'nabis bezeichnet den Kamalākānta als stadtbekannten Verrückten, dessen Hauptbeschäftigung es gewesen sei, herumzulungern und Opium zu rauchen. Kamalākānta habe ihm zum Abschied ein Konvolut mit Schreibereien vermacht, das er nun veröffentliche:

> Was sollte ich mit diesem unschätzbaren Juwel anfangen? Zuerst dachte ich, ich sollte es dem Feuergott zum Geschenk machen. Doch dann machte sich die Wohltätigkeit in meinem Wesen breit. Ich dachte mir, dass man umsonst zur Welt kommt, wenn man den Menschen nicht hilft. In diesem Konvolut ist ein hervorragendes Mittel gegen die Schlaflosigkeit enthalten: Wer es liest, wird [unweigerlich] einschlafen. Deshalb mache ich mich hiermit zum Nutzen all

[76] ŚARMMĀ (ca. 1890): *Kerānī purāṇ*. Interessant, aber hier nicht Thema, ist besonders auch die Darstellung des Hindu-Götterhimmels als Kolonialverwaltung. Ich danke Frau PAROMITA DASGUPTA für den Hinweis auf dieses Werks.

[77] CAṬṬOPĀDHYĀY 1955, S. 49.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000180

derer, die an Schlaflosigkeit leiden, an die Veröffentlichung der Werke Kamalakantas. (Ibid.)

Dieses fingierte Vorwort führt zum einen den Erzähler der folgenden Essays und Erzählungen ein, wie es in satirischer Prosa der Kolonialzeit häufig geschieht, nämlich als Außenseiter, der eine satirische Brechung der gängigen Perspektive auf die Dinge plausibel macht. Zugleich codiert das Vorwort mit der absurden Aussage, Literatur werde hier als Schlafmittel dargeboten, den satirischen Modus und fordert die Leserschaft heraus, die doppelbödigen Texte entsprechend aufmerksam zu lesen.

Ähnliche Beispiele für fingierte Herausgebervorworte sind in einer Sammlung von Hindi-Aphorismen enthalten, Krishna Kalpits 2006 erschienenen *Ek śarābī kī sūktiyāṃ* („Die Aphorismen eines Trinkers"). Zwei Paratexte (*Śīlālekh* und *Pūrv kathan*) führen die Sammlung ein:

> Es ist schon fast zwei Jahre her, dass diesem Enttäuschten ein Bündel mit schwarzer Tinte beschriebener Blätter in einer billigen Trinkhalle in Jaypur in die Hände fiel. Danach haftete allerorts, gleich ob in Patna, Kolkata oder Delhi, ein unbekannter schwarzer Schatten an meiner Existenz. Währenddessen war ich unentwegt im Bann eines seltsamen, mit Verzweiflung *[avʿsād]* getränkten Rausches.
>
> Ich bin jedoch nicht zum Geisteraustreiber, Tantriker oder Hexer gelaufen, sondern entschloss mich, diesen Geist selbst auszutreiben und nahm das Wagnis auf mich, dieses Büchlein zu veröffentlichen. Vielleicht kann ich mich auf diese Weise dieser mit einem Fluch versehenen Zeilen entledigen. […][78]

Dieser fingierte Paratext stellt ebenso eine Codierung der folgenden Aphorismen dar; spielerisch werden sie mit einer düsteren Aura versehen und ihre Autorschaft verdunkelt, um aus einem so erzeugten Vakuum heraus ihre Wirkung zu entfalten.

Auf andere Weise fingiert ist auch das letzte Beispiel, das uns wieder in die Bengali-Literatur führt: die Einführung oder wortwörtlich das „Wort zum Anlass der Einleitung" in Kaliprasanna Sinhas *Hutom pyā̃cār nakśā* von 1862,[79] einem berühmten satirischen Verriss der Babu-Gesellschaft Kalkuttas im 19. Jh. Der Erzähler wird in diesem Werk inszeniert als nächtliche Eule, die das Treiben in der Stadt aufs Korn nimmt und entsprechend beim

[78] Kalpit 2006: *Śīlālekh*. Dieser Text enthält zwei ähnliche, unpaginierte Autorvorworte als fingierte Herausgebervorworte, jeweils eine kleine Seite lang: *Śīlālekh* und *Pūrv kathan*. Zusätzlich auf S. 65f. findet sich ein *Kṣepak* und darin eine genauere Beschreibung der Verse, Spekulation über Autor und Verwunderung über die zahlreichen literarischen Anspielungen von Tulsidas bis Sharatcandra.

[79] Kaliprasanna Sinhas *Hutom pyā̃cār nakśā* (Baṅgīẏa-Sāhitya-Pariṣat-Ausgabe). Der Erzähler wird in diesem Werk inszeniert als nächtliche Eule, die das Treiben in der Stadt; *Bhūmikā upalakṣe ekʿṭi kathā* (3–4, signiert Ā́śmān, 1784 Śaka [1862]).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000181

Signieren der Einleitung den Himmel *(āś'mān)* als Ort des Schreibens angibt. Der Autor KALIPRASANNA SINHA bestimmt in seiner Einleitung ganz im Sinne üblicher paratextueller Konventionen den Zweck seiner Schriften, tut dies aber, indem er seinen Erzähler, die Eule *Hutom*, vorschickt und sich selbst bedeckt hält. Am Ende ist dann nicht mehr ganz klar, wer dort eigentlich spricht:

> Zu welchem Zweck diese Skizze *[nakśā]* verbreitet wird, kann jeder verständige Leser *[sahŗdaẏ]* ermessen, wenn er sich zwei-drei Seiten durchliest. Denn in dieser Skizze ist kein Wort fälschlich oder unbegründet benutzt worden – und es ist wohl wahr, dass viele sich womöglich selbst in diversen Skizzen entdecken können. Doch ich brauche nicht zu betonen, dass es in Wirklichkeit nicht sie selbst sind. Ich sage nur so viel, dass ich niemanden im Speziellen und zugleich alle gemeint habe, und sogar ich selbst habe nicht vergessen, in der Skizze aufzutauchen.
>
> Ich hätte die Skizze auch eines Tages als Spiegel präsentieren können, denn es ist ja bekannt, dass kein vernünftiger Mensch, der das eigene Gesicht im Spiegel beschmutzt findet, deshalb den Spiegel zerschmettert, sondern sich darum kümmert, dass sich der Anblick allmählich verbessert. Doch nachdem ich den Skandal um den Indigospiegel[80] miterlebt habe, verließ mich der Mut, monströsen Bestien einen Spiegel vors Gesicht zu halten, und ich musste, obgleich schon ins Alter gekommen, den Clown spielen: Die ehrwürdigen Leser mögen diese Despektierlichkeit verzeihen.

KALIPRASANNA SINHA hält sich auch hier noch hinter seinem Pseudonym versteckt und verschleiert durchgängig seine Identität – denn selbst im 19. Jh. hätte der damals 22-jährige Autor wohl kaum ernsthaft von sich behaupten können, schon „ins Alter gekommen" zu sein. Aber das Ich dieser Passage ist sicherlich nicht mehr die Eule Hutom. Dieses Vorwort ist insofern der umgekehrte Fall im Vergleich zu KRISHNA KALPIT: Dort signiert der Autor einen unwahren Sachverhalt, hier der Erzähler bzw. getarnte Autor einen wahren. Dieses letzte Beispiel markiert den Übergang vom fingierten Paratext zur Problematik der getarnten Autorschaft bzw. des Pseudonyms und damit den äußeren Rand des hier zu behandelnden Themas.

10 Fazit

Schon die hier erfolgte knappe Übersicht erlaubt einige Antworten auf die eingangs vorgestellten Leitfragen. Was die Kontinuität vor dem Buchdruck verbreiteter paratextueller Konventionen betrifft, so zeichnet sich ein diffe-

[80] Gemeint ist DINABANDHU MITRAS Theaterstück *Nīl'darpaṇ* von 1860 gegen die Praktiken britischer Indigopflanzer, das von der Kolonialregierung verboten wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000182

renzierteres Bild ab. Von einem ungebrochenen Fortbestand zumindest im Bereich der religiösen Textproduktion kann man im Bereich der Eröffnungsformeln wie *basmalla*, *maṅgalācaraṇ* usw. sprechen, welche anderen Paratexten oft zu- oder beigeordnet werden, sowie auch beim Kolophon, das in gewissen Teilen der Dichtung weiterhin Verwendung findet.[81] Gebrochen erscheint dagegen der Gebrauch mancher klassischer paratextueller Formen wie *bhūmikā* und *prastāvanā*, welche anscheinend adaptiert werden, um importierte paratextuelle Genres anzueignen.[82] Und gänzlich neu muten Formen wie *prāk·kathan, pīš-lafẓ, muṉṉurai* usw. an, die als Neologismen für das Vorwort bzw. „foreword" interpretiert werden müssen. Im Bereich der Pragmatik fallen besonders rituelle Aspekte wie die *captatio benevolentiae*, die Bescheidenheitsgeste und die Zweckerfüllung auf. Auch die Zahl der rituellen Betitelungen ist signifikant, wobei auch diese im Bereich religiöser Texte in der Überzahl zu sein scheinen. Dies würde die immer wieder aufgestellte These bestärken, dass der religiöse Bereich in seiner kulturellen Morphologie besonders konservierend ist.

Ein Desiderat ist und bleibt eine Typologie südasiatischer Paratexte sowie detaillierte diachrone Studien ihrer Entwicklung. Besonders hier sind die Ausführungen des vorliegenden Aufsatzes gänzlich vorläufig und nicht mehr als erste Denkanstöße. Angesichts der Probleme der Korpusbestimmung und der hybriden Terminologie erscheinen paratextuelle Genrestudien als ein ausgesprochen schwieriges Unterfangen. Doch paratextuelle Konventionen in südasiatischen Neusprachen sind in sich ein lohnendes Forschungsfeld, wie dieser Aufsatz erweisen soll. Als Schnittflächen zwischen innerliterarischen Welten und der umgebenden Gesellschaft sind sie von besonderem Interesse, wenn es darum geht, Genaueres über Schreib- und Lesekulturen herauszufinden. Eingehendere Forschung entlang Begriffen wie Genre, Performanz und historischer Entwicklung von modernen südasiatischen Paratexten verspricht darüber hinaus Aufschluss über die Art und Weise, wie ältere paratextuelle und rituelle Konventionen in transfigurierter Form fortbestehen, und bietet damit auf ihre Weise Zugriff auf die große Frage nach der kulturellen Kontinuität in der südasiatischen Moderne.

[81] Wenn dies auch freilich kein einführender Paratext ist und deshalb hier nur am Rande mitbehandelt wurde.

[82] Mehr Kontinuität weist dagegen der Begriff *muqaddima* („Vorderteil, Vorderplatz") auf, der offenbar relativ geschmeidig vom Arabischen ins Persische und dann ins Urdu und andere Sprachen übernommen wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000183

Quellen- und Literaturverzeichnis

AGRAVĀL, PURUṢOTTAM 2007: *Kabīr: sākhī aur sabad*. Naī Dillī: National Book Trust.

ĀLĀOL 1992: *Satī-maẏ'nā lor-candrāṇī*. Hrsg. MOHĀMMAD ĀB'ḎUL KĀIẎUM. Ḍhākā: Bāṃlā Ekāḍemī.

Bāṃlā uccāraṇ abhidhān. Hrsg./Komp. SUBHĀṢ BHAṬṬĀCĀRYA. Kal'kātā: Śiśu Sāhitya Saṃsad 1992.

BANḎYOPĀḎHYĀẎ, BHABĀNĪCARAṆ 1823: *Kalikātā kamalālaẏ*. Kalikātā: Samācār'candrikā Pres.

BASU, RĀJ'NĀRĀẎAṆ 2008: *Se kāl ār e kāl*. Hrsg. SVAPAN BASU. Kal'kātā: Cirāẏata Prakāśan.

Bhag'vān svāmīnārāyaṇ'nāṃ vacanāmṛt. Amadābād: Svāmīnārāyaṇ Akṣar'pīṭh ^{4}1996.

Cā̃ḍ' patrikā kā ‚phā̃sī' aṃk. Hrsg. SUREŚ SALIL. Dillī: Svarṇ Jayaṃtī ^{2}2009.

CAṆḌĪḎĀS, BAṚU 1992: *Baṛu Caṇḍīdāser Śrīkṛṣṇakīrtan samagra*. Hrsg. AMITRASŪḎAN BHAṬṬĀCĀRYA. Kal'kātā: De'j.

CAṬṬOPĀḎHYĀẎ, BAṄKIM'CANDRA 1955: *„Kamalākānta."* In: *Baṅkim racanābalī*. Bd. 2. Kalikātā: Sāhitya Saṃsad, S. 49–112.

DĀS, LĀLĀ ŚRĪNIVĀS 2008: *Parīkṣā guru*. Nayī Dillī: Vāṇī Prakāśan.

DAVE, PŪRṆIMĀ und PRATIBHĀ ^{2}1996: *Svāminārāyaṇ saṃpradāẏ'māṃ strī-puruṣ maryādā*. Amadābād: Svāminārāyaṇ Akṣar'pīṭh.

DEBĪ, MAHĀŚVETĀ ^{6}1988: *Hājār curāśīr mā*. Kal'kātā: Karuṇā Prakāśanī.

— 1993: *Svanirbācita śreṣṭha galpa*. Kal'kātā: Pramā.

Dharam'puthi. Beṃgalor: Bhārat Reaḥ Dharam Puthi Samāj 1973.

GAPHUR HĀLĪ, ĀB'ḎUL 1989: *Jñān jyoti*. Raśidābād: Rābeẏā Khātun.

GENETTE, G. 1987: *Seuils*. Paris.

Gītā. Hrsg. SUḎHĪNḎRA MAITRA. Kalikātā: Suprakāśanī.

GUL'BADAN BEGAM 2008: *Gul'badan begam kā humāẏūṃnāmā*. Dillī: National Book Trust.

HARDER, H. 2001: *Bankimchandra Chattopadhyay's* Śrīmadbhagabadgītā*: Translation and Analysis*. Delhi: Manohar.

— 2011: *Sufism and Saint Veneration in Contemporary Bangladesh: The Maijbhandaris of Chittagong*. London.

HOSEN, KĀMĀL 2003: *Śreṣṭha galpa*. Kal'kātā: Kabitā pākṣik.

HUSAYN, INTAŻĀR 1983: *'Alāmatoṇ kā jawāl*. Na'ī Dihlī: Maktuba.

JOŚĪ, CI. VI. ^{6}1996 [1958]: *Cauthe cimaṇ'rāv*. Puṇe: Kā̃ṇtinenṭal Prakāśan.

JOŚĪ, ILĀCANDRA 1987: *Merī priya kahāniyā̃*. Dillī: Rāj'pāl.

KALPIT, KṚṢṆA 2006: *Ek śarābī kī sūktiyāṃ*. Jaẏ'pur: Kamal'kār Prakāśan.

KAM'LEŚVAR 2005: *Merī priya kahāniyā̃*. Dillī: Rāj'pāl.

KANT, IMMANUEL 1963: *Kritik der freien Urteilskraft*. Stuttgart (^{1}1878).

Lok'bhāratī muhāv'rā koś. Hrsg. DĀ. BAḎ'RĪNĀTH KAPŪR. Ilāhābād: Lok'bhāratī Prakāśan.

MADĀN, INDRANĀTH 1981: *Ādhunik'tā aur hindī upanyās (1934–36 se 1979 tak)*. Nayī Dillī: Rāj'kamal Prakāśan.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000184

Mahābhārat. Bhāg 1. Hrsg./Bearb.: Vinay Kṛṣṇa Saksainā. Kalā: Kṛṣṇa Lāl Varmā. Dillī: Dreamland Publications, Saṃkhyā 96.
Marathi-English Dictionary. Komp. M.K. Deshpande. Nagpur/Poona: Suvichar Prakashan Mandal 1978 ([1]1967).
Meenakshi English-Hindi Dictionary (Mīnākṣī aṃgrejī-hindī koś). Meerut: Meenakshi Prakashan 1986.
Mīnākṣī hindī-aṃgrejī koś (Meenakshi Hindi-English Dictionary). Meerut: Meenakshi Prakashan 1980.
Mīrābāī 1989: *Mīrābāī kī padāvalī*. Prayāg: Hindī Sāhitya Sammelan.
Morʿśed, Saiʿyad Golām 1994: *Isʿlāmī prabandha sambhār*. Saiʿyadā Osʿmānā Morʿśed: Caṭṭagrām.
‚Nirālā', Sūryakānt Tripāṭhī 1978: *Alʿkā*. Nayī Dillī: Rājʿkamal.
Pakistan Hindu Council: *Diwali Celebration 2006*. Karachi: Selbstverlag 2006.
Pāṭhak, Surendra Mohan 2000: *Dahʿśatʿgardī*. Dillī: Manoj Publications.
Pavitra Bāibil arthāt· purānā aur nayā dharm niyam. Beṃgalor: Baibil Sosāiṭī oph Iṇdiyā 1977.
PhrīḍrIś, Vernar Pāul 1972: *Jarman vāṅmayetihāsācī rūpʿrekhā*. Übers. Ra. Nā. Cāpekar. Puṇe: Vhīnas Prakāśan.
Piḷḷai, Vēdayāyakam [2]2001: *Piratāpa mutaliyār carittiram*. Ceṉṉai: Niyū Ceñcuri Buk Havus.
Premʿcaṃd (ohne Datierung): *Karmʿbhūmi*. Vārāṇasī: Vijay Prakāśan Mandir.
Qurʾān maǧīd. Übers. Kān·phul Īmān / Muhāmmad Abʿdul Mānnān. Komm.: Khāyāinul Irʿphān. Caṭṭagrām: Guʿśān-i-Hābib Isʿlāmī Kamʿpleks 1995.
Ṣadhā rang. Māhnāma. Naī Dillī: Irfan Ahmed Siddiqui, April 2002.
Sagir, Śāh Muhammad [3]1999: *Iusuph-jolekhā*. Hrsg. Muhammad Enāmul Hak. Ḍhākā: Māolā Brādārs ([1]1986).
Saṃkṣipt mahābhārat. Hindi-Schulbuch Klasse 7. Naī Dillī: Rāṣṭrīya Śaikṣik Anusaṃdhān aur Praśikṣaṇ Pariṣad· 1980.
Sapre, Nā. Vi. 1986: *Nāradʿjī bhārat meṃ*. Vārāṇasī: Pracārak Buk Klab.
Sarʿkār, Tanikā 2001: *Ādhunikatār du-ek dik: dharma, sāhitya o rājʿnīti*. Kalʿkātā: Kyāmp.
Śarmmā, Tāraṇ (ohne Datierung): *Kerāṇī purāṇ*. Keine Angaben zu Verlagsort und Verlag (Online-Quelle: Digital Library of India).
Sen, Sukumār 1965: *Bāṃlār sāhitya-itihās*. Dillī: Sāhitya Akādemi.
Siṃha, Kālīprasanna 1991: *Saṭīk hutom pyẽcār nakʿśā*. Hrsg. Aruṇ Nāg. Kalʿkātā: Baṅgīya-Sāhitya-Pariṣat·.
Śiv mahīmā. Kompilator: Jagdīś Aič. Rāṭhī. Übers.: Mohan Es Gā'ikvāḍ, Kālī Dās Je Kanḍārā. Karāčī: Hanumān Sevā Manḍal 2006.
Slaje, W. (Hrsg.) 2008: *Śāstrārambha: Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Wiesbaden.
Śrīmadbhagabad·gītā: bāṃlā padye. Hrsg. Paṇḍit Śyāmā Prasād Bhaṭṭācārya. Caṭṭagrām: Tripurā Ārṭ Hāus 2009–2010.
Śukla, Śrīlāl 1989: *Merī śreṣṭh vyaṃgya racʿnāeṃ*. Dillī: Jñān Bhāratī.
Teṃḍulʿkar, Vijay 1996: *Kādaṃbarī: ek*. Puṇe: Rājʿhaṃs.
Ṭhākur, Rabīndranāth 1987: *Gītāñjali*. Biśvabhāratī: Kalikātā.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000185

The New Testament in Hindi. Allahabad: British and Foreign Bible Society (North India Auxiliary) 1920.
ṬONKĪ, MUFTĪ WALĪ ḤASAN 1999: *Taḏkīra-i awlīya-i hind wa pākistān.* Lahore/Karachi.
TULṮSĪ SĀHAB 1909: *Ratnasāgar.* Ilāhābād: Belvedere Steam Printing Works.
WINTERNITZ, M. 1920: *Geschichte der indischen Literatur.* Bd. 3. Stuttgart.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000186

Die missverstandene Moral der chinesischen Fernsehserie „Das Schneckenhaus“ (蝸居)

Von Timo Eidemüller, Leverkusen

Summary: The moral implications of the 2009 Chinese novel-based TV series “Snail House” (Woju 蝸居) are subject to contradictory interpretations. The authors Liuliu and Teng Huatao claim to be advocating a rather traditional moral of success through perseverance and personal effort, while the audience reads a materialistic and ruthless ethic into the characters’ behavior. This paper shows that by rigorously applying the traditional Chinese system of harmony to the interpretation of the characters another truth emerges: It doesn’t pay to play fair, because those characters virtuously following the path of tradition are destined to succumb to those who make unethical use of the system and, albeit by means of perseverance and personal effort, draw upon the moral obligations of others for their own advantage.

Einleitung

Die Macher der Fernsehserie „Woju“ wollen nach eigener Aussage jungen chinesischen Zuschauern einen Leitfaden für moralisch richtige und falsche Lebensentwürfe bieten. In der Bewertung der Zuschauer verkehren sich allerdings die beiden Konzepte. Ich möchte zeigen, warum sich sowohl Zuschauer wie Autorin und Regisseur irren.

Die auf dem gleichnamigen Roman basierende Fernsehserie „Das Schneckenhaus“ (*Woju* 蝸居) aus dem Jahr 2009 benutzen Autorin Liuliu 六六 und Regisseur Teng Huatao 滕華濤 zur Vermittlung einer eindeutigen Moral. Diese Morallehre wird vom Großteil der chinesischen Rezensenten bejaht, doch viele Zuschauer ziehen eine ganz andere Moral aus der Serie. Der folgende Aufsatz stellt die sich gegenüberstehenden moralischen Deutungen der Serie dar, bewertet und erweitert sie um den Aspekt des politisch-gesellschaftlichen Missbrauchs der traditionellen chinesischen Harmonielehre.

Für eine detaillierte Untersuchung dieses Komplexes, die nach Helwig Schmidt-Glintzer „zu einem differenzierteren Verständnis der Veränderungen in den Köpfen und Herzen der heutigen chinesischen Bevölkerung“[1] beiträgt, verweise ich auf meine 2013 publizierte Dissertation.[2]

[1] Schmidt-Glintzer 2014, S. 69.

[2] T. Eidemüller: *Mauern aus Harmonie*. Marburg 2013.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000187

Die Autorin Liuliu

ZHANG XIN 張辛 wurde 1973[3] in Hefei geboren und arbeitete nach dem Abschluss eines Wirtschaftsstudiums an der Anhui Universität 1995 vier Jahre als Immobilienhändlerin. 1999 wanderte sie mit ihrem Ehemann Chen nach Singapur aus. Nach einigen Schwierigkeiten, die es bei der Arbeitssuche als Immigrantin zu überwinden galt, wurde sie Chinesischlehrerin.[4] In ihrer Freizeit war sie in Internetforen aktiv und betreute unter wechselnden Adressen ihr eigenes Blog. Sie schreibt und veröffentlicht unter dem Pseudonym LIULIU.

LIULIU hat einen Sohn namens CHEN OUDE 陳偶得[5] und lebt seit 2007 allein von der Schriftstellerei.[6] Im Jahr 2003 stellte sie ihren ersten Online-Roman „Wang Gui und Anna" (*Wang Gui yu Anna* 王貴與安娜) fertig, der ihr bei ihrer Leserschaft sehr viel positive Beachtung einbrachte. Von ihren Lesern ermutigt, veröffentlichte sie den Text 2004 als Buch.[7] Es folgten die Erzählungen „Doppelseitiges Klebeband" (*Shuangmianjiao* 雙面膠) 2005, „Das Schneckenhaus" (*Woju* 蝸居) 2007, „Bilder der treibenden Welt" (*Fushihui* 浮世繪 = *jap. Ukiyo-e*) 2009, „Herzkunst" (*Xinshu* 心術) 2010, „Die Heirat des Fräulein Su" (*Su xiaojie de hunshi* 蘇小姐的婚事) 2011, „Baby" (*Baobei* 寶貝) 2013 sowie einige Essaysammlungen. Bis auf „Bilder der treibenden Welt" und „Die Heirat des Fräulein Su" wurden alle Romane unter der Beteiligung der Autorin in Fernsehfassungen umgesetzt.

Die Ausstrahlung der Serie „Woju"

Ab Juni 2009 wurde die gleichnamige Fernsehserie „Woju" ausgestrahlt. Sie stellte mit Zuschauerquoten von sieben Prozent einen neuen Rekord in China auf.[8] Die Serie reflektiere sehr authentisch die Lebenssituation chinesischer Großstadtbewohner,[9] meinten die Teilnehmer einer Befragung, und

[3] Für das genaue Geburtsjahr liegen dem Verfasser keine verlässlichen Quellen vor. In einer Internetdiskussion gab LIULIU am 28.10.2009 an, 36 Jahre alt zu sein. Somit wäre sie entweder 1972 oder 1973 geboren. Kommentatoren im Internet geben 1973 als ihr Geburtsjahr an.

[4] (Ohne Verfasser) 2010.

[5] Ebd.

[6] Vgl. *China Daily* vom 22.4.2011.

[7] (Ohne Verfasser) 2010.

[8] HU 2010, S. 130 und CHEN 2010, S. 126.

[9] Bei einer 2009 und 2010 durchgeführten Umfrage hielten 69 % der befragten Zuschauer die Fernsehserie „Woju" für überdurchschnittlich realistisch. Vgl. ZHANG, LEI 2010, S. 51.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000188

viele Zuschauer erkannten die Sorgen und Nöte der Protagonisten als ihre eigenen. In Internetforen wurde die Serie deshalb intensiv diskutiert.

Die Ausstrahlung der Fernsehserie musste zum 22. November 2009 eingestellt werden.[10] Am 9. Dezember 2009 wurde auf der Tagung des Filmemacherkomitees der Chinesischen Radio- und Fernsehgesellschaft als Grund für das Ausstrahlungsverbot eine fehlerhafte Werteorientierung der Fernsehserie genannt. „Woju“ habe starke negative soziale Effekte, die sich insbesondere in Aufmerksamkeitshascherei über die Darstellung von sexuellen und bedenklichen Inhalten sowie von Beamtenkorruption und Finanzspekulationen zeige.[11]

Wovon handelt die Erzählung?

Die vor allem soziologisch und nicht in erster Linie literarisch interessanten Inhalte der Serie und des Romans weichen zwar in einigen Details voneinander ab, sind aber letztlich weitgehend identisch. Hier wird daher aus Gründen der Handhabbarkeit keine strenge Differenzierung vorgenommen.[12]

„Woju“ schildert, wie zwei junge Schwestern aus ihrer ländlichen Heimat nach Shanghai ziehen, um sich eine Existenz in der Großstadt aufzubauen. Dort sehen sie sich mit diversen gesellschaftlichen Missständen konfrontiert, die ihr weiteres Schicksal bestimmen werden. Die gesamte Handlung wird vom Willen der älteren Schwester, Haiping, zum wirtschaftlichen Erfolg und dessen strukturell unmöglicher Umsetzbarkeit vorangetrieben. Haiping lernt bald, dass sie und ihr Mann Su Chun durch Arbeit und Fleiß ihre Situation nicht verbessern können, denn als Zugezogene haben sie nur Zugang zu Anstellungen, deren Entlohnung aufgrund der steigenden Wohnungspreise den Erwerb einer Immobilie nicht zulässt. Wohneigentum benötigen sie jedoch, um als vollwertige Bürger der Stadt zu gelten und ihr Kind zu sich holen zu können, das bei Haipings Mutter aufwachsen muss. Haiping bedient sich nun der Strategie, ihr direktes Umfeld, d. h. ihre Schwester und ihren Ehemann, massiv zu manipulieren, um das nötige Kapital aufzutreiben und bringt dadurch die Handlung in Gang:

Ihre jüngere Schwester Haizao setzt sie unter Druck, ihr einen Teil des benötigten Geldes zu leihen. Sie verlangt, dass Haizao die Hochzeit mit ihrem Verlobten Xiao Bei verschiebt und Haiping das von Xiao Bei dafür angesparte Geld zur Verfügung stellt. Haizao sieht sich als jüngere Schwester dazu verpflichtet und stimmt sofort zu. Als sie Xiao Bei um das Geld

[10] Zhao 2010, S. 128.
[11] Vgl. *China Daily* vom 12. 12. 2009.
[12] Für eine detaillierte Inhaltsangabe und Differenzierung siehe Eidemüller 2013.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000189

bittet, verweigert er es ihr jedoch. Aus Angst vor ihrer Schwester Reaktion besorgt sie das Geld anderweitig: Sie wird die Geliebte des vermögenden, korrupten Beamten Song Siming, wovon Xiao Bei nach einigen Monaten erfährt und die Verlobung löst, obwohl Haizaos Affäre bereits beendet ist. Haizao nimmt daraufhin die Affäre mit dem verheirateten Familienvater Song wieder auf und wird dessen Nebenfrau. Sie lässt sich in einer luxuriösen Wohnung aushalten und wird von ihm schwanger. Sie hat sich mit dem einsamen, doch finanziell abgesicherten Leben im Verborgenen abgefunden, doch dann verliert sie durch einen Unfall ihr ungeborenes Kind: Songs Frau hat erfahren, dass ihr Mann Haizao Geld gegeben hat, und fordert es von ihr zurück. Als Haizao keine Reaktion zeigt, wird sie wütend und schubst sie. Dabei fällt Haizao ein Regal unglücklich auf den Bauch. Als Song zu ihr ins Krankenhaus fährt, stirbt er bei einem Autounfall und hinterlässt ihr eine erhebliche Geldsumme für das Kind. Haizao ist traumatisiert und verstummt für eine lange Zeit, doch letztendlich fängt sie sich wieder, geht in die USA und schenkt vorher das Geld Haiping, die damit in Shanghai eine Sprachschule gründet.

Parallel zu ihrer Strategie Haizao gegenüber beauftragt Haiping ihren Mann Su Chun, seine Eltern um Geld anzugehen. Da seine Erziehung ihm dies jedoch verbietet, wendet er sich an einen Geldverleiher, um dem Zorn Haipings zu entgehen. Als er unter dem Zinsdruck zusammenbricht und seiner Frau die Herkunft des Geldes gesteht, trennt sie sich vorübergehend von ihm. Daraufhin verkauft er Betriebsgeheimnisse, um seine Schulden zu bezahlen. Als sein Verbrechen auffliegt, kommt er in Untersuchungshaft und Haiping bemerkt, wie sehr sie ihn vermisst. Song schaltet sich heimlich ein, beauftragt einen Anwalt für Su Chun und erwirkt einen Freispruch. Su Chuns Arbeitgeber und das Unternehmen, dem er unrechtmäßig zugearbeitet hat, starten eine Kooperation, wofür Su Chun mit einer Beförderung belohnt wird.

Die intendierte Morallehre

Die beiden Schwestern stehen exemplarisch für unterschiedliche Lebenswege. In der Intention der Schöpfer der Fernsehserie und für die chinesischen akademischen und journalistischen Kommentatoren steht – sofern wir ihren Aussagen folgen, die möglicherweise mit Blick auf die Zensur gefärbt sind – Haiping dafür, wie man sich mit eigener Kraft und Fleiß durch widrige Umstände kämpfen kann. Haizao steht hingegen dafür, eigene Anstrengungen zu scheuen und sich stattdessen auf andere zu verlassen.[13]

[13] WANG 2010, S. 146f.; ZHANG DANDAN 2010, S. 56f.; LI 2010, S. 87.; MENG 2010, S. 119.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000190

Dem Regisseur Teng Huatao zufolge zeigt das Ende seiner Fernsehserie eindeutig, wie er die Charaktere bewertet: Das verdiente Schicksal eines korrupten Beamten und das einer Nebenfrau seien deutlich dargestellt. Zwar habe er Haizaos Los betrauert, aber sie habe selbst dieses unausweichliche Schicksal über sich gebracht.[14]

Laut Liuliu könne man entweder die Früchte der eigenen Anstrengungen genießen oder durch Abkürzungen in eine Ödnis geraten. Zweifelsohne sei jemandes Schicksal die Frucht des Samens, den er zuvor gesät habe und letztendlich hätten Haizao und Song ihr Schicksal verdient.[15]

Teng Huatao kommentiert die Diskussion wie folgt:

> Der Grund, warum wir eine solche Fernsehserie schreiben wollten, war ganz einfach der, dass es in unserer heutigen Gesellschaft recht viele Song Simings und Guo Haizaos gibt. Wir hofften, durch die Fernsehserie die Leute zum Nachdenken und Diskutieren anzuregen. Vielleicht gibt es auch jetzt noch Leute, die auf der Seite von Song und Haizao stehen, aber wir hoffen zumindest, dass diese trotz ihrer wortstarken Äußerungen doch darüber reflektieren, ob man tatsächlich derart ohne Rücksicht auf die Konsequenzen agieren kann. In dieser Zeit des rapiden Wirtschaftswachstums darf man Fragen der Werte und der Moral nicht aus dem Blick verlieren. Die Leute dürfen nicht Moral, Gesetz und all dies ignorieren, nur weil sie ihr Leben genießen, in einer großen Wohnung leben und ein teures Auto fahren möchten.
>
> […] Sowohl im Roman als auch im Drehbuch haben wir größtes Gewicht auf Haiping gelegt, da sie unsere Wertvorstellungen repräsentiert. Haiping wird niemals ihren Prinzipien untreu, auch wenn sie bei ihrem Kampf mit vielen Rückschlägen, Hürden und Leid konfrontiert ist.[16]

Die rezipierte Morallehre

In Internetdiskussionen fühlen sich allerdings viele junge Chinesinnen eher von Haizaos Weg angezogen. Sie ziehen ein emotional depriviertes Leben im Wohlstand einem ärmlichen Leben mit zwischenmenschlicher Geborgenheit vor. Besonders prägnant wird diese Haltung anhand des Ausspruchs „Lieber in einem BMW weinen als auf einem Fahrrad lachen“[17] im Kontext der Serie diskutiert.

Song Siming wird zum freigiebigen hilfsbereiten Gönner und heißblütigen Liebhaber stilisiert. Haizao wird unterstellt, sich bewusst gegen das Le-

[14] Liu Jianxin 2010, S. 212.
[15] Ebd.
[16] Cheng Xinman 2010, S. 58.
[17] „我宁愿坐在宝马车裏哭，也不愿意坐在自行車上笑“. Dies ist ein Zitat aus dem chinesischen Film „If You Are the One“ (*Fei Cheng Wu Rao* 非诚勿扰) von 2008.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000191

ben mit Xiao Bei und für das mit – oder aufgrund der Asymmetrie vielmehr „unter" – Song Siming entschieden zu haben.

Die tatsächliche Moral unter Betrachtung des Harmoniekonzepts

Harmonie gilt als das höchste Gut des chinesischen Handelns[18] und ist zu verstehen als Unterdrückung jeglicher Konflikte. Diese Unterdrückung wird durch eine starre Hierarchie und Abschottung der einzelnen Ebenen und Gruppen erreicht.[19] Vom Einzelnen verlangt die konfuzianische Selbstkultivierung die perfekte Anpassung an die Gesellschaftsnormen mit dem Ziel der möglichst vollkommenen Harmonie zwischen dem Individuum und der Gesellschaft.[20] Somit ist diese moralische Richtschnur aus moderner westlicher Sicht bereits in sich unmoralisch.

Ein Mittel zur Schaffung und Bewahrung dieser Harmonie sind reale oder geistige Mauern, denn sie beschränken etwaige Keime der Unordnung auf einen abgeschlossenen Raum, wodurch sie besser verborgen und kontrolliert werden können.[21] Solche abgeschlossenen Räume sind konzentrisch verschachtelt, d. h. von innen nach außen nimmt die öffentliche Sichtbarkeit zu und die hierarchische Distanz ab.[22] Jeder abgeschlossene Bereich hat nach außen hin harmonisch zu erscheinen; Konflikte müssen unsichtbar hinter den Mauern gelöst oder unterdrückt werden. Der Hierarchiehöchste jedes Bereichs trägt die Verantwortung für dessen äußeres harmonisches Erscheinen und ist deshalb nach innen mit Macht ausgestattet. Er hat nämlich das größte *Gesicht* innerhalb der Gruppe und kann damit auf die Mitglieder, seien es Einzelpersonen oder weitere Gruppen, einwirken und sein *Gesicht* nach außen geltend machen. Er dient dabei gewissermaßen als Schnittstelle mit der Außenwelt. Gesichtsverlust und damit das soziale Abseits riskiert jeder, der in einer Gruppe oder zwischen Gruppen die Harmonie stört oder gefährdet. Je nach Schwere des Vergehens schlägt es unterschiedlich starke Wellen, die auch auf höhere Ebenen der Hierarchiestruktur überschwappen können.

Nach diesem Prinzip sind alle Gruppen gebildet. In der Familie müssen Kinder ihre Konflikte untereinander lösen. Dringt ein Konflikt zu den Eltern durch, hat das ältere Kind automatisch Schuld, da es in der Hierarchie

[18] WEGGEL 2000, S. 920; GEIST 1996, S. 102f.; GRANET 1985, S. 322; GELDSETZER 1998, S. 163; ZHANG DAINIAN 2002, S. 276.
[19] BAUER 1974, S. 48.
[20] LI 1985, S. 56, zitiert nach GEIST 1996, S. 117f.
[21] JENNER 1993, S. 129.
[22] GRANET 1985, S. 68f.; WARNER 2008, S. 25f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000192

höher steht und somit für die Harmonie und die Taten des jüngeren Kindes verantwortlich ist. Dies zeigt sich auch in „Woju“, als die Mutter Haiping kurzzeitig für Haizaos Fehltritte verantwortlich macht.

Gruppenfremden kann man *Gesicht* geben, indem man eigene rangniedrigere Gruppenmitglieder herabwürdigt.[23] Streitet sich das eigene Kind mit einem fremden, wird das eigene bestraft,[24] denn auch wenn es im Streitpunkt im Recht sein sollte, macht es sich der Gefährdung der Harmonie zwischen der eigenen und einer anderen Gruppe schuldig.

Da Chinesen aufgrund der Gesichtswahrung Bitten insbesondere von hierarchisch Höhergestellten kaum direkt ausschlagen können, gilt das ungeschriebene Gesetz, bei der Formulierung von Bitten stets sein Gegenüber zu bedenken, um dieses nicht in eine unangenehme Situation zu bringen. Eine Bitte, die nach den Prinzipien der Gesichtswahrung nicht ausgeschlagen werden darf, aber den Gebetenen überfordert, darf gar nicht erst an diesen herangetragen werden. Wird eine solche Bitte dennoch formuliert, entsteht ein Dilemma, das dem Bittenden angelastet wird, da er die Reichweite seines *Gesichts* überschreitet.[25]

Haizao als Sklave der Harmoniewahrung

Haizao ist das Musterbeispiel einer geglückten konfuzianischen Erziehung.

Der „Sklavencharakter“ (*nulixing* 奴隸性), den Haizao herausgebildet hat, ist eine Folge des durch die Ausrichtung an konfuzianische Tugenden verkümmerten Selbstwertgefühls.[26] Das Hierarchiebewusstsein ist als Kern des chinesischen Denkens verantwortlich für die Ausformungen des „Sklavencharakters“ und des „Versklavungscharakters“ (*nuyixing* 奴役性) der chinesischen Persönlichkeit.[27]

Haizao hat seit ihrer Geburt von ihrer Familie eine Charakterbildung in diese Richtung erfahren. Als Haipings Mutter mit Haizao schwanger ist, möchte sie aus Furcht vor einer weiteren Tochter eigentlich diese abtreiben, doch Haiping, die sich ein Geschwister wünscht, stimmt die Mutter um, indem sie sie überzeugt, dass es ein Junge wird. Die Eltern verachten Haizao nach ihrer Geburt aus Enttäuschung über ihr Geschlecht, und so wird Haiping, die ältere Schwester, zu Haizaos primärer Bezugsperson.[28]

---

[23] Sun 1994, S. 53f.
[24] Sun 1994, S. 53, Bond 1991, S. 15.
[25] Sun 1994, S. 393.
[26] Liu Xiaobo 1989, S. 36f., zitiert nach Geist 1996, S. 83f.
[27] Pang 1987, S. 10f., zitiert nach Geist 1996, S. 82.
[28] Wang 2010, S. 146f.; Lu 2010, S. 39.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000193

Haiping redet Haizao aufgrund dieser „Lebensrettung" ein tiefes Schuldgefühl ein, welches Haizao für Haiping leicht manipulierbar macht. Zudem ist Haizaos Wertesystem tief in dem traditionellen Hierarchiebewusstsein verankert und hat ein starkes Bedürfnis nach Gebrauchtwerden entwickelt.[29]

Haipings Harmoniemissbrauch durch Eskalationsandrohung

Nachdem Haiping erkannt hat, dass Fleiß und Sparsamkeit sie ihrem Ziel nicht näher bringen, setzt sie ihre Umwelt unter Druck, ihr zu helfen. Sie bedient sich dabei des traditionellen konfuzianischen Harmoniekonzeptes.

Haipings Bitten an Su Chun und Haizao widersprechen der konfuzianischen Höflichkeit, denn sie bringen die beiden in schwere Dilemmata. Im Regelfall sollten diese Bitten das *Gesicht* Haipings schmälern, doch es gelingt ihr, die Bitten ohne Gesichtsverlust durchzusetzen. Im Falle Haizaos liegt dies an der oben angesprochenen schuldbehafteten Hörigkeit, in der Haiping sie erzogen hat. Sie kann Haiping ihre „Lebensrettung" nicht zurückzahlen, die alle anderen Gefälligkeiten übertrumpft. Dadurch erscheinen Haizao sämtliche Forderungen Haipings gerechtfertigt.

Haiping wendet auch Su Chun gegenüber eine Strategie der glaubhaften Eskalationsandrohung an. Sie setzt beispielsweise die Androhung der Trennung mehrfach als Druckmittel ein. Su Chun hat ebenso wie Haizao die konfuzianische Unterordnung und Konfliktvermeidung stark verinnerlicht. Dies zeigt sich auch daran, dass er es als pietätvoller Sohn nicht wagt, seine Eltern um Geld zu bitten. Haiping gegenüber ist er zwar traditionell in der überlegenen Position, da im Konfuzianismus der Mann über der Frau steht, dennoch fügt er sich ihrem Willen. Der Angriffspunkt für Haipings Manipulationen ist bei Su Chun in erster Linie die Konfliktvermeidung und nicht die Unterordnung, die erst aus der Konfliktvermeidung folgt.

Songs konfuzianischer Versklavungscharakter

Wie zu Haizao ausgeführt, ist die Kehrseite des „Sklavencharakters" der „Versklavungscharakter", der oftmals bei machtbehafteten Personen dominiert. Bei Song ist dies eindeutig der Fall. Die konfuzianische Tradition fordert von ihm, die ihm zugesprochene Macht durch das Leisten von Gefallen innerhalb der Hierarchie nach unten zu verteilen. Dabei lässt er jedoch stark von seinen persönlichen Wünschen treiben, was zu starkem Machtmissbrauch führt. Das konfuzianische System erleichtert ihm den Missbrauch,

[29] LU 2010, S. 39.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000194

denn es bündelt Entscheidungsgewalt in einzelnen Personen und setzt auf das Harmoniegebot als Überwachungsmethode. Solange also sein Machtmissbrauch und seine Fehlentscheidungen nicht sichtbar werden und die Harmonie stören, bleibt Song unbehelligt. Er steht zumindest in Teilen über dem Gesetz, was deutlich wird, als er sagt, dass niemand in Shanghai wagen würde, sein uneheliches Kind zu diskriminieren:

> „Das geht nicht. Ich kann meinen Sohn doch nicht vaterlos zur Welt bringen. Er würde diskriminiert werden.“
>
> „Wird er nicht. Ich bin doch sein Vater, da wird ihn niemand diskriminieren. In dieser Stadt wird niemand auf ihn herabblicken.“[30]

Da die Polizei auf Song aufmerksam geworden ist und gegen ihn ermittelt, steht eine Prüfung seiner Macht bevor, die ihn zu Fall bringen kann. Ehe es dazu kommt, verstirbt Song allerdings bei einem Autounfall. Der heikle Topos des überführten korrupten Beamten wird somit recht unelegant vermieden. Die offensichtliche Unvermitteltheit von Songs Tod lässt sich allerdings auch als implizite Aussage über die schriftstellerische Schwierigkeit des Umgangs mit der Zensur lesen.

Xiao Beis individualistischer Standpunkt

Xiao Bei weigert sich, Haizao Geld für ihre Schwester zu geben. Er sagt, Haiping ginge ihn nichts an und sie beide bildeten eine eigene Familie und müssten nur für sich selbst sorgen. Indem er den Konflikt mit Haiping nicht scheut, zeigen ihre Eskalationsdrohungen bei ihm keine Wirkung. Seine Abkehr von der Tradition macht ihn resistent gegen Haipings Manipulationen, die ihn über Haizao nur abgeschwächt erreichen. Dieser moderne individualistische Standpunkt ist mit der chinesischen Kollektivauffassung nicht vereinbar, und letztendlich zerbricht die Beziehung von Xiao Bei und Haizao an diesem unlösbaren Konflikt, den Haizao im Sinne der Harmoniewahrung sogar tabuisiert.

Defizite der intendierten Morallehre

Die Morallehre Liulius und Tengs lässt sich meines Erachtens aus der Erzählung nicht ableiten. Die Handlung lehrt im Gegenteil eine völlig entgegengesetzte Moral. Folgende Beispiele verdeutlichen dies:

[30] Vgl. Liuliu 2007, S. 263 und Eidemüller 2013, S. 153.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000195

- Das unglückliche Schicksal Haizaos und Song Simings folgt nicht unmittelbar aus deren Fehlverhalten, sondern aus Unfällen (ihre Fehlgeburt und sein Autounfall). Zwar ist das Fehlverhalten eine Bedingung der Unfälle, aber nicht deren Grund. TENGS Bewertung von Haizaos Ende als „unausweichliches Schicksal" gehört somit in den Bereich des Aberglaubens und kann nicht als Begründung einer Moral dienen. Außerdem ist in der Kausalkette Haipings Fehlverhalten eine Bedingung von Haizaos Fehlverhalten.
- Nur durch Haizaos Prostitution und Su Chuns Vergehen schafft es Haiping in der Erzählung, ihr Ziel zu erreichen, also gerade nicht aus eigener Anstrengung, sofern man nicht die Manipulation des Umfelds selbst als solche wertet. Somit lehrt „Woju", dass sich Fleiß nicht auszahlt, Prostitution, Korruption und Ausbeutung hingegen schon. Lediglich die Katastrophen am Ende der Erzählung geben TENG und LIULIU Recht, aber diese sind wie gezeigt nicht kausal mit der Handlung verknüpft.
- Haizao verhält sich gemäß der ihr durch die traditionelle konfuzianische Harmonielehre zugeschriebenen Rolle. Ihre Prostitution ist direkt auf diese Rolle zurückzuführen, da für sie die Prostitution das geringere Übel gegenüber der mit dem Abschlag von Haipings Bitte verbundenen Harmoniestörung ist.
- Haiping hingegen verstößt gegen ihre eigene Rolle, denn sie bringt ihre ihr hierarchisch untergeordnete jüngere Schwester Haizao mit ihren Forderungen in ein unlösbares Dilemma. Somit lässt sie Haizao nur die Wahl zwischen Harmoniestörung und Prostitution, was beides einen Gesichtsverlust bedeutet.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich Haiping als amoralisch handelnde Person und Haizao als ihr Opfer. Haipings Erfolg ist bedingt durch ihre faktische Manipulation der traditionellen konfuzianischen Morallehre, Haizaos Misserfolg hingegen ergibt sich aus ihrer naiven Befolgung der Tradition.

Im Rahmen der konfuzianischen Moral handelt auch Song falsch, da er die Rechte, die sein Status ihm gewährt, zwar ausübt, aber seine Pflichten grob missachtet. Neben Haiping nutzt auch er die Harmoniewahrung Haizaos aus, um seine eigenen persönlichen Ziele zu verfolgen, nämlich sich Haizao sexuell gefügig zu machen.

Im Verständnis Songs als abschreckendes Beispiel haben die Autoren Recht, wenngleich sie darin fehlgehen, dass er meines Erachtens nicht zur Abschreckung von Beamten, sondern von jungen Frauen dient, denn Song erreicht alles, was er möchte, und wird lediglich von einem unglaubwürdigen Deus ex machina, dem Unfalltod, bestraft. Die intendierte Moral der Autoren, dass Song für seine Korruption büßt, verbauen sich diese selber,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000196

indem sie die polizeilichen Ermittlungen gegen Song nicht wirksam werden lassen. Die Moral griffe nur, wenn Song überlebte, von der Justiz bestraft würde und ihm eine mögliche Flucht misslänge.

Defizite der rezipierten Morallehre

Ganz entgegen der Wahrnehmung mancher Rezipienten interessiert sich Haizao während ihrer Beziehung mit Xiao Bei nicht für Geld und Luxus, ja sie lebt bewusst sparsam und hat keine Kenntnis darüber, wieviel Geld ihr Verlobter angespart hat. Anfangs wendet sie sich an Song nur, um Geld für Haiping zu leihen. Sie kommt nicht auf den Gedanken, etwas von Songs Geld für sich zu behalten. Erst als durch die dafür notwendige Affäre mit ihm ihre Verlobung zerbricht und sie sich auf Song einlässt und von ihm schwanger wird, akzeptiert sie das von Song gebotene Luxusleben. Dies geschieht ausdrücklich gegen ihren Willen und sie wird in ihrer vermögenden Einsamkeit als sehr unglücklich dargestellt.[31]

Song interessiert sich für Haizao nur sexuell. Er missbraucht die ganze ihm verliehene Macht, um Haizao zu seiner Schuldnerin zu machen, und selbst danach wendet er zusätzlich körperliche Gewalt an, um sich ihre Gefügigkeit zu sichern. Diese doppelt – psychisch und physisch – erzwungene Vergewaltigung wird von vielen jungen Chinesinnen nicht als ausreichender Grund empfunden, um Haizaos Beispiel nicht folgen zu wollen. Womöglich ist in ihnen das Bedürfnis nach Wohlstand oder zumindest materieller Absicherung größer als der Wunsch nach moralischer und körperlicher Integrität.

Haizaos Unfall und der Verlust ihres ungeborenen Kindes und ihrer Gebärmutter sind nicht die Folge ihrer Prostitution, sondern meines Erachtens ist die Prostitution Folge ihrer Traditionstreue.

Fazit

Die Handlung wird vor dem Hintergrund der Themenkreise der Modernisierung, Urbanisierung, Wohnungsnot und Hinwendung zum Kapitalismus von verschiedenen Einstellungen gegenüber der traditionellen Harmonielehre vorangetrieben. Diese stattet den Einzelnen mit Rechten und Pflichten aus: Haizao und Su Chun leiden unter den Pflichten und vergessen ihre Rechte, während Haiping und Song Siming lediglich ihre Rechte ausüben.

[31] Vgl. Liuliu 2007, S. 291f. und Eidemüller 2013, S. 204.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000197

Xiao Bei als im westlichen Sinne modernes Individuum hat sich vollständig von diesem Harmoniemodell gelöst.

Es zeigt sich somit ein gesellschaftliches Spannungsfeld, welches dadurch erzeugt wird, dass die Mitglieder sich in unterschiedlichem Maße an die traditionelle Moral gebunden fühlen. Entgegen den Beteuerungen der Urheber der Serie ist nach meiner Analyse der verwerflichste Charakter Haiping, denn sie wendet die moralischen Pflichten nicht auf sich selber, wohl aber auf ihre Umgebung an. Indem sie Familienmitglieder opfert und zu amoralischen Handlungen zwingt, erreicht sie ihre eigenen egoistischen Ziele und entlarvt damit das alte System zumindest für eine westliche Realität als ein das Individuum behinderndes Unterdrückungssystem.

Haizao ist während der gesamten Handlung ein Spielball anderer. Ihre traditionalistische Befolgung der Harmonielehre macht sie in höchstem Maße manipulier- und steuerbar. Sie durchläuft demnach die verschiedenen Abschnitte ihres Lebens – eine sie unterdrückende Familie, eine romantische Beziehung in Armut, Nebenfrau in Wohlstand und am Ende gänzlich Gescheiterte – ohne eigenen Willen und ohne eigene Entscheidung.

Haizao ist damit ein Beispiel dafür, dass die Egoisten sich auf den Rücken der Traditionalisten ihrem Ziel entgegentragen lassen. Der Kern der Moral von „Woju" ist, dass man in der chinesischen Gesellschaft nur Erfolg haben kann, wenn man sich amoralisch verhält und seine Mitmenschen opfert. Und man kann sich wiederum nur durch Abwenden von der Tradition davor schützen, von anderen geopfert zu werden. Kurzum: Der Tradition blind zu folgen hat also nur Nachteile.

Verwendete Literatur

BAUER, W. 1974: *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*. München.

BOND, M. H. 1991: *Beyond the Chinese Face: Insights from Psychology*. Hongkong.

CHEN LIAO 陳遼 2010: „《蝸居》：事件、爭議及其得失" („Woju": Ereignis, Kontroverse und Vor- und Nachteile). In: 江漢論壇 *(Jianghan Tribune)* 11, , S. 126–128.

CHENG XINMAN 成心滿 2010: „《蝸居》 的《5W理論》分析" (Eine Analyse von „Woju" nach der „5W-Theorie"). In: 電影評介 *(Movie Review)* 7, S. 58 und 67.

EIDEMÜLLER, T. 2013: *Mauern aus Harmonie. China zwischen traditionellen Harmoniezwängen und modernem Kapitalismus am Beispiel von „Woju"*. Marburg.

GEIST, B. 1996: *Die Modernisierung der chinesischen Kultur: Kulturdebatte und kultureller Wandel im China der achtziger Jahre*. Hamburg.

GELDSETZER, L. / HAN-DING HONG 1998: *Grundlagen der chinesischen Philosophie*. Stuttgart.

GRANET, M. / M. PORKERT (Übers., Hrsg. u. Einl.) 1985: *Das chinesische Denken: Inhalt, Form, Charakter*. Frankfurt a. M.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000198

Hu Xiaoxue 胡曉雪 2010: „對電視劇《蝸居》熱播的傳播學解讀“ (Eine kommunikationswissenschaftliche Betrachtung des Quotenerfolgs der Fernsehserie „Woju“). In: *學子論文選登 (News World)*, Zweite Septemberausgabe 2010, S. 130f.

Jenner, W. J. F. 1993: *Chinas langer Weg in die Krise. Die Tyrannei der Geschichte*. Stuttgart.

Li Tuo 礼陀 1985: „张洁笔下的现代儒生“ (Die modernen Konfuzianer aus der Feder von Zhang Jie). In: *讀書 (Reading)* 12, S. 53–59.

Li Ying 李颖 2010: „透析《蜗居》背后《蚁族》就业心理危机“ (Dialyse der hinter „Woju“ stehenden Seelenkrise arbeitssuchender „Ameisen“). In: *贛寧學院學報 (Journal of Xianning University)*, Bd. 30, Nr. 5, S. 87f.

Liu Jianxin 刘建新 2010: „社会转型期集体寻唤心理的投射—《蜗居》热播的受众社会心理分析“ (Während der gesellschaftlichen Transformation sucht das Kollektiv nach psychologischer Projektion – Eine massenpsychologische Analyse des großen gesellschaftlichen Erfolges von „Woju“). In: *蘭州學刊 (Lanzhou Academic Journal)* 1, S. 210–213.

Liu Xiaobo 劉曉波 1989: „狂妄必遭天責 – 論中國文化的道德至上的致命謬誤“ (Arroganz führt zu einer Bestrafung durch den Himmel – Über den fatalen Irrtum der chinesischen Kultur, die Moral über alles zu stellen). In: *Mingbao yuekan (Ming Pao Monthly)* 8, S. 34–37.

Lu Jianhua 陸建華 2010: „《蝸居》愛情和房子的現實沖突“ („Woju“: Der reale Konflikt von Liebe und Wohnung). In: *健康博覽 (Health Review)* 1, S. 38–42.

Liuliu 六六 2007: *蝸居 (Das Schneckenhaus)*. Wuhan: 長江文藝出版社 Changjiang Wenyi Chubanshe.

Meng Lili 孟麗莉 2010: „由電視劇《蝸居》談當代女性的價值觀“ (Eine Diskussion des Wertverständnisses der modernen Frauen auf Grundlage der Fernsehserie „Woju“). In: *電影文學 (Movie Literature)*, Nr. 14, S. 119f.

(Ohne Verfasser): „六六：把夢想幹掉“ (Liuliu: Den Traum töten). In: *經典閱讀* (Classics), Nr. 8, 2010, S. 90f.

Pang, Shuqi 龐樹奇 1987: „國民性, 個性與等級意識“ (Nationalcharakter, Individualität und Hierarchiebewusstsein). In: *Shehui (Society)* 2, S. 10f.

Schmidt-Glintzer, H. 2014: „China.“ In: *Fachbuchjournal* 4, S. 65–69.

Staiger, B./S. Friedrich/H.-W. Schütte (Hrsg.) 2008: *Das große China-Lexikon: Geschichte · Geographie · Gesellschaft · Politik · Wirtschaft · Bildung · Wissenschaft · Kultur*. Darmstadt.

Sun Longji 1994: *Das ummauerte Ich. Die Tiefenstruktur der chinesischen Mentalität*. Leipzig.

Wang Xiaohong 王晓紅 2010: „小說《蝸居》兩姐妹的心理動力學分析“ (Eine psychodynamische Analyse der beiden Schwestern im Roman „Woju“). In: *文學教育 (Literature Education)* 8, S. 146f.

Warner, T. 2008: “Architektur.“ In: Staiger/Friedrich/Schütte 2008, S. 25–31.

Weggel, O. 2000: „Methodik der China-Forschung. Teil 5 (II). Begriffe und Reizthemen.“ In: *China aktuell* 8, S. 917–928.

Zhang Dainian 2002: *Key Concepts in Chinese Philosophy*. Beijing: Foreign Languages Press.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000199

ZHANG DANDAN 張丹丹 2010: „淺析《蝸居》女主角海藻名字的象征意義“ (Eine Analyse der symbolischen Bedeutung des Namens der Protagonistin Haizao in „Woju“). In: 湖北大學成人教育學院學報 *Journal of Adult Education College of Hubei University*, Bd. 28, Nr. 4, August 2010, S. 56f.

ZHANG LEI 張蕾 2010: „媒介建構與現實體驗的真實碰撞—以《蝸居》受眾的住房情境實證研究為例“ (Die Kollision der Medienkonstrukte mit den Realitätserfahrungen – Am Beispiel einer Untersuchung der tatsächlichen Wohnsituationen der Zuschauer von „Woju“). In: 新聞記者 *(The Journalist Monthly)* 4, S. 48–52.

ZHAO RUIHUA 赵瑞华 2010: „从《蜗居》审视两性的价值观“ (Eine eingehende Betrachtung der Wertesysteme beider Geschlechter anhand von „Woju“). In: 新闻爱好者 *(News Fan)*, S. 128f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000200

Die Penghu-Inseln während der Song-Epoche

Notizen zum „Song zhi"-Fragment im *Min shu* und zu anderen Quellen

Von Roderich Ptak, München

Summary: Song geographical and other records, as well as archaeological material, indicate the presence of Chinese migrants on the Penghu archipelago (Pescadores), especially during the twelfth century. At that time Penghu constituted a major location on the so-called eastern trade route which connected Min ports, particularly Quanzhou, via the southern tip of Taiwan to Luzon, the Sulu zone and beyond. Among the written Song sources pertaining to these islands, the longest and most informative piece is a fragment called "Song zhi"; it appears in the *Min shu* of the Ming dynasty, along with a Yuan account called *Daoyi zhi*, which resembles the Penghu chapter in the well-known *Daoyi zhilüe*. The focus of the present study is on the "Song zhi". It also looks at similar fragments and tries to outline the possible textual relations between these works, including the *Daoyi* texts. Finally, it links the relevant findings to earlier material, thus drawing a more complete image of Penghu's development over a longer period in history.

Die Penghu-Inseln: Geographische und thematische Koordinaten

Mehrere Texte der Song-Zeit nennen die Penghu-Inseln in unterschiedlichen Zusammenhängen. Dieses Material ist häufig beschrieben worden und in zahlreichen Internetquellen zugänglich; auch liegen wichtige Belegstellen in europäischsprachigen Übersetzungen vor. Eigentlich kann dem nichts Neues hinzugefügt werden, doch ein wichtiges Textfragment, das z. B. im *Min shu* 閩書 (fertiggestellt 1616) überliefert ist, wirft Fragen auf, die bislang nur selten angesprochen wurden.[1] Die folgenden Ausführungen sind im wesentlichen als Kommentar zu besagten Passagen gedacht und zugleich als Versuch, offene Probleme rund um diesen Text zu lösen. Doch vorab

[1] He Qiaoyuan 何喬遠 (Verf.), Xiamen daxue … „Min shu" jiaodianzu 厦門大學… 《閩書》校點組 (Hrsg.): *Min shu* 閩書. 5 Bde. Fuzhou: Fujian renmin chubanshe 1994, Bd. I, j. 7, S. 179. Essentiell zum Text: Yong Rong 永瑢 et al.: *Siku quanshu zongmu tiyao* 四庫全書總目提要 (ab jetzt SKQSZMTY). 4 Bde. Shanghai: Shangwu yinshuguan 1933, Bd. II, j. 71, S. 917–918 Nr. 1578. Weiteres z. B. in W. Franke (urspr. Verf.), F. M. Liew-Herres (Hrsg. d. erweit. Ausg.): *Annotated Sources of Ming History. Including Southern Ming and Works on Neighbouring Lands, 1368–1661*. 2 Bde. Kuala Lumpur 2011, Bd. II, S. 789 Nr. 8.13.4. Auf ähnliche Textpassagen weise ich an geeigneten Stellen hin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000201

zunächst einige grundlegende Stichpunkte zur Rolle der Penghu-Gruppe unter den Song.

Der Penghu-Archipel, uns besser bekannt unter dem eingedeutschten Namen „Pescadoren" (Fischer-Inseln), der auf die Portugiesen zurückgeht, liegt vor der Westseite Taiwans, gegenüber der heutigen Festlandsprovinz Fujian, und besteht aus über sechzig, meist recht kleinen und ziemlich flachen Eilanden, von denen allerdings einige schroffe Felsenküsten aufweisen. In alter Zeit boten mehrere Buchten Schiffen, die von Fujian nach Taiwan fuhren oder weiter zu den Philippinen, Schutz vor Sturm und heftigem Wellengang. Die wichtigste Bucht war vermutlich jene, die sich vor der heutigen Inselhauptstadt Magong 馬公 nach Westen hin öffnet.

Das Seegebiet rund um die Penghu-Inseln wird von Strömungen und Winden bestimmt, die mit den Jahreszeiten wechseln. Obgleich die Überfahrt von Fujian nach Penghu in der Regel nur zwei Tage dauerte, bei günstiger Witterung sogar noch schneller zu bewältigen war, galten die Gewässer dieser Zone stets als tückisch. Schon in früher Zeit deuten Schriftquellen entsprechende Gefahren an. Im *Sanshan zhi* 三山志, einer Lokalchronik aus der Chunxi-Periode (1174–1189), wird z. B. berichtet, Algen hätten den Seeverkehr behindert.[2] Genaue Beobachtungen liefern allerdings erst Texte aus der Qing-Epoche; sie berichten über Strömungen, unterschiedliche Färbungen des Wassers, Gezeiten und viele andere Naturphänomene.[3]

Wichtiger sind hier aber folgende Überlegungen, die uns zunächst nach Fujian blicken lassen: In der zweiten Hälfte der Tang-Epoche, spätens ab dem 9. Jahrhundert, nimmt die wirtschaftliche Bedeutung des Küstenraumes zu. Handel und Verkehr blühen auf, mehr und mehr Menschen ziehen nicht nur in jene Gebiete, die heute zu Guangdong gehören, sondern auch nach Min 閩, also nach Fujian. Zwar bleiben Chinas Häfen von den Wirren, welche das Ende der Dynastie besiegeln, keineswegs verschont, doch einige Orte wie

[2] Liang Kejia 梁克家: *(Chunxi) Sanshan zhi*. Beijing: Zhonghua shuju 1990 (Song Yuan fangzhi congkan 8), j. 6, 2b–3a (S. 7836). Liangs Vorwort datiert aus dem Jahre 1182. Der Text wird z. B. zitiert in XU XIAOWANG 徐曉望 et al. (Verf./Hrsg.): *Fujian tongshi* 福建通史. 5 Bde. Fuzhou: Fujian renmin chubanshe 2006, Bd. III, S. 70; ders.: *Mazu de zimin – Min Tai haiyang wenhua yanjiu* 媽祖的子民 – 閩臺海洋文化研究. Shanghai: Xuelin chubanshe, 1999, S. 107; FANG HAO 方豪: *Taiwan zaoqi shigang* 臺灣早期史綱. Taibei: Taiwan xuesheng shuju 1994, S. 32. In jüngerer Zeit wurden auch mehrere chinesische Abschlußarbeiten zum *Sanshan zhi* angefertigt.

[3] Beispiele in Lokalchroniken: Zhou Yuren 周于仁/Hu Ge 胡格 (Verf.), Zhang Guangqian 張光前 (Hrsg.): *Penghu zhilüe* 澎湖志略. Taibei: Xingzhengyuan wenhua jianshe weizuanhui …, 2005 (Taiwan shiliao jicheng, Qingdai Taiwan fangzhi huikan 5; ab jetzt: TWSL, FZHK), S. 376–377; Hu Jianwei 胡建偉 (Komp.), Zhang Guangqian (Hrsg.): *Penghu jilüe* 澎湖紀略 (TWSL, FZHK 12), besonders j. 2, S. 53–64. Vgl. auch Hinweise in R. PTAK: *Fujian – Penghu – Taiwan. Frühe Kontakte, nach Texten zusammengefaßt (ca. 200–1450)*. Wiesbaden 2015 (AKM 95), S. 19–20, 58.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000202

etwa Quanzhou überwinden den schwierigen politischen Übergang recht schnell. In der Folge, unter dem kleinen Königreich Min, setzt diese Stadt, die bereits zuvor vom Auslandshandel profitiert hatte, ihren Aufstieg fort.

Quanzhou liegt im Südteil der Min-Region. Hier liefen Inlandswege und verschiedene Seerouten zusammen, und über diese bestanden Verbindungen bis hin nach Japan wie zugleich nach Südostasien und zu mehreren Orten rund um den nördlichen Indik. Daran änderte sich auch nichts, als die Song das Min-Gebiet in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts eroberten. Ganz im Gegenteil, Quanzhou prosperierte weiterhin und war im 12. und 13. Jahrhundert vermutlich sogar Chinas führender Hafen, noch vor der wichtigen Stadt Guangzhou. Dazu ist eine große Menge wissenschaftlichen Materials vorhanden.[4]

Mit den sich ausweitenden Auslandsgeschäften zogen kleine Gruppen chinesischer Migranten nach Südostasien. Verbesserte Möglichkeiten, durch Handel Gewinne zu erwirtschaften, und Bevölkerungsdruck in Fujian gelten als wesentliche Faktoren, die diesen Prozeß vorantrieben.[5] Damals verbanden zwei Seerouten das Min-Gebiet mit der überseeischen Welt im Süden: Die erste und durchaus belebtere führte entlang der Guangdong-Küste zum heutigen Vietnam und von dort aus weiter nach Kalimantan bzw. zur Malaiischen Halbinsel; über letztere hatte diese Trasse Anschluß an die Verkehrswege im Indischen Ozean, außerdem reichten ihre Ableger bis nach Sumatra und Java. Die zweite Achse, weiter östlich gelagert, wird erst unter den Song sichtbar. Sie führte via Penghu und Süd-Taiwans nach Luzon und

[4] Ausgewählte westliche Werke zu Fujian und Quanzhou: B. K. L. So (Su Jilang 蘇基朗): *Prosperity, Region, and Institutions in Maritime China. The South Fukien Pattern, 946–1368*. Cambridge, Mass. 2000; H. Clark: *Community, Trade, and Networks: Southern Fujian Province from the Third to the Thirteenth Century.* Cambridge 1991 (Cambridge Studies in Chinese History, Literature, and Institutions); ders.: „Quanzhou (Fujian) during the Tang-Song Interregnum, 879–978." In: TP 68,1–3 (1982), S. 132–149; A. Schottenhammer: *Das songzeitliche Quanzhou im Spannungsfeld zwischen Zentralregierung und maritimem Handel. Unerwartete Konsequenzen des zentralstaatlichen Zugriffs auf den Reichtum einer Küstenregion*. Stuttgart 2002 (Münchener Ostasiatische Studien 80). – Nur zwei chinesische „Klassiker" seien genannt: Li Donghua 李東華: *Quanzhou yu woguo zhonggu de haishang jiaotong (jiu shiji mo – shiwu shiji chu)* 泉州與我國中古的海上交通（九世紀末 – 十五世紀初）. Taibei: Taiwan xuesheng shuju 1985; Su Jilang: *Tang Song shidai Minnan Quanzhou shidi lungao* 唐宋時代閩南泉州史地論稿. Taibei: Taiwan shangwu yinshuguan 1991. – Neu: Xu Xiaowang: *Songdai Fujian shi xinbian* 宋代福建史新編. Beijing: Xianzhuang shuju 2013.

[5] Zu mutmaßlichen Gründen für Migrationen z. B. Lin Renchuan 林仁川: „Hanzu renmin zaoqi yiju Tai Peng tanxi" 漢族人民早期移居台澎探析. In: *Fujian luntan* 福建論壇 (4/2000), S. 84–88, hier S. 85–86. Ein weiter gefaßtes Panorama etwa in Wu Songdi 吳宋弟: „Songdai Fujian renkou yanjiu" 宋代福建人口研究. In: *Zhongguo shi yanjiu* 中國史研究 (2/1995), S. 50–58, und Chen Yande 陳衍德: „Songdai Fujian renkou wenti" 宋代福建人口問題. In: *Renkou yu jingji* 人口與經濟 (3/1988), S. 55–58.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000203

Mindoro, dann hinein in die Sulu-Zone und über die Celebes-See letztlich sogar bis nach Sulawesi und zu den Molukken. Texte der Song-Zeit und der darauffolgenden Yuan-Periode belegen, daß dieses zweite System – wohl vor allem von Quanzhou aus – kontinuierlich ausgeweitet wurde.[6]

Die Penghu-Gruppe bildete gleichsam die erste Station auf der östlichen Trasse und erregte unter den Song in mehrfacher Hinsicht Aufmerksamkeit: (1) Migranten, vermutlich aus Fujian, lassen sich dort nieder. (2) Die Nähe zu Taiwan, damals meist Liuqiu 流求 genannt (verschiedene Schreibungen), wird gerne hervorgehoben, vor allem weil von hier aus Überfälle auf die Penghu-Inseln selbst wie bisweilen sogar auf Orte an der Fujian-Küste durchgeführt wurden. (3) Der Staat reagiert, indem er seine Präsenz in den gefährdeten Zonen stärkt, auch auf dem Penghu-Archipel. Das betrifft vor allem die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts. Damit freilich wird deutlich, daß die Penghu-Region bereits in dieser Zeit zum Terrain Chinas gehört.[7]

Penghu in Song-Quellen

Betrachten wir nun die wesentlichen Quellenbelege für die drei genannten Punkte. Um 1120 berichtet Lu Zao 陸藻, Präfekt in Quanzhou, das Folgende:

> Quan[zhou] liegt 54 Stationen von der Hauptstadt entfernt [und] ist mit einem Land in Übersee verbunden, [das] 36 Inseln [zählt]. In der Stadt gibt es achtzig Quartiere mit einer Bevölkerung von zweifelsohne mehreren hunderttausend (泉距京師五十有四驛，連海外之國三十有六島，城內畫坊八十，生齒無慮數十萬。).

---

[6] Zu Seerouten und zur Wahrnehmung der Meere z. B. R. PTAK: „Südostasiens Meere nach chinesischen Quellen (Song und Yuan).“ In: *Archipel* 56 (1998), S. 5–30; DERS.: „The Eastern Rim of Southeast Asia in Late Medieval and Early Modern Chinese Sources.“ In: *Nanyang xuebao* 南洋學報 (*Journal of the South Seas Society*) 55 (2000), S. 22–47; DERS.: „Quanzhou: At the Northern Edge of a Southeast Asian ‘Mediterranean’?“ In: A. SCHOTTENHAMMER (Hrsg.): *The Emporium of the World. Maritime Quanzhou, 1000–1400*. Leiden etc. 2001 (Sinica Leidensia 49), S. 395–427.

[7] Zahlreiche Überblicke befassen sich mit der Song-Präsenz auf Penghu. Ein früher Aufsatz ist WU YOUXIONG 吳幼雄: „Nan Song chu zhibing lishu Penghu“ 南宋初置兵立戍澎湖. In: *Lishi jiaoxue* 歷史教學 (5/1987), S. 58–59. Andere Arbeiten erörtern die Überfälle längs der Fujian-Küste; siehe z. B. Zhu Min haijun junshi bianzuanshi 駐閩海軍軍事編纂室 (Hrsg.): *Fujian haifangshi* 福建海防史. Xiamen: Xiamen daxue chubanshe 1990, S. 28–30, oder XU XIAOWANG 1999, S. 106–107. Eine ältere, aber umfassende Geschichte der Penghu-Inseln ist CAI PINGLI 蔡平立: *Penghu tongshi* 澎湖通史. Taibei: Zhongwen tushu gufen youxian gongsi 1959. Weiteres in den folgenden Anmerkungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000204

Das betreffende Textfragment aus Lus *Xiucheng ji* 修城記 entstammt dem *Yudi jisheng* 輿地紀勝 (circa 1221), also der Reichsgeographie des Wang Xiangzhi 王象之 (1163–1230).[8] Andere Werke belegen, daß die Kombination „36 Inseln" für die Penghu-Gruppe steht. Aber der Satzteil, in dem dieser Ausdruck erscheint, gibt Fragen auf. Zum einen bleibt die Bedeutung des ersten Zeichens *(lian)* offen; vermutlich impliziert es nur die räumliche Nähe zwischen Quanzhou und der überseeischen Welt; doch gelegentlich wurde behauptet, es zeige ebenso an, daß man die betreffende Zone von Quanzhou aus „verwaltet" habe; das bestätige deren Zugehörigkeit zu China schon im frühen 12. Jahrhundert.[9] Zum zweiten wird die Penghu-Gruppe in keiner weiteren Song-Quelle als *guo* (Staat, Land) bezeichnet. Einige Autoren kamen deshalb zu dem Schluß, mit den „36 Inseln" müsse ein anderes Gebiet gemeint sein, eventuell die Ryukyu-Kette. Natürlich sind auch andere Deutungen denkbar: Vielleicht gab es damals auf Penghu ein separates „Gemeinwesen"; der Ausdruck *guo* ist nicht an enge semantische Vorgaben geknüpft (hierauf wird an anderer Stelle zurückzukommen sein), mithin wäre eine solche Auslegung statthaft. Aber es gäbe noch eine weitere Möglichkeit: Die beiden Segmente „Land/Länder in Übersee" und „36 Inseln" könnten als zwei Elemente betrachtet werden, verbunden durch ein hinzugedachtes „und".

Klarer scheint die folgende Passage, die sich ebenfalls im *Yudi jisheng* findet:

> Fährt ein Schiff vom [Kreis] Jinjiang [in der Präfektur] Quan[zhou] nach Osten hinaus aufs Meer, erreicht es nach drei Tagen die Penghu-Inseln, die mitten im Ozean sind, 36 Inseln [an der Zahl] (自泉晉江東出海間，舟行三日抵彭湖嶼，在巨浸中，環島三十六。).

Hier dürfte die Wendung „36 Inseln" tatsächlich auf Penghu zu beziehen sein. Den Teil nach „Penghu yu" als eigenes Segment zu betrachten, also von Penghu *und* 36 weiteren Eilanden auszugehen – derlei wäre stilistisch wenig passend, außerdem stünde dies im Gegensatz zu späteren Aussagen. Eine

[8] Wang Xiangzhi: *Yudi jisheng*. 8 Bde. Beijing: Zhonghua shuju 1992, Bd. IV, j. 130, 6a (S. 3733). Oft diskutiert, z. B. in Fang Hao 1994, S. 29–30, oder Lin Renchuan 2000, S. 86. – Das Zeichen *yi* (Stationen, eigentlich *yizhan* 驛站) ist eine vage Distanzangabe. Es findet sich häufig im Zusammenhang mit dem „Postwesen". Dazu umfassend die alte Studie – allerdings für die Yuan-Periode – von P. Olbricht: *Das Postwesen in China unter der Mongolenherrschaft im 13. und 14. Jahrhundert*. Wiesbaden 1954 (Göttinger Asiatische Forschungen 1). Zur internen Struktur von Quanzhou und den „Quartieren" *(fang)* z. B. So 2000, Kapitel 7, besonders S. 174–175.

[9] Beispiele finden sich zumeist im Internet. Einige Autoren betrachten sogar die umstrittene Diaoyu-Gruppe (釣魚) als ein schon von den Song vereinnahmtes Territorium.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000205

solche Interpretation käme auch nur dann in Frage, würde die Zeit von drei Tagen als zu lang für eine Fahrt nach Penghu empfunden werden.[10]

Weniger problematisch ist der Ausdruck *huandao*. Im Zusammenhang mit Penghu findet er sich häufiger als die kürzere Variante *dao*. Wahrscheinlich sind damit ringförmige Inselstrukturen bzw. Korallenatolle gemeint. Gelegentlich ist das erste Zeichen aber auch als Hinweis auf die das Land *umgebende* See gedeutet worden.

In einigen Quellen erscheint noch eine andere Bezeichnung, nämlich Pinghu 平湖, so etwa im *Gong kui ji* 攻媿集 des Lou Yao (Yue) 樓鑰 (1137–1213). Meistens wird diese als Variante des Namens Penghu verstanden, obschon die betreffende Textstelle keine genaue Positionsangabe bietet: „Im [Meer] sind sandige Inseln [mit] mehreren zehntausend *mu*; [das Gebiet] heißt Pinghu" (中有沙洲數萬畝，號平湖。). Die ungewöhnlich großen Flächen, offenbar Ackerland, wurden – und damit können wir zu den Punkten (2) und (3) in obiger Themenliste überleiten – von plündernden Pisheye 毗舍耶 verwüstet, welche mordend über selbiges Terrain herfielen, und zwar im 7. Jahr der Ära Qiandao (1171). Damals leitete Wang Dayou 汪大猷 die Amtsgeschäfte in Quanzhou. Es heißt, man habe vierhundert Angreifer gefaßt. Zudem seien mit dem aufkommenden Südwind, also während der Frühlings- und Sommermonate, regelmäßig Schutztruppen entsandt worden (da man potentielle Attacken über See von Süden und Osten her erwartete). Auch erging die Anordnung, zweihundert Häuser oder Hütten auf Pinghu zu errichten, die fortan als Quartiere für Soldaten dienten.[11] Zwar steht die zeitliche Abfolge der Ereignisse und Maßnahmen nicht eindeutig fest, doch bestätigt der Text unmißverständlich, daß Pinghu von Fujian aus

[10] *Yudi jisheng*, IV, j. 130, 6b (S. 3734). Ferner Zhu Mu 祝穆 (Verf.), Zhu Zhu 祝洙 (Ergänzungen), SHI HEJIN 施和金 (Hrsg.): *Fangyu shenglan* 方輿勝覽. 3 Bde. Beijing: Zhonghua shuju 2003 (Zhongguo gudai dili zongzhi congkan), j. 12, S. 208. Dieser Text wird auf 1239 datiert. – Weiteres z. B. in LIN RENCHUAN 2000, S. 86; LAI FUSHUN 賴福順: „Liu Zhong hangxian yanjiu" 琉中航線研究. In: *Taiwan wenxian* 臺灣文獻 54,1 (2003), S. 1–46, und 54.2 (2003), S. 233–268, hier Teil 1, S. 37–40 und Hinweise in Anm. 146 dort; ferner PTAK 2015, S. 60.

[11] Lou Yao (Komp.): *Gong kui ji* (Wenyuan ge Siku quanshu, auch elektronisch; ab jetzt SKQS), j. 88, 15b–16a. Eine Biographie Wangs (*zi* Zhongjia 仲嘉) in Tuo Tuo 脫脫 et al.: *Song shi* 宋史, 40 Bde. Beijing: Zhonghua shuju 1977, Bd. XXXV, j. 400, S. 12143–12146. – Mehr z. B. in FANG HAO 1994, S. 33; LIN RENCHUAN 2000, S. 85; WANG YIFU 汪毅夫: *Min Tai yuan yu Minnan feng – Min Tai guanxi, Min Tai shehui yu Minnan wenhua yanjiu* 閩臺緣與閩南風 – 閩臺關係, 閩臺社會與閩南文化研究. Fuzhou: Fujian jiaoyu chubanshe 2007, S. 32–33. – Noch zu Pinghu: Ein Rest Skepsis hinsichtlich des geographischen Bezuges bleibt bestehen, denn das Element *shazhou* im Zitat erscheint auch in dem festen Begriff *shazhou tian* 沙洲田, mit dem oft küstennahe Sand- und Schlammflächen gemeint sind. Dazu z. B. *Sanshan zhi*, j. 12, 4a–5a (S. 7887). – Im *Zizhi tongjian* 資治通鑒 (entstanden 1065–1084) erscheint der Name Pinghu dong 平湖洞, von dem einige glauben, er beziehe sich ebenfalls auf Penghu. Näheres dazu z. B. in PTAK 2015, S. 35 und Anm. 46 dort.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000206

– vorübergehend, wenn nicht gar über einen längeren Zeitraum – durch Soldaten beschützt wurde. Zugleich deuten die Felder auf Siedler hin.

Das von Lou Yao Berichtete paßt zu einer kurzen Notiz, die im *Wenzhong ji* 文忠集 des Zhou Bida 周必大 (1126–1204) erscheint. Dort werden die Pisheye als „schwarz wie Lack" (漆黑) und ihre Sprache als unverständlich beschrieben. Und wieder hören wir, sie hätten Pinghu (wohl also Penghu) überfallen und Felder verwüstet; auf diesen wuchsen *su* 粟 (Hirse), *mai* 麥 (Weizen) und *ma* 麻 (Hanf/Sesam). Auch die getroffenen Schutzvorkehrungen erinnern an das Obige: Anfangs habe man saisonale Maßnahmen ergriffen, später seien die bedrohten Regionen offenbar systematisch verteidigt worden: „Marinetruppen wurden [dort] stationiert, [so daß] die Barbaren nicht mehr kamen" (留屯水軍，蠻不復來。).[12]

Pisheye-Überfälle gab es noch an anderen Orten; besonders betroffen waren Shui'ao 水澳 (heute Yongning 永寧) und Weitou 圍頭 (nahe der Insel Jinmen bzw. Quemoy 金門). Das berichten *Zhufan zhi* 諸蕃志 (1225), *Wenxian tongkao* 文獻通考 (1339) und die Song-Annalen (1345). Die letzten beiden Texte wurden erst unter den Mongolen in ihre endgültige Form gebracht und basieren – was besagte Überfälle und einige andere, eher kurze Notizen zu Penghu betrifft – vermutlich auf dem ersten Buch. Aus allen drei Werken erfahren wir, die Plünderer seien während der Chunxi-Ära (1174–1189) mit Flößen aus Bambus gekommen und zudem an Gegenständen aus Eisen interessiert gewesen; ansonsten sind nur wenige Details im Zusammenhang mit ihren Aktionen bekannt.[13]

---

[12] Siehe „Fu wenge xueshi xuanfeng dafu zeng tejin Wang gong Dayou shendao bei" 敷文閣學士宣奉大夫贈特进汪公大猷神道碑. In: Zhou Bida: *Wenzhong ji* (*Zhou Wenzhong gong quanji* 周文忠公全集) (SKQS), j. 67, 5b–6a. Ferner z. B. Fang Hao 1994, S. 33–34; Lin Renchuan 2000, S. 85, 86. Zu Zhou Bida und seinem Werk ansonsten etwa Chau Lin Tai 周蓮弟: „周必大《文忠集》研究" (Zhou Bida [1126–1204] and His Collected Works "Wenzhong Ji"). In: *Journal of Oriental Studies* 38,1–2 (2005), S. 185–231.

[13] Han Zhenhua 韓振華 (Hrsg.): *Zhufan zhi zhubu* 諸蕃志注補 (Text mit chin. Üb. der engl. Komm. v. Hirth/Rockhill, s.u.). In: Han Zhenhua zhuzuo zhengli xiaozu 韓振華著作整理小組 (Hrsg.): *Han Zhenhua xuanji*韓振華選集. Bd. 2. Hongkong 2000 (Centre of Asian Studies Occasional Papers and Monographs 134.2), S. 287; Ma Duanlin 馬端臨: *Wenxian tongkao*. Hangzhou: Zhejiang guji chubanshe 1988 (Shi tong), j. 327, S. 2570; *Song shi*, j. 491, S. 14127. – Englische Fassungen z. B. in F. Hirth / W. W. Rockhill (Üb.): *Chau Ju-kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-fan-chi*. Taibei 1970 (urspr. St. Petersburg 1911), S. 165–166; B. Laufer: „The Relations of the Chinese to the Philippine Islands." In: *Smithsonian Miscellaneous Studies* 50 (= IV.2) 1907 (bzw. 1908), S. 248–284, hier S. 253; Wada Sei: „The Philippine Islands as Known to the Chinese Before the Ming Period." In: *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 4 (1929), S. 121–166, hier S. 131. – Nützlich ist auch die japanische Übertragung des *Zhufan zhi* von Fujiyoshi Masumi 藤善眞澄. Osaka: Kansai Daigaku Shuppanbu 1990, S. 231–235, besonders Anm. 4 zu den Ortsnamen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000207

Und noch eine weitere Belegstelle ist zu nennen, die den gerade genannten Texten zeitlich vorausgeht; sie findet sich bei Zhen Dexiu 眞德秀 (1178–1235): Schon während der Ära Qiandao (1165–1173) habe es Überfalle an der Fujian-Küste gegeben. Hernach wurde in Yongning ein fester Militärposten errichtet. Von dort seien die Penghu-Inseln nach kurzer Fahrt zu erreichen; dafür benötige man nur einen Tag und eine Nacht.[14]

In diesem Text sowie an anderer Stelle wird zugleich auf die räumliche Nähe zwischen Penghu und Liuqiu hingewiesen. Außerdem: „Bei Anbruch der Dunkelheit wagen es die Menschen auf Penghu nicht [mehr], Feuer zu machen, [aus Furcht], vom Land Liuqiu aus gesehen zu werden…" (彭湖之人，遇夜不敢舉煙，以爲流求國望見，…) – sprich, Räuber von dort anzulocken. Liuqiu steht hier, wie so oft in alten Quellen, für Taiwan, also nicht für die Ryukyu-Kette oder Okinawa.[15]

Die Entfernung zwischen der taiwanesischen Westseite und dem Penghu-Archipel ist in der Tat überschaubar, bei guter Sicht konnten hohe Flammen am jeweils gegenüberliegenden Ufer wahrgenommen werden. Nur der Zusatz *guo* (Staat) hinter Liuqiu stört ein wenig, zumal es damals keine staatlichen Strukturen auf Taiwan gab, doch andererseits wird er in chinesischen Texten, wie oben angedeutet, bisweilen recht „locker" benutzt, eben nicht selten im Sinne von einfachen „Gemeinwesen", so daß eine Rechtfertigung für seine Verwendung hier kaum erforderlich scheint. Der mögliche Einwand, mit Liuqiu *guo* sei ursprünglich Ryukyu gemeint – allein das erkläre den Ausdruck *guo* –, wäre angesichts der kurzen geographischen Distanz zu Penghu jedenfalls kaum haltbar. Zudem kann den damaligen Siedlungen auf Ryukyu sicher nicht viel mehr „Staatlichkeit" unterstellt werden als den Dorfgemeinschaften auf Taiwan. Wesentlicher ist aber etwas ganz anderes,

[14] Siehe *Xishan xiansheng Zhen Wenzhong gong wenji* 西山先生眞文忠公文集, j. 8, S. 17. Zitiert z. B. in FANG HAO 1994, S. 32; XU XIAOWANG 1999, S. 110; CAO YONGHE 曹永和: *Taiwan zaoqi lishi yanjiu xuji* 臺灣早期歷史研究續集. Taibei: Lianjing chuban shiye gongsi 2000, S. 43; LIN RENCHUAN 2000, S. 85; CHEN JIARONG 陳佳榮/QIAN JIANG 錢江/ZHANG GUANGDA 張廣達 (Hrsg.): *Lidai zhongwai xingji* 歷代中外行紀. Shanghai: Shanghai cishu chubanshe 2008, S. 490. – Zu Raubüberfällen und Gegenmaßnahmen sowie zu Zhen Dexiu ansonsten z. B. CLARK 1991, besonders S. 116–117, 171–172, 175, ebenso zahlreiche Hinweise in SO 2000, besonders S. 88ff. – Überfälle wurden auch von den Babuyan-Bewohnern durchgeführt. Dazu z. B. WADA SEI 1929, S. 136, der Ye Shi 葉適 zitiert (Zhou Dingchen muzhi ming周鼎臣墓誌銘). Abweichend in Zhongshan daxue Dongnanya lishi yanjiusuo 中山大學東南亞歷史研究所 (Hrsg.): *Zhongguo guji zhong youguan Feilübin ziliao huibian* 中國古籍中有關菲律賓資料彙編. Beijing: Zhonghua shuju 1980, S. 13.

[15] Ähnlich z. B. in *Zhufan zhi*, kürzer in *Wenxian tongkao* und *Song shi*; dazu Verweise in Anm. 13 oben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000208

nämlich daß die Plünderer von Taiwan her einzufallen drohten und – auch das geht aus Zhen Dexius Werk hervor – abermals zu den Pisheye zählten.[16]

Alte Texte benutzen die Bezeichnung Pisheye als Ethnonym und Toponym. Bekanntlich haben die meisten Historiker in ihr eine phonetische Wiedergabe der uns geläufigen Form „Visaya" gesehen, womit heute das zentrale Segment der Philippinen gemeint ist.[17] Daß die Pisheye gefürchtet waren, steht außer Zweifel. Doch woher sie wirklich kamen, ist umstritten. Vielleicht zogen einzelne Gruppen durch die Luzon-Straße und blieben für einige Zeit an der taiwanesischen Küste, um dann von dort aus gezielt die Penghu-Inseln und bestimmte Orte nahe Quanzhou zu überfallen; aber wie häufig dies geschah, wissen wir nicht. Daneben mögen sie auch Handel betrieben haben, vielleicht sogar mit isolierten Dörfern auf dem chinesischen Festland oder ganz einfach „nur" mit anderen Seenomaden. In jedem Fall ist davon auszugehen, daß die Pisheye den Warenaustausch entlang der Osttrasse bedrohten, wenigstens vorübergehend. Dies dürfte denn auch das nachhaltige Interesse der Song an sicheren Verhältnissen auf Penghu erklären, zumal von hier aus, wie angedeutet, wenigstens einen Teil des Seeverkehrs überwacht werden konnte.

Die „Song zhi"-Beschreibung im *Min shu*

Betrachten wir nun, wie eingangs angekündigt, das Textfragment im *Min shu*. Hier zunächst eine Übersetzung der betreffenden Passagen, die, wie es daselbst heißt, einem Song-Werk („Song zhi" 宋志) entnommen sind, das leider nicht näher spezifiziert wird:

> „(a) Die Penghu-Inseln liegen mitten im Ozean, 36 Inseln [insgesamt]. (b) Auf ihnen wohnen vielfach Menschen – [in] strohbedeckten [Hütten] als Unterkünften. (c) Sie setzen die Ältesten als Führer ein, kümmern sich nicht um Frauen und Töchter, leben von Landbau und Fischfang, sind gute Viehhüter und haben stattliche Ziegen, die sie zwischen den Bergtälern grasen lassen und deren Ohren sie [zwecks] Erfassung markieren. (d) Bei Rechtsstreitigkeiten holen sie Entscheidungen in Jinjiang ein. (e) Zum Außenhandel der Präfektur [tragen] jährlich mehrere Dutzend Schiffe [bei]; [Penghu] ist ein Außenposten von Quan[zhou]. (f) Mit Anbruch der Nacht wagen es die [Insel]bewohner nicht, Feuer zu entfachen, [weil] sie aufgrund der Nähe zu Liuqiu Angst haben, man werde die Flammen [von dort aus] sehen und es [könnten Leute] kommen, um Verbrechen zu begehen. (g) Als Wang Zhongwen (= Wang Shipeng 王十朋)

[16] Dazu etwa Fang Hao 1994, S. 32.

[17] Nach Hirth/Rockhill 1970, S. 166, Anm. 1, hat Albert Étienne Jean Baptiste Térrien de Lacouperie (1845–1894) Pisheye und Visaya erstmals gleichgesetzt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000209

in Amt und Würden war, bat er darum, [Penghu mit] Marinetruppen aus Yongning-Fort zur [besseren] Verteidigung zu stärken" ((a) 彭湖嶼，在巨浸中，環島三十六。(b) 人多僑寓其上，苫茅爲舍。(c) 推年大者長之，不畜妻女，耕漁爲業，雅宜放牧，魁然巨羊，散食山谷間，各擠耳爲記。(d) 有爭訟者，取決於晉江縣。(e) 府外貿易歲數十艘，爲泉外府。(f) 其人入夜不敢舉火，以爲近琉球，恐其望煙而來作犯。(g) 王忠文爲守時，請添屯永寧寨水軍守禦。).[18]

Etliche Ausdrücke und Passagen in diesen Zeilen sind nicht eindeutig und erfordern kurze Kommentare. So könnte *duo* in Satz (b) auch „oftmals" bedeuten. Manchmal erscheint dort am Anfang statt *ren* die Kombination 泉人; das könnte verstanden werden als: „Auf ihnen wohnen mehrheitlich / vielfach / häufig Menschen aus Quan [zhou]." Für das Zeichen vor *er* („Ohren") am Ende von (c) kursieren unterschiedliche Schreibungen. *Shu* in (e) mag ebenso ein Verb sein, obschon dies eher unwahrscheinlich ist; dann würde sich die Zahl der Schiffe erheblich reduzieren (von „mehrere zehn", hier frei „mehrere Dutzend", auf nur „zehn"); gleich wie – der Satz dürfte auf den Austausch zwischen Quanzhou / Jinjiang und Penghu zu beziehen sein. *Waifu* im letzten Teil deutet an, daß Penghu eine Art Außenposten der übergeordneten Institution auf dem Festland bildete; vor der Song-Zeit bezeichnet dieser Ausdruck in der Regel eine militärische Einrichtung. Auf Wang Shipeng in (g) werde ich gleich näher eingehen. Grammatisch ließe sich die Bitte um militärische Hilfe auch einem anderen Subjekt zuschreiben, etwa den Insulanern. Wohl ist der Satz so zu deuten, daß Penghus Verteidigung den Einheiten in Yongning unterstand, aber die beantragte Aufstokkung nicht letzteren zugute kam, sondern den Truppen, die bereits auf dem Archipel stationiert waren. Oder aber man erhoffte sich durch Verstärkung in Yongning selbst bei Bedarf schneller reagieren und von dort eine adäquate Eingreiftruppe nach Penghu entsenden zu können. In diesem Fall müßte die Übersetzung etwas anders ausfallen. Wie auch immer die Planung gewesen sein mag, die Passage belegt, daß Penghu schon geraume Zeit vor der geschilderten Maßnahme in die Verteidungsstruktur Fujians integriert war.

Neben diesen fallen noch weitere Einzelheiten auf: Einige der im Text auftretenden Formulierungen erinnern an Wendungen oder ganze Sätze, die in anderen Song-Quellen erscheinen. Das etwa betrifft Segment (a), vor allem die Kombination für „Ozean", die uns z. B. im *Yudi jisheng* begegnet war. Hütten bzw. Häuser werden im *Gong kui ji* erwähnt, allerdings wird dort ein anderer Ausdruck benutzt. Teil (f) ähnelt z. B. einer entsprechenden Passage bei Zhen Dexiu. Und das Binom *shuijun*, Marinetruppen, fand sich bei Zhou Bida. Neu im „Song zhi" sind hingegen die Hinweise zu den Älteren, den Frauen und den Ziegenherden sowie zum Fischfang. Gleichfalls

[18] *Min shu*, I, j. 7, S. 179.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000210

neu ist die Bemerkung zu den Schiffen. Manches hiervon erschließt sich natürlich von selbst. Dazu gehört die Fischerei: Die Gewässer um die Penghu-Gruppe sind flach und ideale Brutstätten für viele Arten. Folglich wurde häufig argumentiert, schon in alter Zeit seien Fischer von Fujian aus dorthin gefahren.[19] In späteren Inselchroniken finden sich im übrigen lange Listen von Meerestieren, die zu diesen Vermutungen passen. Andere Aussagen, z. B. zu den Älteren, sind allerdings schwer zu erklären.

Nun zu dem in (g) genannten Herrn Wang. Bei diesem dürfte es sich in der Tat um einen gewissen Wang Shipeng handeln, der die Staatsprüfungen mit großem Erfolg bestanden hatte und während der Ära Qiandao Magistrat in Quanzhou war. Zhongwen ist sein posthumer Name, den er im dritten Jahr der Ära Shaoxi (1192) erhielt; selbiger ist z. B. im *Song shi* verzeichnet; dort wird die Verleihung allerdings auf das dritte Jahr der Ära Shaoxing (1133) gelegt, was als falsch gilt. Bislang hat Wang Shipeng in der Literatur zu Penghu und Taiwan freilich nur selten Berücksichtigung gefunden. Dem Kontext im „Song zhi" ist jedoch zu entnehmen, daß die von ihm erbetene oder initiierte Maßnahme in die Zeit um 1170 gefallen sein muß.[20]

Fassen wir zusammen: Das im *Min shu* zitierte „Song zhi" enthält mehrere Details, die in den übrigen Song-Werken fehlen, aber ebenso einige Passagen, welche in diesen zumindest sinngemäß vorkommen. Folglich ist zu fragen: Wann treten die einzelnen Informationsbausteine erstmalig auf, und in welcher zeitlichen Reihung stehen gleichlautende oder ähnliche Versatzstücke zueinander? Auch wenn dieses Thema wahrscheinlich nie umfassend untersucht worden ist, so können doch zwei allgemeine Feststellungen getroffen werden: Viele Textelemente beziehen sich auf das dritte Quartal im 12. Jahrhundert, so auch im „Song zhi". Und zum anderen: Da die meisten Werke, in denen entsprechende Angaben zu finden sind, im späten 12. bzw. frühen 13. Jahrhundert entstanden, haben wir es mit einem Bündel von Einzeldaten zu tun, die offenbar allesamt während eines kurzen Zeitraumes gesammelt wurden. Das wiederum dürfte eine genaue zeitliche Reihung der betreffenden Textstücke erschweren.

---

[19] Vgl. z. B. Cao Yonghe: *Taiwan zaoqi lishi yanjiu* 臺灣早期歷史研究. Taibei: Lianjing chuban shiye gongsi 1979, S. 107; Tsang Cheng-hwa 臧振華: *Archaeology of the P'eng-Hu Islands.* Taibei 1992 (Special Publications, Institute of History and Philology, Academia Sinica 95), S. 262–263 (diese Monographie beruht auf Tsangs PhD-Arbeit *The Colonization of the P'eng-hu Islands: An Archaeological Study of Regional-local Interaction.* Cambridge, Mass. 1986).

[20] Dazu z. B. Wang Yifu 2007, S. 33–34, und Quellen dort. *Song shi*, XXXIV, j. 387, S. 11887 und S. 11895 Anm. 1. Eine moderne Ausgabe von Wangs Werken: Meixi ji chongkan weiyuanhui 梅溪集重刊委員會 (Hrsg.): *Wang Shipeng quanji* 王十朋全集. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 1998.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000211

Zu klären wäre freilich ebenso, welche Quelle mit dem „Song zhi" gemeint sein könnte. Als Kandidaten wurden das *Huangchao junxian zhi* 皇朝郡縣志 des Fan Zichang 範子長 sowie das *Qingyuan zhi* 清源志 von Liu Ying 劉穎 und Dai Xi 戴溪 (1144–1215) genannt. Beide Werke gelten als verschollen. Das erste war eine größere geographische Abhandlung, aber nur wenige Einzelheiten sind überliefert. Der Name Qingyuan im zweiten Titel, die wahrscheinlichere Option, steht für Quanzhou. Dieses Werk, eine Chronik der Präfektur Quanzhou in sieben Rollen, entstand zwischen 1199 und 1201, wobei LIU als Verfasser gewirkt haben soll und Dai als Kompilator.[21] Es läge damit zeitlich z. B. vor dem *Zhufan zhi*.

Nach einer Auffassung ging das *Qingyuan zhi* schon in der späten Ming-Zeit verloren.[22] Sollte dies bereits davor geschehen sein, müßte man fragen, über welches „Medium" He Qiaoyuan (1558–1632), der Kompilator des *Min shu*, Zugang zu den betreffenden „Song zhi"-Informationen über Penghu hatte. Bemerkenswert ist, daß er anderenorts – und zwar wieder im Zusammenhang mit Angaben, welche sich auf die Song-Epoche beziehen – den Ausdruck *jiu zhi* 舊志 („alte Chronik[en]") benutzt. Hieraus ergibt sich folgende Möglichkeit: Da neben dem *Qingyuan zhi* bekanntlich noch andere (heute ebenfalls verlorene) Quanzhou-Werke existierten, über welche die besagte Penghu-Beschreibung tradiert worden sein mag, könnte HE eines oder mehrere dieser Werke gemeint haben.[23]

---

[21] Zu den Vorschlägen z. B. WANG YIFU 2007, S. 31–32. – Mehrere alte Kataloge nennen das *Qingyuan zhi*, so etwa die bibliographische Sektion im *Song shi*, XV, j. 204, S. 5165 (dort Liu Hao 劉灝 statt Liu Ying 劉穎). Weiteres etwa in SU JIQINGS 蘇繼廎 Kommentar zu einem der *Daoyi zhilüe*-Vorworte; siehe Wang Dayuan 汪大淵 (Verf.), SU JIQING (Hrsg.): *Daoyi zhilüe jiaoshi* 島夷誌略校釋 (ab jetzt DYZLJS). Beijing: Zhonghua shuju 1981 (Zhongwai jiaotong shiji congkan), Einführung S. 11, Vorworte-Teil S. 10 Anm. 1. Zum Text dort Anhänge, S. 387ff, darunter der Eintrag aus dem SKQSZMTY (bzw. daselbst II, j. 71, S. 1543–1544). – Hin und wieder wird das *Qingyuan zhi* anders datiert, nämlich auf die Zeit 1208 bis 1224. Klärend hierzu und viele weitere Hinweise in LIAO DAKE 廖大珂: „‚Daoyi zhi' fei Wang Dayuan ‚Daoyi zhilüe' bian"《島夷志》非汪大淵撰《島夷誌略》辨. In: *Zhongguo shi yanjiu* 中國史研究 (4/2001), S. 135–142, besonders S. 136–137. Ferner SHINJI MAEJIMA: „The Muslims in Ch'üan-chou at the End of the Yüan Dynasty." In: *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 31 (1973), S. 27–51, hier S. 41–42. – Umfassend zum ersten Text (nicht im SKQSZMTY): LI YONGXIAN 李勇先: „Fan Zichang ji qi ‚Huangchao junxian zhi'" 範子長及其《皇朝郡縣志》. In: *Songdai wenhua yanjiu* 宋代文化研究 11 (8/2002), S. 234–247.

[22] Etwa LIAO DAKE 2001, S. 138–139.

[23] Zu He Qiaoyuan z. B. L. C. GOODRICH / CHAOYING FANG (Hrsg.): *Dictionary of Ming Biography*. 2 Bde. New York / London 1976, I, S. 507–509. – Die Titel von Quanzhou-Chroniken sind in Nachschlagewerken und auf Internetseiten schnell zu finden. Ein früher Text war z. B. das *Qingyuan xinzhi* 清源新志 (in 12 Rollen), meist datiert auf 1241 (aber ebenso abweichende Angaben in der Literatur). Möglicherweise ist auch dieser Titel, der allerdings nicht im SKQSZMTY genannt ist, ein Kandidat für das „Song zhi".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000212

Im übrigen enthalten weitere Texte, die nicht allein über Quanzhou berichten, sondern ein größeres Umfeld einblenden, gleichfalls ältere Textpassagen, die den hier abgebildeten „Song zhi"-Sätzen ähnlich sind; in einigen Fällen ist sogar die Wortfolge gleich. Diese Quellen stammen aus der späten Ming-Periode, wie das *Min shu*, einige gehören aber schon in die Qing-Zeit. Ein Beispiel findet sich im *Quannan zazhi* 泉南雜志, das während der Ära Wanli (1573–1620) entstand, ein anderes bei Cao Xuequan 曹學佺 (1573–1646).[24] Hinsichtlich der Frage, welche Werke diesen „Paralleltexten" als Basis dienten, helfen uns die betreffenden Zitate, so selbige überhaupt als solche markiert wurden, allerdings nur selten weiter. Mal wird eine Quelle namentlich genannt, mal nicht, und häufig geben die Verweise weitere Rätsel auf. Im *Xiao Liuqiu man zhi* 小琉球漫誌 (1766) erscheint z. B. die Titelvariante *Quanjun zhi* 泉郡志.[25] Wohl würden die meisten Spezialisten heute sagen, hiermit sei das verlorene *Qingyuan zhi* gemeint, doch da es dieses in der Qing-Zeit wahrscheinlich nicht mehr gab, wie gerade vermutet, dürfte es sich bei den zitierten Passagen um Textelemente handeln, die über ein anderes Buch weitergereicht wurden. In summa bedeutet dies, daß He Qiaoyuans Schilderung nur ein „Makro-Baustein" unter vielen „verwandten" Penghu-Skizzen ist, die letztlich auf eine einzige Chronik zurückzuführen sein mögen – vielleicht eben auf das *Qingyuan zhi* – bzw. auf mehrere hintereinander entstandene Texte, über welche die ursprünglichen „Daten", durch spätere Zusätze oder Streichungen willkürlich verändert, von einem Werk zum nächsten weiterwanderten.

Solcherlei ist an sich nichts Ungewöhnliches. Im Falle anderer Orte würde eine gründliche Textrecherche schnell zu ähnlichen Ergebnissen führen, zumal die Überlieferung von offiziellen Chroniken mit lokalem Charakter

[24] Hierzu Chen Maoren 陳懋仁: *Quannan zazhi* (Baoyantang miji, Baibu congshu-Ausg.), j. shang, 28b–29a, oder *Penghu zhilüe*, S. 377. Ferner z. B. Xu Xiaowang: „Cao Xuequan ‚Shicang quanji' yu wan Ming Taiwan Penghu de kaifa" 曹學佺《石倉全集》與晚明臺灣澎湖的開發. In: *Haixia liang'an Taiwan shi xueshu yantaohui lunwen* 海峽兩岸臺灣史學術研討會論文 (Xiamen 2004), S. 67 und Anm. 4 dort. – Einer der ersten „modernen" Autoren, die auf den Text im *Quannan zazhi* hinwiesen, war Fujita Toyohachi 藤田豊八 (1869–1929) in einem Kommentar zum *Daoyi zhilüe jiaozhu* 島夷誌略校注, in Luo Zhenyu 羅振玉 (Hrsg.): *Xuetang congke* 雪堂叢刻, Bd. 10. Shangyu: „Luo shi huozi banben" o. J., ca. 1915), 1b–2a. Ähnlich bei Han Zhenhua 2000, S. 289 Anm. 1. – In der Qing-Zeit haben Herausgeber von Anthologien den Quannan-Text gleichfalls zitiert. Ein Beispiel: Zheng Fangkun 鄭方坤 (Komp.), Chen Jie 陳節 / Liu Dazhi 劉大治 (Hrsg.): *Quan Min shihua* 全閩詩話. Fuzhou: Fujian renmin chubanshe 2006 (Ba Min wenxian congkan), j. 1, S. 19. Leider wurde beim Zitieren der betreffenden Stelle nicht immer kenntlich gemacht, wie weit das Zitat überhaupt reicht, wo ein späterer Zusatz beginnt; das gilt auch für Zhengs Sammlung.

[25] Zhu Shijie 朱仕玠, *Xiao Liuqiu man zhi*. Ausgabe der Waseda-Universität, ohne Verlag, j. 1, 12a (Fan hai ji cheng泛海紀程, chu liu ri renchen 初六日壬辰); mehrere gute Internet-Fassungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000213

meist recht komplex und verworren ist. Die Geschichte der Penghu-Inseln und ihres „Umfeldes" birgt jedoch eine gewisse Brisanz, weil das Thema eine wichtige Frage berührt – nämlich ab wann dieses Terrain zu China gerechnet werden darf. Deshalb ist auch die Vermutung so wichtig, der im *Min shu* überlieferte Text bilde die *längste*, heute erhaltene Penghu-Darstellung aus jener frühen Epoche, eben der Song-Zeit. Bislang wurden in anderen Song-Quellen jedenfalls keine Schilderungen gefunden, die mehr Details zu diesen Inseln bieten als das „Song zhi".

„Song zhi", *Daoyi zhi* und *Daoyi zhilüe*

Trotz ihrer zentralen Bedeutung für die Geschichte Penghus unter den Song wurde die „Song zhi"-Beschreibung seitens der „westlichen" Sinologie nur selten zur Kenntnis genommen. So präsentiert z. B. LAURENCE THOMPSON das weithin bekannte Penghu-Kapitel in Wang Dayuans *Daoyi zhilüe* als frühesten „eyewitness account" dieser Inselgruppe, ohne auf den Song-Text hinzuweisen. Und auch CHANTAL ZHENG, die Wang Dayuans Beschreibung ins Französische übertragen hat, umgeht die Schilderung im *Min shu*.[26]

Obschon die genannten Studien gut und wichtig sind, bieten sie selbst zum *Daoyi zhilüe* und dessen Umfeld insgesamt nur wenige Erklärungen. Im Lichte der „Song zhi"-Beschreibung und anderer Fragmente, die wir oben zitiert hatten, wäre es freilich angemessen, einzelne Überlieferungselemente neu zu bewerten und die geschriebene Geschichte des Penghu-Archipels entsprechend anzupassen. Weiter unten werde ich deshalb hierauf zurückkommen. Vorab ist jedoch noch ein anderer, recht „kniffliger" Umstand zu bedenken: Dem „Song zhi"-Zitat folgt im *Min shu* eine zweite Penghu-Beschreibung, und zwar aus einer Quelle namens *Daoyi zhi* 島夷志. Ihr Wortlaut weicht nur geringfügig von dem in Wang Dayuans *Daoyi zhilüe* ab. Den kürzeren Titel *Daoyi zhi*, der uns hier beschäftigen wird, nennen übrigens noch viele weitere Quellen.[27]

[26] DYZLJS, S. 13–16. Ältere Editionen dieses Textes von FUJITA TOYOHASHI (s. o. unter Anm. 24) sowie SHEN ZENGZHI 沈曾植 (1850–1922; Komm.): *Daoyi zhilüe guangzheng* 島夷誌略廣證. In: Guozui xuebaoshe 國粹學報社 (Hrsg.): *Guxue huikan* 古學彙刊, 6 Bde. Taiwan: Taiwan lixing shuju 1964 (urspr. Shanghai 1911–1913), Bd. I, j. shang, 1a (S. 553). N. b.: SHEN kommentiert das Penghu-Kapitel nicht. Übersetzungen: L. G. THOMPSON: „The Earliest Chinese Eyewitness Accounts of the Formosan Aborigines." In: *Monumenta Serica* 23 (1964), S. 163–204, hier S. 164, 167–168; C. ZHENG: *Les Austronésiens de Taïwan à travers les sources chinoises*. Paris 1995, S. 58–59. Hin und wieder wurde vor allem THOMPSONS Übertragung in spätere Werke übernommen, so etwa in TSANG CHENG-HWA 1992, S. 12.

[27] Beispiele enthält die Textsammlung am Ende des DYZLJS, S. 387–399. Weiteres etwa bei LIAO DAKE 2001.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000214

Was hat es mit diesem Titel auf sich, wann entstand der zugehörige Text? Das bedarf einigen Ausholens: Die heute gängigen Editionen des *Daoyi zhilüe* enthalten ein Nachwort aus der Hand Wang Dayuans, in dem es heißt, das *Daoyi zhi* (nicht -*zhilüe*) sei dem *Qingyuan xuzhi* 清源續志, einer ebenfalls verlorenen Chronik, als Appendix angehängt worden. Dabei wird die betreffende Formulierung im Nachwort meist so verstanden, als sei Wang zugleich der Verfasser des *Daoyi zhi* gewesen.[28] Dem könnte eine weitere Vermutung hinzugefügt werden: Eventuell bestand das *Qingyuan xuzhi* aus mehreren *zhi*, deshalb die passende Kurzform *Daoyi zhi*.

Wichtiger ist freilich, um es zu wiederholen, daß Wang Dayuan im allgemeinen als Verfasser beider *Daoyi*-Texte gilt (auch hier ist seine „Doppelrolle" unterstellt). Denn vermutlich hatte er im Laufe der Jahre, begleitend zu seinen sonstigen Tätigkeiten, zunächst eine provisorische Version seiner Notizen angelegt – noch ohne Titel –, selbige dann in die Endform gebracht und schließlich für das *Qingyuan xuzhi* – als *Daoyi zhi* – zur Verfügung gestellt. Genaues aber ist nicht überliefert, folglich kursieren unterschiedliche Deutungen.

In diesem Zusammenhang verweist besonders Liao Dake auf einen anderen, durchaus bedeutenden Umstand: Bereits zuvor, unter den Song, habe es ein Werk namens *Daoyi zhi* gegeben; Wang Dayuan sei also nicht der Erfinder dieses Titels. Und mehr noch: Wahrscheinlich überlebte der Song-Text für längere Zeit – in ursprünglicher oder abgewandelter (?) Form –; denkbar ist also, daß er von Wang Dayuan selbst benutzt wurde. Falls korrekt, dann hätten wir es mit (mindestens) zwei unterschiedlichen oder in Teilen doch ähnlichen Werken gleichen Titels zu tun: mit einem anonymen *Daoyi zhi* aus der Song-Periode und einer (überarbeiteten oder unabhängigen?) Version von Wang Dayuan (nebst dem *Daoyi Zhilüe*). Doch manche Schlüsse, die Liao hierzu anbietet, werden von der Fachwelt abgelehnt; das erschwert die endgültige Festlegung auf die eine oder andere Interpretation.[29] Sicher ist hingegen, daß die Kompilation des *Qingyuan xuzhi* (in 20 Rollen), in welche Wang Dayuans Arbeit einging, einem gewissen Wu Jian 吳鑒

[28] Siehe z. B. DYZLJS, Su Jiqings Einleitung S. 11, ferner Text S. 385.

[29] Liao Dake 2001, S. 136–137; ferner Xiong Cheng 熊程/Xia Ronglin 夏榮林: „‚Daoyi zhilüe' banben shulüe"《島夷誌略》版本述略. In: *Mudanjiang shifan xueyuan xuebao (Zhexue shehui kexue ban)* 牡丹江師範學院學報 (哲學社會科學版) (1/2015), S. 76–79, hier besonders S. 77. – N. b.: Liao stützt seine Interpretation unter anderem darauf, daß er den Ausdruck *shu* 屬 im Nachwort als „annotieren" bzw. „übergeben" deutet. Abweichend hiervon die ältere englische Übertragung in Thompson 1964, S. 166–167. – Die Quelle, in welcher der Song-Titel *Daoyi zhi* erscheint, wird zitiert in: Liu Yue 劉嶽 (1146–1216): *Yunzhuang ji* 雲莊集 (SKQS), j. 5, S. 404. – Gute Übersetzungen älterer Kommentare zum *Daoyi zhi*/*Daoyi zhilüe* (etwa von Groeneveldt, Rockhill und Pelliot) in DYZLJS, S. 393ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000215

(1240–1310) oblag und daß Wang besagten *Daoyi zhi*-Appendix auf dessen Wunsch hin beisteuerte.

Das *Qingyuan xuzhi* selbst, dessen Titel wohl auch *Quanzhou lu Qingyuan houzhi* 泉州路清源後志 lautete (*lu* aufgrund der administrativen Aufteilung unter den Yuan), war als Fortsetzung oder Überarbeitung seiner Vorläufertexte gedacht: des bereits genannten *Qingyuan zhi* (manchmal *Qingyuan qianzhi* 清源前志 oder anders betitelt, wie wir sahen) und des *Qingyuan houzhi* 清源後志 (*Qingyuan xinzhi*). Alle drei Werke sind, um auch das zu wiederholen, seit langem verschollen.[30]

Wang Dayuan verbrachte mehrere Jahre in Quanzhou, und wir wissen, daß er ebenso im Ausland war, wenngleich es hinsichtlich seiner Biographie und Reisewege wieder unterschiedliche Meinungen gibt.[31] Später, so scheint es, kehrte er in seinen Heimatort zurück, nach Nanchang 南昌, wo er seine Aufzeichnungen ordnete und als eigenständige Schrift herausbrachte, und zwar unter dem Titel *Daoyi zhilüe*. Für diese Version verfaßte Zhang Zhu 張翥 (1287–1368), der Quanzhou sowie die Min-Region gut kannte, ein separates Vorwort (datiert 1350).[32] Daneben sind zwei weitere Vorworte erhalten, aus der Feder Wu Jians (datiert 1349 und 1351), von denen eines eigentlich zum *Qingyuan xuzhi* gehörte. Für die Rekonstruktion der Textgeschichte des *Daoyi zhilüe* sind genau diese Vorworte wie auch das bereits genannte Nachwort Wang Dayuans unerläßlich (neben anderen Notizen natürlich und einigen bibliographischen Vermerken in alten Katalogen), auch wenn das betreffende Material bislang kontrovers gesehen wird.[33]

Uns berühren die obigen Feststellungen freilich nur insofern, als sie zeigen, daß die Penghu-Beschreibung im heute erhaltenen *Daoyi zhilüe* mit der älteren Darstellung im „Song zhi" in irgendeiner Weise verknüpft sein muß: Hierbei ist das Folgende denkbar. (1) Das Penghu-Kapitel aus dem „Song

[30] Zu den Titeln z.B. LIAO DAKE 2001, besonders S. 137; XIONG CHENG / XIA RONGLIN 2015, S. 77. Zu Wu Jian z.B. MAEJIMA 1973, besonders Kapitel 2 und 3.

[31] Zum Leben Wang Dayuans und zu seiner Reisetätigkeit (bzw. zu Hinweisen auf selbige im heute erhaltenen *Daoyi zhilüe*) z.B. XU YONGZHANG 許永璋: „Wang Dayuan shengping kaobian san ti" 汪大淵生平考辨三題. In: *Haijiao shi yanjiu* 海交史研究 32 (2/1997), S. 98–102; ferner CAO LIN 曹凜: „‚Daoyi zhilüe' yu Wang Dayuan xia Xiyang" 《島夷誌略》與汪大淵下西洋. In: *Zhongguo chuanjian* 中國船檢 (11/2011), S. 104–107.

[32] Zu Zhang Zhu z.B. XU XIAOWANG: *Mazu xinyang shi yanjiu* 媽祖信仰史研究. Fuzhou: Haifeng chubanshe 2007, S. 123–124.

[33] Ein Streitpunkt betrifft die Frage, in welcher zeitlichen Reihefolge das separate *Daoyi zhilüe* und der *Qingyuan xuzhi*-Appendix fertiggestellt wurden. Hier wird von der eher traditionellen Sicht ausgegangen, daß der Appendix zuerst vorhanden war. Auch hinsichtlich der mutmaßlichen Titel-Änderung von *Daoyi zhi* zu *Daoyi zhilüe* sind unterschiedliche Meinungen zu finden. XIONG CHENG / XIA RONGLIN 2015, S. 77, glauben, die Änderung sei in der Ming-Zeit vollzogen worden. Zudem erinnern sie daran, daß das erste Zeichen in *zhilüe* unterschiedlich geschrieben wurde: 誌 oder 志 (S. 76).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000216

zhi" (zitiert im *Min shu*) ist dem ursprünglichen *Daoyi zhi* zuzuordnen; dieses gehörte in der Tat zum *Qingyuan zhi* (wie später das zweite *Daoyi zhi* zum *Qingyuan xuzhi* zählte). (2) Der als *Daoyi zhi* deklarierte Text im *Min shu* müßte dann – und hiermit würde sich der Kreis schließen – auf Wang Dayuan zurückgehen; er wird von He Qiaoyuan eigens als Yuan-Werk klassifiziert, stammte also sehr wahrscheinlich aus dem verlorenen *Qingyuan xuzhi*-Appendix, d.h. aus dem „Parallelwerk" zum heutigen *Daoyi zhilüe*. Im übrigen: Daß Wang Dayuans Name in alten Quellen meistens nicht mit besagtem Appendix assoziiert wird (wie auch im Penghu-Teil des *Min shu*), hat vermutlich einen einfachen Grund: seine Arbeit wurde in eine größere Kompilation aufgenommen, eben in eine umfangreiche Quanzhou-Chronik, deshalb mußte er als Autor bzw. Herausgeber der „Auslandssektion" zurückstehen.

Die unter (2) vorgetragenen Überlegungen fügen sich zu einer weiteren Beobachtung: Anderenorts erklärt He Qiaoyuan, durch einen Freund sei ihm der *Daoyi zhi*-Teil des *Qingyuan xuzhi* zugänglich gewesen. Darin werde von einhundert Ländern bzw. Orten berichtet. Sodann zitiert er aus dem Sandao-Segment (三島) selbigen Textes und nennt Details, welche z.B. die Insel Timor betreffen. Die entsprechenden Angaben passen zu denen im *Daoyi zhilüe*, wenngleich der Wortlaut unterschiedlich ausfällt.[34] Kurz, es scheint, daß He den *Qingyuan xuzhi*-Appendix gleich mehrfach benutzt hat (also nicht allein für den Penghu-Teil). Zudem belegt der Sachverhalt ganz allgemein, daß das *Qingyuan xuzhi* im frühen 17. Jahrhundert noch existierte.

Hier können zwei weitere Elemente nachgeschoben werden. Das erste bereitet keine Probleme: Auch die „Auslandssektion" im *Min shu* trägt den Titel *Daoyi zhi* – wohl, um damit symbolisch an die Tradition früherer Quanzhou-Chroniken anzuknüpfen. Komplizierter wird es im zweiten Fall: Einige Sekundärwerke verbinden denselben Titel, *Daoyi zhi*, mit dem *Shilin guangji* 事林廣記, also mit einer „Enzyklopädie" aus der Song-Yuan-Übergangsperiode, die ein Segment über fremde Länder enthält, das unter den Bezeichnungen *Fangguo lei* 方國類 und *Daoyi zazhi* 島夷雜誌 bekannt ist (je nach Ausgabe). Vor allem der zweite Name besagten Segmentes stehe mit dem „Kürzel" *Daoyi zhi* in Verbindung, so eine Ansicht. Anders gefaßt: Häufig sei die Angabe *Daoyi zhi* auf das *Daoyi zazhi* zu beziehen und nicht unbedingt auf Wang Dayuans *Daoyi zhilüe* oder den *Qingyuan xuzhi*-Appendix. So etwa bei Ma Huan 馬歡 (ca. 1380–1460), der in seinem

[34] *Min shu*, V, j. 146, S. 4362; DYZLJS, S. 23, 209; *Zhongguo guji zhong youguan Feilübin ziliao huibian*, S. 57. Weiteres zu Sandao z.B. in Ptak 2015, S. 75, 78 und Anmerkungen dort. Und zu Timor ders.: „Some References to Timor in Old Chinese Records." In: *Ming Studies* 17 (1983), S. 37–48. Ferner Maejima 1973, S. 47–48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000217

Vorwort zum *Yingya shenglan* 瀛涯勝覽 (datiert 1416) vom *Daoyi zhi* spricht und damit vielleicht den *Daoyi zazhi*-Teil im *Shilin guangji* meinte. Doch hierzu bestehen natürlich wieder unterschiedliche Auffassungen.[35] Das klingt wenig befriedigend und erlaubt derzeit nur einen Schluß: Inwieweit die verschiedenen Song-Werke ähnlichen oder gleichen Titels miteinander verknüpft waren, muß wohl künftigen Ermittlungen vorbehalten bleiben.[36]

Dennoch können wir das Obige vereinfacht zusammenfassen und dabei das Folgende feststellen: (1) Zwischen dem *Daoyi zhi*-Titel aus der Song-Periode, dem „Song zhi" (vermutlich *Qingyuan zhi*) und den Auslandsteilen in dem etwas späteren *Shilin guangji* muß es mehrere editionsgeschichtliche Bezüge geben. (2) Es ist wahrscheinlich, daß Wang Dayuan für seine eigene Penghu-Beschreibung im *Daoyi zhi* / *Daoyi zhilüe* ein älteres Vorbild benutzte, zumal mehrere Passagen in den hier untersuchten Texten ähnlich sind. (3) Gleichwohl wäre die Behauptung unangemessen, er habe nur „abgeschrieben", denn das *Daoyi zhilüe* enthält zusätzliche und recht eigenständige Informationen, wie ich bereits in einer anderen Studie dargelegt habe.[37] Diesen drei Punkten mögen zwei weitere hinzugefügt werden: (4) Hier und da scheinen das „Song zhi" und die *Daoyi*-Texte aus der Yuan-Periode sogar ziemlich unterschiedlich gewesen zu sein. Das verrät uns eine Passage im *Min shu* selbst: Laut „Song zhi" könne man von Quanzhou aus leuchtende Feuer auf Liuqiu erkennen; derlei sei falsch, so der nachfolgende Kommentar, der den Namen Liuqiu natürlich auf Ryukyu bezieht und nicht auf Taiwan. Wang Dayuan ist vorsichtiger; er betont, Liuqiu (bei ihm sehr wohl Taiwan!)

[35] Dazu z. B. XU YUNJIAO (HSÜ YÜN-TS'IAO etc.) 許雲樵: „Song Chen Yuanjing Daoyi zazhi – Yuan Ming zaiji zhong Nanyang shiliao de laiyuan" 宋陳元靚《島夷雜誌》 – 元明載籍中南洋史料的來源. In: *Nanyang yanjiu* 南洋研究 1 (1960), S. 1–4; TAN YEOK SEONG 陳育崧 (CHEN YUSONG): „Gong Zhen Xiyang fanguo zhi de zhenwei wenti" 龔珍西洋番國志的眞僞問題. In: *Nanyang xuebao* 南洋學報 (*Journal of the South Seas Society*) 15,2 (1959), S. 1–8, hier S. 5; LIAO DAKE 2001, S. 138–139 (zu MA HUAN), S. 139–142 (einige andere Ming-Texte, die ein *Daoyi zhi* zitieren). – Zu Ma Huan und seinem Werk sonst: Ma Huan (Verf.), WAN MING 萬明 (Hrsg.): *Ming chaoben ‚Yingya shenglan' jiaozhu* 明鈔本《瀛涯勝覽》校注. Beijing: Haiyang chubanshe 2005, S. 1–2 und Anm. 1; J. V. G. MILLS (Üb., Hrsg.): *Ying-yai Sheng-lan. 'The Overall Survey of the Ocean's Shores' [1433]* … Cambridge 1970 (Hakluyt Societey, Extra Series 42), S. 69. – Eine Standardversion des *Shilin guangji*: Chen Yuanjing 陳元靚 (Komp.), HU DAOJING 胡道靜 (modernes Vorwort etc.): *Shilin guangji*. 6 Bde. und Beiheft. Beijing: Zhonghua shuju 1963 (basierend auf einer Yuan-Ausgabe, 1330–1333). N. b.: Chen kam aus Fujian und hatte sicher Zugang zu mehreren älteren Fujian-Chroniken. – Der Vollständigkeit halber: Im Auslandsteil des *Shilin guangji* wird Penghu nicht genannt.

[36] Ein Anhaltspunkt dazu: Das *Min shu*, V, j. 146, S. 4361–4362, enthält eine Liste von Ländern im „jiu zhi" 舊志 (welches Werk ist gemeint?); diese unterscheidet sich deutlich vom Inhalt der *Fangguo lei*-Sektion im *Shilin guangji*.

[37] R. PTAK: „Der Penghu-Archipel und Yuan-China: militärische und wirtschaftliche Überlegungen." Wird in *Saeculum* erscheinen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000218

sei von Penghu aus zu sehen – eine durchaus realistische Aussage.[38] (5) Und noch ein Element ist zu bedenken: Der Aufbau des *Daoyi zhilüe* folgt einem besonderen Konstruktionsmuster, das nicht unbedingt mit der internen Struktur einer Lokalchronik vereinbar ist und wahrscheinlich auch nichts mit der Struktur des ursprünglichen *Daoyi zhi* / „Song zhi" aus der Song-Periode zu tun hatte, doch das ist hier unwesentlich.[39]

Zum größeren Rahmen: Der „Song zhi"-Text und die Rolle Penghus

Da sich die im *Min shu* überlieferte „Song zhi"-Beschreibung nicht mit endgültiger Sicherheit einer bestimmten Quelle zuweisen läßt und auch die Herkunft ähnlicher Passagen in anderen Werken (wie etwa in dem oben genannten *Xiao Liuqiu man zhi*) eher offen bleibt, sind hinsichtlich der Tradierung einzelner Informationsbausteine letztlich nur allgemeine Aussagen möglich, wie bereits angedeutet. Beginnen wir die folgenden Überlegungen deshalb – und aus praktischen Gründen – mit einem scheinbar nebensächlichen, aber doch sehr interessanten Sachverhalt, nämlich mit den Ziegen (*yang* 羊) in Satz (c) der obigen „Song zhi"-Übersetzung. Der Text zeigt an, daß diese Tiere recht frei gehalten wurden. Die *Daoyi zhi*-Version im *Min shu* berichtet Ähnliches:

> [Auf den Inseln] vermehren sich die ‚Bergziegen' (*shanyang* 山羊) wild, mehrere zehntausend bilden Herden, Familien brandmarken das Fell und ritzen die Hörner [der Tiere], um sie zu registrieren. Tagsüber und nachts werden sie nicht eingesammelt, [sondern] sich selbst überlassen (山羊孳生，數萬為群，家以烙毛刻角為記。晝夜不收，各遂生育。).

Der „übliche" *Daoyi zhilüe*-Text ist fast identisch. Das *Quanjun zhi*-Fragment im *Quannan zazhi* unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkt vom „Song zhi": die Insulaner haben neben Ziegen auch Rinder. Einige spätere Quellen wiederholen diese Version.[40]

Im „Song zhi" fehlen die Rinder gänzlich, aber wir begegnen ihnen in den *Daoyi*-Texten, obschon in anderer Gestalt: Rinderdung, so beide Berichte,

[38] DYZLJS, S. 16–17; *Min shu*, V, j. 146, S. 4351.

[39] Dazu z.B.R. Ptak: „Glosses on Wang Dayuan's *Daoyi zhilüe* (1349/50)." In: C. Salmon (Hrsg.): *Récits de voyages des Asiatiques. Genres, mentalités, conception de l'espace. Actes du colloque EFEO-EHESS de décembre 1994*. Paris 1996 (École française d'Extrême-Orient, Études thématiques 5), S. 127–145; ders.: „Images of Maritime Asia in Two Yuan Texts: *Daoyi zhilue* and *Yiyu zhi*." In: *Journal of Sung-Yuan Studies* 25 (1995), S. 47–75.

[40] Zum *Quannan zazhi* Anm. 24 hier. Spätere Beispiele: *Xiao Liuqiu man zhi*, j. 1, 12a und weiteres Zitat/Diskussion 12b; *Penghu zhilüe*, S. 377.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000219

habe als Brennmaterial gedient, und zwar bei der Herstellung von Öl aus Fischfett.[41] Zusammengenommen belegen diese Angaben, daß die Insulaner bereits im 12. Jahrhundert Tiere hielten – entweder nur Ziegen („Song zhi") oder auch Rinder *(Quanjun zhi)* – und daß dergleichen ebenso unter den Yuan der Fall war. Warum die Rinder im „Song zhi" fehlen, hernach aber erwähnt werden, ist allerdings unklar. Vielleicht muß dies als Hinweis darauf gedeutet werden, daß das *Quanjun zhi*-Fragment zeitlich zwischen „Song zhi" und den *Daoyi*-Werken aus der Yuan-Periode anzusiedeln ist. Die Sequenz der Texte sähe dann so aus: „Song zhi" (bzw. *Daoyi zhi* aus der Song-Zeit), *Quanjun zhi* als Variante hiervon (?), danach die beiden *Daoyi*-Werke Wang Dayuans.

Aber wir können noch weiter in der Zeit zurückgehen: Im *Lingbiao lu yi* 嶺表錄異 aus der späten Tang-Periode wird eine Meerfahrt geschildert, die mehrere fiktive Elemente enthält, welche unter anderem an das *Shanhai jing* 山海經 erinnern.[42] Es heißt, die Reisenden hätten verschiedene Inseln besucht, so auch Liuqiu 流虯 (eventuell Taiwan) und ganz am Ende ihrer Fahrt ebenso einen namenlosen Ort, auf dem sie unbehütete Ziegen fanden:

> „Nach weiteren zwei Tagen Fahrt erreichten wir eine Insel und holten Wasser. Mit einem Male tauchte eine Ziegenherde auf; [die Tiere] wurden unserer gewahr, doch sahen sie uns [nur] unverwandt an, ohne ängstlich fortzulaufen. Da sie fett und groß waren, wähnten wir zunächst, es gebe Menschen auf der Insel, die Viehzucht betrieben, aber es waren keine menschlichen Spuren auszumachen, so daß wir [die Tiere] fingen, wohl hundert Stück, die wir verzehrten." (後行兩日，過一洲島而取水。忽有群山羊，見人但聳視，都不驚避。既肥且偉，初疑島上有人牧養，而絕無人蹤，捕之，僅獲百口食之)。

Die Nähe der „Ziegeninsel" zu Liuqiu, die große Zahl der Tiere und ihr guter Zustand erinnern an die späteren Penghu-Schilderungen und legen nahe, daß mit besagtem Eiland ein Ort in dieser Inselgruppe gemeint sein dürfte. Sofern zutreffend, könnte dies bedeuten, daß der Archipel damals, also um 900, nicht besiedelt war, dann aber sehr wohl unter den Song einige Bewohner hatte, die ab einem bestimmten Zeitpunkt auch erstmals über Rinder verfügten. Doch Vorsicht ist geboten: Im *Lingbiao lu yi* ist nur von einer Insel die Rede, möglich also, daß auf den anderen bereits Migranten lebten. Außerdem sprechen die überlieferten Textversionen mal von *yang* und mal

[41] Spätere Werke gehen näher auf den Rinderdung ein, z. B. *Xiao Liuqiu man zhi*, j. 1, 12b.

[42] Eine bekannte Text-Edition: Liu Xun 劉恂 (Verf.), LU XUN 魯迅 (Hrsg.): *Lingbiao lu yi*. Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe 1983. Zum Text SKQSZMTY, II, j. 71, S. 1521–1522: Fragmente des *Lingbiao lu yi* sind in mehreren Song-Werken enthalten. Dazu ausführlich R. PTAK: „Vom ‚Hundestaat' nach Liuqiu und zu den ‚Ziegen-Inseln': Anmerkungen zu einer Meerfahrt im *Lingbiao lu yi*." In: *Festschrift für Thomas O. Höllmann* (erscheint 2017).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000220

von *shanyang*. Auch spätere Quellen sind hier „flexibel". In *shanyang* haben moderne Autoren *Capricornis swinhoei (Naemorhedus swinhoei)* gesehen; das ist eine auf Taiwan endemische Paarhuferart, die eigentlich im höheren Bergland beheimatet ist. Doch die Ausdrücke *yang* und *shanyang* kommen schon in alten Chroniken vor, welche die lokale Flora und Fauna in Fujian vorstellen, so etwa im *Sanshan zhi*; möglich also, daß die auf Penghu bezogene Nomenklatur fujianesische Gewohnheiten der Tang- und Song-Epochen spiegelt.[43] Kurz, welche Art(en) im Falle der Penghu-Inseln, die zudem bekanntlich recht flach sind, gemeint waren, ist nicht klar.

Und noch ein anderes Element verwundert: Oben hatten wir von Zhou Bida erfahren, daß es auf Pinghu (Penghu) Hirse, Weizen und Hanf / Sesam gab. Und bei Lou Yao war gar die Rede von „mehrere zehntausend *mu*" Fläche bzw. Ackerfläche (?). Hingegen spezifizieren „Song zhi" und *Quanjun zhi* keine Anbauprodukte und keine Flächengröße. Die *Daoyi*-Texte wiederum nennen Sesam und Mung-Bohnen; sie fügen hinzu, aus Hirse (*shu* 秫, nicht *su* 粟) braue man ein alkoholisches Getränk, zudem sei der Boden karg und ungeeignet für Getreide bzw. Reis.[44] Diese Angaben wirken zunächst widersprüchlich, doch spätere Texte melden, daß die genannten Pflanzen tatsächlich auf Penghu wuchsen.[45] Allerdings ist zu fragen, wie es angesichts der recht kleinen Inselflächen überhaupt möglich war, riesige Herden zu unterhalten und gleichzeitig Landbau zu betreiben. Und ferner: Wann und woher kamen die Ziegen ursprünglich und die vermutlich gleichfalls importierten Rinder?[46] Liegen hier Fehler in der Überlieferung vor, werden die Quellen falsch interpretiert, ist die Darstellung bisweilen gezielt übertrieben, oder haben wir es vielleicht mit verschiedenen Migrationswellen und Entwicklungsphasen zu tun, die alle sehr unterschiedlich ausfielen?

Archäologische Funde belegen, daß es schon in prähistorischer Zeit auf mehreren Inseln der Penghu-Gruppe Menschen gab und dann wieder kurz

[43] Lu Xun 1983 weist in seiner *Lingbiao lu yi*-Ausgabe (S. 45) auf unterschiedliche Lesungen (*yang* bzw. *shanyang*) hin; dazu auch Zitat in Li Fang 李昉 et al. (Komp.): *Taiping yulan* 太平御覽. 4 Bde. Beijing: Zhonghua shuju 1985, Bd. IV, j. 902, 8a (S. 4004). – *Sanshan zhi*, j. 42, 7b und 9a (S. 8262 und 8263). *Shanyang* auch in späteren Fujian-Quellen; eine Beschreibung z. B. in *Min shu*, V, j. 151, S. 4469.

[44] In prähistorischer Zeit – wohl unter anderen klimatischen Voraussetzungen – scheint auf Penghu Reis kultiviert worden zu sein. Dazu z. B. Tsang Cheng-hwa 1992, S. 261.

[45] Vgl. z. B. *Penghu jilüe*, j. 8, S. 195–197. N. b.: Oben war in Anm. 11 ein Rest Skepsis gegenüber der meist unkritischen Gleichsetzung von Pinghu-*shazhou* und Penghu angedeutet worden. Die späteren Auflistungen der Anbauprodukte mögen diese Zweifel zerstreuen.

[46] Ähnliche Bedenken bereits in älteren Texten. Ein Beispiel: *Xiao Liuqiu man zhi*, j. 1, 12b. Dort die Andeutung – mit skeptischem Blick auf die Angaben im *Quanjun zhi* –, daß die Inselböden aufgrund ihrer Beschaffenheit kaum Landbau zugelassen hätten, die Menschen wohl eher vom Fischfang lebten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000221

vor Beginn der Song-Periode. Ob diese „letzte" Phase im 8. oder 9. Jahrhundert oder erst in der Wudai-Zeit begann, bleibt offen.[47] Gleich wie – die merkwürdige Schilderung im *Lingbiao lu yi* könnte hierzu passen, oder aber sie fällt zwischen zwei Zeitsegmente. Dann wäre sie eventuell so zu deuten, daß zunächst Ziegen importiert, später aber herrenlos zurückgelassen wurden – da ihre Aufseher nur vorübergehend auf den Inseln weilten (?) – und sich folglich mangels natürlicher Feinde unkontrolliert vermehrten, bis sie dann später in den Besitz neuer Migranten übergingen.

Doch damit ist nicht alles gesagt. Als weitere Quelle für die Geschichte der Penghu-Gruppe kommt noch das verlorene *Min zhong yi shi* 閩中異事 des Zhang Shixun 張士遜 (*jinshi*-Grad 992) in Betracht. Zhang hielt hohe Ämter, unter anderem im heutigen Fujian. Zeitlich fällt sein Werk zwischen *Lingbiao lu yi* und die oben ausgewerteten Song-Texte. Einige Passagen des *Min zhong yi shi* kennen wir durch den Gelehrten Li Fu 李復 (*jinshi* 1079), und aus diesen geht hervor, daß auf einer Insel (oder mehreren Eilanden?) namens Gaohua 高華, 130 Meilen (*li*里) östlich von Quanzhou, Fisch produziert wurde. Wichtig für uns: Eventuell stand Gaohua hier für Penghu – die Entfernung legt dies nahe –, doch in der Wissenschaft sind freilich auch andere Meinungen zu hören. Wären Gaohua und Penghu identisch, würde ZHANGS Aussage gut ins Bild passen, zumal ja das zuvor zitierte Material die Bedeutung der Fischerei auf Penghu mehrfach belegt.[48]

Deutlich früher als *Lingbiao lu yi* und *Min zhong yi shi* ist eine weitere Quelle anzusetzen, die häufig zitiert wird, aber hinsichtlich ihres geographischen Bezugs gleichfalls umstritten bleibt. Gemeint ist ein Gedicht von Shi Jianwu 施肩吾 (780–861), der im frühen 9. Jahrhundert wirkte. Es findet sich in mehreren Song-Werken, etwa in Hong Mais 洪邁 (1123–1202) *Wan shou Tangren jueju* 萬首唐人絶句.[49] Später wurde das Gedicht auch in andere

[47] Schon sehr früh dazu: CAI MEIFEN 蔡玫芬: „Penghu chutu de ciqi yu Song Yuan ci lu" 澎湖出土的瓷器與宋元瓷路. In: *Taiwan wenxian* 臺灣文獻 32,2 (1981), S. 164–170. Wichtig z. B. auch: CHEN XINXIONG 陳信雄: *Penghu Song Yuan taoci* 澎湖宋元陶瓷. Penghu: Penghu xianli wenhua zhongxin 1985, und *Yue yao zai Penghu – Wudai Shiguo shidai daliang Yue yao jingpin de faxian* 越窯在澎湖 – 五代十國時代大量越窯精品的發現. Tainan: Wenshan shuju 1994. Zum zweiten Titel eine lange Würdigung von LEI JINHAO 雷晉豪 in *Cheng da lishi xuebao* 成大歷史學報 31 (12/2006), S. 153–162. Umfassend zu Penghu sonst: TSANG CHENG-HWA 1992. TSANG unterscheidet vier archäologische Phasen; allein die letzte, um 800 beginnend, ist für unser Thema relevant.

[48] Li Fu: *Yu (Jue) shui ji* 滿水集 (SKQS, auch SKQS zhenben), j. 5, 19b–20a. Dazu z. B. FANG HAO 1994, S. 30–31; LAI FUSHUN 2003, Teil 1, S. 36–37; PTAK 2015, S. 58, 59. N. b.: Der Name Gaohua kommt schon in viel älteren Texten vor. Zu Deutungen z. B. PTAK, S. 25ff.

[49] Hong Mai (Komp.): *Wan shou Tangren jueju*. Beijing: Wenxue guji kanxingshe 1955 (Ndr. der Edition von Chen Jingxue 陳敬學, ursprünglich 1540), j. 33, 1a. Siehe ferner *Fangyu shenglan*, j. 12, S. 208, und *Yudi jisheng*, IV, j. 130, 6b (S. 3734).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000222

Sammlungen, Lokalchroniken und Berichte aufgenommen, z. B. in das recht bekannte *Taiwan fuzhi* 臺灣府志 (letztes Vorwort 1712), in Wang Lis 王禮 *Taiwan xianzhi* 臺灣縣志 (Vorworte 1720) oder in das *Xiao Liuqiu man zhi*.[50]

Shis Verse erwähnen die Suche nach Perlen. Die einen argumentieren, in dieser frühen Zeit sei auf Penghu durchaus nicht nach solchen getaucht worden, also habe der Text auch nichts mit den Pescadoren zu tun. Andere glauben hingegen, der Autor beschreibe genau diese, und schließen daraus, daß es dort im 8. Jahrhundert oder im frühen 9. Jahrhundert Siedler gegeben habe.[51] Ab wann also die ersten „modernen" Migranten dauerhaft auf Penghu blieben (nach den Einwanderern in prähistorischer Zeit), ob bereits unter den Tang oder erst später, kann anhand der Schriftquellen bislang nicht eindeutig festgestellt werden, und das wiederum hat mit der unterschiedlichen Auslegung des Shi-Gedichtes zu tun.

Insgesamt besteht jedoch der Eindruck, daß die Penghu-Gruppe spätestens ab der Song-Zeit – und besonders mit dem 12. Jahrhundert – eng an das Festland heranrückt, zumal die zitierten Quellen auch Chinas administrative und militärische Präsenz belegen, wie wir sahen. Zugleich lassen die Meldungen aus der Song-Periode und die *Daoyi*-Beschreibungen erahnen, daß der Handel vor Ort blühte. Dafür sprechen die Wendung „mehrere zehn Schiffe" in Teil (e) des „Song zhi" (obwohl, wie bereits gesagt, passende Vergleichsgrößen fehlen) und die Aussage „lokale Kaufleute erweitern ihre Gewinne durch blühende Geschäfte" (土商興販，以廣其利。) im *Daoyi zhi*. Das zweite Element wird in der *Daoyi zhilüe*-Fassung übrigens „aufgebläht", indem der Autor das Subjekt zu „Handwerker und Kaufleute" (工商) abändert. Ob es unter den Yuan allerdings schon „sieben Dörfer" auf Penghu gab, wie z. B. von Tsang Cheng-hwa vermutet, wissen wir nicht;[52] die Kombination *qi ao* 七澳, welche erstmalig in den *Daoyi*-Texten vor-

[50] Gao Gongqian 高拱乾/Zhou Yuanwen 周元文 (Verf.), Zhang Guangqian (Hrsg.): *Taiwan fuzhi* (TWSL, FZHK 2), S. 485; Wang Li et al. (Verf.), Wang Zhimei 王志禓 (Hrsg.): *Taiwan xianzhi* (TWSL, FZHK 4), S. 326; *Xiao Liuqiu man zhi*, j. 1, 12a–b. – Auch in Huang Zhongzhao 黃仲昭 (Verf.), Fujian sheng difangzhi bianzuan weiyuanhui 福建省地方志編纂委員會 (Hrsg.): *Ba Min tongzhi* 八閩通志, 2 Bde. Fuzhou: Fujian renmin chubanshe 1989–1991 (Fujian difangzhi congkan), Bd. I, j. 7, S. 126; *Quannan zazhi*, j. shang, 28b–29a; *Quan Min shihua*, j. 1, S. 19; usw.

[51] Beispiele: Fang Hao 1994, S. 26–28; Cao Yonghe 2000, S. 41, 341, 342; Lin Renchuan 2000, S. 84–85; Liu Yingsheng: „The Taiwan Strait between the Twelfth and Sixteenth Centuries and the Maritime Route to Luzon." In: *Journal of Asian History* 46,2 (2012), S. 167–180, hier S. 168–169. – Cao nennt besonders viele frühe Sekundärwerke. In die lange Reihe alter Texte gehört ebenso das *Xiao Liuqiu man zhi* (j. 1, 12b); dort wird Shis Gedicht auf Penghu bezogen; zudem heißt es, schon unter den Tang hätten dort Siedler gelebt.

[52] Tsang Cheng-hwa 1992, S. 263.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000223

kommt, bedeutet im Grunde nur „sieben Buchten"; hinsichtlich möglicher Siedlungen ist damit nichts gesagt.

Hier endlich können wir ein Fazit ziehen: Zusammengenommen entsteht durch die obigen Zitate das Bild einer sich über längere Zeiträume recht kontinuierlich entwickelnden und wichtiger werden Inselgesellschaft. Das „Song zhi" liefert wesentliche Informationsbausteine hierfür. Der größere Rahmen ist der sich ausweitende Handel entlang der Osttrasse. Archäologische Funde (darunter Seladon, weißes Porzellan usw.) deuten darauf, daß den Penghu-Inseln auf dieser Route eine wichtige Position zukam. Nach Süden hin kann die Verbreitung bestimmter Waren besonders entlang der Achse Luzon-Sabah-Malaiische Halbinsel belegt werden; der Südwesten Taiwans spielte dabei als mögliche Zwischenstation wohl nur eine untergeordnete Rolle.[53] Die Pisheye-Überfälle – quasi am Nordabschnitt des „Gesamtsystems" – mögen vorübergehend bedrohlich gewesen sein und die Seefahrt gestört haben, doch vielleicht ging von ihnen zugleich eine positive Wirkung aus – in dem Sinne, daß der Song-Staat die Interessen der Kaufleute auf Penghu schützte und zu diesem Behufe frische Truppen zur Verfügung stellte. Insgesamt also zeigen die Schriftquellen – und unter diesen nimmt das „Song zhi" eine zentrale Rolle ein –, daß der Penghu-Archipel während der Song-Epoche, besonders aber im 12. Jahrhundert, fest in die Welt Süd-Fujians eingebunden war.

[53] Vgl. z. B. CHEN XINXIONG 1985, besonders S. 74ff., S. 122, 141.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000224

Georg von der Gabelentz zum Gedenken – einige Addenda und Korrigenda*

Von Martin Gimm, Köln

Abkürzungen:
- ThStA: Thüringisches Staatsarchiv Altenburg, 04600 Altenburg, Schloß, Familienarchiv v. d. Gabelentz.
- UAL: Universität Leipzig Universitätsarchiv, 04103 Leipzig, Pragerstr. 9.

(1.) Allgemeines (Sinologie, Thüringen – China)

S. 10, Anm. 8: Als weitere Literaturangaben sind zu ergänzen: Paul Démieville, *Aperçu historique des études sinologiques en France,* in: Acta asiatica, 11, Tokyo (1965), S. 78–79; Harriet T. Zurndorfer, *Orientalism, Sinology, and Public Policy: Baron Antoine Isaac Silvestre de Sacy and the Foundation of Chinese Studies in Post-Revolutionary France,* in: Actes du VI[e] colloque internationale de Sinologie de Chantilly 11–14 sept. 1989, Images de la Chine, Taipei, Paris (1995), S. 175–192.

S. 12, Anm. 14, Zeile 9: Hinter dem Wort *Litteraturgeschichte* ist .*Darin* zu ergänzen.

S. 13: Als weiterer deutscher Student der Arabistik bei Antoine Isaac Silvestre, genannt Sacy, und – des Chinesischen – bei Jean-Pierre Abel Rémusat in den Jahren 1828–1829 ist der spätere Theologieprofessor und Numismatiker Johann Gustav Stickel (geb. 1805 in Eisenach, Thüringen, gest. 1896 in Jena) zu nennen, der – vom Hof des Weimarer Großherzogs gefördert – auch in den Jahren 1827 bis 1832 mit Goethe in Verbindung stand, dem er am 30. September 1829 „[…] ein chinesisches Manuscript vorweisend" gegenübertrat. „Er wollte den Titel: Gedichte berühmter Feldherren, herausgelesen haben." (Robert Steiger, *Goethes Leben von Tag zu Tag,* Band 8, München: Artemis, 1996, S. 259). Goethe hatte sich, wie bekannt, in den Jahren 1825 bis 1827 ein weiteres Mal mit der chinesischen Kultur beschäftigt; s. a. M. Gimm, *Das schöne Mädchen Yingying,* Zürich: Manesse (2001), S. 249.

S. 13, Anm. 17: Wie mir Hartmut Walravens freundlicherweise mitteilte, ist der Autor der *Briefe über den Fortgang der Asiatische Studien* nicht Julius Klaproth, sondern vermutlich Konrad Dietrich Hässler (1803–1873); s. H. Walravens, *Julius Klaproth (1783–1835) Leben und Werk,* Wiesbaden: Harrassowitz (1999), Nr. 173.

---

* Zu M. Gimm: *Georg von der Gabelentz zum Gedenken. Materialien zu Leben und Werk.* Wiesbaden: Harrassowitz 2013 (Sinologica Coloniensia 32). Die obige Seitenanordnung entspricht dem Original.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000225

S. 15, Anm. 24: Vor CARL FLORENZ ist einzufügen: MAX WEBER (1864–1920, Soziologe, geb. in Erfurt). – Zu FRIEDRICH HIRTH ist der Ausspruch OTTO FRANKES erwähnenswert: „Er hat den Thüringer nie verleugnet, auch nicht, wenn er chinesisch sprach"; s. O. FRANKE, *Friedrich Hirth,* in: Ostasiatische Zeitschrift, N. F., 3, H. 4 (1926), S. 197–207.

Anm. 24, Ende: In Zusammenhang mit dem Thema „Frühe Beziehungen zwischen Thüringen und China" könnte man noch auf den Beitrag des bekannten Polyhistors P. ATHANASIUS KIRCHER (1602–1680) in seinem Werk *China Monumentis, qua Sacris qua Profanis, Nec non variis naturæ & artis spectaculis,* Amstelodami (1667), S. 224, hinweisen, wo dieser die beiden damals in der Welt bekanntesten großen Glocken in ihren Maßen gegenüberstellt und abbildet, nämlich die *Campana Erfordensis* und die *Campana Pekinensis.* Mit erstgenannter ist die heute als „Gloriosa" bezeichnete, im mittleren Turm des Doms zu Erfurt hängende Glocke gemeint, die im Juli 1497 von dem bekannten holländischen Glockengießer GERHARD van WOU (GEERT WOU van KAMPEN, ca. 1440–1527) geschaffen wurde und bei 2,62 Metern Höhe 11,45 Tonnen wiegt. Mit letztgenannter ist die nur wenige Jahre früher (1492) – nach chinesischen Angaben jedoch bereits in der *Yongle*-Ära (1403–1424) – entstandene, durch P. FERDINAND VERBIEST (1623–1688) bekannt gewordene, angeblich 6,94 Meter hohe und 46,5 Tonnen wiegende (nach chinesischer Manier klöppellose) Glocke in *Beijing* angespochen. (Organologisch handelt es sich hier um einen ‚Glokkengong'.) Diese heute *Yongle dazhong* 永樂大鐘 benannte wird im buddhistischen *Juesheng*-Tempel 覺生寺, heute als Museum „Glockentempel" (*Dazhong si* 大鐘寺) bezeichnet, aufbewahrt. (Adresse: *Beijing, Haidianqu, Beisanhuan xilu jia* 31 海淀区,北三环西路甲 31).

S. 18, Anm. 30, statt Villegiatur heute meist: Villeggiatur. Erstere Schreibung auch in PIERER, *Universal-Lexikon,* Bd. 18, Altenburg (1864), S. 590.

(2.–3.) Georg v. d. Gabelentz, Berufs- und Studienzeit

S. 26: Nach der Matrikel der Universität Leipzig (Sign. Rektor M 26) inskribierte sich GEORG am 16. Jan. 1861 in der Juristischen Fakultät und wohnte zunächst in der Kleinen Fleischergasse Nr. 8.

S. 26, Anm. 59: Hier seien die wichtigsten personalen Daten zu HERMANN BROCKHAUS – Sohn de Verlagsgründers FRIEDRICH ARNOLD BROCKHAUS, Schulkamerad und enger Freund des Vaters CONON v. d. GABELENTZ sowie Lehrer und Förderer des Sohnes GEORG – zusammengefaßt: Geb. am 28. Jan. 1806 in Amsterdam; 1821–1825 Besuch des Friedrichsgymnasiums in Altenburg; Studium an den Universitäten Leipzig, Göttingen, Bonn – an letztgenanntem Ort wandte er sich unter der Ägide von CHRISTIAN LASSEN (1800–1876) vorwiegend den Fächern Sanskrit und auch Persisch zu; 1823 Studienreise nach Kopenhagen, Paris, London, Oxford; seit 1835 Privatgelehrter in Dresden; 1836 Heirat mit RICHARD WAGNERS Schwester OTTILIE (1811–1883); 1838 Promotion zum Dr. phil. mit einer 1835 in London angefertigten indologischen Arbeit; 1839 ao. Professor für orientalische Sprachen an der Universität Jena; seit 1841 ao. Professor an der Universität Leipzig – eine Tätigkeit, während der er auch zuweilen chinesische Themen anpackte; 1845 Mitbegründer der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; 1846 Wahl zum ordentlichen Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften (1858–1876 stellvertretender Sekretär der phil.-hist. Klasse); 1848 ord. Professor für altindische Sprache und Literatur an der Universität Leipzig (mit Gehaltserhöhung von 300 auf 600 Thaler); 1872–1873 *Rector magnificus* daselbst; 1873 Ernennung zum Geheimen Hofrat; 5. Jan. 1877 Tod in Leipzig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000226

In einem Brief vom 7. 1. 1877 aus Dresden an Friedrich Zarncke (1825–1891), Germanist in Leipzig und Herausgeber des *Literarischen Centralblattes für Deutschland*, bedauert Georg den Tod seines Mentors und Freundes Hermann Brockhaus (UAL, Nachlaß NL 249/1/G2).

Literatur: Personalakten UAL, Signatur PA 353; s. a. *Familienbriefe von Richard Wagner (1832–1874)*, Berlin: Duncker (1907), S. 43, 48, 81, 164, 280, 285 u. ö.; William Ashton Ellis, *Family Letters of Richard Wagner,* Cambridge: Cambr. University Press (2014), S. 16, 47, 52, 78, 157, 160–162, 164 u. ö.; H. Walravens, *Hans Conon von der Gabelentz (1807–1874) und sein Umkreis* (Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin, 42), Wiesbaden: Harrassowitz (2015), S. 13–14 u. ö.

S. 27–28, Anm. 63: Der ältere Bruder Hans-Albert hatte sich am 30. Okt. 1856 wie Georg an der Universität Leipzig im Fach Jura inskribiert. – Matrikel: „Altenburg, 21 Jahre, protestantisch, Vater: Geheimrath, Ausländer, letzter Aufenthalt: Jena (Spanien) – und in der Petersstr. 4, I. Stock, Wohnung genommen (s. Matrikel, UAL, Sign. Rektor M 25, Nr. 326). Drei Jahre zuvor, am 11. Nov. 1853, hatte sich H. Conons Schwiegersohn Richard Julius v. Carlowitz ebenfalls an der Leipziger Universität für Jura eingeschrieben (UAL, Sign. Rektor M 25, Nr. 1853).

S. 28: Im Jahre 1866 war Georg zum „wirklichen Actuar mit 450 m Gehalt" aufgerückt. Siehe Brief des Vaters an Karl Andree vom 30. Nov. 1866; in: H. Walravens (2015), S. 190.

S. 29, Zeile 6, korr. in: Grammatik.

S. 30: Wie aus Briefen Georgs von 1874 bis 1877 an Bernhard Jülg (1825–1886), der ein enger Freund und Korrespondenzpartner seines Vaters Hans Conon war, hervorgeht, wohnte Georg in dieser Zeit in Dresden, Laubnitzerstraße 1; siehe Hartmut Walravens, Hg., *„... Ihr ewig dankbarer B. Jülg"* (Sinologica Coloniensia, 31), Wiesbaden: Harrassowitz, S. 141–143. In seinem Schreiben vom 9. Sept. 1874 betont er: „die freie Zeit, die mir meine Richtergeschäfte läßt, gehört neben meiner Familie und meinen Freunden vor Allem meiner Wissenschaft." – Zeile 9, korr. in: Als der Vater am 3. September 1874 verstarb,

S. 30, Anm. 74, Ergänzung: Otto Zaretzki, in: Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog, 4, Berlin (1900), S. 96–98.

S. 31, Anm. 77, Zeile 5 von unten: Hartmut Walravens informierte mich, daß der dort genannte Aufsatz von dem amerikanischen Diplomaten Caleb Cushing (1800–1879) verfaßt wurde.

S. 33, Zeile 7, und S. 34, Zeile 11, korr. in: Katheder.

S. 36, Anm. 96, Ende: – Über das besondere Verhältnis zwischen dem Lehrer Georg v. d. Gabelentz und dem Schüler Wilhelm Grube vermerkte aus unmittelbarem Erleben Herbert Müller (1885–1966) in seiner Schrift *In Memoriam Wilhelm Grube Ein Gedenken der Art, des Lebens und des Schaffens dieses hervorragenden Menschen u. Gelehrten für seine treuen Freunde und Schüler,* Privatdruck Berlin (1908), S. 7: „[Grube] ging dann nach Leipzig, vor allem, um den Unterricht des damals bedeutendsten Kenners der chinesischen Sprache, Hans Conon v. d. Gabelentz', zu geniessen. Die Übereinstimmung der beiden vornehmen Charaktere führte Lehrer und Schüler bald eng zusammen, und diese Freundschaft trug mit dazu bei, dass der seinem Vaterhause [in St. Petersburg] Ferne, gesund[heit]lich Schwache schnell in Deutschland seine Heimat wiederfand, der er

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000227

nach Abstammung und Anlage ganz angehörte. Seine Leipziger Zeit bezeichnete Wilhelm Grube bis zuletzt als die schönste seines Lebens, an sie denkend bestimmte er auch, dass seine wertvolle Bibliothek an die Königliche Universität in Leipzig fallen sollte." – Als wichtige Ergänzung mit Wiedergabe der im Thüringische Staatsarchiv aufbewahrten einschlägigen Briefe GRUBES an GABELENTZ ist zu nennen: H. WALRAVENS, *Wilhelm Grube (1855–1908) und Georg von der Gabelentz (1840–1893) – zwei profilierte Altaisten,* in: Central Asiatic Journal, 56 (2013), S. 219–256.

S. 38: Im UAL haben sich die Gutachten von J. L. FLEISCHER und H. BROCKHAUS erhalten (Signatur: Phil Fak B 128b).

(4.) Georg v. d. Gabelentz, Universitätsprofessor in Leipzig

S. 40: Ein Schriftstück des „Ministeriums des Cultus und öffentlichen Unterrichts" in Dresden vom 27. Nov. (in einem anderen Dokument auf den 3. Dez. korrigiert) des Jahres 1876 zu dieser Eingabe des „Assessor[s] beim hiesigen Bezirksgericht Dr. Hans Georg Conon von der Gabelentz" befindet sich in den Personalakten GEORG v. d. G.' (UAL, Sign. PA 0487). In diesem wird die Philosophische Fakultät um nähere Beurteilung aufgefordert, aber gleichzeitig auf die Möglichkeit hingewiesen, wegen „Ermangelung der erforderlichen Mittel" die geplante Stelle nicht bewilligen zu können. Nach einem weiteren Dokument lieferte die Fakultät zwischen dem 14. und 20. Febr. 1877 einen Bericht, aufgrund dessen GEORG dennoch „Mit allerhöchster Genehmigung […] zum außerordentlichen Professor der ostasiatischen Sprachen", und zwar „vom 1. Juli 1878 an ernannt" wurde. Nach einem anderen, in Entwurfsfassung beiliegenden Schreiben wird, das Ersuchen begründend, auf Tatsachen hingewiesen, die die Wichtigkeit des Chinesischen sowie die Befähigung des Kandidaten GABELENTZ für diese Stelle betreffen. So heißt es dort: „Naturgemäß schreitet die Erforschung der asiatischen Sprachen stetig von Westen nach Osten fort, und der Zielpunkt dieser Selbstbewegung der Sprachwissenschaft kann kein anderer sein, als die Aufnahme der uralten Kultursprachen des äußersten Ostens in den Studienkreis der europäischen Universitäten." Die Beurteilung des Bewerbers indes gründet auf einem Gutachten von WILHELM SCHOTT, in dem er schreibt, daß ihm „Dr. v. d. Gabelentz" persönlich sowie aus seinen Schriften bekannt sei. Dieser verbinde „echten Forschergeist mit gründlicher Kenntnis der chinesischen, japanischen und mandschuischen Sprache", so daß er für die „von ihm erstrebte Stellung für sehr würdig" zu bezeichnen sei. Auch habe die Philosophische Fakultät selbst „nicht verabsäumt […], sich mit der bisherigen schriftstellerischen Thätigkeit des Dr. v d. Gabelentz bekannt" zu machen, so daß man abschließend zu dem Ergebnis kam, „daß der Geist seines unvergeßlichen Vaters [CONON v. d. G.] und desselben selbstlose Hingabe an sprachwissenschaftliche Forschungen auf ihn übergesprungen ist."

S. 40, Anm. 109: In einem Brief vom 20. 9. 1885 (ThStA, Familienarchiv v. d. Gabelentz, Nr. 889) erwähnt OSCAR KORSCHELT eine andere japanische Büchersendung (Auslage 280 M.).

S. 43: Für das „Winterhalbjahr 1878–1879" kündigte er nach einem in den genannten Personalakten befindlichen Dokument vom 6. Juli 1878 folgende Lehrveranstaltungen „behufs thunlichster Ergänzung des zu veröffentlichenden Lektionsverzeichnisses" an:

„1. Chinesische Grammatik: Dienstag, Mittwoch, Donnerstag und Freitag 10–11 Uhr vormittags, privatim.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000228

2. Anfangsgründe der japanischen Grammatik: Dienstag und Donnerstag, 11–12 Uhr vormittags, privatim.
3. Anfangsgründe der Mandschu-Grammatik: Mittwoch 11–12, publice.
4. Confucius und das Chinesenthum: Freitag 11–12 Uhr vormittags, publice.

Hierüber nach Vereinbarung:

5. Linguistische und sinologische Übungen, privatissime aber gratis."

Seine am 28. Juni 1878 abgehaltene „öffentliche Vorlesung in der Aula", mit der er sein Amt in Leipzig antrat, bestätigt ein in den erwähnten Personalakten erhaltenes Schriftstück vom 28. Juni 1879. Dieses ist eine von ihm unterschriebene sowie von dem damaligen Dekan L. Lange[1] und den Beisitzern G. L. Fleischer[2] und L. Krehl[3] gegengezeichnete Art Verpflichtungserklärung.

S. 43 und Anm. 119: Zu Emilio Teza (Lebensdaten richtig: 1831–1912), der sich auch durch indologische Veröffentlichungen einen Namen machte, s. G. Stary, *Zur Geschichte der Mandschuristik in Italien*, in: J. Janhunen u. A. Parpola (Hg.), *Remota Relata. Essays on the History of Oriental Studies in Honor of Harry Halén* (Studia Orientalia, 97), Helsinki (2003), S. 287–298. 71 Briefe von Georg (datiert 8. Sept. 1874 bis 29. Dez. 1879) und 11 Briefe des Vaters Hans Conon v. d. G. (datiert 3. Febr. 1873 bis 26. Juni 1874), dazu Bücher und Dokumente an E. Teza haben sich in der Markus-Bibliothek, *Biblioteca Nazionale Marciana* (Fondo Teza, Codice marciano Iz. X 428; 11738), von Venedig erhalten. Ein italienisches, undatiertes Schreiben Tezas an Conon befindet sich im ThStA (Familienarchiv v. d. Gabelentz Nr. 703); auf diesem findet sich ein Bleistiftvermerk von Georg: „Von Prof. Teza Pisa waren mehr Briefe da, z. B. auf das Lepcha, das ich bearbeite, bezüglich."

S. 47, Anm. 138: Henri Cordier vermerkt in seinem Beitrag *Half a Decade of Chinese Studies (1886–1891)*, in: T'oung Pao, t. 3, 5, Leiden (1892), S. 555: „In 1881 Professor Georg von der Gabelentz, son of an illustrious father, Hans Conon von der Gabelentz, the great Manchu scholar, published his studies on Chinese Grammar. From Leipzig he has been called to Berlin to Schott."

S. 50, 1. Absatz, Fortsetzung: Bei der Erarbeitung von Georg v. d. Gabelentz' *Chinesischer Grammatik* von 1881 scheint Wilhelm Schotts Werk *Chinesische Sprachlehre. Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zur Selbstunterweisung*, Berlin: Dümmler (1857), IV, 172 S., eine wichtige Rolle gespielt zu haben, wie aus dem von Georg verwendeten, durchschossenen – und so auf 250 Seiten erweiterten – Handexemplar des Schott-Werkes zu ersehen ist. Ein solches Manuskript kam im Mai 2008 bei dem Hamburger Auktionator Ketterer zur Versteigerung (Auktion 340, Lot 374). Zu diesem mit ergiebigen Zusätzen und Korrekturen ausgestatteten Exemplar s. Björn Löwendahl, *China Illustrata Nova, Sino-Western Relations, Conceptions of China, Cultural Influences and the Development of Sinology, Supplement*, Hua Hin: Elephant Press (2012), S. 163, Ms. 10.

---

[1] Ludwig Lange (1825–1885), Professor für Altphilologie, seit 1871 in Leipzig, 1879–1880 Rektor daselbst; s. G. E. Lotthholz, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Band 51, Duncker & Humblot, Leipzig (1906), S. 573–576.

[2] Heinrich Leberecht Fleischer (1801–1888), seit 1835 Professor für Arabistik an der Universität Leipzig; s. I. Goldziher, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 48 (s. o.), S. 584–594.

[3] Ludolf Krehl (1825–1901), seit 1861 ao. Professor für orientalischen Sprachen und Universitätsbibliothekar in Leipzig; s. R. Sellheim, in: Neue Deutsche Biographie, Bd. 12 (s. o.), S. 732–733.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000229

Als weitere wichtige Grammatiken dieser Zeit, die GEORGS *Chinesischer Grammatik* von 1881 als ‚Vorarbeiten' dienen konnten, sind zu nennen: ROBERT MORRISON, *A Grammar of the Chinese Language,* Serampore: Mission-Press (1815); JEAN-PIERRE ABEL RÉMUSAT, *Élémens de la grammaire chinoise,* Paris: Impr. Royale (1822); JOSEPH HENRI MARIE DE PRÉMARE, *Notitia lingu sinic,* Malakka: Acad. Anglo-Sinensis (1831); JAKINF BIČURIN, 漢文啟蒙*Han'-wyn' ci-myn. Kitajskaja Grammatika Sočinennaja Monahom Jakinfom,* S. Peterburg: Gemiljan (1838); ANTOINE BAZIN, *Grammaire mandarine ou principes généraux de la langue chinoise parlée,* Paris: Impr. Impér. (1856); STANISLAS JULIEN, *Syntaxe nouvelle de la langue chinoise,* Paris: Maisonneuve (1869/70).

Zu GEORGS *Anfangsgründe der chinesischen Grammatik* von 1883, die er in seinem Brief vom 7. Dez. 1881 an Fr. A. POTT „einen Rémusat redivivus" (gemeint ist: J. P. ABEL RÉMUSAT, *Elémens de la grammaire Chinois,* Paris: Impr. Royale 1822) nennt, vergleiche man als ‚Vorläufer': ANTOINE BAZIN, *Mémoire sur les principes généraux du Chinois vulgaire,* Paris: Impr. Royale (1845); JOSEPH EDKINS, *A Grammar of Colloquial Chinese: As Exhibited in the Shanghai dialect,* Shanghai: Presbyterian Pr. (1853); JOSEPH EDKINS, *A Grammar of the Chinese Colloquial Language commonly called the Mandarin Dialect,* Shanghai: Presbyterian Mission Pr. (1857).

S. 51, Anm. 150: Eine weitere Liste von GEORGS Studenten in der Zeit 1881 bis 1885 für seine Vorlesungen im Chinesischen, Japanischen und Manjurischen ist aus einer Reihe erhaltener Belegbogen (in ThStA Nr. 903) ersichtlich. Die Studentenzahlen variieren zwischen 2 (Japanische Grammatik) und 27 Namen (Sprache und Literatur der Chinesen). Als Famuli in dieser Zeit sind dort CARL FLORENZ und FELIX REINSDORF[4] registriert. Als Kolleggeld brachten ihm die Privatvorlesungen, die u. a. im Leipziger Augusteum stattfanden, zwischen 8 und 16 M. pro Semester ein.

S. 54, Anm. 163, vorletzte Zeile, vor GÜTINGER (s. Anm. 200) ist einzufügen: S. a. THOMAS HARNISCH, *Chinesische Studenten in Deutschland,* in: Mitteilungen des Instituts für Asienkunde, Nr. 300, Hamburg (1999), S. 60–61.

(5.) Georg v. d. Gabelentz, Universitätsprofessor in Berlin

S. 63, Anm. 200, Ende: ERICH GÜTINGER, *Die Geschichte der Chinesen in Deutschland,* New York, München: Waxmann (2004), S. 209–210, erwähnt LIN GUI 林桂, der aus der Provinz Guangxi stammte und von 1887 bis 1890 in Berlin als Chinesischlektor tätig war, mit vollem Namen: RUCI LIN (ohne chines. Zeichen). Als Sprachlehrer diente dieser u. a. CARL FLORENZ, wie er in einem Brief vom 4. Nov. 1887 bezeugt; s. H. WALRAVENS, *Wilhelm Grube (1855–1908) und Georg von der Gabelentz (1912/3)*, S. 255.

S. 66, Zeile 14, korr. in: HUMBOLDT.

S. 69, Anm. 225, weitere Literaturangabe zu CARL FLORENZ: *Karl Florenz Festgabe der Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. K. Florenz am 10. Januar 1935* (Mitteilungen der Dt. Ges. f. Natur- u. Völkerkunde

[4] FELIX REINSDORF (1858–1932), geb. in Leipzig, schlug später die diplomatische Laufbahn ein und wirkte 1898–1900 als Konsul in Seoul und 1912–1914 als Gerent in Saigon. Siehe RUDOLF AGSTER: *Vom k. u. k. österreich-ungarischen Honorarkonsulat in Saigon zum österreichischen Honorarkonsulat in Ho Chi Minh Stadt.* Wien/Berlin 2012, S. 39, 41.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000230

Ostasiens, Bd. XXV, B), Tokyo (1935), 111 S. – Der bekannten Anthologie japanischer Lyrik *Dichtergrüsse aus dem Osten, Japanische Dichtungen übertragen von Professor Dr. K. Florenz in Tokyo* 和歌集, Leipzig u. Tokyo: C. F. Amelang o. J. [1894, [14] 1912], deren erste Auflage ein Jahr nach Georgs Tod erschien, stellte Florenz ein auf den V. Monat 1894 datiertes, bebildertes Gedenkblatt mit deutsch-japanischer Dedikation voran: „Dem Andenken Georg's von der Gabelentz gewidmet. 詩巻長留天地間." In der englischen Ausgabe, *Poetical Greetings from the Far East. Japanese Poems by K. Florenz,* übersetzt v. Rev. A[rthur] Lloyd M. A., Tokyo: Hasegawa (1896), lautet diese: „To the Memory of Georg von der Gabelentz".

S. 70, Anm. 229: Zu Rudolf Dvořak s. a. Henri Cordier, *Les études chinoises (1895–1898),* Suppl. zu T'oung Pao, 9 (1899), S. 104. – Als weitere seiner Studenten (in nichtchinesischen Sprachen) sind zu nennen: Eduard Georg Seler (1849–1922, – Maya-Sprache), Karl August Hermann (1851–1908, – Estnisch), Johann Georg Friedrich Riedel (1832–1911, – Papuasprachen) und wahrscheinlich auch Karl Julius Platzmann (1832–1902, – Indianersprachen, Botanik), der auch Student von August Friedrich Pott in Halle war.

S. 72, Anm.: Auch die Personalakten der Universität Leipzig vermerken den 11. Dez. 1893 als Todesdatum.

S. 80, Nr. (1a.): Möglicherweise steht ein im ThStA erhaltenes Mskr, betitelt Über die Nachweisbarkeit einer leiblichen Verwandtschaft innerhalb der Sprachen des *indochinesischen Stammes, eine einleitende Arbeit von Georg v. d.* Gabelentz *mulus*[5], damit in Zusammenhang; Sign. G IV a 6/1. Das darin angegebene Datum 1859 läßt jedoch auf eine erweiterte (nicht abgeschlossene) Fassung schließen.

S. 80, Nr. (4.): Nachdruck in *Hans Conon von der Gabelentz (1807–1874), Jin Ping Mei* 金瓶梅*, Chinesischer Roman, Herausgegeben und bearbeitet von Martin Gimm,* Teil IV (Staatsbibliothek zu Berlin Neuerwerbungen der Ostasienabteilung, Sonderheft 24), Berlin: Staatsbibliothek (2011), Anhangsteil, S. VII–IX.

S. 83, Nr. (26.), Rez., Z. 5, zu korrigieren in: The Chinese Recorder and Missionary Journal, 7, Shanghai (1876).

S. 91–93 , Nr. (106.): Ein durchschossenes Exemplar der *Chinesischen Grammatik* mit Georgs handschriftlichen Zusätzen und Korrekturen hat sich im ThStA, Sign. 4 G IV ab/4, erhalten; dazu dort weitere Exemplare und (noch zu untersuchende) Vorarbeiten. – Ergänzungen zu den Rezensionen: E. J. Eitel, in: IZAS, 3, Nr. 1 (1885), S. ?; J. Legge, in: The Academy, No. 513 (4. 3. 1882), S. 159; V. v. Strauss u. Torney, in: Beilage z. Allgemeinen Zeitung, München, Nr. 92 (2. 4. 1882), S. 1362–1363, und Nr. 226 (15. 8. 1883), S. 3315–3316. – S. a. Nr. (219.). – Übersetzung ins Chinesische (in Bearbeitung, 2014) von Nancy Wilms / Song Nanxi 宋楠溪, Beijing, Verlag *Shangwu yinshu guan*商務印書館.

S. 92, Nr. (106): Inzwischen ist eine chinesische Übersetzung des Werkes erschienen, die am 2. Dez. 2015 am Ostasiatischen Institut der Universität Leipzig vorgestellt wurde: *Hanwen jingwei* 汉文经纬, *Chinesische Grammatik. Mit Ausschluss des niederen Stiles und der heutigen Umgangssprache,* Übersetzer u. Herausgeber: Yao Xiaoping 姚小平, Verlag *Waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe* 外語教學與研究出版社, Beijing (2015), 1008 S., Preis: 126 Yuan; ISBN 978–7-5135–6683–4.

[5] *Mulus* (Maultier – weder Esel noch Pferd) ist die damals übliche Bezeichnung für einen Abiturienten, der das eigentliche Studium noch nicht begonnen hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000231

S. 96, Nr. (138.), *Anfangsgründe der chinesischen Grammatik,* weitere Rezensionen: A. S. GATCHET, in: The American Antiquarian and Oriental Journal, 5 (1884), S. 355; ders., in: Science, New York, 3, No. 72 (20. 6. 1884), S. 760. – S. a. Nr. (219.)

S. 103, Nr. (219.): FRANZ MISTELIS *Studien über die chinesische Sprache* waren in: IZAS, 3 (1887), S. 27–91, erschienen.

S. 111, Nr. (292.): MANFRED RINGMACHER erstellte eine kritische Ausgabe des Hauptwerkes *Die Sprachwissenschaft* mit einer Synopsis der 1. (1891) und 2. (1901) Auflage auf CD-ROM (hierzu s. KENNOSUKE EZAWA, FRANZ HUNDSNURSCHER, ANNEMETE VON VOGEL, Hrsg., *Beiträge zur Gabelentz-Forschung,* Tübingen: Narr (2014), S. XV, Anm. 9) und veröffentlichte zu dieser einen Aufsatz, *Der Humboldtianismus von Georg von der Gabelentz – Georg von der Gabelentz: „Zur allgemeinen Sprachwissenschaft",* in: WILFRIED KÜRSCHNER (Hrsg.), *Miscellanea linguistica, Arbeiten zur Sprachwissenschaft*, Frankfurt etc.: P. Lang (2011), S. 335–394.

S. 118, letzter Eintrag, korrigiere (333.) in: (334.). – Weitere unveröffentlichte Arbeiten[6] von GEORG V. D. GABELENTZ, die sich in Manuskriptform in der – bislang noch nicht aufgearbeiteten – Büchersammlung des ThStA erhalten haben:

– (335.) *Additions, Notes et Exemples pour la Grammaire Chinoise de M. Abel-Rémusat, I^re Parie Kou-wen*, Mskr., ca. 300 unpag. Seiten (1857); Sign. G. IV ab / 5.
– (336.) *Die Adverbien und adverbialen Redensarten der Mandschu-Sprache nach Hans Conon v. d. Gabelentz' Collectaneen bearbeitet von Georg v. d. Gabelentz,* unpag. Mskr., ca. 1000 S., ohne Sign.

Addendum

Zum Schluß sei hier als Trouvaille ein kleiner, bisher unbekannter Text GEORGS V. D. GABELENTZ angefügt.

„Nach einer Mitteilung, die ich der Güte des Sinologen Freiherrn von Gabelenth [!] verdanke:

Die Chinesen kennen drei Ausdrücke für die Sitte. *Li* [禮], = gute Sitte, Anstand, Etikette und religiöser Kultus, wird durch (das gleichlautende, aber völlig anders geschriebene) *li* [理], Vernunft, Ordnung, erklärt; *suk* [*su* 俗], Sitte, mehr im Sinne des Vulgären, Landesüblichen im Gegensatz zum Gepflegten, Gebildeten; *feng* [風], eigentlich Wind = Sitte, wohl mehr im Sinne des Zeit- oder Nationalgeistes." In: RUDOLPH IHERING (1818–

[6] Bei dieser Gelegenheit sei es erlaubt, auf einige unveröffentlichte, in Manuskriptform erhaltene Werk des Vaters H. CONON V. D. GABELENTZ hinzuweisen, die sich am gleichen Ort (ThStA) erhalten haben:

(1.) *Si siyang gi* [西廂記], *Geschichte des westlichen Pavillons, aus dem Mandschu übersetzt,* datiert 1863–1865, 125 S., Sign. G III a /5. – Es handelt sich hier offenbar um eine Übersetzungsarbeit, die seiner bekannten *Jin Ping Mei*-Fassung 金瓶梅 unmittelbar vorausgegangen ist.

(2.) *Sing li dschen tsian* [性理真詮] *ex lingua Mandschurica versum Latine,* latein. Übersetzung aus dem Manjurischen, begonnen 1828, beendet 1860, Mskr., 245 S., Sign. G III a 5/17. Dazu deutsche Übersetzung:

(2a.) *Sing-li, aus dem Mandschu übersetzt* (Mskr. , 117 S., ohne Sign.).

(3.) Älteste Geschichte von China, Annalen der drei Huang (aus dem Mandschu übersetzt), Mskr., 93 S., Sign. G IV a 6/15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000232

1892), Rechtsgelehrter in Göttingen, *Der Zweck im Recht,* Leipzig: Breitkopf & Härtel (1877), Bd. 1, S. 184, Anm.

Georg v.d. G. war ein Bewunderer der chinesischen Literatur, wie er auch in einem Brief vom 5. Mai 1876 an den Hallenser Professor A.F. Pott (1802–1887) aus Dresden vermerkt: „Sie [Pott] mögen den Respekt der Chinesen vor ihrer alten Literatur nicht theilen. Es ist gut für mich, daß ich es in diesem Punkte einigermaaßen mit den Chinesen halte. Scharfes, klares, zuweilen selbst tiefes Denken, manch wahrhaft schönes, erwärmendes Stück Poesie, und eine Macht des kurzen, knorrigen und doch formvollendeten Ausdruckes, dergleichen ich in keiner anderen Literatur kenne. […] Und wie allumfassend ist diese Literatur. Durch ihre – ohnehin wohl unvergleichliche Geschichtsschreibung hat sie einen Vorsprung vor der indischen; in religiös-philosophischer Hinsicht gebührt ihr den Schriften muhammedanischer Völker gegenüber der Vorzug der Denkfreiheit. Grammatiken (wie die indischen) kann sie nicht aufweisen, dafür aber hundertbändige Wörterbücher und tausendbändige Encyklopädien." In: Hartmut Walravens (2015), S. 138.

Literaturverzeichnis zu Georg v.d. Gabelentz

S. 125 flg., Nachdrucke der im Folgenden genannten Aufsätze sind inzwischen erschienen:

Coseriu, E., in: Kennosuke Ezawa, Franz Hundsnurscher, Annemete von Vogel, Hrsg., *Beiträge zur Gabelentz-Forschung,* Tübingen: Narr (2014), S. 3–37.

Ezawa, K., Übersetzung des japan. Beitrags, *Georg von der Gabelentz und die heutige Sprachwissenschaft,* in: ibid., S. 127–143.

Kaden, K., M. Taube u. a., in: ibid. S. 113–126.

Koerner, E. F. K., in: ibid., S. 43–58.

Plank, Fr., in: ibid., S. 145–176.

Richter, E. u. a., in ibid., S. 67–111.

Weydt, in: ibid., S. 59–66.

Zu ergänzen sind die folgenden Beiträge:

Cordier, Henri, *Half a Decade of Chinese Studies (1886–1891*), in: T'oung Pao, 3 (1892), S. 555.

Feng Xiaohu, *Zur Rezeption der "Chinesischen Grammatik" (1881) von Georg von der Gabelentz in China,* in: K. Ezawa, Fr. Hundsnurscher, A. v. Vogel, Hrsg., *Beiträge* (s. o.), S. 293–297.

Gimm, Martin, *Hans Conon von der Gabelentz, sein Sohn Georg und die Rolle des Manjurischen für das Chinesischstudium im 19. Jahrhundert,* in: ibid., S. 277–292.

Harweg, Roland, *Aus der Lektüre von Georg von der Gabelentzens Buch „Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse"*, in: ibid., S. 215–227.

Honey, David B., *The Foundation of Modern German Sinology,* in: Phi Theta Papers, XVI, Berkeley, Calif. (1984), S. 82–83.

Kürschner, Wilhelm, *Georg von der Gabelentz' „Handbuch zur Aufnahme fremder Sprachen" (1892) – Entstehung, Ziele, Arbeitsweise, Wirkung,* in: K. Ezawa, Fr. Hundsnurscher, A. v. Vogel (Hrsg.), *Beiträge* (s. o.), S. 239–259.

Lehmann, Christian, *Zur wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung Georg von der Gabelentz,*in: ibid., S. 177–179.

Lundbæk, Knud, *Georg v. d. Gabelentz,* in ders., *Image du Néo-confucianisme dans la Littérature Européenne*, in: Actes du III[e] Colloque international de Sinologie, Appréciation par l'Europe de la tradition Chinoise, Paris: Cathasia (1983), S. 172–173.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000233

MEISTERERNST, BARBARA, *Chinesische Grammatikstudien seit Georg von der Gabelentz*, in: K. EZAWA, FR. HUNDSNURSCHER, A. v. VOGEL, Hrsg., *Beiträge* (s. o.), S. 261–276.

NIELSEN, HANS FREDE, *Otto Jespersen's Progress-in-Language Theory and Georg von der Gabelentz*, in: ibid., S. 199–212.

RENSCH, KARL. H., *Wilhelm von Humboldt, Hans Conon und Georg von der Gabelentz. Ihre richtungsweisenden Arbeiten zur Erforschung der austronesischen Sprachfamilie*, in: ibid., S. 181–198.

STAFFELDT, SVEN, *Die Sprechtheorie und Georg von der Gabelentz*, in: ibid., S. 229–238.

WALRAVENS, HARTMUT, *Wilhelm Grube (1855–1908) und Georg von der Gabelentz (1840–1893) – zwei profilierte Altaisten*, in: Central Asiatic Journal, 56 (2012–2013), S. 219–256.

Ders. (Hg.), *Hans Conon von der Gabelentz (1807–1874) und sein Umkreis. Linguistischer Briefwechsel mit Hermann Brockhaus, Heinrich Ewald, Karl Friedrich Neumann, August Friedrich Pott, Wilhelm Radloff und Karl Andree* (Asien- und Afrika-Studien, 42 der Humboldt-Universität zu Berlin), Wiesbaden: Harrassowitz (2015).

S. 126, 3. Eintrag, korrig. ESAWA in: EZAWA.

Ergänzender Index der Personennamen:

BAZIN, A. S. 50
BIČURIN, JA. S. 50
BROCKHAUS, F. A. S. 26
BROCKHAUS, H. S. 26, 38
CARLOWITZ, R. v. S. 27–28
CORDIER, H. S. 70, 125
CUSHING, C. S. 31
DEMIÉVILLE, P. S. 10
DVOŘAK, R. S. 70
EDKINS, J. S. 50
EITEL, E. J. S. 91
FLEISCHER, H. L. S. 38, 43
FLORENZ, C. S. 15, 51, 63, 69
FRANKE, O. S. 15
GABELENTZ, G. S. 30, 36, 51, 118
GABELENTZ, H. A. S. 27–28
GABELENTZ, H. C. S. 26, 30, 40
GATCHET, A. S. S. 96
GOETHE, J. W. S. 15
GRUBE, W. S. 36
GÜTINGER, E. S. 63
HARNISCH, TH. S. 54
HÄSSLER, K. D. S. 13
HERMANN, K. A. S. 70
HIRTH, FR. S. 15
HONEY, D. S. 125
IHERING, R. Addendum
JÜLG, B. S. 30
JULIEN, ST. S. 50
KIRCHER, A. S. 15
KLAPROTH, J. S. 13
KORSCHELT, O. S. 40
LANGE, L. S. 43
LASSEN, CHR. S. 26
LEGGE, J. S. 91
LIN GUI S. 63
LÖWENDAHL, B. S. 50
LUNDBÆK, K. S. 125
MISTELI, F. S. 103
MORRISON, R. S. 50
MÜLLER, H. S. 36
POTT, A. FR. S. 70, Addendum
PLATZMANN, K. J. S. 70
PRÉMARE, J. H. S. 50
REINSDORF, F. S. 51, Anm. 1
RÉMUSAT, A. S. 13, 50
SACY S. 13
SCHOTT, W. S. 40, 50
SELER, E. G. S. 70
STICKEL, J. G. S. 13
v. STRAUSS u. TORNEY S. 30, 91
VERBIEST, F. S. 15
WAGNER, R. und O. S. 26
WALRAVENS, H. S. 13, 31
WILMS, NANCY S. 91–92
WEBER, M. S. 15
ZARETZKI, O. S. 30
ZARNCKE, FR. S. 26
ZURNDORFER, H. T. S. 10

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000234

Bücherbesprechungen

Hervé Reculeau / Barbara Feller: *Mittelassyrische Urkunden aus dem Archiv Assur 14446*. Wiesbaden: Harrassowitz 2012. vii, 112 S., 55 Abb., 2 Tab., 82 Taf. (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 130). ISBN 978-3-447-06812-3. € 68,–.

The book under review is the tenth part of the sub-series "Keilschrifttexte aus Mittelassyrischer Zeit" (KAM). This book contains copies of 49 Middle Assyrian tablets and one Old Assyrian sale of a house plot, with the addition of a catalogue of the seal impressions. All texts were previously unpublished, with the exception of the Old Assyrian tablet (no. 1), which had a semi text edition by V. Donbaz[1] based on a photo. An updated edition appeared in a note by the reviewer.[2] The book contains a short introduction to the texts, summary of the context of each tablet and indices of proper names. The latter are especially useful as Reculeau made extensive use of all previous studies. The overview of the tablets ("Inhaltsübersicht") discusses the dating of individual texts, the context of tablets according to the three families (A, B and C) and a separation of all individuals with identical names in the indices. For instance, according to the indices there are four different persons found with the name *Adad-ḫegal* in this volume, of which only one has a patronymic. Reculeau is to be applauded for his efforts here, which made this volume more accessible. On the other hand, a more traditional approach to the copying of tables might have been better. Wedges are drawn according to the space they take on the tablet, rather than a more stylized form that is used in most text publications. The results are some overly large signs, which are unnecessarily difficult to read. One can find another example of this style in P. Bordreuil / D. Pardee: *Manuel d'Ougaritique*. Paris 2004. However, the style fits much better the simple Ugaritic alphabet than the more complex Middle Assyrian syllabary.

The new volume is co-authored by Feller, who has been responsible for the seal impressions. A total of 103 different seals are counted in this book with a large number of additional photos of the tablets with impressions. The texts themselves were copied and described by Reculeau. The volume contains the last unpublished tablets in Berlin from the Assur 14446 Archive of Qal'at Širqāt, numbered M 9 in ALCA[3]. The majority of texts from this archive had previously been published in KAJ[4] and some in the MARV volumes, with subsequent studies. Most noticeably are the two Italian monographs DSC 1 and 3 by C. Saporetti, which contain both a study of the archive and an edition of all tablets published at that time. Saporetti reconstructed three families (A, B and C), subdivided into different generations (I, IIff.). Subsequently, this subdivision was used in ALCA as well as in

[1] "More Old Assyrian Tablets from Assur." In: *Akkadica* 42 (1985), pp. 1–23.

[2] "A late Old Assyrian sale of a house plot, KAM 10 1." In: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2013/2 no. 32, Sp. 55–57.

[3] = O. Pedersén: *Archives and Libraries in the City of Assur*. Part. 1: *A Survey of Material from the German Excavations*. Uppsala 1985 (Studia Semitica Upsaliensia).

[4] The abbreviations used in this review can be found in M. P. Streck (ed.): *Reallexikon der Assyriologie*. Vol. 12. Berlin / New York 2009–2011, pp. III–L.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000235

the volume under review. It would have been useful to have an overview of all tablets from the Assur 14446 archive such as we find in KAM 7 for Assur 10945–11019 (ALCA M 8).

The texts are of interest as they are one of the few archives going back to the early Middle Assyrian period of Erība-Adad I/Aššur-uballiṭ I (the other main example being M 14). A small number of texts goes even back further, with KAJ 177 (M 9 16) belonging to the reign of Aššur-nīrārī II (1424–1418/1414–1408) and mentioning his predecessor Aššur-rabi. A list of these early texts can be found in Saporetti: *Gli Eponimi Medio-Assiri*.Malibu 1979, pp. 29–32. The texts of this volume are all somewhat younger, most of them belonging to the reigns of Erība-Adad I and Aššur-uballiṭ I, this is also true for the M 9 archive on a whole (ALCA 1, pp. 89–90). Only a few texts might be younger, perhaps dating to the reigns of Adad-nīrārī I and Salmanassar I (nos. 27–31, 45, 47), two tablets might even date to Tukultī-Ninurta I (nos. 30, 45). The higher numbered tablets (nos. 30ff.) have no or heavily damaged dating information so that most of them received no comment on their chronological sequence. The main group of tablets is still significantly older than the majority of the Middle Assyrian texts, which either date to Salmanassar I/Tukultī-Ninurta I or around Aššur-dān I to Tiglatpilesar I. Nonetheless, one text (no. 1) is probably as old as the 17th century BC and is closer to the Old Assyrian corpus than Middle Assyrian.

Concerning the content, this volume does not contain many surprises. The M 9 tablets published in KAJ give a representative picture of the texts of this volume. Most of them are either loans or purchases dealing mostly with land, grain and tin. As a result formulas in these texts highly resemble the previously published texts. This is helpful for reconstructing broken passages in texts, e. g. no. 6: (5') [*i-din-m*]*a ú-šap-pí* (6') [AN.NA *up-pu l*]*a-*⌜*qé*⌝ (7') [*tu-a-ru ù d*]*a-ba-bu* (8') [*la-aš-šu*] "he sold it and handed it over. The tin is acquired and taken. There will be no withdrawal or litigation." (Reconstructed following texts such as KAJ 152: 13–15.) Letters are not to be found in this volume, to my knowledge MARV 2, 25 (M 9 102) is the only letter in this archive. However, most passages of this text are very damaged. At the end of the volume we find some tables, similar to the *ginā'u*-offering lists from M 4.

Two texts from the archive will be discussed here that are of special interest and are neither loan nor purchase. The first is a royal document from the reign of Erība-Adad, which was furthermore sealed with the seal of the king. In the catalogue, it is listed as Siegel 60 with a complete reconstruction and photos in table 23. With respect to content, the tablet is closest to KAJ 183 = KAV 93 (M 9 94), but other royal documents are known from this archive as well: KAJ 173 = KAV 210; KAJ 177; KAV 209–12; MARV 1, 41. In general we could state that royal documents are among the oldest Middle Assyrian private texts, being attested for the monarchs Aššur-nīrārī II (KAJ 177) and Aššur-rîm-nišēšu (MARV 1, 41). The text KAM no. 8 itself is one of the shortest of its kind:

1. ḪA.L[A] ⌜É.GAL⌝-[*lim*]
2. ⌜*ša*⌝ É ^{md}UTU-*a-m*[*i-ri*]
3. [DUM]U DUMU-^{d}*Iš$_8$-t*[*ár*]
4. [^{m}*E-ri*]-*ba-*^{d}IM UGULA-*l*[*um*]
5. [*a-n*]*a I-di-in-*^{d}*A-šur*
6. [DUM]U *Ki-de-en-ku-bi*
7. [*i*]*t-ti-din*

1–8) Erība-Adad the steward has given the share of the palace of the house of Šamaš-āmirī the son of Mār-Ištar to Iddin-Aššur the son of Kiden-Kūbi.

rev.

(SEAL)

8. $^{iti.d}$NIN-É.G[AL-*lim*]
9. UD.20[+*n*.KÁM]
10. *l*⌜*i-mu*⌝ ^{md}*A-*⌜*šur*⌝-[*le-i*]

9–10) Month Bēlat-ekallim, day 20+*n*, eponymy Aššur-le'i.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000236

It may be noticed how this text uses a perfect *ittidin* l. 7, which is not unexpected, but still deserves further comment. It has been accepted for a long time that the perfect was in the process of replacing the preterite except for certain conditions, most noticeable the precative, negated past tense and past tense in depended clauses.[1] It should be noted that administrative documents still often use the preterite in main clauses as opposed to the corpus of letters, where it was fully replaced by the perfect except for the situations just noted. Especially the preterite *iddin* is still common in administrative documents. I gathered the following attestations, which are representative, but not complete: KAJ 1: 6; 146: 11; 147: 12; 148: 18; 149: 12; 151: 12; 153: 11; 154: 12; 155: 12; 164: 18; 165: 19; 174: 12; no. 5: 8; 14: 11; Finkelstein, JCS 7/4 (1953) 12:20. Compare this to a smaller group of the perfect *ittidin*: KAJ 88: 16; 109: 21; 167:14; JCS 7/4 (1953) 2: 14; Subartu 14, 1: 18; 12: 9', 11'. Of these attestations some may be explained as expressing the *futurum exactum* or "Vorzeitigkeit in der Zukunft" (cf. GAG, 274 § 172h; 276 § 172f), however this explanation does not apply to the small group of royal documents which all use a perfect: KAJ 173: 8; 177: 12; 183: 7; KAV 212: 9; MARV 1, 41: 5, comparable is KAJ 172:11 and now we also have KAM 10 8:7. There does not seem to be any valid explanation why they used a perfect, contrary to what one would expect statistically, other than that both the use of *iddin* and *ittidin* are part of standard formula. Preterite *iddin* is for the most part limited to the formulaic *iddin-ma ušappi* "he gave it and handed it over." Moreover, one may argue that the formula with *ittidin* has younger roots since it conforms more to the Middle Assyrian verbal system.

The second text, no. 25, is a dedication text similar to KAJ 179 from the same archive. In both tablets a child is dedicated in the service of Adad by its father. For his upkeep the child receives some property. Both documents end with a prescription for the division of the inheritance of the dedicated child when he dies. The text is also referred to in D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten* (2001) 578 n4672. It is one of the better preserved tablets in this volume, but it is unusual in some points:

1. ^{m}LUGAL-^{d}IM DUMU ⌜x-x-x⌝-^{d}IM
2. ^{m}*I-ri-ib-*^{d}IM [DU]MU-*šu*
3. *qa-aš-ša a-na pa-ni*
4. ^{d}IM *be-lí-šu iš-ši-šu-ma*
5. *i+na ni-še-ti-šu*
6. ½ MA.NA KÙ.BABBAR *a-na pa-ni* ^{d}IM
7. *i*⌜*q*⌝*-bi-šu mi-im-ma*
8. *an-ni-ú ni-še-sà-ma*
9. *i+na ur-ki-it-ti*
10. *i+na* IKU A.ŠÀ *ù* URU$^{!}$
11. *i+na bu*$^{!}$*-ši ù ba-ši-e*
12. *i+na mi-im-ma ma-na-ḫa-ti*
13. *ša* LUGAL-^{d}IM *a-bu-šu*
14. *ú-ša-du-šu-*<*ni*> DUMU *I-ri-ib-*^{d}IM
15. DUMU.GAL 2-*ta qa-ta-ti*
16. *i-la-aq-qé-ma*

rev.

17. *ù* ŠEŠ.MEŠ {DUMU} DUMU.MEŠ
18. *qa-ta mi-ta-aḫ-ru*

1–4) Šar-Adad son of x x x-Adad has brought his son Erība-Adad, the dedicated one, to Adad his lord.

5–7) At his installation he promised half a mina of silver before Adad.

7–18) All this is his$^{!}$ installation, in the future from the field of the countryside and the city, from the possessions and holdings, from whatever upkeep that Šar-Adad his father has made him deposit, the son of Erība-Adad, (his) oldest son will take two shares and the brothers, (his) other sons, are equal in share.

[1] Cf. W. Mayer: *Untersuchungen zur Grammatik des Mittelassyrischen*. Kevelaer 1971 (Alter Orient und Altes Testament 2), p. 58; henceforth UGM.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000237

(SEAL)
19. IGI *I-ri-ib-*^{d}IM ^{lú}SANGA
20. DUMU *Da-da*
21. IGI *Za-du-rum* DUMU *A-ku-zi-a*
22. IGI *Ší-li-a* DUMU *A-kap-ta-dí*
23. IGI *Ku-bi-*KAM DUMU ^{d}IM-*ḫe-gal*
24. IGI ^{d}UTU-*mu-da-me-eq*
25. DUB.SAR-*rum*
26. $^{\text{ria}}$[*š*]*a ki-na-ti*
27. *li-mu Uš-šu-rum*
28. DUMU *Na-i-me*

19–28) Witnessed by Erīb-Adad the priest the son of Dādâ, by Zadurum the son of Akuzīya, by Sillīya the son of Akap-tādi, by Kūbe-ēriš the son of Adad-ḫegal, by Šamaš-mudammeq the scribe. Month Ša-kēnāte, eponymy Uššurum the son of Naimu.

The noun *qaššu* (l. 3) is a *PaRS* form of *qadāšu*, where */d/* assimilated to */š/*. Similar forms do also occur in Old Assyrian consecrations texts.[1] However, to my knowledge, it might be the first time *qaššu* is attested in Middle Assyrian. Both Hirsch as well as W. von Soden (*Akkadisches Handwörterbuch*, p. 996) assumed that it was a cult functionary or some kind of priest. In l. 8 we have to analyse *nišīt(u) +ša + ma*. The passage ll. 7–8 is in analogy with KAJ 179: 19–20 *mimma annia ana nišēšuma* "all this is for his dedication". The latter is already problematic due to the erroneous accusative *annia*, however the use of a feminine pronominal suffix *-ša* referring to a masculine object in our passage is even more difficult. A further point of attention is the difference in terminology for "dedication"; *nišītu* (no. 25) vs. *nīšu* (KAJ 179). No. 25 has some unusual sign values e. g. *lí* (NI) in *be-lí-šu* l. 4, which rarely occurs outside the onomasticon and is mostly limited to the PNs of the type *Šíl-lí*-DN (cf. l. 22); *ší* (ZÍ) in *Ší-li-a* l. 22; *dí* (TÍ) in *A-kap-ta-dí* l. 22.[2] Notice the variation of the PN Erīb-Adad in ^{m}*I-ri-ib-*^{d}IM l. 25:2 also in KAJ 183 = KAV 93:4. Interchangeability of /e/ <> /i/ in verbal forms is a known feature from Middle Assyrian, see UGM, 15 § 9. The verb *ú-ša-du-šu* (l. 14) is problematic. First of all it is missing a subjunctive *-ni*, because the verb is the verbal predicate of a relative clause. The verb itself can hardly be anything but a Š-stem from *nadā'u* "to make someone deposit", otherwise attested only in Old Assyrian (CAD N_1, 97b). However, if this is case we would expect *ušaddi*$^{?}$*ušuni*, with the written form showing contraction *(ušaddûšu-<ni>)*. Rare is the occurrence of a Middle Assyrian Gt-stem in the stative *mi-ta-aḫ-ru* l. 18, of which there are less than five attestations in the corpus outside the verb *alāku*.

A number of short notes on some individual texts:

– no. 1) The suggestion to date the text to the last decade of the reign of Išmē-Dagan I in a gap of eponym list KEL G is unlikely as the gap has been reconstructed in G. Barjamovic et al.: *Chronology, History and Society in the Old Assyrian Period*. Leiden 2012 (PIHANS 120; Old Assyrian Archives, Studies 5).
– no 2) Unusual use of ZÍ in *e-zí-ib pí-i* D[UB-*pí-šu pa-ni-t*]*i* "aside from the content of his previous tablet".
– no. 6) *i-DA-tar* l. 11' is likely to be read *i-ša*$^{!}$*-ṭar*.
– no. 7) We might probably reconstruct l. 1'-12' as following: (11') *i-di*$^{!}$*-im-ma* ⌜*ú*⌝-[*šap-pí*] (12') *up-pu la-qé*? If this is correct, we have another case of assimilation of III/n in *iddimma* (< *iddin-ma*).

[1] H. Hirsch: *Untersuchungen zur Altassyrischen Religion*. (2. Aufl.) Wien 1972 (Archiv für Orientforschung 13/14), p. 57 n. 298.

[2] Cf. *tadi* in H. Freydank/M. Salvini: "Zu den Hurritischen Personennamen aus Kar-Tukulti-Ninurta." In: *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 24 (1984), pp. 33–56, p. 50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000238

- no. 9) This text is unusual for its use of U_1 in conjunctions rather than U_3: l. 16, 17. We also find this use of U_1 in the crowning ritual (published MVAeG 41/3) and a limited of other texts of the Assur 14446 archive e. g. KAJ 44: 14; 69: 13. Also note Babylonian *i-na-di-nu* l. 13 i/o Ass. *iddunū* (cf. UGM, 93). U_1 is also found in no. 18: 16.
- no. 14) Notice the value šÍ (SI) in *ší-im* l. 14 (cf. *ši-im* no. 26:11) also occurring in *ší-me* no. 34: 4' and some other Assur 14446 text published in KAJ. This might be one of the few visible remnants of Old Assyrian scribal traditions.
- no. 20) Unusual are the value ti_4 (DI) and sound change */i/ > /e/* in ⌜*e-da*⌝*-nu i-ti*$_4$*-iq-ma (edānu etiqma)* "the term passed" l. 8. A rare instance of *ṭà* (ḪI) and *áb* in ^{m}*Ṭà-áb-ṣíl-lí-*^{d}*A-*⌜*šur*⌝ no. 20: 14.
- no. 31) An unusual infinitive for *ḫapā'u* "to break" can be found in *a-na ḫa-pi* l. 11 with vowel contraction. Other unusual attestations of this infinitive appear to be Babylonian (Bab. *ḫepû*) e. g. *a-na ḫe-pé* KAJ 142:15; [*a*]*-na ḫe-pe* MARV 3 11:22. These form probably are the reflections of borrowed legal formula cf. Old Babylonian texts from Susa e. g. DUB-*pu (…) a-na ḫe-pi na-di* MDP 24, 387: 14–15.
- no. 32) Another case of U_1: 1 ANŠE ŠE u_1 ^{lú}⌜*e*⌝-[*ṣi-di*] l. 3'.
- no. 40) A rare case of ME.EŠ i/o MEŠ in 7 UD.ME.EŠ. Notice that ME.EŠ does also occur in no. 1: 21, 24.
- no. 49) This texts features one of the few cases where *"līmu"* in the genitive is spelled with MI in *li-mi* l. 2, rather than *li-me* passim. Another example can be found in MARV 1, 49: 1, a tablet dated to Tiglatpilesar I.

Summarizing, the volume stands out in that it provides archival context for all texts. It is to be hoped that we may see an update to studies DSC 1 and 3 dedicated to the Assur 14446 archive in the future. The authors are to be congratulated and we eagerly await the next publication in the series.

Jacob Jan de Ridder, Leipzig

Francis Breyer: *Einführung in die Meroitistik*. Berlin: LIT-Verlag 2014. 336 S. (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 8.) ISBN 978-3-643-12805-8. € 34,90.

Breyer has produced a rare introductory text for what translates as "Meroitic Studies". It is at present the only relatively comprehensive text in German. Potentially valuable as a teaching tool for German-speaking students of Egyptology, it is also cause for some concern.

In his introduction Breyer deplores the absence of a German text in an otherwise rich tradition of Meroitic studies in the German language. This book is not necessarily the logical next step. The field of archaeology in Sudan, where the Meroitic Kingdom was located, has moved away from a dominant Egyptological tradition that consisted of mostly German and French language publications. This is the result of early and significant American involvement in Nubian archaeology and on-going British efforts together with mostly French, Polish and German missions in the region, none of whom claim predominance in the field. Also, the Sudanese and Africanists worldwide, who traditionally have little access to German-language literature, rarely use publications in languages that are no longer shared in this academic community. Indeed, today's German meroiticists have made important efforts to make their work accessible to the Sudanese rather than privilege their own students. That said, it is a commendable ambition to provide each interested group of students with a text in their own language, as it will undoubtedly facilitate their understanding of the material.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000239

Breyer's dual purpose consists first of providing students with an introductory text to complicated material already published in English (for which he mentions László Török[1]) and French (specifically Claude Rilly[2]), and, second of issuing a critical review of the work of Claude Rilly. The latter also published a linguistic analysis based on extensive descriptive linguistic fieldwork containing a detailed historical comparison.[3] This combination of work is unparalled among any of Rilly's predecessors. Breyer, partly alluding to his own previous publications on this topic, finds it far from undisputed that Meroitic is a Nilo-Saharan language and illustrates his point with twenty or so pages of rather obsolete, even obscure theories from twenty to a hundred years ago with occasional more recent ones comparing Meroitic to languages from Kharosthi to Tocharic. It is provocative rather than convincing since Breyer finds merit in most of these comparisons only because they differ from Rilly's conclusion. Breyer's historical approach does not help direct the beginning student. For instance, he presents paleographic tables from Griffith, Hintze, Hofmann and Rilly (whose tables are awkwardly oriented), which were published almost a hundred years apart. While discussion and different viewpoints are always recommended in the pursuit of knowledge, it would have been helpful if the German students were not left confused.

Unlike the introductory text *The Meroitic language and writing system* that Rilly and I published in 2012—too late, according to Breyer, to be included in his critique—Breyer has several useful chapters on Meroitic iconography based mostly on the insights and conclusions of Török. Since offering tables, for instance, commonly have iconography as well as text this makes an interesting combination. But in his discussion of the iconography it is difficult for Breyer to step away from his Egyptological viewpoint. For example, on p. 123, he speaks of jewelry making with a "very strong Egyptian tradition". Again, too late, the work of Yvonne Markowitz and Denise Doxey[4] informs us that the technical prowess of Nubian jewelry is particularly unusual in antiquity. It is unfair to criticize this work with publications that came afterwards, but the Egyptological-bias tone of the book is pervasive and the idea that superior abilities must have come from the north is a standard preconception that meroiticists have combatted for many years. Breyer presents the material as if there were two parts to Meroitic iconography: one an Egyptian or Hellenistic tradition and another that is "African". For instance, a page earlier, he mentions the high quality of the ceramics, and the frequency of animal representations, making no attempt to explain or connect with the traditions in a Meroitic world. Likewise, the *Ba*-statue is discussed for its similarity with the Egyptian *Ba*, but the Meroitic worldview on how it shaped this *Ba*-statue over time is not considered. This may very well be outside the intended scope of the book or the expertise of the author, but it would have been an opportunity to follow Török's lead, moving this text beyond the traditional view and to point out that these examples are specifically Meroitic so that they, rather than the similar Egyptian counterparts, appropriately take center stage. Still, it remains to be emphasized that Breyer has made a valiant attempt to combine the literature on the Meroitic language and iconography in one volume.

The chapters on "languages in ancient Nubia" and "theories and methods" mention the work of many authors but Breyer's critical understanding of these works is difficult to discern. These theories and methods pertain to decipherment but Breyer does not men-

[1] L.Török: *The Kingdom of Kush.* Leiden 1997.

[2] C. Rilly: *La langue du royaume de Méroé: un panorama de la plus ancienne culture écrite d'Afrique subsaharienne.* Paris 2007.

[3] C. Rilly: *Le méroïtique et sa famille linguistique.* Louvain 2010.

[4] Y. Markowitz/D. Doxey: *Jewels of Ancient Nubia.* Boston 2014.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000240

tion the successful method of historical linguistic comparison that was used, for instance, to understand ancient Maya. In contrast, the discussion of languages in ancient Nubia is of particular interest, even if such a balancing act in terms of length and depth remains difficult to perfect. At the very least, in this volume there are several ideas for additional topics that should interest authors of future introductory texts.

After the previously discussed comparison with many other language groups of the world, the book continues with a discussion of the grammar, in which he refers to Rilly for a more detailed discussion, and a number of translations of existing texts followed by the illustrations of the objects on which they were found. Unfortunately, the book has neither a subject nor an author index, a curious omission for an introductory text. It also has no list of references, which are only found dispersed in the footnotes.

In conclusion, this work constitutes perhaps not the best introductory text available on Meroitic studies, though it is the only one for the German-speaking student. The text provides an idiosyncratic summary of existing research, perpetuating some pre-existing problematic ideas, not unexpected in a book incorporating material from dense literature written in multiple languages with authors from different academic disciplines. It is an easier read than Török's seminal *The Kingdom of Kush* and Rilly's groundbreaking *La langue du royaume de Méroé*, but it does not do justice to the advancements of either author, as Breyer's point of view merely dilutes their arguments. Breyer was ambitious in his approach for an introduction but with new material to underscore his critique of existing work he might have had a more convincing result for those who share his fascination for this field of study.

Alex de Voogt, New York

Antoine Borrut (Hrsg.): *Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam. Hommage à Alfred-Louis de Prémare.* Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence 2011. 317 S. (Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée 129.) ISBN 978-2-85399-768-3. € 50,–.

For several years now a trend in the publication policy of academic journals has been imposed on many editors: the issue of thematic volumes. Most of those who opt for this solution are in fact trying to cope with the growth of new, usually competing, journals appearing on the market. These thematic volumes may also be a response to the more demanding process libraries of academic institutions around the world now apply to their selection of journals. Thematic volumes can indeed be bought as monographs and help to improve the financial situation of the less competitive journals in our field. In this context, the *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* is certainly a pioneer, as for more than thirty years this journal has published several issues per year, each dedicated to a main theme under the guidance of a guest editor, usually French. Articles beyond the scope of the main theme are still accepted and published in a second part.

The present volume is dedicated to two central issues in the history of early Islam: the writing of history and the process of canonization. The guest editor, Antoine Borrut, is a specialist of the Umayyad period and is certainly the most appropriate person to coordinate a volume dealing with these two issues. Another important element worth mentioning is the focus of the articles: they are part of a thematic volume dedicated to Alfred-Louis de Prémare (1930–2006). De Prémare spent the final part of his academic career (from 1983 onwards) at the Université d'Aix-en-Provence. His publications dealing with the early Islamic period are mainly concerned with the topics at the center of the present volume and it is a

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000241

most welcome initiative to see the authors echoing some of his ideas. As Borrut reminds the reader, the historian who works on the period corresponding to the foundation of Islam (including the decades that preceded the revelation of the Quran) up to the ninth century faces many problems with regard to the sources. A few decades ago, a harsh debate prevailed concerning the approach of the historian to the sources on these centuries: Wansbrough, Crone, and Cook advocated discarding, for historical reasons, most of the material on the events pertaining to the beginning of Islam. These revisionist theses have now been reassessed by their authors (at least Crone and Cook), but they have had an impact on the studies carried out on the early period of Islam. Indeed, they had a positive effect though: they compelled historians of Islam to re-evaluate the ways they wrote about the history of that period. The relationships between the historian and his sources have also evolved: new methods have been developed to gauge their value. For instance, Wansbrough's theory regarding the Quran has now been called into question by very challenging technical analyses of the oldest manuscripts which are now, thanks to these analyses, dateable to the third quarter of the seventh century. Documentary sources, neglected for a long time, are now drawing the interest of more and more scholars in the fields of papyrology, numismatics, and epigraphy. Historians of early Islam can thus approach their sources in a more confident manner and the publication of this collection of articles devoted to very concrete problems will undoubtedly have a positive effect on the level of pre-Umayyad and Umayyad studies.

This volume gathers together ten articles, most of which cover topics within the chronological limits imposed by the general theme (i.e., the first centuries); with the possible exception of the last article that concerns an author from the thirteenth century. The Quran is legitimately at the center of several of these articles. Claude Gilliot, in "Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le ‹ lectionnaire arabe › de La Mecque" (pp. 31–56), goes further in his analysis of some parts of the Quranic text in order to demonstrate that parts of it stem from other texts. In this study, he focuses more particularly on the interpretation (i.e., translation but also explanation) by Muḥammad of passages from other scriptures, mainly Q 16:103 and 41:44. Gilliot establishes a link between these examples and practices known among the Jews (targum) and Christians (churches where Syriac was the liturgical language: Diatessaron and other lectionaries). Gilliot builds on the idea that the Quranic text from the Meccan period is a liturgical text. In regard to the concept of self-referentiality, he demonstrates that Muḥammad played the role of an interpreter (i.e., someone who explains), or even a translator of these texts.

The issue of self-referentiality of the Quranic text is also at the basis of Anne-Sylvie Boisliveau's article ("Canonisation du Coran … par le Coran?", pp. 153–168); she takes as her point of departure the question of the canonization of the text. Stressing the fact that the Quran is one of the rare religious texts that presents itself as a scripture whose function is to guide the community but also makes, on many occasions, reference to itself, she notes that its canonization is the direct result of its authority as it is expressed in some passages. She posits that the formulation of this canonization is not the result, but the cause of its canonization. It is worth mentioning that her doctoral dissertation, on which this article is largely based, has been published in the meantime.[1]

In "Qur'ânicization of Religio-Political Discourse in the Umayyad Period" (pp. 79–92), Fred M. Donner propounds the idea that it was during the Umayyad period that several institutions and procedures were renamed according to a terminology that originates in the Quran, and that this was done with the aim of legitimizing the state and the Umayyad

[1] *Le Coran par lui-même: vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*. Leiden 2013.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000242

caliphate. The institutions and procedures he examines are political leadership (shift from the title *amīr al-mu'minīn* to *khalīfa*), communal identity and boundaries (*mu'minūn* vs. *muslimūn*; *dār al-islām* vs. *dār al-ḥarb*), foreign warfare *(jihād)*, the judiciary (appearance of a new designation for the judge: *qāḍī*), the Islamic era/calendar (appearance of the term *hijra* in documents to identify the new era), the expansion of the community *(fatḥ)*, civil wars *(fitna)*, and frontier outposts *(ribāṭ)*. Here Donner defends his theory about the Community of Believers (a community that was more open than that referred to in later Islam as the Community of Muslims) and he posits that this was the result of a process of focalization on the Prophet and the Quran which took place in the Umayyad period. Since the publication of this article, his book *Muḥammad and the Believers* has been published (Cambridge, MA; London 2010).

Three articles analyze the value of sources from the early Islamic period. Frédéric Imbert ("L'Islam des pierres: l'expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles", pp. 57–77) addresses the question of the inscriptions left by earlier peoples on rocks in the Arabian and Syrian deserts. Though most of these inscriptions are undated, we have clues based on the paleography of the Arabic handwriting. Imbert stresses that the most ancient dated graffiti (23/643 and 24/644) do not contain any religious references or the names of their authors, but there are some others that feature religious formulae. He indicates that there were archaic formulations of the profession of faith prior to the one that became traditional and that these formulations portray a tribal and very materialist monotheism. Interestingly, he notes that the prophet Muḥammad is absent from the most ancient graffiti, though he emphasizes that historians should not draw hasty conclusions from this absence. While it is perhaps obvious for historians that the *argumentum ex silentio* must be used with caution, this reminder is still necessary. Christian Julien Robin ("L'Église des Aksûmites à Ẓafâr (Yémen) a-t-elle été incendiée?", pp. 93–116) and Étienne de La Vaissière ("Historiens arabes et manuscrits d'Asie centrale: quelques recoupements", pp. 117–123) both concentrate on the value of contemporary and later sources, though they reach opposite conclusions. In the case of Robin, later handwritten sources invalidate an almost contemporary inscription and thus corroborate other texts inscribed a few months after the event; on the other hand, de La Vaissière, who compares Muslim (al-Ṭabarī and Ibn al-A'tham al-Kūfī), Soghdian, and Chinese sources on events related to the conquest of Central Asia demonstrates that sources from different sides corroborate each other.

The process of the construction of historical figures is investigated by Viviane Comerro, who explores the case of Ibn 'Abbās ("La Figure historique d'Ibn 'Abbās", pp. 125–137), and by Gabriel Martinez-Gros, who appraises how Ibn Ḥafṣūn came to be depicted as a bandit by two historians active in the nineteenth century: José Antonio Conde and Reinhart Dozy. Both articles are excellent epistemiological inquiries that will be useful to any student who wants to specialize in the history of Islam.

The last two papers deal with the question of canonization in the field of *ḥadīth*. These are by Jonathan A.C. Brown, "The Canonization of Ibn Mâjah: Authencity vs. Utility in the Formation of the Sunnî Ḥadîth Canon" (pp. 169–181); and by Jens Scheiner, "'When the class goes too long, the Devil takes part in it': *adab al-muḥaddith* according to Ibn aṣ-Ṣalâḥ ash-Shahrazûrî (d. 643/1245)" (pp. 183–200).

To sum up, the present volume is a major contribution to the field. It is a useful tool that should be part of any course devoted to historical criticism, as it focuses on the validity of sources, the criticism that is necessary to exploit those sources, and the modern debates that prevail in the field of the history of Islam.

Frédéric Bauden, Liege

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000243

Doris Decker: *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2013. 428 S. ISBN 978-3-17-022335-6. € 39,90.

„Im März 2005 sorgte Amina Wadud mit der Leitung eines islamischen Freitagsgebets vor gläubigen Muslimen beiderlei Geschlechts weltweit für großes Aufsehen … Dabei ist es im Islam nicht ungewöhnlich, dass Frauen ihre Religion studieren, Lehrfunktionen übernehmen, als religiöse Funktionsträgerinnen – z. B. als Predigerinnen fungieren und somit ihren eigenen Beitrag zur Konsolidierung und Tradierung des Islam leisten."[1]

Titel und Einleitung dieser religionswissenschaftlichen Dissertation klingen vielversprechend. Die Gender-Forschung ist zwar längst fester Bestandteil islamwissenschaftlicher Arbeit, doch sind die Möglichkeiten alles andere als ausgeschöpft. Martin Riesebrodt hat zum Beispiel mit seiner Studie *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung* 1990 bereits gezeigt, wie sehr die Islamwissenschaft von Arbeiten aus der Religionswissenschaft profitieren kann.[2] Insofern ist eine religionswissenschaftliche Dissertation über Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens im Frühislam begrüßenswert. Das Problem der Publikation von Doris Decker liegt indes primär in der Auswahl des Quellenmaterials, das im Widerspruch zum Arbeitsprogramm steht, sowie in ihrem weitgehend deskriptiven Stil.

Dabei ist die Gliederung durchaus sinnvoll: Im Hauptteil untersucht die Autorin das Material unter den Gesichtspunkten von Rezeption religiösen Wissens (insbesondere der Frage nach weiblichem Interesse an religiösem Wissen sowie den Formen religiösen Lernens), Applikation bzw. Reflexion religiösen Wissens (einschließlich Kritik an religiösen Direktiven), sowie Transfer religiösen Wissens (i. e. der Frage nach Frauen als Lehrenden bzw. als religiöse Spezialistinnen). Abschließend verspricht die Gliederung eine Auswertung des Materials (Ergebnis).

Nach den üblichen Präliminarien geht Decker zu einer Definition von „religiösem Wissen" über, die im Grundsatz solide, wenn auch an einigen Stellen redundant (S. 25–31, 42ff.) ist. Der kleine Schreibfehler bei „femme fatal(e)" S. 34 wäre nicht weiter fatal, handelte es sich nicht um ein Gender-Forschern so geläufiges Stereotyp – doch sollte all dies den Wert einer solchen Arbeit nicht schmälern. Auch kleine Ungenauigkeiten auf S. 82 und 92 sind für die Argumentation der Arbeit nicht entscheidend. Zu Recht problematisiert die Autorin, dass die Rolle frühislamischer Frauen im religiösen Bereich außerhalb des universitären Bereichs kaum bekannt sei und kritisiert die oft schlechte Quellenbasis von Arbeiten, die sich mit dem vage definierten Thema „Frauen im Islam" beschäftigten (S. 14f.). Deckers Anspruch ist es, Frauen nicht abgeleitet über ihre Beziehungen zu Männern, sondern in Bezug auf ihre Aktivitäten zu untersuchen (S. 17–20).

Dies ist sinnvoll. Allerdings gilt das, was Decker kritisiert, auch für ihre eigene Arbeit. Für ihr Thema hat sie schlicht die falsche Textbasis gewählt. Die Quellen – der *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, der Koran, Ibn Isḥāq/Ibn Hišāms Prophetenvita *(Kitāb Sīrat Rasūl Allāh)*, al-Wāqidīs *Kitāb al-Maġāzī*, sowie der *Taʾrīḫ* des Ṭabarī – stammen zwar aus einer Periode der islamischen Geschichte, aus der es ausreichend Material für eine solche Arbeit gäbe. Doch konsultiert Decker primär Texte, die sich mit der Zeit des Propheten selbst bzw. der direkt nach dessen Tod beschäftigen und thematisiert entsprechend größtenteils Frauen aus dessen Umfeld. Dies ist insofern problematisch, als das religiöse Charisma des Propheten zu Lebzeiten *per definitionem* weiteres religiöses Spezialistentum in der *umma*

[1] Decker 2013, 9.

[2] M. Riesebrodt: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*. Tübingen 1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000244

– unabhängig vom Geschlecht – nicht zulässt. Wenn DECKER dennoch zu dem Schluss kommt, die Quellen zeigten emanzipierte und gesellschaftlich aktive muslimische Frauen, die in Wissensangelegenheiten eine starke Rolle gespielt hätten (S. 400f.) und entscheidend an der Überwachung des korrekten Rituals und an der Tradierung religiösen Wissens mitarbeiten (S. 396), so kann man dies nicht anders als eine signifikante Überinterpretation zur Unterstützung der Arbeitshypothese bewerten – als das, was in der italienischen *scientific community* so treffend als *amor di tesi* bezeichnet wird.

Dazu einige Beispiele: Unter Rezeption religiösen Wissens versteht DECKER die bewusste wie unbewusste sowie die intendierte Aufnahme religiösen Wissens, einschließlich Interessensbekundung (S. 104f.). So wird die Rolle der ersten Prophetengattin Ḫadīǧa bei der Legitimation von Muḥammads prophetischem Charisma (etwa durch Einschaltung ihres Cousins Waraqa [S. 108ff.] oder beim „Test", ob es sich bei den Offenbarungen um göttlich inspirierte oder die eines *šayṭān* handelt [S. 114f.]) als Anteilnahme (S. 106ff.) und Interessensbekundung gewertet. Man könnte diskutieren, an welches Zielpublikum sich diese Anekdoten richteten und was sie über die tatsächliche Person Ḫadīǧa und ihre zweifellos starke Position aussagen – was nicht geschieht –, doch um die Rezeption religiösen Wissens handelt es sich hier sicher nicht, sondern vielmehr um Beweislegenden für Muḥammads Prophetie. Ein ähnliches Bild zeigt sich bei anderen Beispielen: So ist es kaum religiöse Wissbegier, wenn Muḥammads Schwägerin Asmāʾ fragt (S. 119), ob sie ihr Witwenerbe spenden dürfe, sondern vielmehr eine Frage der religiösen Konformität. Umm Kulṯūms Flucht nach Medina (S. 128ff.) ist ebenfalls keine Interessensbekundung an religiösem Wissen. Ähnlich schwer ist nachzuvollziehen, dass die Anekdote, in der ʿĀʾiša, die jüngste und Lieblingsgattin des Propheten, einer Frau zeigt, wie sie die rituelle Waschung nach der Menstruation durchzuführen habe (S. 161), religiösen Wissensdurst thematisiere. Hier geht es eher um die korrekte und damit konforme Durchführung des Rituals in einer geschlechtsspezifischen Angelegenheit. Insgesamt fällt auf, dass die Anekdoten, in denen Frauen auftreten, meist geschlechtsspezifische Fragestellungen thematisieren – auch dies wird von der Autorin nicht angesprochen oder gar diskutiert. Auf S. 150 stellt DECKER selbst fest: „Nur wenige Überlieferungen stellen die Frauen direkt als Wissensrezipientinnen der Offenbarungen dar" – allerdings zieht sie nicht den logischen Schluss, den Zeitrahmen ihrer Arbeit anders zu stecken. So wirken bereits im ersten Teil die Quellenbasis dürftig und die Schlussfolgerungen konstruiert.

Dieser Eindruck setzt sich im zweiten Hauptteil über Reflexion und Applikation religiösen Wissens fort. Dabei fehlt es bisweilen auch an Hintergrundwissen, um die Anekdoten einzuordnen: So ist ʿĀʾišas Frage, ob Frauen auch in den *ǧihād* ziehen sollten (S. 180), weniger die Frage nach weiblicher Waffenfähigkeit, sondern bezieht sich vermutlich auf die vorislamische (und von Muḥammads Gegnerin Hind bt. ʿUtba und selbst ʿĀʾiša in der Kamelschlacht praktizierte) Sitte, die Kämpfenden als „Schlachtensängerin" anzufeuern.[1] Hier geht es – wie bei der Totenklage (S. 284) – um die Neudefinition weiblicher (ritueller) Privilegien, was die Autorin in beiden Fällen nicht in Betracht zieht.

Auch in diesem Teil werden Bemühungen von Frauen, sich religiös oder rituell korrekt, also: konform zu verhalten als Reflexion oder Applikation religiösen Wissens interpretiert: So etwa die Frage Asmāʾs, ob sie ihrer nichtmuslimischen Mutter Gesellschaft leisten oder helfen dürfe (S. 192f). Auch wenn die Sklavin Zinnīra für den Verlust ihres Augenlichts nicht die Göttin Lāt verantwortlich macht, sondern meint, dass die altarabischen Götter keine Macht über Menschen hätten (wie Q 53:23, S. 201ff.), stellt dies kaum eine

[1] Dazu H. ENGEL: *Die Stellung des Musikers im arabisch-islamischen Raum*. Bonn 1987, S. 203–208, besonders S. 205.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000245

Applikation religiösen Wissens dar. Eine muslimische Zinnīra, welche die altarabische Göttin Lāt als Urheberin ihrer Erblindung sähe, wäre jedenfalls kaum vorstellbar. Auch wenn in diesem Teil noch die meisten Quellen für eine tatsächliche Applikation oder gar Reflexion religiösen Wissens angeführt werden können (wie S. 296f. bei der Anekdote, in der ʿĀʾiša Offenbarungen zur Polygamie kommentiert, Gott sei sehr schnell darin, Muḥammads persönliche Wünsche zu befriedigen), wirkt doch manche (Über-)Interpretation unfreiwillig komisch. So dürfte es kaum von einer Reflexion religiösen Wissens zeugen, wenn Zainab im Rangstreit der Prophetengattinnen anführt, dass Muḥammad ihretwegen eine Offenbarung (zum Thema Heirat mit der Ex-Gattin des Stiefsohns) erhalten habe (S. 265). Dabei verweist Decker zu Recht darauf, dass bei Ḥadīṯen stets zu fragen ist, ob hier nicht die Namen von Prophetengattinnen benutzt wurden, um die Überlieferungen glaubwürdiger scheinen zu lassen (S. 221f.). Angesichts der geschlechtsspezifischen Fragen, welche die Anekdoten meist thematisieren, wäre dies ebenso wie die Frage nach der Zielgruppe zumindest zu diskutieren gewesen.[1]

Besonders problematisch scheint in diesem Kontext das Kapitel über Hind bt. ʿUtba (S. 305–313). Als Trägerin religiösen Wissens ist Muḥammads Gegnerin kaum zu vermitteln. Hier erliegt Decker der leider allzu häufigen Versuchung, alle starken Frauengestalten, ob themenbezogen oder nicht, für die eigene Studie zu vereinnahmen.

Der dritte Teil vervollständigt dieses Bild: Bereits S. 321 gibt Decker erneut zu, dass in ihren Quellen nur eine Frau (ʿĀʾiša), und auch diese nur in der autoritativen Traditionssammlung des Buḫārī (gest. 870) gezielt nach religiösem Wissen befragt werde. Eine Seite später setzt sich *l'amor di tesi* wieder durch: Wenn Asmāʾ bei einer Predigt den Propheten akustisch nicht versteht und ʿĀʾiša fragt, was er denn gesagt habe (S. 322f.), so erscheint es doch überzogen, dies als Wissenstransfer zu verstehen. Auch das inoffizielle Demonstrieren eines religiösen Rituals (S. 322: ʿĀʾiša zeigt einer Frau, wie die Waschung nach der Menstruation zu vollziehen ist) weist diese noch nicht automatisch als Trägerin religiösen Wissens aus, wenn es sich um ein allen Gläubigen geläufiges Ritual handelt, das zur Ausübung der Religion unerlässlich ist. S. 343f. und 346[2] muss Decker erneut einräumen, dass von einer Rolle als religiöse Spezialistinnen kaum gesprochen werden kann. Dennoch schließt sie S. 345 auf eine religiöse Vorbildfunktion und Autorität und bezeichnet ʿĀʾiša gar als „Gelehrte" (S. 352). Weit interessanter wäre die Frage gewesen, inwiefern das Charisma Muḥammads vorübergehend andere religiöse Autoritäten außer Kraft setzte und solche nach seinem Tod im Zuge einer Traditionalisierung wieder einsetzten – ein Vorgang, von dem ʿĀʾiša als sehr junge Zeitgenossin noch profitieren konnte. Ebenso wenig diskutiert Decker die Frage, inwiefern durch das Ḥadīṯwesen und die Sakralisierung der Vita des Propheten die private Erinnerung der Ehefrauen überhaupt erst zum religiösen Wissen wird – und was diesen Prozess ausmacht.

So verwundert es nicht, dass die wenigen Schlussfolgerungen eher konstruiert wirken. Es ist sicher richtig, dass die Quellen nicht hinterfragen, ob sich Frauen Wissen über das korrekte Verhalten und die Ritualpraxis einer Muslima aneignen sollten. Allerdings ist auch schwer vorstellbar, wie sie ohne dieses Basiswissen ihre Religion überhaupt hätten ausüben sollen. Die Frage, ob die Wissensinhalte über die absoluten Mindestanforderun-

[1] Dies scheint etwa im Fall von Umm Sulaym (S. 211ff.) plausibel, deren Verhalten (als Ersatz für eine Brautgabe wird die Konversion des Heiratskandidaten zum Islam akzeptiert) als Vorbild für Frauen konstruiert wirkt.

[2] „[E]ine einmalig in den Quellen vorkommende Stelle, die eventuell eine Frau als religiöse Spezialistin auszeichnet …" thematisiert Umm ad-Dardāʾ gest. 700 (S. 346), also deutlich nach der Zeit des Propheten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000246

gen an eine Gläubige überhaupt hinausgehen, und v. a. ob die Inhalte geschlechtsspezifisch sind, wird nicht diskutiert. ʿĀʾišas reale Rolle bei der Konstruktion des Prophetenbilds wird durchaus kritisch gesehen (S. 375) – umso weniger leuchten die Schlussfolgerungen ein, welche den Frauen autonomes und emanzipiertes Verhalten sowie einen „profunden Wissensvorrat" und „bezogen auf ihr religiöses Wissen eine ungemein dominante Rolle" zusprechen (S. 390–402; 391, 396). Hier hätte unbedingt die Frage diskutiert werden müssen, ob und inwiefern die Anekdoten, die ja meist weit mehr Konformität als autonomes oder emanzipiertes Verhalten thematisieren, sich an ein konkretes Zielpublikum (etwa: Frauen des 9. Jh.) richten. So bleibt die Arbeit letztlich doch schuldig, was ihr Titel verspricht: eine ausführliche Auswertung des beschriebenen Materials im Hinblick auf Frauenbilder und religiösen Wandel (S. 395f. auf zwei Seiten abgehandelt). Sie beschränkt sich in weiten Teilen eher auf die Aufzählung und Wiedergabe von Quellen, die Frauen in der Frühzeit des Islam thematisieren.

Insgesamt ist zu sagen, dass Deckers Arbeit eine fleißige und auch solide Zusammenstellung von Quellen über Frauen im besagten Zeitraum ist. Der Titel beweist, dass die Autorin durchaus Forschungsdesiderate erkannt hat. Doch für diejenigen Leser, welche das Quellenmaterial kennen, bietet sie kaum Neues. Im Grunde genommen verfehlt sie durch die unglückliche Auswahl der Texte sogar das eigentliche Ziel. Besser wäre es wohl gewesen, sich auf tatsächliche religiöse Funktions- und Wissensträgerinnen zu konzentrieren, die es ja durchaus gab – nur eben nicht in der Zeit, als das prophetische Charisma Muḥammads keine andere religiöse Autorität innerhalb der *umma* zuließ. So wichtig Gender-orientierte Studien zum Frühislam sind, so wenig hilfreich sind doch Studien, die deren Wissenschaftlichkeit hinterfragbar machen. Es wäre zu wünschen, dass die Autorin bei späteren Arbeiten zielgerichteter argumentiert, ihr Material systematisch auswertet und vor allem nicht mehr in die arabischen Quellen hineinliest als auch darin steht.

Agnes Imhof, Göttingen

Yossef Rapoport/Shahab Ahmed (Hrsg.): *Ibn Taymiyya and his times.* Oxford: Oxford University Press 2010. 400 S. (Studies in Islamic Philosophy 4.) ISBN 978-0-19-547834-1. € 24,99.

Ibn Taymiyya (1263–1328) has been the object of research of many a scholar. This volume, edited by Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, brings together some of the most thorough scholarly inquiries into the thought and time period of this important Muslim thinker. Originating from a conference held at Princeton University in April 2005, with the same title, the proceedings continue and further explore the notion of a "Taymiyyan method". The volume is guided by several questions: Is there a common approach in Ibn Taymiyya's writings that would warrant speaking of a method specific to him? How do this illustrious and controversial scholar and the ideas he brought forth fit into his own time? What was his legacy—in the following centuries and, particularly, in the modern period?

To answer these questions, the book is ordered according to themes: Biography, Theology, Hermeneutics, Law, Shīʿī and Christian Polemics, and Legacy. Twelve individual contributions are devoted to these themes, exploring them from different angles, with the exception of Biography and Law with one chapter each.

The results are, as expected with a multitude of scholars, mixed. Yet, the book's strength lies in presenting differing voices and revisionist scholarship. Bori's chapter exploring the biographical literature on Ibn Taymiyya shows that the Shaykh was seen as deviating

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000247

from mainstream Ḥanbalī doctrine and, outside of a small circle of devotees, had little influence on his *madhhab*. This sentiment is echoed by El-Rouayheb's analysis of the influence of Ibn Taymiyya in non-Hanbali scholarly circles. Here as well, Ibn Taymiyya's thought was not picked up and his now-famous criticism of, for example, logic and Ibn ʿArabī, had little impact until the 19th century. If at all, Ibn Taymiyya's interpretation, in particular of the divine attributes, was condemned by scholars such as Subkī, Ibn Ḥajar al-Haytamī, and even called "repugnant" (p. 279).

Despite the lack of influence immediately and in the following centuries, the contributors to this volume portray Ibn Taymiyya as a coherent thinker. While it may be difficult to detect a specific Taymiyyan method of analysis and interpretation, what comes out clearly in the chapters written by Hoover, Özervali, el Omari, Saleh, and Holtzman is Ibn Taymiyya's consistent approach to the subjects he studied. Primacy in his approach is reserved for the text, i. e. Quran and *ḥadīth*. God's speech is the epistemological foundation of religious knowledge, and, hence, any interpretation has to rely on scripture itself. Based on the idea that there is no contradiction between reason and revelation, Ibn Taymiyya analyses the content of scripture with a rational mind. Guidance for interpretation can be found in the early community, the *salaf*, who by virtue of their proximity to the prophetic age are the best interpreters of God's message. Thus, as Hoover and Özervali demonstrate, Ibn Taymiyya's interpretation of the divine attributes turns away from the speculative theology of *kalām* to one based on tradition *(naql)* alone. However, in order to overcome a literalist approach, the Shaykh applies a highly rationalist interpretation of language. Saleh's presentation of Ibn Taymiyya's method of exegesis lays out how through complex maneuvers apparent contradictions and differences among the early interpreters are explained away. Restricting the scope of permissible exegesis to be based on Qur'an and *ḥadīth*, Ibn Taymiyya at the same time enlarges it to include non-exegetical and post-prophetic material.

Focusing on the interpretation of the *salaf*, Ibn Taymiyya elevates their authority in favor of later scholarly endeavors in Islamic thought. This type of iconoclasm and rejection of authorities past the early age of Islam is a theme that comes through in all of Ibn Taymiyya's writings, and is what made him in his own time an outsider to mainstream scholarship. However, it is exactly this apparent disregard for the tradition of Islamic religious scholarship and the desire to change the status quo which explains Ibn Taymiyya's attractiveness in the modern age. In a time of *lā-madhhabiyya* and independence from the fetters of *taqlīd*, Ibn Taymiyya provides a framework that focuses on the foundation of Islam. Thus, his thought is used by reformers and contemporary Muslim intellectuals—moderate and radical alike—to authenticate and legitimize their interpretations of Islam. Hassan analyzes the reception of Ibn Taymiyya's thought on the political system, and Ukeles tackles his legacy in contemporary debates on celebrating the Prophet's birthday. Both scholars see a "mis-reading" (p. 321) or "misinterpretation" (p. 338) in the way the Shaykh is used by modern Muslim scholars.

In addition to his iconoclast attitude to traditional scholarship, part of the attractiveness of Ibn Taymiyya's thought is also his pragmatism in certain areas. Although Ibn Taymiyya displays no compromising attitude toward the teachings of Christians and Shīʿīs (well presented by Thomas and al-Jamil), he is pragmatic when it comes to misguided views, such as commemorating the Prophet's birthday. Here, as well as in many aspects of law, as detailed by Rapoport, Ibn Taymiyya looks at the believer's intention. His aim in such matters is to (re-)direct the pious aspirations into lawful channels, guiding away from those practices that he considers un-Islamic—be that an overly veneration for the Prophet or using legal stratagems.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000248

Not claiming comprehensiveness (no attention is given, for instance, to Ibn Taymiyya's mystical leanings), this book is successful in providing evidence for the Taymiyyan approach, an approach that aims at returning to the foundational texts of Islam and their interpretation by the early community. In reaching this aim, Ibn Taymiyya, however, appears less coherent methodologically. It appears at times that Ibn Taymiyya uses the textual evidence differently according to his pre-conceived ideas of how it should be interpreted. So despite the primacy of the *salaf* as the correct interpreters of the prophetic message, he has to take recourse to rational arguments when the *salaf*'s literal wording express interpretations on predeterminism that go against his own (cf. Holtzman). What we learn from *Ibn Taymiyya and his times*, which no academic interested in the Shaykh can forego, is that a scholar's thought has a life of its own; it is not tied to the environment of its originator but has repercussions and a history of reception that lies way beyond the scope and control of its original thinker.

Felicitas Opwis, Washington, D.C.

Atef Botros: *Kafka – Ein jüdischer Schriftsteller aus arabischer Sicht*. Wiesbaden: Reichert Verlag 2009. 276 S. (Literaturen im Kontext 29.) ISBN 978–3–895–00673–9. € 49,95.

Im Zentrum der Monografie steht die Rezeptionsgeschichte von Kafkas Werk durch ausgewählte arabische, vor allem ägyptische Autoren des 20. Jh. Das in der Reichert-Reihe *Literaturen im Kontext* erschienene Buch ist die überarbeitete Fassung einer 2007 in Leipzig zur Promotion eingereichten Dissertation des ägyptisch-deutschen Arabisten und Germanisten Atef Botros, der mit seinem akademischen Hintergrund ausgezeichnete Voraussetzungen für die Bewältigung dieser komparatistischen Forschung mitbringt. Das Projekt situiert sich in den größeren Kontext der Erforschung „von Austauschprozessen und Wechselwirkungen zwischen Europa und dem arabischen Raum", welche durch „Prozesse des Ideentransfers, der Kulturübersetzung, der Überlappung und der Interferenzen" gekennzeichnet sind, wie der Autor im Schlusswort betont (S. 230).

Die Arbeit beschränkt sich somit nicht nur auf literaturwissenschaftliche bzw. rezeptionsgeschichtliche und -ästhetische Fragestellungen, sondern diskutiert und kritisiert auch zentrale geistes- und kulturgeschichtliche, gesellschaftspolitische und um den Begriff der Moderne kreisenden Aspekte und Entwicklungen in der interkulturellen Auseinandersetzung zwischen dem Nahen Osten (mit Fokus auf Ägypten, ‚Levante' und Irak) und europäischen Gesellschaften und Literaturen. Bislang beschäftigten sich vor allem arabische Germanisten, Komparatisten oder auch Autoren selbst mit der arabischen Rezeption von deutschsprachigen Dichtern wie Goethe, Schiller, Heine und Rilke oder späteren Autoren wie Brecht, Weiss, Celan oder Bachmann; in der deutschsprachigen Arabistik wurden rezeptionsgeschichtliche Arbeiten (meines Wissens nach) bisher kaum und überwiegend in Form von vereinzelten Aufsätzen unternommen. Dass eine Monografie die Lektüren, Perspektiven und Auseinandersetzungen arabischer moderner Literaturen und Literaturwissenschaftler mit einem deutschsprachigen, jüdischen Autor wie dem Prager Franz Kafka umfassend und methodisch reflektiert (die theoretische Grundlage bildet die Rezeptionstheorie von H. Jauss) behandelt, ist deshalb so verdienstvoll und wegweisend, da kulturgeschichtliche und politisch relevante Erkenntnisse zutage gefördert werden, welche dominante Schieflagen nicht nur in der gegenseitigen Wahrnehmung, sondern auch im eigenen, von blinden Flecken und Denkblockaden geprägten (deutschen) Bild auf jüdisch-deutsch-arabische Geschichte, Kultur und Politik korrigieren und bereichern können.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000249

Die Studie ist in fünf Kapitel unterteilt, denen ein Vorwort sowie eine in die komplexe Thematik einführende Einleitung vorangestellt sind. Die ersten beiden Kapitel konzentrieren sich mit Taha Hussein (Ṭāhā Ḥusain 1946/1947) und Georges Henein (1939) auf diejenigen beiden arabischen Literaten, die den Beginn der Auseinandersetzung mit der Literatur und Biografie von Franz Kafka im arabischen Sprachraum machten. Während Taha Hussein als Gründervater der modernen ägyptischen Literaturwissenschaft insbesondere die metaphysischen und existenziellen Aspekte von Kafkas Werk aufgriff, komparatistische Bezüge zum arabischen Dichter-Philosoph al-Maʿarrī herstellte und sie mit seinem Projekt der rationalisierenden Säkularisierung/Entzauberung der arabischen Kultur verband, stand Georges Heneins Beschäftigung mit Kafka mehr im Zeichen der sich vor und um die Mitte des 20. Jh. abspielenden politischen Entwicklungen des aufkommenden Faschismus, des Zweiten Weltkriegs und der dadurch verursachten Umwälzungen und von Europa verursachten Katastrophen. Für den frankophonen, aber in der arabischen Kultur ebenfalls verankerten surrealistischen Literaten und politisch hellsichtigen Denker Henein lag der Wert Kafkas in dessen Vermögen, eine „comédie maudite de notre temps" („eine verfluchte Komödie unsere Zeit") in einer sprachlich einzigartigen Weise geschaffen zu haben. Henein liest Kafka als einen Autor, der wie kein zweiter die dunkle, zerstörerische und entmenschlichende Seite der Moderne sah und in all ihrer Verwobenheit zum Ausdruck brachte. In seiner Weise radikal modern setzte sich der Bréton-Freund Henein gerade deshalb für eine andere, humanistische Moderne ein, die Fanatismus jeglicher Art bekämpfte und für das Recht auf Vielfalt und freie Entfaltung des Individuums, aber auch für soziale Gerechtigkeit und Demokratisierung, für Brot und Frieden eintrat. Hier hätte Botros noch weiter gehend Sozialphilosophen der Frankfurter Schule wie Adorno und Horkheimer referieren können, um das modernekritische Denken Heneins im Kontext seiner Kafka-Rezension noch ausgiebiger zu durchleuchten und zu vertiefen. Gelungen ist dem Autor hingegen, dass er die bis ins Heute reichende Aktualität und Weitsicht Heneins vor Augen führt, z. B. in der Aussage, dass die ägyptische Gesellschaft ihr Gleichgewicht verloren habe und quasi nur der Weg nach vorne zu einem neuen Gleichgewicht führen könne (S. 70).

Es war wieder vor allem Henein, der für die darauffolgenden Generationen arabischer Autoren den Blick auf die „kafkaeske" Qualität der Textwelt Kafkas hätte öffnen können, wäre er nicht so schnell in Ägypten in Vergessenheit geraten. Die von diesen nachfolgenden Autoren fokussierte Seite Kafkas ist gekennzeichnet durch die Zurschaustellung einer allmächtigen Bürokratie und Beherrschung durch eine unsichtbar gewordene oder ominöse Macht, durch Sinnverlust und radikale Isolation des sich selbst und der Welt fremd gewordenen Ichs, all dies Phänomene, die aus Sicht arabischer Intellektueller der 1960er Jahre und späterer Generationen wesentlich die postkoloniale gesellschaftliche Realität der alsbald zu autoritären Regimes mutierenden arabischen Staaten ausmach(t)en.

Die gegen den zuvor herrschenden Sozialrealismus anschreibende Generation der 1960er Jahre (die literarische Avantgarde um die „Galerie 68" mit Autoren wie Idwār al-Ḫarrāṭ, Ǧamāl al-Ġiṭānī, Ġālī Šukrī und Ṣunʿallāh Ibrāhīm u. a.) – in Botros' Chronologie die dritte von fünf ‚Hauptakteuren' der arabischen Kafka-Rezeption – betrachtet Kafka als Wortgeber für ihre als absurd und unmenschlich erlebte Gesellschaft. Man musste Kafka sozusagen nicht gelesen haben, um so zu schreiben wie er. Zu Recht spricht Botros hier von einer „produktive[n] Rezeption" (S. 108), da diese Autoren ähnlich wie zuvor Hussein und Henein Kafkas Textwelt in erster Linien noch als literarische Inspiration und als epistemologischen Rahmen zum Verstehen ihrer Welt und Zeit nutzten, und im Dialog mit Kafka darüber hinaus sprachliche und formale Innovationen bewerkstelligten. Folgerichtig nimmt Botros in diesem dritten Kapitel vermehrt bekannte sowie we-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000250

niger bekannte literarische Texte (Kurzgeschichten und Kurzroman) rezeptionsästhetisch in den Blick, die als von Kafka beeinflusst gelesen werden können, die bekannteste unter ihnen sicher „Der Prüfungsausschuss" *(al-laǧna)* von Ṣunʿallāh Ibrāhīm.

Hussein und Henein, aber auch die meisten der kritischen ägyptischen Intellektuellen in den 50ern und 60ern sind noch frei von den hyper-ideologisierten Lesarten der darauf folgenden Jahrzehnte, welche in starkem Maß von Schwarz-Weiß-Mustern determiniert werden und Kafka in erster Linie nicht als Autor der Weltliteratur begreifen, sondern seine jüdische Identität und mehr noch sein Verhältnis zum Zionismus in den Vordergrund rücken. Dies geschieht, so Botros, ab 1971 als Folge des sich noch weiter zuspitzenden Nahost-Konflikts, der Niederlage von 1967 *(Naksa)* und der parallel dazu verlaufenden Übernahme anti-liberaler Sichtweisen von ost-europäischen, kommunistisch geeichten Kafka-Kritikern.

Mit der Zerschlagung dieser kritischen Masse an Intellektuellen durch den autoritären Staat und der zunehmenden Ideologisierung und Rückbesinnung auf kulturelle Authentizität (Stichworte *turāṯ, aṣāla* etc,.) betritt also nun die ideologische Lesart Kafkas (die vierte Gruppe) die Bühne und dominiert unter dem Vorzeichen des israelisch-arabischen Konflikts die Sichtweisen auf Kafka als Literatur und politischer Denker (Kapitel IV). Eine Ausnahme in der arabischen Literaturwissenschaft stellt der syrische Komparatist und Germanist Abdo Abboud dar, der mit mehreren Beiträgen Kafkas Werk für die arabischen literarisch interessierten Leser erläuterte. Treffend, weil ausgewogen und differenziert, setzt sich Botros in diesem Kontext der Zionismus-Debatte mit dem französischen Philosophen Roger Garaudy auseinander, der nachfolgende Lesarten Kafkas arabischer Autoren mitunter stark beeinflusst hat. Aber auch irakische und syrische Leser und Kommentatoren Kafkas kommen zu Wort: Alle beziehen sich als Referenz auf den Zionismus und den Konflikt, alle positionieren sich als Anti-Zionisten. Während die Einen aber Kafka als Zionismus-Kritiker verstehen und fordern, solch einen Autor nicht kampflos an das zionistische Lager abzugeben (wie z. B. die Irakerin Badīʿa Amīn), diffamieren Andere (wie vor allem Kāẓim Saʿd ad-Dīn, aber auch Kommunisten wie Sādī Yūsuf) Kafka als zionistischen Vordenker, der mit seiner Literatur arabische Leser verdürbe. Die meisten der Kommentatoren beziehen sich hierbei auf Kafkas im Januar 1917 und damit vor Balfours Brief an Lord Rothschild in *Der Jude* veröffentlichte Kurzgeschichte „Schakale und Araber" – in der Frage nach dem politischen Kafka *der* Schlüsseltext, dessen deutsche und arabische Rezeption und Übersetzungsgeschichte das umfangreiche V. Kapitel umfasst.

Damit zeigt Atef Botros zwei sich historisch herausbildende Spaltungen in der Wahrnehmung Kafkas auf, die uns bis heute noch betreffen: die eine innerhalb des arabischen Diskurses und eine zweite zwischen arabischen und europäischen Perspektiven. Während im postkolonialen arabischen Diskurs wie bereits erwähnt spätestens „ab 1971" (S. 170) das Pro-Contra-Muster um die Haltung gegenüber dem Zionismus dominierte, bestimmen im europäischen und arabischen Diskurs um Kafka zwei andere Konstellationen den Blick auf Kafkas politisches Denken, aber mehr noch auf den Zionismus und das interkulturelle Verhältnis im Allgemeinen. Botros fasst dies folgendermaßen zusammen: „Die deutsche Wahrnehmung des Zionismus legt den Fokus auf die Verfolgung der europäischen Juden und vernachlässigt die Situation im palästinensischen Yishuv vollständig. In den arabischen politisierten Diskussionen um die Erzählung [Schakale und Araber] hingegen werden Geschichtsbilder produziert, die mehr mit dem aktuellen Nahostkonflikt als mit der Situation zur Entstehungszeit des Zionismus zu tun haben." (S. 230) Während also der deutsche, ethnozentrische Blick auch nur aus der deutschen bzw. europäischen Geschichte sich speisende Dinge wahrnimmt und den Anderen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000251

(Araber) und dessen Geschichte und Geschichtssichten ignoriert, differenzieren arabische Perspektiven kaum zwischen den historischen und sozial-politischen Kontexten, die die Voraussetzung bilden, einfache Schwarz-Weiß-Muster bis hin zum Verschwörungsdenken zu überwinden. Hier eröffnet sich die Gelegenheit, über das rein diskursive hinaus nach den sozialpsychologischen Dispositionen von Autoren zu fragen, um noch tiefer und präziser die Motivationen der Schreibenden verstehen zu können, etwas, das den Rahmen des Buchs sicherlich sprengen würde, sich aber als weiteren Ausgangspunkt für Forschungen anböte, die die psychologische Komponente interkulturell wirkender Diskurse mehr beachten wollen.

Zu den Stärken des Buchs zählt neben den bereits erwähnten die Auswahl der ‚Hauptakteure' der arabischen Kafka-Rezeption, die sich nicht nur auf Ägypten beschränkt und sowohl eine gute Darstellung der Übersetzungsgeschichte Kafkas (herausragend hier Mustafa Maher) ins Arabische bietet, als auch Erkenntnisse der deutschen Germanistik miteinbezieht. Eine chronologische Abfolge der arabischen Kafka-Rezeption (Hussein/Heinein, 60er Jahre Generation, Garaudy und die ideologisierte Rezeption ab den 1970er Jahren) ist überzeugend und vermag auch weniger mit dem Thema vertraute Leser mitzunehmen. Zudem ermöglichen eine chronologisch aufgebaute Bibliografie der übersetzten Werke Kafkas und ein Register im Anhang eine gute Leseorientierung. Die Verbindung von Rezeptionsgeschichte und -ästhetik sowie kulturgeschichtlichen und -politischen Fragen erweist sich als äußerst produktiv und erhellend. Als kleine Schönheitsfehler wären einige wenige, vielleicht etwas ungenaue Übersetzungen (z. B. S. 65, 70, 86, oder S. 87 „akribischen" oder „akkuraten" statt „gewissenhaften Terror"?) zu nennen.

Die Studie ist ein sehr gelungener Beitrag zur arabistischen und komparatistischen Rezeptionsforschung und interkulturellen Kulturgeschichte, die einen wichtigen Pfad der Forschung ebnen könnte. Es ist zu wünschen, dass Perspektivwechsel vornehmende Arbeiten wie diese noch weiter in germanistische und geschichtswissenschaftliche Diskurse in Deutschland hineinreichen, aber auch die arabistische Forschung dazu ermuntern, mehr rezeptionsgeschichtliche Studien zu unternehmen und über Primärtexte hinaus sich intensiv mit der Geschichte der arabischen Literaturkritik und -wissenschaft zu beschäftigen.

Stephan Milich, Köln

Asma Afsaruddin: *Striving in the Path of God*. Jihād *and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford: Oxford University Press 2013. 384 S. ISBN 978-0-19-973093-3. £ 44,99.

War against infidels and suicide bombings: These are the perceptions of *jihād* and martyrdom in Islam—violence not as morally purposeful but as a religious obligation of a morally indiscriminate nature. Asma Afsaruddin surveys a broad sweep of literature in classical Islam and concludes that scholarly authorities have long contested these concepts. Indeed, it is argued, the idea of pious fighting and dying is a late development; the earliest scholars did not see *jihād* as a violent endeavor but primarily as a struggle to preserve religious integrity. It was, Afsaruddin contends, political conditions, notably the imperial ambitions of the Umayyad Dynasty (661–750), that brought about the militarization of the concept of *jihād* that would become normative in juridical circles.

This book will challenge the field to reconsider much of its assumptions about the very nature of *jihād* and martyrdom. To be sure, no one will be surprised to hear about non-combative versions of *jihād*, but Afsaruddin delves into non-juridical sources (exegesis, prophetic reports, and edifying literature) to demonstrate that categories of violent and

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000252

non-violent *jihād* were never static. The meanings given to *jihād* were fluid and contested, suggesting that it would be wrong to see *jihād* in essentialist terms. This is not to deny the existence of violence in Islam in its beginnings, but it is to challenge the idea of it being a religious obligation. Later exegetes who sought to define fighting as religiously normative had to manipulate the revealed texts, which, it is shown, carefully limit the reasons for war making to moral purposes (e.g. defense of the community against external aggression). Afsaruddin's work casts significant doubt on the narrative, accepted by Muslims and non-Muslims alike, that the emigration from Mecca to Medina had the effect of greatly broadening the scope of legitimate fighting, ending in a general call to violence against non-Muslims on account of their refusal of Islam. In point of fact, according to the revealed texts, fighting is always seen as tied to moral purposes. Later scholars exploited the idea of abrogation (where one verse in the Quran overrides the significance of another) to valorize the claim that scriptural commands to fight were not a response to aggression but rather were open-ended directives to battle non-Muslims.

In sum, Afsaruddin argues the following thesis: In the formative period of Islam (seventh and eighth centuries), there is evidence linking fighting to piety, even making it a pious duty in particular circumstances and for moral purposes (e.g. repelling persecution of believers), but the concept of *jihād* was polyvalent and cannot be linked to fighting in any essential way; and, similarly, the concept of *shahīd* (witness) in this period was not primarily associated with violent death in battle against infidels but rather served as a category of high-ranking believers having a favored stature with God.

This study greatly enriches our understanding of the discourse on violence in classical Islam. In that sense, it can take its rightful place among the studies of Reuven Firestone and Michael Bonner on *jihād*, which it helpfully nuances in many respects, especially in the particular sources it treats. Studies of the place of violence in Islam tend to follow the juridical literature, often shaped with the military interests of the rulers in mind. Consciously setting aside such literature, Afsaruddin details the way in which exegetical literature *(tafsīr)*, *ḥadīth* compilations, and treatises on *jihād* composed beyond circles of dynastic patronage, show evidence of shifting concepts of *jihād* and martyrdom in relation to socio-political context and the particular piety of the compiler or author in question. She argues that it was largely the imperial interests of the Umayyads that worked to reduce the idea of *jihād* to fighting and *shahīd* to battlefield death. This is not to erase violence from the experience of the first Muslims; indeed, violence is endemic to the human experience in general. However, it is to say that it was not the message of Islam but rather the dynamic of empire that worked to recast these concepts in a primarily militaristic frame. And even thereafter contestation over the meaning of these terms is noticeable across the literature in question with some scholars giving only secondary emphasis to the militaristic sense of the terms. However, Afsaruddin argues, from the ninth century, scholarly circles increasingly saw the militaristic meaning as the primary one, largely due to the influence of the magisterial commentary of Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī (d. 923). But the fact remains that two views on fighting prevailed in the formative period and still compete for the minds and hearts of Muslims today: one that aligns with the conditions placed on war making in just war theory and in today's system of international relations; and another that continues to see Islam in terms of the dynamic of empire as a never-ending battle against infidels for global supremacy. This study captures the subtle but highly plangent shifts and nuances in the formative and classical discourse in Islam on *jihād* and martyrdom. Moreover, it sharpens our understanding of the way pious reasoning on these concepts is never closed but exists always in a complex relation with particular historical contexts and religious attitudes.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000253

The work is divided into nine chapters along with introduction and conclusion. The first three chapters focus on *tafsīr*, examining key *jihād*-related verses in the Quran and the complex ways in which exegetes in the formative and classical periods interpreted them. The fourth chapter does the same with martyrdom-related verses. Chapter five draws out evidence for competing definitions of *jihād* and martyrdom in *ḥadīth* compilations, noting a shift towards a more militaristic view from the earlier to the later compilations. Chapter six documents a similar development in a genre of literature on the merits of *jihād*. Chapter seven examines the concept of patience or fortitude (*ṣabr*) and the way in which it, too, was a target of scholarly contestation between those who saw it on its own terms as defining mark of piety and those who associated it with *jihād* in the militaristic sense. Finally, chapters eight and nine survey the widely contradictory ways scholars, intellectuals, and activists today shape notions of *jihād* and martyrdom.

Two aspects of the book could have been more thoroughly thought through: empire and the formation of a religious tradition. It is now no longer taken for granted that imperial projects represent a debased form of piety, but Afsaruddin is quick to blame empire for the normalization of violence in Islam as a religious obligation with no clearly circumscribed moral purposes. Such a claim may be sound, but it is cast as a deviation from a norm presumably set in a pre-Umayyad moment, and yet mounting scholarship indicates Islam was born into a context in which it was simply a given that with religion comes empire. Islam quite naturally followed the models of the day (Byzantines and Sasanians) from the outset, and yet no attention is given to the fact that the conquests preceded the Umayyads. This is not to overlook the shifts in the literature on *jihād* and martyrdom, as Afsaruddin nicely details, but the possibility that the imperial dynamic in Islam did not begin with the Umayyads raises questions about how to read such shifts: as evidence that a military project—that of the Umayyads—eclipsed a pietistic movement with no ambitions to expand its dominion through conquest; or evidence of a ceaselessly developing tradition of discourse on violence that included a range of options (violence as a religious end and violence as valid but decidedly secondary to non-violent piety). It was not a question of two distinct brands of piety competing for the very soul of Islam. It was, rather, a tradition of discourse on the religious meaning of violence with a spectrum of voices. It took time to consolidate this tradition, but once consolidated it embraced both imperial and moral purposefulness as part of Islam.

In other words, the assumption that at some point Islam's discourse on violence was "coopted" for imperial purposes may obscure the reasons for the shifts in the literature. (This features in earlier studies of Christianity, which scholars divided between those faithful to a pacifist, or true, Christianity and those who sought to co-opt it for empire.) Are such shifts due to a contestation between a more original and less original assessment of violence, especially since, as Afsaruddin recognizes, support for *jihād* in a militaristic sense is found (even if in secondary place) in the very works that elevate the non-combative meaning? No doubt some scholars sought to challenge violence as a surefire path to righteousness. You might be in the caliph's army, but that's no guarantee of paradise! However, while some were ready to dismiss the idea of violence as a display of righteousness, the fact that the conquests are part of the sacred history of Islam meant that others could always see violence as a means of displaying piety.

Moreover, if we are talking of a spectrum of choices *(khiyārāt)* rather than contestation, it would not be necessary to table the juridical literature, which is here dismissed as too statist when in point of fact it cannot be separated from the wider body of pious literature. Afsaruddin is right to point to a divergence between state-aligned and non-state-aligned scholars (then and now), but they were all part of a single tradition that embraced diverse

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000254

opinions. A tradition grows organically in relation to the realities of the day, including the relation of the state to the community. To retrieve "the original position" on violence in Islam, one would have to examine the realities at its beginnings, a highly elusive project that overlooks the fact that a community only understands its sacred past through the tradition that mediates it. Believers might want to question their tradition, but to do so, it would first be necessary to recognize the imperial past as part of the tradition, so as to interrogate it, rather than dismiss it as unhappy deviation.

This study, it should be noted, will help widen the arena for comparative reflection on the relation of piety to violence. One thinks, for example, of Tertullian (d. ca. 220), who called soldier converts to resign their post in Rome's army—not out of a concern that fighting was at odds with the faith but that as soldiers the new converts would have to partake in the idolatrous ceremonies of Rome. And yet despite the significant presence of Christians in the emperor's army by the third century, many a Christian insisted that believers should not avenge wrongs done to them but should endure patiently. For them, spilling blood in the service of empire would be a gross insult to the faith. (And then the Crusades saw violence as a way to expiate for one's sins.) As in the first centuries of Islam, so in the first centuries of Christianity, believers had options.

This is a splendid study. We are very lucky to have it. It will be indispensable in any discussion on the relation of piety to violence in Islam and will be very useful for discussions on this question beyond the circles of specialists in the study of Islam.

Paul L. Heck, Washington, D.C.

Ute Falasch: *Heiligkeit und Mobilität: Die Madāriyya Sufibruderschaft und ihr Gründer Badīʿ al-Dīn Shāh Madār in Indien, 15.–19. Jahrhundert.* Münster: LIT Verlag 2015. 286 S. ISBN 978-3-643-12916-1. € 29,90.

Die Madāriyya-Sufibruderschaft wurde bisher in der Wissenschaft kaum thematisiert. Nur einige wenige Untersuchungen widmen sich Teilaspekten dieses Sufiordens, der im 15. Jahrhundert von Badīʿ al-Dīn Shāh Madār gegründet wurde und sich bald zu einer der größten Bruderschaften Südasiens etablierte. In ihrer Arbeit, die zugleich ihre Dissertation an der Humboldt-Universität Berlin ist, widmet sich Ute Falasch der Geschichte dieser Sufibruderschaft sowie ihrer sich wandelnden Wahrnehmung aus der Perspektive Außenstehender.

Die Untersuchung der Geschichte dieser Bruderschaft stellt Falasch jedoch vor eine Reihe von Schwierigkeiten, die sie in der knapp 40 Seiten umfassenden Einleitung reflektiert. Denn der Mangel an Beachtung gegenüber der Madāriyya habe bereits eine lange „Tradition", die nicht erst in der heutigen Wissenschaft begann, sondern in viel tiefer liegenden Denkmustern ausfindig gemacht werden könne. Falasch führt diese auf die Übertragung von Konzepten aus dem europäischen in den südasiatischen Kontext während der Kolonialzeit zurück. So wurde ein Verständnis von Religion transferiert, für das das Christentum als Prototyp angenommen wurde und alle anderen Religionen an diesem Maßstab gemessen wurden. Infolgedessen wurde auch die Annahme der Textzentriertheit des Christentums auf andere Religionen übertragen, sodass von fixen Essenzen der Religionen ausgegangen wurde, die anhand ihrer heiligen Schrift ermittelt werden können. Andere Formen wurden als Abweichungen vom wahren Kern wahrgenommen. Eine Dichotomie zwischen einer Orthodoxie und anderen abweichenden Formen wie „Volksislam" habe sich so im Denken der Kolonisatoren etabliert, was letztlich eine Missachtung sämtlicher Formen abseits dieser angenommenen Orthodoxie zur Folge hatte. Wenn dar-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000255

über hinaus diese Formen nicht einmal eigene Texte produzierten, fielen sie gänzlich aus dem Raster der Wahrnehmung.

Falasch sieht diese Annahmen nicht auf den kolonialen Kontext beschränkt, sondern erkennt ihre Fortsetzung auch in der heutigen Wahrnehmung der Wissenschaft, die schriftlichen Traditionen grundsätzlich Vorzug gebe, weshalb die Madāriyya, über die aus der Innenperspektive kaum Texte verfasst wurden, bis heute höchstens am Rande behandelt wurde. Der Mangel an Quellen werde nicht als eine bewusste Entscheidung, sondern als ein Mangel an Reflektiertheit interpretiert.

Falasch versucht, die Problematik eines unzureichenden Korpus an Quellen, die die Madāriyya aus der Sicht ihrer Anhänger präsentierten, dahingehend zu lösen, dass sie Fremdwahrnehmungen untersucht, um auf dieser Grundlage Rückschlüsse über die Logik der handelnden Akteure zu erlangen: „Zwei entscheidende Analyseebenen sollten bei der Untersuchung beachtet werden: Zum einen der Kontext, also die institutionellen, sozialen und historischen Bedingungen, in denen der Islam praktiziert wird, zum anderen um [sic!] die Logik der handelnden Akteure innerhalb des Diskurses an sich." (S. 36)

In Anlehnung an Talal Asad begreift sie den Islam als einen Diskurs, der verschiedene Positionen beinhaltet, ohne jedoch eine Hierarchisierung derselben vorzunehmen, sodass eine Dichotomie zwischen Orthodoxie und „Volksislam" sowie die Annahme einer fixen Essenz des Islam aufgelöst wird.

Die Arbeit teilt sich in drei große Abschnitte auf. Im ersten Kapitel untersucht Falasch das Leben des Gründers der Madāriyya, Badīʿ al-Dīn Shāh Madār, sowie seine Rezeption und Wahrnehmung im Laufe der Geschichte. Das zweite Kapitel befasst sich schließlich mit der Geschichte und weiteren Entwicklung der Bruderschaft, während das dritte die Wahrnehmung der Bruderschaft im 19. Jahrhundert thematisiert.

Zunächst geht Falasch der Frage nach, weshalb bereits in vorkolonialer Zeit die Madāriyya in Quellen nur am Rande Erwähnung findet und sieht dies in der Positionierung des Gründers selbst zur Elite und der herrschenden Schicht begründet: Shāh Madār habe sich für ein Leben abseits der urbanen Zentren und in Armut entschieden. Damit stand er den unteren Schichten der Landbevölkerung weitaus näher als der Elite in urbanen Zentren. Dies hatte jedoch zur Folge, dass nur die allerwenigsten Anhänger ausreichende Bildung hatten, um Reflexionen über die eigene Sufibruderschaft zu fixieren. Zugleich erweckte die Abwendung vom Herrscher und der Rückzug in abgelegene Regionen Misstrauen seitens der Eliten. Eine Anbindung der Madāriyya an den Diskurs des Islam unterblieb aus diesen beiden Gründen, sodass diese aus dem Feld der Wahrnehmung fiel. Denn Hagiographien wurden mit der Intention verfasst, die eigene Tradition als die überlegene darzustellen und zugleich eine regionale Identität zu schaffen, welche die eigene Tradition in Beziehung zu Sufiheiligen eines größeren Kontextes setzt. In diesem Zusammenhang fand die Madāriyya Erwähnung, wurde jedoch immer unter der Absicht genannt, die eigene Tradition als die höchste darzustellen: „Damit wäre zu erklären, warum der Heilige in diesen Hagiographien als eine Randerscheinung wahrgenommen wird – er ist bedeutend genug, um genannt zu werden, jedoch ist er unbedeutend für den Zweck, der mit dem Schreiben der Hagiographie verfolgt wird." (S. 138)

Falasch arbeitet weiterhin heraus, dass die Madāriyya nicht einheitlich zusammengesetzt war, sondern gleichermaßen aus sesshaften Anhängern mit Familie sowie auch aus „entsagende[n] Mystiker[n], die ein zölibatäres Leben führen, das geprägt ist von Besitzlosigkeit und Wanderschaft. Sie werden als *malang* bezeichnet" (S. 146). Letztere pilgerten zyklisch zu verschiedenen Heiligengräbern und schafften damit ein Netzwerk zwischen den Anhängern, das den Austausch und die Bewahrung der Tradition sicherstellte. Der größte Teil der Anhänger gehörte – neben vereinzelten Ausnahmen – unteren Schichten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000256

an. Falasch erkennt das Leben in der Madāriyya als eine Ausstiegsmöglichkeit aus dem ländlichen Leben, „da hier der gesicherte Lebensunterhalt durch Spenden mit dem respektierten Wege des Gottesdienstes verbunden werden konnte" (S. 162).

Neben Almosen finanzierte sich die Bruderschaft weiterhin über Landschenkungen der Herrscher, die sich so einerseits den Segen der Heiligen sowie andererseits die Solidarität der Landbevölkerung zu sichern suchten. Das Auftreten der East India Company, die nach dem Sieg von Plassey (1757) zu einer territorialen Macht aufstieg, brachte während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einschneidende Veränderungen für die Madāriyya mit sich. So plante die EIC die Besteuerung auch geschenkter Ländereien. Weiterhin wurden die *malang* seitens der Briten aufgrund ihrer Lebensweise als unkontrollierbare Gruppe sowie marodierende Banditen wahrgenommen und als Abweichler von der „orthodoxen" Tradition des Islam – gemäß der Auffassung der Briten darüber, was als orthodox zu bezeichnen sei – kritisiert. Die Pilgerreisen sowie das Sammeln von Almosen wurden verboten. Dies gefährdete die Existenzgrundlage der *malang*, weshalb Falasch erst in der Wahrnehmung der Briten eine Kriminalisierung erkennt, die die *malang* letztlich zum bewaffneten Widerstand bewegte. Dies festigte schließlich das Bild der Briten und wurde später verallgemeinert und auf sämtliche *faqīre* Südasiens übertragen.

Falasch zeigt damit über eine reine Geschichte der Madāriyya hinaus die Geschichte ihrer Wahrnehmung auf und zieht auf dieser Grundlage Schlüsse über die Art und Weise der Wissensproduktion. Dabei erkennt sie Parallelen hinsichtlich der Bewahrung und Erweiterung von Traditionen zwischen der schriftlichen und mündlichen Überlieferung. Zentral ist hierbei die Mobilität der *malang*, die ein Netzwerk zwischen den verschiedenen Schreinen und damit den Austausch untereinander sowie die Überlieferung gewährleistet. Balladen, von Sängern vorgetragen, übernehmen in diesem Zusammenhang eine ähnliche Funktion wie die Hagiographien schriftlicher Traditionen: Sie verbreiten zunächst die Tradition, erweitern diese jedoch zugleich durch Ergänzungen.

Hinsichtlich der Dichotomie zwischen Orthodoxie und „Volksislam" kommt Falasch zu dem Schluss, dass diese nicht haltbar sei. Vielmehr habe sich gezeigt, dass die Madāriyya für den ländlichen Kontext die religiöse Autorität repräsentiert und auch so wahrgenommen wurde. Diese stand der Landbevölkerung weitaus näher als die religiösen Gelehrten der urbanen Zentren. Eine Hierarchisierung der verschiedenen Positionen sei nicht haltbar und einzig mit der Annahme einer Essenz des Islam, von der abweichend der „Volksislam" gesehen wird, begründbar. Löst man diese Essenz auf, stehen sich letztlich gleichberechtigte Ansprüche gegenüber.

Leider führt Falasch dies nicht explizit aus, sondern lässt dieses Ergebnis zwischen den Zeilen verschwinden. Die sehr ambitionierte Einleitung lässt eine höchst reflektierte Arbeit erwarten, die über das begrenzte Feld einer einzelnen Sufibruderschaft hinaus auf eine höhere Ebene abstrahiert. So bietet Asads Ansatz, Islam diskursiv zu verstehen, einen guten Ausgangspunkt, die Machtverhältnisse innerhalb wie außerhalb des Diskurses zu beschreiben. Falasch tut dies zwar durchaus in ihrer Arbeit, abstrahiert jedoch streckenweise zu wenig und bleibt daher zu sehr auf den engeren Kontext begrenzt, sodass die Abstraktion dem Leser überlassen bleibt. Falasch arbeitet nah an den Quellen und scheint diese auch sehr kritisch und reflektiert zu bearbeiten. Dennoch führt sie auch dies zu selten explizit aus.

Obwohl hier also noch weiteres Potential vorhanden gewesen wäre, liefert Falasch eine Arbeit, die über den spezifischen Kontext der Madāriyya und ihrer Geschichte hinaus einen wichtigen Beitrag zur Untersuchung des Islam in Südasien allgemein darstellt. Weiterhin kann sie anhand des Beispiels der Madāriyya wichtige Erkenntnisse über die Produktion von Wissen sowohl im kolonialen als auch im vorkolonialen Kontext

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000257

aufzeigen. Anhand dessen zeigt sie die Problematiken einer Textzentriertheit auf, die bis heute in der Wissenschaft präsent ist, und hinterfragt die Konstruktion von konsistenten und kohärenten Religionssystemen auf ebendieser Grundlage. Darüber hinaus zeigt sie mit der kritischen Untersuchung von Fremddarstellungen einen Weg auf, Traditionen historisch zu untersuchen, deren Anhänger selbst nur wenig schriftliche Quellen produziert haben und vorrangig auf mündliche Überlieferung setzten.

Damit ist Falasch eine überaus überzeugende Arbeit gelungen, die weit über ihr eigentliches Thema hinaus wichtige Beiträge zu verschiedenen Problematiken des gesamten südasiatischen Kontextes liefert.

Arian Hopf, Heidelberg

Brill's Encyclopedia of Hinduism. Vol. 1: *Regions, Pilgrimage, Deities*. Hrsg. von Knut A[xel] Jacobsen/Helene Basu/Angelika Malinar/Vasudha Narayanan. Leiden/Boston: Brill 2009. xliv, 832 S. (HdO, Abt 2: Indien, Bd. 22/1). ISBN 978-90-04-17641-6. € 264,–.

As Jacobsen emphasized, this encyclopedia has "a stronger focus on the ground—on what people do—and less on sacred texts as the sources of knowledge about religion". Vol. 1 is divided into three parts, beginning with the regions of the contemporary Indian Union, the other South Asian States (Bangladesh, Nepal, Pakistan, Sri Lanka) and the so-called "Historical Southeast Asia" (Burma, Cambodia, Indonesia, Thailand, Laos). However, Angelika Malinar remembers the reader that this division with clearcut boundaries is only a recent formation, following the creation of national states. Some regions had formed in the past cultural and economic and even political entities. The regional traditions are dealt with from a historical perspective by exploring indigenous ideas and the findings of historical and anthropological studies. Therefore, the presentation of the different regions have great varieties due to their different political and historical development. While most of them have included a more or less large historical part, the concept for a region like Bengal with a long Buddhist history before conquered by the Muslim Turks focusses on the gods and their cults, especially that of the goddess Durgā and the Vaiṣṇava traditions. It was here, that the cult of Kṛṣṇa and his favored playmate Rādhā became important after the composition of Jayadeva's famous *Gītagovinda* (12th century).

In her item "Bihar" Carolyn Brown Heinz emphasizes that "Hinduism" is more a way of life, "that underwrites caste, sectarian, and regional identies". Focussing on that is very important as Bihar is one of the most caste-conscious states of the Indian Union forming the framework of the religion in the domestic life. Regarding these circumstances she gives a vivid picture of intercaste relations, Hindu practices and communal conflicts depicted sometimes in mythical stories such as the love story between a Dosādh (watchmen) boy and a Bhūmihar (landowner) girl leading to caste conflicts. The tensions between low-caste, more or less unorthodox Hindus and the upper strata of the society is a theme that threads nearly all the articles.

The South Indian states are marked also by distinctive religious traditions, e. g. the Brahmanical Sanskritized leadership on the one hand and a pastoral strata practising cults of different folk religions on the other, whereby the wet zones are dominated by the former and the dry zones by the latter. The division of land, power, and religion is mostly the result of historical developments such as the emergence of powerful Hindu dynasties like the Cāḷukyas, Pallavas and Cōḷas.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000258

Despite the description of religious beliefs, cults, gods, social structures, etc. which are common in all contributions, some of them lay more stress on historical developments, others on festivals or daily religious life.

Some special articles deal with countries not belonging to the Indian Union which can be divided into such states which are parts of South Asia (Bangladesh, Pakistan, Nepal, Sri Lanka) and others belonging to South East Asia (Burma, Cambodia, Indonesia, Thailand, Laos). Bangladesh, formerly part of undivided Bengal, had a long Hindu tradition in historical times which mostly was presented under the entry "West Bengal". Therefore, Hans Harder has dealt with religious developments since the 18th century, especially the growing tensions between a Muslim majority and their political leaders on one side and a diminishing Hindu community after the partition of British India in 1947 and especially after the independence of the country in 1971. The Hinduism of Sri Lanka has close connections to that of Tamil Nadu. Paul Younger and Rajmohan Ramanathapillai pointed out that "there are at least three layers of culture that might be labeled 'hindu,' but they developed within different periods of Sri Lankan history …", beginning with a so-called "base level" with its sanctification of natural life and the veneration of heroic deities such as Kataragama/Murukaṇ and goddesses such as Vaḷḷī and Pattini, a level that was widely accepted by the Buddhists. The second level was developed under the domination of the Cōḷa dynasty in parts of the island by which only Śiva temples were established. A third level of Hindu practice trusting primarily in magic-like rituals were introduced by settlers from Kerala who were in former times mercenaries employed by different political entities. There was no well-defined boundary between Hindu and Buddhist veneration of deiteies for ordinary worshippers, but since the colonial rule was developed the consciousness that Hinduism and Buddhism were two different religious traditions.

Manfred Hutter describes in the entry "Burma" the development of Hindu cults in that country which over long periods coexisted with Buddhism. Especially king Kalancacsā: (Kyanzittha), also known as Tribhuvanādityadhammrāja (r. 1084–1112) who claimed to have been reborn as Bisnū during the lifetime of the Buddha.[1] After his rule "official" Hinduism lost its importance, but never vanished and maintained his place in folk traditions such as the Nat cult.

Parts of the entry "Cambodia" by Vasudha Narayanan are highly problematic. After a reasonable introduction she mixed under the section "Origin Stories" different records originated in very different times. Referring to the story of Huntian 混塡 (not "Hundien") she has repeated the statement found elsewhere that this hero came from India, but it is said in the *Liang shu* 梁書 ("History of the Liang Dynasty") composed by Yao Cha 姚察 (533–606) and Yao Silian 姚思廉 (d. 637) that he came from the southern country Jiao 徼 (Malaian Peninsula or Indonesian archipelago?). Then the author reveals her uncertainity about the matter by maintaining that "another story traces the people of Cambodia to the holy/royal man Kauṇḍinya, who is said to have married the local Nāga princess, Soma [rightly: Somā]". Obviously Narayanan was aware that this version of the story ("some scholars consider this to be a distinct narrtive") was recorded in the temple inscription C. 96 in Mỹ Sơn (Campā) which she dates around the 3rd century, ignoring the real date Sunday, 18th February 658 ce. This relatively late inscription is in sharp contrast to earlier records. Again in the *Liang shu* is recorded that in 4th century a brahmin named Qiaochenru 僑陳如 (Kauṇḍinya) came from India introducing Indian laws and customs into the realm of Funan 扶南, but there is not the

[1] For other former incarnations with a Hindu background see K.-H. Golzio: *Die Ausbreitung des Buddhismus in Süd- und Südostasien. Eine quantitative Untersuchung auf der Basis epigraphischer Quellen*. Frankfurt a. M. u. a. 2010, pp. 82–83.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000259

slightest hint to a marriage story. The name Kauṇḍinya is well-known from South Indian inscriptions of the 1st millennium CE, and it seems that Funan was ruled up the 6th century CE by a clan of the same name. According to the *Nan Qi shu* 南齊書 ("Annals of the Southern Qi Dynasty") of Xiao Zixian 蕭子顯 (485–537) the Funan king Qiaochenru Sheyebamo 僑陳如闍耶跋摩 (Kauṇḍinya Jayavarman) "sent in the year 484 the Buddhist monk Najiaxian 那伽仙 (Nāgasena) to offer presents to the Chinese emperor and to ask the emperor at the same time for help in conquering Linyi 臨沂 (north of Campā)".[1] The date of the inscription of Mỹ Sơn is by no means "disputed", but here we hear for the first time of the marriage with a Nāga princess (stanzas XVI–XVIII): "It was there [at the Khmer capital Bhavapura] that Kauṇḍinya, the foremost among brahmins, planted the spear which he had obtained from Droṇa's Son Aśvatthāman, the best of brahmins. There was a daughter of a king of serpents, called Somā, who founded a family in this world. Having attained, through love, to a radically different element, she lived in the abode of man. She was taken as wife by the excellent brahmin Kauṇḍinya for the sake of (accomplishing) a certain task …" Moreover, there is no doubt, that here a completely insignificant brahmin Kauṇḍinya mentioned (but only mentioned!) two times in the epic *Mahābhārata* was connected with the line of the royal house of Fúnán[2]. Surprisingly, the next recorded catching up of that story was incised as late as in the 10th century, first in the Bàksĕi Čăṃkrŏṅ inscription K. 286, dated 23rd February 948 CE (not "c. 968 CE"), e.g. shortly after the accession of king Rājendravarman II (r. 944–968), the founder of a new dynasty which claimed repeatedly up to the inscription of Pràsàt Trapăṅ Rŭ'n (K. 598) of king Jayavīravarman (r. 1001–after 1010), dated 3rd May 1006 CE, to be descendants of the couple Kauṇḍinya-Somā. The observation of the author that the origin story referred to (not "origin stories" because it is one and the same story which was repeated in several inscriptions) is connected with the Pallava dynasty is true as can be seen in some Pallava inscriptions where Aśvatthāman was the father of Pallava himself. However, her conclusion that "the name Soma ("Moon") for the princess suggests the alliance of the male ruler from the solar lineage *(sūryavaṃśa)* uniting with a descendant of the lunar dynasty is not backed by the testimony of Cambodian inscriptions. First, the term *sūryavaṃśa* appeared very late in the Práḥ Khăn inscription K. 161 of Sūryavarman I (r. 1002–1049/1050), dated ca. 1018 CE, but this is an allusion to his own name and has nothing to do with any "marriage alliance". And it is necessary to make a sharp distinction between the descendants of a female Somā (who is not the founding mother of a "lunar race") and the term *somavaṃśa* ("Race of a [male] Moon"). Also, it is important to know that all the "many versions of the story" belong to the post-Angkorian period revealing the transformation of the original story in folk tradition.

It follows a description of "Hindu Deities in Cambodia" which gives a general view with good references to some sanctuaries. Unfortunately, the "concept of *devarāja* or divine kingship" is being revived here, a discussion one would have assumed to be obsolescent. The author refers to the famous Sdŏk Kak Thoṃ inscription (K. 235, dated 8th February 1053 CE, not "1052 CE") maintaining that "the concept of *devarāja* involves the association of the king *(rāja)* as a divine being *(deva)* and perhaps the centering of the royal power in a particular icon of Śiva (a *liṅga*), and divine power in the kings". It reveals a complete lack of understanding the real meaning of *devarāja* as "King of the gods", a protective deity of the whole country, and not as "godly King";the Sanskrit term *devarāja* (which occurs only in that inscription) is nothing else than a translation of the Khmer

[1] P. Pelliot: "Le Fou-nan." In: BEFEO III (1903), pp. 248–303, on pp. 259–260.

[2] For the whole complex see K.-H. Golzio: "Kauṇḍinya in Südostasien." In: M. Straube/R. Steiner/J. Soni/M. Hahn/Mitsuyo Demoto (eds.): *Pāsādikadānaṁ. Festschrift für Bhikkhu Pāsādika*. Marburg 2009, pp. 157–165.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000260

term *kamrateṅ jagat ta rāja* ("Lord of the Universe who is king"), first mentioned in the inscription K. 682 of Chok Gargyar (Kòḥ Ker) dated 921/922 CE. Because this deity is of Khmer origin there exist no cult images of it as it was usual for Hindu deities.[1]

The description of the Hindu Pantheon represented by many figures and bas-reliefs in and on temples are fairly good, especially the observation that some Hindu stories seem more popular in Cambodia than do others. She was even aware that occasionally the serpent Ananta was depicted as a dragon as is the case at the temples of Práḥ Khǎn and Pràsàt Snèṅ without explaining that surprising style which probably was the work of artists with a Vietnamese background as Sūryavarman I, the builder of both temples came originally from a region lying in north-eastern Cambodia or beyond. In some cases the author did not meet the point exactly: by referring that "kings like Indravarman I (877–889) were compared to Viṣṇu, who is adorned by the Śrī Lakṣmī, ..." she forget to mention that the king is depicted as greater than the god (stanza XIII of the Práḥ Kô inscription K. 713, dated 25th January 880 CE: "He, with abundant fortune [*śrī*] by churning [crushing] the kings, laughed, as it were, at Hari [Viṣṇu] who got Śrī by churning the essence of the milk ocean").

A last word to this Cambodia article should be said about the temple of Aṅkor Vǎt, where she follows the common opinion that is was built by Sūryavarman II (r. 1112/13–c. 1150, not "1131–1150"). But it seems impossible that a staunch Śaivite like Sūryavarman II who had built many Śaiva temples during his long reign has also built this large Viṣṇu temple whose builder was known only by his posthumous name Paramaviṣṇuloka. Moreover, stylistic observations since the time of Philippe Stern (1927) associated it with the 13th - 14th centuries CE, a period for which we lack more detailed information; and thirdly, this temple is mentioned in Chinese sources not before the end of the 13th century.

MARTIN RAMSTEDT's entry "Indonesia" is primarily a historical description of the development of Hinduism in the different parts of the Indonesian archipelago presenting a good survey.

Mistakenly he maintains that an "inscription from 990" relates that the Javanese King Dharmawaṃśa ordered an attack on Śrīwijaya. Indeed this attack was recorded in the *Song shi* 宋史 informing that in December 992 an envoy from Śrīwijaya had heard that his country was attacked by Shepo 射婆 (Jawa) without naming a king.

NATHAN MCGOVERN dealing with Thailand gives an impression of the Hindu background of festivals, Hindu gods, royal court brahmans and last but not least the Thai Rāma story, the famous *Rāmakian*.

The second part of the volume called "Sacred Space and Time" deals with *tīrthas* ("holy bathing places" and *tīrthayātrās* ("pilgrimage to holy places") on pp. 381–410, "cosmic cycles, cosmology, and cosmography" (pp. 411–428), "festivals" (pp. 429–443), "processions" (pp. 445–453). Then follows as third part the very useful entry "Gods, goddesses, and divine powers" (pp. 455–827), arranged in alphabetic order thus beginning with "Asuras and Daityas" and ending with "Yoginīs". Most of the prominent deities were described in separate entries, but there are also collective itens such as "Gandharvas and Apsarases", the "Navagrahas", "River goddesses", "Ṛṣis", "Sacred Animals", "Vedic Gods", "Yakṣas and Yakṣiṇīs", "Yoginīs". All these entries are divided in an historical part, presentation of the sometimes manifold disguises of a deities, their cults and the development in modern times giving the work the character of a comprehensive handbook.

KARL-HEINZ GOLZIO, Bonn

[1] See C. JACQUES: "The Kamrateṅ Jagat in ancient Cambodia." In: *Indus Valley to Mekong Delta. Explorations in Epigraphy*. Ed. by NOBORU KARASHIMA. Madras 1985, pp. 269–286.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000261

Rob van Albada/Theodoor Pigeaud: *Javaans-Nederlands woordenboek*. 2 Bände. Leiden/Boston: Brill 2014. Bd. 1: xxxiv, 768 S.; Bd. 2: vi, 742 S. ISBN 978-90-0427695-6. € 149,–.

Javanisch gehört innerhalb der austronesischen Sprachfamilie zum westlichen malayo-polynesischen Zweig. Mit mehr als neunzig Millionen Sprechern ist Javanisch die größte Regionalsprache Indonesiens. Das javanisch-niederländische Wörterbuch von Theodoor Pigeaud, das im Jahre 1938 erschien, blieb lange Zeit die wichtigste lexikographische Leistung auf diesem Gebiet. Als Sprachbeamter für das Javanische hatte Pigeaud in der Kolonialzeit den offiziellen Regierungsauftrag erhalten, ein Großwörterbuch zu verfassen, das das zweibändige Lexikon von Gericke und Roorda (letzte Edition: 1901) ersetzen sollte.[1] Dazu kam es leider nie; die Ausgabe aus dem Jahr 1938 war lediglich als „Verzeichnis" des anvisierten Großwörterbuches gedacht. Das „vorläufige" Wörterbuch von Pigeaud erlebte unverändert den vierten Druck im Jahre 1989 und erst in den 1990er Jahren wurde die Initiative ergriffen, es zu überarbeiten. Es ist Rob van Albada (geb. 1939) hoch anzurechnen, dass er sich daran setzte, eine modernisierte und erweiterte Ausgabe zu erstellen, die schließlich im Jahre 2007 veröffentlicht wurde.[2] Seitdem hat er unermüdlich an der weiteren Verbesserung dieses Wörterbuches gearbeitet, legte dann im Jahre 2014 die vorliegende zweibändige Veröffentlichung vor. Hiermit ist ihm ein großartiges Werk gelungen, das tatsächlich die von Pigeaud begonnene Arbeit weiterführt und wesentlich anreichert.

Nach eigener Angabe (Klappentext) wurden in der Ausgabe von 2007 ungefähr 6000 neue Wörter und Übersetzungen hinzugefügt. In der neuesten Ausgabe seien es mehr als 20000. Insgesamt habe das Wörterbuch jetzt mehr als 55000 Einträge, womit es das umfangreichste von allen bis heute erschienenen Lexika sei. Wie Van Albada in seiner Einführung erläutert, haben wir es grundsätzlich jedoch noch immer mit dem Wörterbuch von Pigeaud aus dem Jahre 1938 zu tun; dessen Erklärungen blieben meistens unverändert und die Übersetzungen wurden nur gelegentlich modernisiert (S. ix). Für seine Addenda hat Van Albada unterschiedliche Quellen benutzt, darunter die enzyklopädische Erzählung *Centhini* (aus dem 19. Jahrhundert), zeitgenössische Romane (vor allem des Autors Suparto Broto) und Aufzeichnungen von mündlichen Dialekttexten. Wik oder Wikipedia Jawa wird auch ziemlich häufig herangezogen. Eine sehr lobenswerte Erneuerung ist, dass hier zum ersten Mal Belegsätze aus diesen Quellen in den verschiedenen Lemmata zitiert werden, leider jedoch ohne Übersetzungen (Quellenliste auf S. xxi–xxii). Van Albada erwähnt, dass er sich bei der Erklärung der neuen Stichworte nicht auf andere Wörterbücher, sondern auf seine Informanten verlassen habe (S. xxiii). Bei indonesischen Worten hat er jedoch auf das Wörterbuch von Teeuw zurückgegriffen (S. xxiii).[3] Glücklicherweise hat Van Albada in der neuesten Fassung endlich die Stichworte nach Grund- oder Stammwort angeordnet und somit das unnötige Hin- und Herblättern beendet.

Seit dem 20. Jahrhundert und vor allem nach der Unabhängigkeit Indonesiens ist die wechselseitige Beeinflussung zwischen der wichtigsten Regionalsprache (Javanisch) und der Nationalsprache (Malaiisch/Indonesisch) so stark, dass Lexikographen keine scharfen Trennungslinien aufstellen können. Van Albada meint, dass ein Wörterbuch für eine

[1] Gericke/Roorda: *Javaansch-Nederlandsch handwoordenboek*. Leiden/Amsterdam 1901.

[2] R. van Albada/Th. Pigeaud: *Javaans-Nederlands woordenboek; herziene uitgave, gemoderniseerd en aangevuld*. Leiden 2007.

[3] A. Teeuw: *Indonesisch-Nederlands woordenboek*. Leiden 1996.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000262

Sprache ausreichen soll („ik ga ervan uit, dat de gebruiker voor één taal aan één enkel woordenboek genoeg moet hebben," S. ix). Dieser Ausgangspunkt hat erhebliche Konsequenzen: Damit wird im Prinzip alles, was schriftlich oder mündlich von Javanern geäußert wird, zum Sammelgebiet erklärt. Viele der neu hinzugekommenen Worte gehören denn auch zum allgemeinen indonesischen Wortschatz. Das gilt auch für indonesische Abkürzungen, die zum Alltagsleben gehören, wie z. B. ATM (*Automatic Teller Machine* oder Geldautomat), RT (*Rukun Tetangga* oder Nachbarschaftsverband) oder RS (*Rumah Sakit* oder Krankenhaus). Großzügig nimmt Van Albada weiterhin englische Worte, wie z. B. *cash*, *hostess* oder *ranking*, die Internationalismen sind, auf. Da in einem verwendeten Roman *pleated skirt* vorkommt, wird dieses Wort als eigenes Lemma aufgenommen, sogar mit Belegsatz (S. 1040).

Van Albada hat zurecht das indonesische Wort *paling* (zur Bildung des Superlativs) hinzugefügt (S. 966). Bei der Lektüre der javanischen Zeitschrift *Panjebar Semangat* (Internetausgabe) notierte ich z. B. Überschriften wie *Cara paling gampang ngetès keyboard* „Die einfachste Weise um die Tastatur zu testen"; *Wong paling tuwa ana ing Sragèn?* „Befindet sich der älteste Mensch in Sragèn?" und *Wong pitu paling misterius ing Indonesia* „Die sieben mysteriösesten Menschen in Indonesien". Die Zusammensetzung *paling ora*, die ich ebenfalls antraf, hat Van Albada jedoch nicht aufgenommen; es geht hierbei um eine Lehnübersetzung des indonesischen *paling tidak*, d. h. „wenigstens, mindestens".

Die Lektüre der zeitgenössischen javanischen Literatur zeigt, wie dominant die Nationalsprache heutzutage geworden ist. Der Leser wird öfters Redewendungen begegnen, die wörtlich der Nationalsprache entstammen: *nanging luwih saka kuwi* „aber mehr als das" (indonesisch: *tetapi lebih dari itu*); *kuwi wis luwih saka cukup* „das ist schon mehr als genug" (indonesisch: *itu sudah lebih dari cukup*). Wir finden z. B. auch das Verb *ngadhepi* (Stamm *adhep*), das im Sinne des verwandten indonesischen Verbs *menghadapi* (Stamm *hadap*) gebraucht wird: *ngadhepi perkara-perkara gedhé* „mit großen Problemen zu tun haben, vor großen Problemen stehen". Aus den Erklärungen von Van Albada wird diese „indonesische" Gebrauchsweise jedoch nicht ersichtlich (S. 8–9). Das Verb *mujudaké* (Stamm *wujud*) fungiert heutzutage als Hilfsverb „sein" wie das vergleichbare indonesische Verb *merupakan* (Stamm *rupa*): *Indonesia mujudaké salah sijining negara …* („Indonesien ist ein Land …"; indonesisch: *Indonesia merupakan salah satu negara …*). Van Albada bevorzugt jedoch eine eher „puristische" Sichtweise und erklärt *mujudaké* im herkömmlichen Sinne: „1 zorgen voor, maken dat iets er is; 2 realiseren, verwezenlijken (doel)" (S. 1485).

Hier wird spürbar, dass die Erläuterungen, die noch von Pigeaud stammen, heute nicht mehr immer für den aktuellen Sprachgebrauch zutreffen. Unter *anak mas* sind nur die älteren Bedeutungen von Pigeaud angegeben (S. 35); die heutige gängige Bedeutung ist jedoch „Liebling(skind); Günstling". Das Lemma *gotong-royong* (S. 435), das hier noch als Dialektwort kategorisiert wird, hätte inzwischen aktualisiert werden dürfen. Ursprünglich ist damit die traditionelle Form der gegenseitige Hilfe und Kooperation in der javanischen Dorfgemeinschaft gemeint; heute ist damit „Solidarität; gemeinsam arbeiten" gemeint. Der Begriff ist sehr bekannt und schon längst in der indonesischen Sprache eingebürgert: So nannte sich die indonesische Regierung unter Präsidentin Megawati Sukarnoputri (2001–2004) „Kabinet Gotong Royong". Unter *senèn* „Montag" (S. 1195) findet man die Ableitung *senèn-kemisan* mit der älteren Erklärung von Pigeaud, die es als „vl (vorstenlands)" kategorisierte, d. h. als typisch für die sog. „Fürstenländer": „op (moeten) komen op maandag en donderdag (vrs groepen vorstendienaren, *abdidalem*'s)." Das ausgezeichnete indonesisch-englische Wörterbuch von Stevens und Schmidgall-Tellings hilft da wesentlich besser: „(Jv) to fast on Mondays and Thursdays [for a certain period of

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000263

time; as an act of self-abnegation performed in the hope of having a wish fulfilled"; davon abgeleitet gibt es auch die Bedeutung „to live from hand to mouth".[1]

Das Wort *gerilya* „Guerillakrieg" liefert im bildlichen Sinne die Bedeutung „begrapschen, befummeln" (S. 408). Typisch Javanisch ist diese Ausdrucksweise nicht: Gibt man in eine Internetsuchmaschine *tangan* und *gerilya* ein, dann folgt z. B. die folgende Überschrift eines indonesischen Zeitungsartikels: *Pengakuan baru wartawan Prancis: Strauss-Kahn janjikan wawancara … tapi kemudian tangannya ‚gerilya'* „Neues Geständnis einer französischen Journalistin: Strauss-Kahn sagte ein Interview zu … aber daraufhin führten seine Hände ‚einen Guerillakrieg'".[2] Das Wort *hoping* „Freund, Kollege" wird als Slang aus Yogyakarta bezeichnet (S. 465); es ist jedoch ein chinesisches Lehnwort, das auch in der indonesischen Nationalsprache nicht unbekannt ist.[3] Ein Begriff aus der „Bordellsprache" für Fellatio wie *karaoké* (siehe unter *karaoké* und *konthol*) ist auch nicht nur regional (in diesem Fall Surabaya) geläufig.[4]

Das Wort *plak-plèk*, das noch nicht von Pigeaud aufgenommen war, wird als „een mug (op het eigen lichaam) doodslaan" (S. 1037) erklärt und geht höchstwahrscheinlich auf einen Beispielsatz über eine Mücke zurück (hier auch zitiert). Diese Spezifizierung ist jedoch viel zu eng: Es geht eigentlich um eine Klangnachahmung. Fünf Einträge weiter unten steht die Variante *plak-pluk* „klets klets (adv klappen)" (S. 1037).[5] Ein Druckfehler hat dafür gesorgt, dass auf *keplok* weiterverwiesen wird, wobei aber *kepluk* gemeint ist. Ein anderes Wort, das hier zum ersten Mal vorkommt und nicht in anderen Wörterbüchern zu finden ist, betrifft *jorangas* (S. 543), das als „sv spook" erklärt wird, allerdings geht es dabei eigentlich um einen Hundefänger.[6]

Bei Zitaten aus dem langen narrativen Gedicht *Centhini* wird nur auf die Nummer des Cantos verwiesen, leider bleibt die Versnummer jedoch unerwähnt, was das Nachschlagen unnötig erschwert. Beim neuen Stichwort *dablog* „bloß schweigen, nichts sagen" („maar zwijgen, niets zeggen"), das als „Büchersprache" eingestuft wird, findet man z. B. nur „C536" als Beleg für die zitierten Verse. Der interessierte Leser muss selbst suchen, welche Stelle genau gemeint ist.[7] Dabei kann es sich lohnen, den Beleg nachzuprüfen, weil

---

[1] A. M. Stevens / A. Ed. Schmidgall-Tellings: *A comprehensive Indonesian-English dictionary*. Athens 2004, S. 911. Es ist bemerkenswert, dass dieses Wörterbuch nicht in der Bibliographie (S. xxiv) aufgenommen worden ist.

[2] Zu finden in der Internetausgabe von Republika Online (oder ROL), datiert am 5. Juli 2011.

[3] Unter „hopéng [good friend]" aufgenommen in Russell Jones: *Loan-words in Indonesian and Malay*. Leiden 2007, S. 114, der es von Amoy *hó pêng* ableitet. Die beiden Varianten *hopéng* und *hoping* werden in Stevens/Schmidgall-Tellings, S. 368 mit der Bedeutung „close friend" verzeichnet, wobei auch auf die chinesische Herkunft hingewiesen wird.

[4] Stevens/Schmidgall-Tellings, S. 450 erklärt *karaoké* als *„(vulg)* oral sex".

[5] Vgl. Stevens/Schmidgall-Tellings, S. 761 unter *plak* I: „sound of a blow made with s. t. flat or with the flat of the hand"; *plak plok* bedeutet „sound of several slaps".

[6] In einer Kurzgeschichte mit dem Titel *Kumang* in der Internetausgabe von *Panjebar Semangat* (datiert 26. April 2012) wird *jorangas* als *petugas penertiban kirik liar* („Zuständiger für die Kontrolle über wilde Hunde") erklärt. Das Wort wird in P. W. Pink: *Gathutkaca nagih janji. Gathutkaca fordert die Einlösung eines Versprechens*. Berlin 1977, S. 429 Anm. 242 kommentiert.

[7] Es handelt sich um Canto 536, Vers 14, zurückzufinden in der Edition von Kamajaya: *Sèrat Cênthini (Suluk Tambangraras). Jilid IX*. Yogyakarta 1990, S. 81.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000264

damit die Übersetzung von Van Albada deutlicher wird. Die zitierte Stelle entstammt einer Episode, in der der Protagonist jemanden dafür kritisiert, nur zu mampfen. Von diesem Fresser wird später noch gesagt, *mung mangan thok tan ana banéné muni*, d. h. er „esse nur und gibt keinen Mucks von sich", was die Erklärung von *dablog* vielleicht mit beeinflusst hat. Die entscheidende Aussage ist ***kang dablog** sapa mau.* Vor einigen Jahren hat ein indonesisches Übersetzungsteam der Universität Gadjah Mada in Yogyakarta folgende Übersetzung vorgeschlagen: „Wer möchte denn jemanden, der überhaupt keine Schamgefühle kennt".[1] Offenbar wurde dabei an *dableg* „sich taub stellen, ein dickes Fell haben" gedacht.[2] Van Albada jedoch bringt *dablog* mit *doblog* „geen boe of ba zeggen (niet antwoorden op bevel, roep)" in Verbindung (S. 292). Dabei bewegen wir uns mit *dablog, doblog* und *dableg* sozusagen in einem semantischen Feld: Die Grundbedeutung ist Gleichgültigkeit/Unverschämtheit/Frechheit, die sich darin äußert, „keinen Mucks von sich zu geben", was mit Respektlosigkeit gleichzusetzen ist.

Das Gedicht *Centhini* hat mehrere neue Einträge geliefert, wie z. B. *kadhiglagan* „mank, kreupel" mit dem Zitat *„[…] kadhiglagan lumaku […]"* (S. 557). Offenbar betrachtet Van Albada dieses Wort nicht als eine Ableitung (*ka*-Stamm-*an*), weil er es als eigenständiges Lemma unter /k/ aufgenommen hat. Das Wörterbuch von Gericke und Roorda kennt das Wort zwar nicht, erwähnt jedoch *dhéglog* „erg mank gaan, door een te kort been, erger dan *dhéyog*, vgl. *pincang*".[3] Van Albada hätte einen Querverweis auf das bereits vorhandene Stichwort *„dhéglog, dheglag-dheglug"* machen können, was mit „kreupel lopen (één kort been); knikkebollen" übersetzt wird. Die Quellenangabe aus dem *Centhini* ist in Vers 4 des Cantos 558 wiederzufinden: Die Hauptperson muss in dieser Episode über scharfe Kieselsteine gehen, was sehr schwierig und schmerzhaft für ihn ist und deshalb wird von ihm *kadhiglagan lumaku* gesagt, was vom oben erwähnten indonesischen Übersetzungsteam als „jalannya tertatih-tatih" („er ging unsicher/wankend") wiedergeben wird.[4] Man kann sich leicht vor Augen führen, wie diese Gangart ausgesehen haben mag: Wie ein Hinkebein.

Die Bibliographie umfasst nur eine Seite (S. xxiv), obwohl es durchaus mehrere lexikographische Hilfsmittel gibt. Spezialwörterbücher wie z. B. Sprichwörterlexika wurden offenbar nicht herangezogen. Deshalb ist wahrscheinlich eine Redewendung wie z. B. *Cina diedoli edom* „einem Chinesen eine Nadel verkaufen" so wie „Eulen nach Athen tragen" für eine überflüssige Tätigkeit nicht aufgenommen worden. Die bekannte Redewendung *alon waton kelakon* „langsam, aber sicher" (oder die Variante *alon-alon watoné angger kelakon*), die auch in der indonesischen Nationalsprache bekannt ist *(alon-alon asal kelakon)*, fehlt ebenso.

In jedem Wörterbuch lässt sich naturgemäß immer etwas finden, was zu kritisieren wäre. Fest steht jedoch, dass Van Albada mit dieser überarbeiteten Neuauflage eines bewährten javanisch-niederländischen Wörterbuches eine äußerst verdienstvolle Leistung vorgelegt hat.

Edwin Wieringa, Köln

---

[1] Auf indonesisch: „Siapa orang yang mau pada orang yang tak pernah punya rasa malu". Siehe Marsono et al.: *Centhini. Tambangraras-Amongraga. Jilid IX*. Yogyakarta 2006, S. 90.

[2] Die Möglichkeit ist nicht auszuschließen, dass *dablog* bloß ein Kopistenfehler für *dableg* wäre.

[3] Gericke/Roorda 1901, Bd. 2, S. 373.

[4] Siehe Kamajaya 1990, S. 150. Indonesische Übersetzung in Marsono et al. 2006, S. 151.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000265

Merle Schatz: *Sprache und Identität der Mongolen Chinas heute.* Köln: Rüdiger Köppe Verlag 2014. 195 S., 2 Farbkarten, 10 Farbfotos. ISBN 978-3-89645-222-1. € 39,80.

2012 veröffentlichte Merle Schatz die Abschrift mitsamt Kommentar der ersten Stunde einer rund sechzig Stunden umfassenden mündlichen mongolischen Erzählung, die den Titel *Ögedei mergen qaγan-u üliger* trägt. Bei dieser Erzählung handelt es sich um eine so genannte „Heftgeschichte" (mong. *bensen üliger*), eine auf schriftlichen Vorlagen basierende mündliche Dichtung, die von *quγurči*, „Spielleuten", vorgetragen wird. Die Erzählung war im Jahr 1980 in insgesamt 60 Stunden erzählt und aufgenommen worden. Erzähler war der damals schon hochbetagte *quγurči* Buyannemekü, der die Erzählung jedoch nicht mehr mit der mongolischen Geige *(quγur)* begleiten konnte. Daher gab sie der *quγurči* Baljinima mit eigenen Worten wieder. Die Transkription der ersten Stunde der Erzählung hatte die Autorin mit einem Glossar der im Text vorkommenden chinesisch-mongolischen Begriffe versehen, die sie, in Anlehnung an den Ausdruck „Mongolismen", als „Sinismen" bezeichnet. Diese Veröffentlichung bildete ein „Nebenprodukt" ihrer 2013 abgeschlossenen Dissertation *Sprache und Identität der Mongolen Chinas heute,* die in dem nun zu besprechenden Band ebenfalls vorliegt.

In ihrer Dissertation verfolgt die Autorin das Ziel, die „Bedeutung der Sprache für die Identität" (S. 9) der Mongolen der Inneren Mongolei, die zweisprachig sind, d. h. das Mongolische und Chinesische gleichermassen beherrschen, zu erforschen. Zu diesem Zweck hat sie sich mit Fragen des Sprach- und Kulturkontakts auseinandergesetzt. Ihr Datenmaterial umfasst zum einen die schon genannte Heftgeschichte *Ögedei mergen qaγan-u üliger*, zum anderen besteht es aus Daten, die die Autorin in den Jahren 2007, 2008 und 2009 in der Inneren Mongolei erhoben hat. Sie hat sich dabei der Methode der teilnehmenden Beobachtung bedient sowie strukturierte und unstrukturierte Interviews durchgeführt. Der Datenkorpus weist damit eine starke Diachronizität auf, die leider in der Arbeit nicht weiter kommentiert und analysiert wird: eine Momentaufnahme aus dem Jahr 1980 und eine rezente Sprachsituation dreissig Jahre später. Merle Schatz beschreibt die Umstände ihrer Feldforschung relativ ausführlich (S. 12), aber macht nur sehr wenige Angaben zu ihren Interviewpartnerinnen und -partnern. So gibt sie nicht an, wie viele Interviews sie durchgeführt hat, und vor allem nicht, unter welchen Gesichtspunkten sie ihre Interviewpartner ausgewählt hat. Gerade letzterer Aspekt hat jedoch einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Forschungsergebnisse.

Die Arbeit ist übersichtlich gegliedert. In einer Einleitung werden Methode, Forschungsfragen und Aufbau kommentiert, anschliessend folgt ein Kapitel zur Inneren Mongolei, das auch einen historischen Überblick bietet. Leider enthält dieser Abschnitt eine ganze Reihe vermeidbarer Fehler, von denen nur zwei hier erwähnt werden sollen. So heisst es auf S. 25, dass das mongolische Weltreich seinen Höhepunkt und seine grösste Ausdehnung mit der Errichtung der Yüan-Dynastie im Jahr 1279 erreichte. Zu diesem Zeitpunkt jedoch war das mongolische Weltreich schon längst (seit 1259) in vier Teilreiche auseinandergefallen, von denen das Yüan-Reich zwar noch den nominellen Grossqan stellte, man jedoch keineswegs mehr von einem geeinten mongolischen Grossreich sprechen kann.[1] Weiter werden die Tümed-Mongolen als „ein von Altan Khan begründeter südostmongolischer Stamm" (S. 35, Anm. 49) ausgewiesen, was jeder historischen Grund-

[1] Siehe z. B. M. Weiers: „Von Ögedei bis Möngke – das mongolische Grossreich." In: M. Weiers (Hrsg.): *Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur.* Darmstadt 1986, S. 213.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000266

lage entbehrt. Die auch als *Mongγoljin*[1] bekannten Tümed bildeten nach 1450 einen der sechs *Tümen* der Mongolen.

Das zweite Kapitel ist den *bensen üliger* gewidmet. Die Autorin stellt das Genre kurz vor und geht insbesondere auf die Sinismen ein. In diesem Kapitel macht sich eine weitere allgemeine Schwäche der Arbeit bemerkbar, die fast wörtliche Wiederholung ganzer Passagen (unter anderem S. 11, S. 59 und S. 82; S. 30 und S. 68). Die Arbeit hätte an Prägnanz sehr gewonnen, wenn diese Redundanzen von einem aufmerksamen Lektorat eliminiert worden wären.

Im dritten Kapitel geht die Autorin auf den chinesischen Terminus *minzú* sowie das so genannte *minzú*-Projekt von 1954 ein und die Bedeutung von Sprache in diesem Kontext. Das vierte Kapitel konzentriert sich auf die Sprachkontakt-Erscheinungen in der Inneren Mongolei. Nach einer knappen allgemeinen Beschreibung der bilingualen Sprachsituation und der Diglossie-Situation in der Inneren Mongolei werden die Sprachkontakt-Erscheinungen im oben erwähnten *Bensen üliger* kurz geschildert. Merle Schatz vermutet, dass es sich bei den in der Heftgeschichte aus dem Jahr 1980 identifizierten Sinismen um „Elemente der gegenwärtigen mongolischen Sprache in der Inneren Mongolei" (S. 82) handelt, und um diese Hypothese zu überprüfen, hat sie ihre Feldforschung unternommen. Obwohl sie die zeitliche Disparität ihres Datenmaterials nicht problematisiert, ist dieses Kapitel eines der interessantesten der Arbeit. Schatz schildert ausführlich und lebendig code-switching in Alltagssituationen, Transferenz sowie Transfer-Erscheinungen in der Lexik und Morphologie und auch hier wieder geht sie ausführlich auf Sinismen ein, deren historisches Vorkommen sie auf der Grundlage der einschlägigen Fachliteratur beschreibt. Ein Unterkapitel ist dem Einfluss der aufgezeigten Sprachkontakt-Erscheinungen auf die Literatur in der Inneren Mongolei gewidmet. Hierzu zieht Schatz einige Ausgaben verschiedener Jahrgänge der beiden Zeitschriften *Čolmon* und *Öbör mongγol-un emegteičüd* heran. Sie begründet ihre Auswahl gerade dieser Jahrgänge und Ausgaben jedoch nicht, und so erscheint der Einbezug dieses Quellenkorpus als willkürlich.

Das fünfte Kapitel thematisiert die Bedeutung von Sprache auf die Identität der Mongolen der Inneren Mongolei. Wie das vorangehende Kapitel enthält auch dieses Kapitel eine ganze Reihe von wichtigen Beobachtungen zur Selbstwahrnehmung und situativen Positionierung der interviewten Akteure, wie sie im situativen Sprachgebrauch und dem Stellenwert, der der Sprache als Identitätsmarker zugeschrieben wird, evident werden. Zugleich ist dieses Kapitel normativ aufgeladen. Die Autorin unterzieht die Selbstpositionierungen und -wahrnehmungen der Akteure immer wieder einem „Realitäts-Check" (z. B. auf S. 118). Schatz behandelt Diskurs, verstanden als mündlichen Sprachgebrauch im sozialen Kontext, häufig als Aussage, die direkt soziale Realität abbildet. Hier fehlt eine theoretische Fundierung in der Diskursforschung. Das ist bedauerlich, denn gerade die Linguistik ist reich an diskurstheoretischen Ansätzen.[2]

Sehr interessant sind Schatz' Ausführungen zum Beruf des Spielmanns in der heutigen Inneren Mongolei und seiner Bedeutung als Identitätsmarker für die diskursive Konstituierung mongolischer Kultur. Sie setzt allerdings den aktuellen Befund, dass Spielleute nach Meinung ihrer Informanten durchaus reelle Berufschancen in der Inneren Mongolei haben, in Beziehung zu einer Aussage von Walther Heissig aus dem Jahr 1972, dass es immer weniger Spielleute gebe (S. 147 und 150), und wundert sich über den

[1] Ch. Atwood: *Encyclopedia of the Mongols and the Mongolian Empire.* New York 2004, S. 505.

[2] M. Reisigl / A. Ziem: „Diskursforschung in der Linguistik." In: J. Angermuller et al. (Hrsg.): *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch.* Bd. 1. Bielefeld 2014, S. 70–110.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000267

entstandenen Widerspruch, den sie damit zu erklären versucht, dass sich viele Untersuchungen auf inzwischen verstorbene Spielleute bezögen. Die zeitliche Diskrepanz, die in den Momentaufnahmen von Heissig aus den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts und ihrer eigenen Forschung im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts liegt, und die damit verbundenen gesellschaftlichen Veränderungen, die anscheinend zu einem Wiederaufleben des Spielmanns-Berufs geführt haben, ignoriert sie einmal mehr. Zugleich findet sich eine Tendenz, mongolische Kultur zu essentialisieren, wenn es heisst, „dass ein Bewusstsein in der jüngeren Generation für die typisch mongolische Kultur vorhanden ist" (S.152).

Insgesamt aber zieht Merle Schatz in diesem Kapitel hoch interessante Schlussfolgerungen aus ihrem Datenmaterial. Überzeugend legt sie dar, dass identitätsstiftende Symbole der Mongolen im Kontext des chinesischen Staats gerade dann Legitimität geniessen, wenn sie ihre ursprüngliche kulturelle Funktion verloren haben. So wird Činggis Qan nicht, wie es lange Zeit in der Mongolischen Volksrepublik der Fall war, totgeschwiegen, sondern er wird angeeignet als chinesischer Nationalheld. Die Aneignung und „Einverleibung" mongolischer Identitätsmarker führt auf der diskursiven Ebene zu umso deutlicheren Abgrenzungsprozessen, ein Prozess, der von Merle Schatz klar beschrieben wird.

Im knappen Schlusskapitel bezieht die Autorin die Ergebnisse ihrer sprachwissenschaftlichen Untersuchung noch einmal auf die eingangs gestellte Frage nach einer mongolischen kollektiven Identität und hält fest, dass ihre Beobachtungen „auf einen dynamischen, entgrenzenden, heterogenen und im Grunde völlig unhandlichen Komplex, den man Identität nennen könnte" (S. 162), verweisen. Der entsprechende Abschnitt enthält aus meiner Perspektive eine der wenigen analytisch scharfen Aussagen dieser Arbeit und deutet an, wieviel – unausgeschöpftes – Potential für eine kultur- und sozialwissenschaftliche Analyse der zeitgenössischen inner-mongolischen Identitätskonstruktionen in der Dissertation von Merle Schatz steckt.

Die Dissertation hinterlässt einen sehr ambivalenten Eindruck. Über weite Strecken wirkt sie unsorgfältig. Neben den zahlreichen Redundanzen werden bei Literaturbelegen in den seltensten Fällen Seitenzahlen angegeben, ein Ärgernis, das sich durch die gesamte Arbeit zieht. Dass es auch anders geht, zeigen die wenigen Stellen, an denen die Autorin die exakte Seitenangabe, auf die sie sich bezieht, zitiert (z. B. S. 45, Anm. 78). Die einschlägige neuere Forschungsliteratur zur Geschichte der Mongolen wurde im historischen Teil grösstenteils ignoriert, was zu zahlreichen sachlichen Fehlern geführt hat. Das Forschungsdesign im qualitativen Forschungsteil ist nicht erkennbar, es fehlen grundlegende Angaben wie Zahl der Befragten, Alter, Auswahlkriterien, etc. Sprachdynamiken, die sich aus dem diachronen Charakter des Quellenkorpus ergeben, geraten nicht in den Blick. Ermüdend ist auch der Stil, der im Duktus stark an eine Seminararbeit erinnert. So werden Zusammenfassungen anderer Autoren fast ausschliesslich mit der Phrase „X schreibt, dass" eingeleitet.

Diese Mängel sind aus der Perspektive der Rezensentin umso ärgerlicher, als die Autorin reiches Datenmaterial in ihrer Feldforschung zusammengetragen hat, das einen bisher nicht beachteten Aspekt der sozialen Realität der Mongolen der Inneren Mongolei beleuchtet. Daher sei diese Dissertation trotz der teils gravierenden Monita nicht nur den Linguisten unter den Mongolisten zur – kritischen – Lektüre empfohlen, sondern auch allen jenen, die sich für die Zusammenhänge zwischen Sprache und Identitätskonstruktionen interessieren.

Karénina Kollmar-Paulenz, Bern

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000268

Zur Erinnerung: Die ZDMG von 1858

Inhalt

des zwölften Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

	Seite
Erklärung der Münzen mit Pehlewi-Legenden. Von Dr. *A. D. Mordtmann*	1
Abû Zaid's Buch der Seltenheiten. Von Prof. *Fleischer*	57
Aus Sa'di's Diwân. (Auswahl aus Sa'di's Kasiden. Schluss.) Von Prof. *K. H. Graf*	82
Proben syrischer Poesie aus Jakob von Sarug. Von Dr. *Pius Zingerle*	115
Einige Bemerkungen über altsyrische Schrift und über zwei in Nordafrika gefundene lateinisch-palmyrenische Inschriften. Von Dr. *M. A. Levy*	209
Volksthümliche Geschichte Süleimâns des Ersten. Von Dr. *Th. Nöldeke*	220 u. 333
Mohammad's Zusammenkunft mit dem Einsiedler Bahyrâ. Von Dr. *A. Sprenger*	238
Ueber einige muhammadanische Münzen des Königlichen Münz-Cabinets zu Dresden. Von Dr. *Ludolf Krehl*	250
Nachträgliche Bemerkungen zu „Blau und Stickel über einige muhammadanische Münzen". (Bd. XI, S. 443 ff.) Von Dr. *Ludolf Krehl*	263
Persische Studien. III. Von Graf *A. von Gobineau*	269
Die Chronologie im Buche der Jubiläen, auf ihre biblische Grundlage zurückgeführt und berichtigt von Prof. Dr. *Krüger*	279
Ueber einen Helm mit arabischen Inschriften. Von Prof. *E. Rödiger*	300
Das rothe Meer und die Küstenländer im Jahre 1857 in handelspolitischer Beziehung. Von *Rich. Freih. von Neimans*	391
Die japanische Sprache in ihren Verhältnissen zu andern Asiatinnen Von Prof. Dr. *Pott*	442
Ueber das Thal und die nächste Umgegend Hebrons. Von Dr. *G. Rosen*	477
Ein persisches Amulet mit einer Pehlewi-Inschrift. Avesta. Von Prof. *Theodor Benfey*	567 u. 676

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000269

Seite

Die Stämme des nordöstlichen Kurdistan. Von Dr. *O. Blau* . 584 u. 714

Ueber die Laute des Arabischen und ihre Bezeichnung. (Schluss.) Von *G. A. Wallin* 599

Nachlese zur Abhandlung *G. A. Wallin's* über die Laute des Arabischen (Bd. IX, S. 1 ff.) 650

Bemerkungen über die Sprache der Beduinen. Von *G. A. Wallin* . 666

Die Theologie und Schrifterklärung der Samaritaner. Von Dr. *A. Geiger* 132

Zur Geschichte der thalmudischen Lexicographie. Einige unbekannte Vorgänger und Nachfolger des Aruch. Von Dr. *A. Geiger* . . 142

Die Fabeln des Syntipas. Von Rabbiner Dr. *Landsberger* . . . 149

Eine dritte Gemme mit himjarischer Inschrift. Von Dr. *M. A. Levy* 159

Berichtigung (zu Bd. XI, S. 320) 160

Beitrag zur Topographie des Stammes Benjamin. Von Pastor *Fr. Valentiner* 161

Ueber die Targumim. Schreiben des Dr. *Steinschneider* . . . 170

Aus Briefen der Herren *Nesselmann* und *Soret* an Dr. *Stickel* . 172 u. 343

Notizen über vier berberische Völkerschaften. Von *H. Duveyrier* . 176

Chronologische Notiz. Von Dr. *A. Weber* 188

Eigenthümliche Berechnung eines arabischen Chronostichen. Von Prof. *Wüstenfeld* 190

Einige Bemerkungen zu den persischen Studien des Herrn Grafen von Gobineau. Von Dr. *M. A. Levy* 305

זַרְעִיוֹת, ζαρέμματα. Von Dr. *A. Geiger* 307

Der Aufstand in Reschi im J. 1855. Eingesandt von *D.* . . . 309

Ueber die Bedeutung des edomitischen Wortes „Allûf" in der Bibel und des arabischen Wortes „Ylâf" im Korân. Von Dr. *A. Sprenger* . 315

Arabische Analekten. Von Prof. *Hitzig* . . . . . 318 u. 712

Die orientalische Münzsammlung des Obrist-Lieutenant von Gemming in Nürnberg, beschrieben von Prof. *Stickel* 324

Ḥadîḳat-ul-aḫbâr, eine neue arabische Zeitung. Von Prof. *Fleischer* . 330

Der gute König in der Hölle. Mârkaṇḍeya-Purâṇa. Von Dr. *F. Rückert* 336

Aus einem Briefe des Consul Dr. *Rosen* . . . . . 340 u. 389

Notizen (Fortsetzung des Dictionary of the technical terms of the Arabic language.) 343

Dagobas aus Ceylon. Von Prof. *M. Müller* 514

Mewlânâ Lisânî. Von Prof. Dr. *Franz von Erdmann* 518

Warum gehört das Buch Sirach zu den Apokryphen? Von Dr. *Geiger* 536

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000270

The Sophy in European Anti-Ottoman Politics in the Early Sixteenth Century

By Willem Floor, Bethesda (Maryland)

Summary: The earliest published contemporary account that mentions and discusses Shah Esmaʿil I, the founder of the Safavid dynasty, his family, his rise to power, his plans and the governance of his kingdom as well as his Qezelbash followers was a broadsheet published in German in Mainz in July 1502. This article offers a translation, a transcription and an analysis of this broadsheet, which sheds light on the role that the Sophy played in European anti-Ottoman politics.

Introduction

When in the summer of 1501 Sheikh Esmaʿil Safavi took Tabriz and declared himself to be king of Persia and Twelver Shiʿism to be the religion of his state, this event had a major impact both on Persia and, surprisingly and unexpectedly, far beyond its borders, viz. in Europe. The rise of the 'prophet Sophy' in Persia, otherwise known as Shah Esmaʿil I (1487–1524), the founder of the Safavid dynasty (r. 1501–1736), became the subject of frequent reports to and speculation by European policy makers. In this study, I discuss the role and importance of one extremely rare German broadsheet *(Flugschrift)*, which sheds light on the role that the Sophy played in European anti-Ottoman politics.[1]

These, and other similar broadsheets published around that time in Europe, are one of the earliest examples of "pamphleteering". Education in W. Europe had improved dramatically since the fifteenth century, and although the literate were still a small minority (ca. 10 %) these pamphlets were read

[1] Copies of this broadsheet (19 cm; 6 pages) were obtained from the Beinecke Library at Yale University, the Bavarian State Library and the library of a private collector. These copies have been compared to determine whether there were variant readings of the texts, which there were not. All copies have a large woodcut on the title page of an astrologer pointing to celestial bodies with a city in the background. For some differences see note 100. The German text has been compared with its Latin version. The latter is not the original text (see also note 63), but I have been unable to locate the original Italian source, although there is similar information in early Venetian letters reproduced in Sanuto 1879 and Scarcia 1979.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000271

aloud in public and thus reached a much larger number of people than literates only.[2] The key of success to this distribution of ideas and information was the printing press, developed in the mid-fifteenth century, which made books and pamphlets relatively cheap and accessible. In addition to these books for the highly educated, these new presses also turned out an enormous number of low-cost broadsheets and tracts. These broadsheets were effective vehicles for propaganda of all kinds. They were especially influential in spreading predictions of tribulation and disaster. It marked the beginning of the development of, what we now call, the media industry and its continued involvement, until this day, in the lucrative business of promoting and selling prophetic speculations and fear-mongering to undiscerning and credulous believers, in this case Christians.[3]

This and other similar broadsheets are proof of the great interest that existed in Europe in any news concerning the Ottoman threat. What made this piece of news very important to the European public was that there was a newly arisen prophet, who lived in a country east of Turkey. He allegedly spoke against the false prophet Muhammad, was successfully fighting the Turk, and, although not a Christian he might yet become one. Thus, the story had all the ingredients that might be used to rouse the masses to contribute money to the Roman Catholic Church and buy indulgencies to sustain the war against the Ottoman Turks. Therefore, it is not by accident that the first pamphlet mentions that the original letter had been sent to Cardinal Raymund Perault, who was the papal commissionaire for the collection of money in Germany for the crusade against the Turk.

One may well ask, why discuss the role and image of Shah Esmaʿil I in European politics based on an early German broadsheet? After all, its source was Venetian, and Venice had a large and a continuous stream of such reports available. However, these reports and letters were only available to the Venetian government and they were only published as of 1879.[4] The same holds for travelogues by Venetian diplomats and merchants, which were all published long after Shah Esmaʿil had died. Although some of that information was available to a wider public, many of the details of these reports were not. These early reports most certainly played a role in the determination of Venetian politics, and although some of its contents trickled towards the European public, the translation of a number of these reports into French, German and Latin had a greater impact on Europe as a whole, because they reached a wider public.

[2] HOUSTON 1988; LORENZEN-SCHMIDT/POULSEN 2002.

[3] See e.g. FEBVRE/MARTIN 1976; FUDGE 2007.

[4] These letters were published in SANUTO 1879–1902 and selected parts of these letters that explicitly mention Shah Esmaʿil I were published by SCARCIA AMORETTI 1979.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000272

This German broadsheet was printed on 11 July 1502 in Mainz. It was instrumental in creating the myth of the Sophy who would come to the rescue of Europe, and is further of great importance, because:

1. It constitutes the earliest published contemporary account that makes mention of the existence of a 'prophet' called Sophy who had arisen in Persia.
2. It also is the first to mention that his followers wore a red headgear, hence the name of red head *(Qezelbash)* as the Ottomans derisively referred to them.
3. Furthermore, the broadsheet is the first published report that gives information about Shah Esmaʿil's family, his early career, his plans and the governance of his kingdom.[5]

Most of the text of the broadsheet was written in Alexandria (Egypt) by Venetian merchants, based on information received from Persia and then was sent to Venice. There the information received was emended by a member of the powerful de Prioli family. The new text was then sent to the Fuggers brothers in Augsburg, the most important banking firm in Europe. They immediately saw its importance, because this report inspired hope that the new prophet could open a second front in the rear of the Ottomans. Therefore, they made the report available to Cardinal Raymund Perault, who had been charged by the Pope to collect money for a crusade against the Ottomans. The earliest surviving Venetian report on the newly arisen prophet dates from 27 December 1501. It was composed in Venice, based on discussions with informants who had come from Persia, and it contains many elements similar to those found in this German broadsheet. Therefore, it is likely that the latter was written in early 1502.[6] This means that this broadsheet is not only is the first printed contemporary publication dealing with Shah Esmaʿil, it also is the one that started the myth about the Sophy, the savior of Europe.

To make the text of this first broadsheet intelligible to the reader, I first discuss the political lay of the land in Europe before the rise of the Sophy, followed by an overview of Esmaʿilʿs life, before presenting the text of the broadsheet both in an English translation and the German text in Latin characters.

Plans for a crusade after the fall of Constantinople

The efforts by European states to enlist military support of distant Oriental rulers against the threat of nearby powerful Muslim powers have a venerable and ancient history. Already prior to the fall of Constantinople in 1453, European states had sent embassies to the Mongols and Tamerlane seeking a military

[5] For an analysis of the rise of Shah Esmaʿil I, see Aubin 1988.

[6] Scarcia Amoretti 1979, p. 3, no. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000273

alliance against Muslim states threatening Europe.[7] Despite the fact that these efforts came to nought new similar efforts were made in the late 15th and early 16th century to obtain the support of the Persian Shahs against the onslaught of the Ottomans. These efforts continued until well into the seventeenth century.[8]

Although in the early fifteenth century the Crusades were a distant memory and Ottoman conquests in Asia Minor were only worrisome to Italian city states such as Venice and Genoa, the fall of Constantinople in 1453 would change all that. Henceforth, the threat of the Turk would loom large in the minds, and certainly the verbiage, of European politicians. Pope Nicholas V (r. 1447–1455), following the huge outcry among Europe's intelligentsia and population, immediately called for a crusade against Sultan Mehmed the Conqueror (r. 1451–1481) on 30 September 1453, but he failed to get support.[9]

Although European states were convinced that something should be done about the Turk, they usually had more immediate problems such as the real or perceived threat by their neighbors. In fact, many European states felt that their Christian neighbors were more dangerous than the advancing Muslim threat. Already on 18 April 1454, Genoa concluded a peace agreement with the Porte and, like Naples, publicly showed its satisfaction about the loss of Venetian territory to the Ottomans. Although the Venetians were among the first European losers of territory to the Ottomans, their attitude was not much different from their hostile neighbors as evocated by the paradoxon: "*Siamo Veneziani, poi Christiani.*"[10]

When Pope Nicholas V died in 1555, his successor Callixtus III (r. 1455–1458) again called for a crusade that should begin on 1 March 1456. This time the response among the European states was more positive and many volunteered. But while the European states discussed the execution of the crusade, the Ottoman Sultan continued his conquests in Greece.[11] Meanwhile, a new pope, Pius II (r. 1458–1464) had been installed who wanted to become the leader of the crusade. The decision was to be made on a congress at Mantua, but three days before its convening it became clear that none of the major players would even show up. Pius II did not give up and continued trying to stimulate interest in his plans, but none of the major European states showed an interest. To change this attitude Pius II sent an ambassador to the Middle East who returned at the end of December 1460 with envoys from David the emperor of Trebizond, George the king of Persia, Georgia and Armenia,

[7] RICHARD 1997; VON PALOMBINI 1968, pp. 8–10. For the most recent summing up of these earlier contacts, see MATTHEE 2005, pp. 5–9, 13–15.

[8] See VON PALOMBINI 1968; STEENSGAARD 1973; FLOOR 2006.

[9] VON PASTOR 1955, vol. 1, pp. 463–464; KAYSER 1885, pp. 208–231.

[10] BRAUNSTEIN 1971, pp. 59–63; VON PASTOR 1955, vol. 1, pp. 466–469, 472–479.

[11] VON PASTOR 1955, vol. 1, pp. 519–520; BABINGER 1953, pp. 151–152.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000274

and of Uzun Hasan the Turkmen ruler. It soon became clear that these so-called envoys were fraud and thus, gave a bad name to the Pope's effort. One year later a letter from Gorgora, the king of the Circassians (Iberia Maior) to the doge of Venice proposed to open a second front against the Muslims assisted by all the Christians in his area.[12]

When all these efforts remained without result Pius II had a new idea. If he could not defeat Mehmed II, he could convert him and the latter thus would join Christendom. The most fantastic rumors circulated about the interest Mehmed II allegedly had in Christianity. The Pope spent two years in trying to establish communications with the Sultan to convince him of the advantage of becoming the leader of Christendom by converting to that religion. Meanwhile, Mehmed II continued his thrust into the Balkans; he occupied Lesbos and conquered the last Byzantine kingdom, that of Trebizond, in 1462.[13]

Because his conversion plan failed, in March 1462 Pius II tried to revive European interest for a crusade. Interest this time was encouraging, and in October 1463 a Union between the Pope, Venice and Burgundy was concluded for a joint operation against the Ottomans. This Union had a galvanizing effect on other European states where popular support for a crusade grew enormously. However, France withdrew its promised support and so did Burgundy in 1464. Meanwhile, allegedly some 300,000 volunteers from Germany, the Netherlands, Scotland and Spain arrived in Italy, but there was nobody to use and lead them and the volunteers gradually faded away. When finally on 12 August 1464 two Venetian ships arrived at Ancona hardly any volunteers remained. Three days later Pius II died and with him the driving force for the crusade. The return of the remainder of the volunteers to their home countries, saddened and ridiculed, had a dampening effect on the mobilizing potential of future crusades.[14]

Meanwhile, new efforts to mount a crusade were underway. Despite positive reactions from several states nothing was done, however. The only one who did something was Mehmed II who took Negroponte in 1470, thus giving him a springboard to the Adriatic Sea. While in Germany interest in the crusade had waned, this event revived it in Italy. A further incentive was that Mehmed II's thrust had lost much of its force due to the troubles he had with Uzun Hasan, the Turkmen ruler of W. Persia and E. Anatolia (r. 1453–1478), who had taken Trebizond and Sinope and planned to march on Constantinople

[12] von Pastor 1955, vol. 2, pp. 43–44, 172–173; Eysser 1938, pp. 24–33; *Piccolomini* 2011, pp. 28, 53, 299, 386; von Palombini 1968, pp. 11–12.

[13] Babinger 1953, pp. 211–213; *Piccolomini* 2011, pp. 47, 55–65, 485

[14] von Pastor 1953, vol. 2, pp. 217–261; *Piccolomini* 2011, pp. 31, 62, 203, 298; Babinger 1953, pp. 250–251.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000275

itself. The Venetians had already established relations with Uzun Hasan in 1463, having sent Giosafat Barbaro as ambassador to Tabriz. Barbaro did not come empty-handed, for he sailed with a small fleet with some cannons, harquebuses, gunpowder and other military equipment and 200 Venetian soldiers. The high hopes for the further military exploits of Uzun Hasan, who was said to sport a cross on his right shoulder, against the Ottomans, were enhanced by the refusal of the Mamluk Sultan of Egypt to assist Mehmed II. However, these hopes were dashed when Uzun Hasan was defeated at Bashkent (11 August 1473).[15] Therefore, the Venetian fleet was unable to liaise with Uzun Hasan's land forces, which had no further access to the Mediterranean. Although Barbaro, followed by Ognibene and Contarini, finally reached Uzun Hasan's court the latter refused to further undertake military actions against the Ottomans. The only positive event was that the Ottomans were defeated in Moldavia in 1475, an event that echoed throughout Europe.[16] However, Venice had to conclude a peace agreement in 1479 that formalized the loss of Skutari, Euboa and Lemnos, in addition to having to pay a high war indemnity. Therefore, Venice was severely criticized and accused of having joined forces with the Ottomans. The peace agreement opened access to the western Mediterranean and easier access to central Europe for the Ottomans. Despite the fact that the Ottomans were repulsed at Rhodos in 1480 spirits were gloomy as an Ottoman invasion of Apulia (Italy) was expected at any moment. People, therefore, breathed with relief when on 3 May 1481 Mehmed II died.[17]

The Sultan's death galvanized the Europeans. Led by Pope Sixtus IV (r. 1471–1484) a fleet besieged Ottoman-held Otranto one month later and retook the town.[18] However, there was no follow-up to this success due to internecine warfare in Italy. It was only in 1487 when Pope Innocent VIII (r. 1484–1492) once again called on all Christians to rise against the Turk. However, many, most prominently the German princes, refused to heed the call. In 1490, the Pope convened a "Turkish conference" during which a joint strategy was agreed upon. However, the aftermath, as usual, was marred by infighting among European states and thus the plan was abandoned. Innocent VIII, therefore, 'sold' the continued imprisonment of prince Jem to his brother Bayazid II for 120,000 ducats and his example of appeasement was followed by Naples. After the death of Innocent VIII his successor Alexander VI Borgia (r. 1492–1503) pursued the same policy of appeasement.[19]

[15] VON PASTOR 1955, vol. 2, pp. 388; VON PALOMBINI 1968, pp. 13, 18–23; BERCHET 1976, pp. 1–22.
[16] BABINGER 1953, p. 410.
[17] VON PASTOR 1955, vol. 2, pp. 495–501.
[18] VON PASTOR 1955, vol. 2, pp. 501–505.
[19] VON PASTOR 1955, vol. 3, pp. 221–225; FERRARA 1940, pp. 203–217.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000276

As a result of papal inaction, Charles VIII of France saw political coin for himself in raising the crusader's banner. On 29 November 1494 he declared that he would liberate all Ottoman occupied lands. Naples, that was to be used as the launching pad of the crusade, did not like this idea very much and Alfonso II of Naples informed Bayazid II about the plans and asked for Ottoman military support! In reaction, Bayazid II reinforced his own defenses and fleet to deal with this eventuality. Pope Alexander VI also resented the French plans and tried to torpedo them and sent an envoy to the Porte warning it about the French plans and charged Bayazid II a holding fee of 40,000 ducats to keep prince Jem under wraps. Furthermore, the Sultan exerted himself to convince Venice to oppose France's plans. This signaled the end of the "Turkish question" as a religious one, for Alexander VI opposed the crusade as head of the Papal state rather than as head of Christianity to which title he may have laid claim, but one that was not borne out by his actions. The result was a split in Christendom. The Italian states led by the Pope wanted appeasement, while France and Germany wanted the liberation of Constantinople. Both trends were driven by *raison d'état* rather than by religious zeal. France and Germany were at odds with one another, and only paid lip service to the idea of the crusade. In fact, when Hungary agreed to a three-year cease-fire in 1495, Emperor Maximilian I of Austria and Germany became a signatory to this agreement. He concluded a cease-fire agreement in 1498 after his unsuccessful war with France about Burgundy and the conclusion of the anti-German French-Venetian alliance. Venice accused the emperor and other Italian states of thus having invited the Turk to attack Italy, which accusation acquired credence by Ottoman attacks on Venetian possessions in the Mediterranean in 1499. These attacks shook many in their appeasement attitude and Alexander VI called for a crusade on 1 June 1500 against the Turk who was said to be about to attack Rome.[20]

To launch a crusade required money and Alexander VI, therefore, called on the rank-and-file believers to make a contribution towards to fund this holy cause. The idea for this money-raising campaign had come from Venice. In 1500 the Venetians were desperate for allies in their war with the Ottomans and there were very few countries interested to join forces with them. To make them change their mind, Venice offered front-line states such as Hungary and Poland large annual subsidies, but other states wanted even more money than was offered.[21] Therefore, the Venetians urged Pope

[20] Ferrara 1940, pp. 187, 203–217, 291, 396.

[21] A broadsheet dated 1501, with the title: *Hieronymi Donati Dignissimi Oratoris Veneti Ad Caesarem pro Christiana. Oratorio* announced the union between Venice, Pope Alexander VI, and Hungary and details its objectives and promises victory over the Turk.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000277

Alexander VI to declare a Jubilee and to use the money collected to induce other Christian states to join the Venetian war effort against the Ottomans. Maximilian I of Germany-Austria did not like this development, because he believed that it played into the hands of his enemy, France.[22]

In the fall of 1501 news reached Venice about the rise of Shah Esma'il and his military successes. In the earliest Venetian letters (first half of 1502) he is described as a prophet of 14 years old, with a huge army of 150,000, who preached against the religion of Muhammad and had written to the Ottoman Sultan to withdraw from Anatolia and Qaramania otherwise he would wage war on him.[23] The Venetians considered this news and the prophet's characteristics a positive development that held promise for a possible second front in the Ottomans' rear. They also viewed them as very effective rallying cry to mobilize public opinion and the public's money by depicting the Sophy as coming to Europe's rescue. This broadsheet, therefore, may be viewed as a targeted instrument of Venetian foreign policy to influence the population of Germany to help finance its war effort. This move was clearly supported by the Pope himself as evidenced by the Jubilee he had declared at the request of Venice. To appeal to the credulous masses, the rise of the prophet to the east of the Ottoman lands, who fought the Turk and allegedly denounced Muhammad, and who might even be a quasi-Christian, was used as an inducement to give money. As such it may also be considered one of the early examples of the regular ritual of some European states to try, or at least go through the motions, to include Persia in their unsuccessful attempts to bring about the containment and defeat of the Ottoman Empire during the sixteenth and seventeenth centuries.[24]

It was under those conditions that Raymond Perault, the Pope's commissioner for the crusade, was charged to unite the divided Christian states against their common enemy.[25] One of the Pope's strategists, Alexius Celadonius, bishop of Gallipoli, therefore, even suggested enlisting the help of the Mamluk Sultan of Egypt, the Tsar of Russia as well as the Aq-Qoyunlu Turk-

---

It further states that a Venetian embassy sent to Emperor Maximilian would try to get his support. Another broadsheet (*Exhortationes in Barbaros, Thurcos*), also dated 1501, calls upon kings and princes to join forces against the Turk, who just had taken Modon and Koron. GÖLLNER 1961, vol. 1, p. 19 (nos. 1–2); for more details, see FISHER 1948, pp. 73–74.

[22] FISHER 1948, pp. 66–68, 74; VON PASTOR 1955, vol. 3, pp. 438–441.

[23] SCARCIA AMORETTI 1979, pp. 2–3, nos. 2, 3, 6 (March–May 1502).

[24] See on this issue VON PALOMBINI 1968.

[25] There is a 1501 broadsheet (*Raymundi tituli Sancte Marie noue sancta Romane ecclesie presbyteri Cardinalis Gur* etc.) in which Raymond Perault addressed the Reichstag at Nuremberg and exhorts it to join the war against the Turk. It contains a second letter addressed to the Swiss, asking them to support this endeavor. GÖLLNER 1961, vol. 1, pp. 20–21 (nos. 3–6), 25–28 (no. 14–15, 19, 21).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000278

men dynasty that ruled the lands east of the Ottoman possessions. The lack of realism and knowledge of such proposals evokes the lack of enthusiasm for a crusade in Europe; there was rather a mood for accommodation. Therefore, many European politicians were taken by surprise when the *Reichstag* of Pest declared war on the Turk on 12 May 1501.[26] A crusade rage took hold of Europe as a result of which Spain and France occupied Naples in 1502. Venice was taken aback by this pre-emptive move and concluded a cease-fire with the Porte in the late summer of 1502, and one year later a peace to which Hungary later adhered.[27] Meanwhile, the Roman Catholic Church had collected much money for the crusade, but Venice saw very little of it, and the Pope failed to galvanize the Christian states to unite and face the common enemy. In fact, the Christian states did not cooperate at all, but continued to fight with one another rather than joining forces, or worse, as in the case of Naples and other Italian states, even made common cause with the Ottomans against Venice.

The Rise of Esmaʿil

Who was this prophet and were the Venetian reports borne out by the facts as they are known at present? Esmaʿil I was the scion of a family that since around 1300 had provided the leadership to a Sunni Sufi order, founded by Sheikh Safi al-Din (1252–1334). This order was anything but militant and was engaged in contemplation and introspection.[28] It is only under Sheikh Safi's great-great grandson Joneyd that the leader of the Safavid order, in addition to spiritual claims, also starts having political aspirations. Joneyd (d. 1460) embarked on a 'spiritual' tour through Anatolia, where he was rebuffed by Murad II (r. 1446–1451) who neither trusted his mystical credentials nor his intentions and suspected his Shiʿite tendencies and political ambitions.[29] Mehmed II ordered his governor to expel Joneyd,[30] who fled to the court of Uzun Hasan Aq-Qoyunlu (r. 1453–1478). Uzun Hasan, who needed all the help he could get in the conflict with the Qara-Qoyunlu welcomed Joneyd's support, who by that time could mobilize some 12,000

[26] This meant that Perault was allowed to sell his indulgencies. A broadsheet published in 1502 reports that he had already collected one-third of the sum tithed for the war against the Turk, see Göllner 1961, vol. 1, p. 26 (no. 16).

[27] Fisher 1948, pp. 79–89.

[28] Nikitine 1957, p. 388; Mazzaoui 1972, p. 46; Sohrweide 1965, pp. 100–103, 110; Aubin 1959, pp. 9, 42–43; Khvandamir 1362, vol. 4, p. 559; al-Qomi 1363, vol. 1, pp. 128–130. Sohrweide 1965, p. 122.

[29] On this leg of the trip and the 'transformation' to Shiʿism, see Yildirim 2008, pp. 187–203

[30] On these events, see Yildirim 2008, pp. 203–211.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000279

tribesmen. To consolidate their alliance, in 1458 Uzun Hasan gave his sister, Khadija Begum, in marriage to Sheikh Joneyd.[31]

Then onwards Joneyd called himself Sultan, not Sheikh Joneyd. Three years later he led his men in raids against Georgia. The raids paid off and his *ghazis* were pleased with their holy man, for he delivered both spiritual and worldly satisfaction. His followers "openly called sheikh Joneyd God and his son, son of God. … In his praise they said: he is the Living One, there is no God but He."[32] Thereafter, Sultan Joneyd extended his raids into Circassian territory, whose inhabitants were subjects of Khalil Sultan, the Shirvanshah. The latter did not like a thief shearing his flock. He opposed Sultan Joneyd's small force and defeated it. In this battle, which took place in March 1460, Sultan Joneyd was killed.[33]

After Sultan Joneyd's death, his son, Heydar (1459–1488) inherited the family business of *ershad* (spiritual guidance) of the Safavid order. How that was possible is a well-kept secret and mystery as Heydar was born one month after his father's death and the usual transfer of the "secret knowledge from father to son" thus had not been possible. Initially, Heydar was raised at Uzun Hasan's court at Amid, who gave his daughter Halimeh Begi Agha in marriage to him. He also decided to give Heydar a real spiritual basis by installing him at Ardabil to assume the leadership of the Safavid order,[34] where he was tutored by Sheikh Ja'far, his great-uncle. Now that Heydar was older and lived in Ardabil, "His father's lieutenants *(kholafa)* came from every direction and foolishly announced the glad tidings of his divinity (*oluhiyat*) …. Many people from Rum, Talesh, and Siyah-kuh (Qaraca-dagh) gathered to him, and it is reported that they considered him as their God (*ma'bud*) and, neglecting the duties of *namaz* and public prayers (*'ebadat*), looked upon the sheikh as their *qibla* and the being to whom they prosternation was due (*masjud*)." Later Heydar accompanied Uzun Hasan on his campaigns and probably learnt more about military warfare than about Sufi spirituality. Khunji remarks that "instead of lessons on the stages of a mystic (*maqamat-e ma'navi*), he read the trivialities of yore (*tamat-e Pahlavi*)."[35]

Heydar's Advent (*khoruj*) dates from *Rajab 888*/August-September 1483 when at the ripe age of 13 he issued a document reconfirming his spiritual rights. In imitation of his father he called himself not Sheikh, but Sultan Heydar. His political agenda was to seek revenge upon the Shirvanshah and conquer his lands. Like his father he wanted to go raiding. To do so, Sultan

[31] WOODS 1976, p. 96; YILDIRIM 2008, pp. 211–214.
[32] KHUNJI-ISFAHANI 1992, p. 57.
[33] YILDIRIM 2008, pp. 215–216.
[34] WOODS 1976, p. 119; KHVANDAMIR 1362, vol. 4, p. 427.
[35] KHUNJI-ISFAHANI 1992, p. 57.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000280

Heydar had to ask permission from his uncle, Sultan Yaʿqub (r. 1478–1490), because he had to traverse the lands of the Shirvanshah, whose daughter had married Beysonghor, Sultan Yaʿqub's son. In 1486, for a second time, Heydar received permission for his raiding activity. However, thereafter Sultan Yaʿqub told him to devote his life to the spiritual welfare of his followers, not to have contacts with his followers in Anatolia and not to go raiding anymore. Sultan Heydar took an oath to do so. However, through the good offices of his mother, he asked permission for a third time to make a raid into Georgia. Sultan Yaʿqub agreed, and safe conduct was given through the Shirvanshah lands. Instead of marching to Georgia, Sultan Heydar marched into Shirvan and attacked the Shirvanshah, who was driven from one defensive position to another and appealed to Sultan Yaʿqub for help. Sultan Yaʿqub sent an army to assist the Shirvanshah that defeated Sultan Heydar at Tabarsaran on 28 Rajab 893 (09/07/1488); during this battle Sultan Heydar was killed by friendly fire.[36]

Esmaʿil's formative years

Heydar's chief wife, Halimeh or ʿAlamshah Begum a.k.a Martha, had three sons, viz., Sultan ʿAli, Ebrahim and Esmaʿil. Sultan ʿAli was the oldest and only 10–12 years old in 1488. Ebrahim was a few years younger, while Esmaʿil was only 15 months old.[37] After the battle at Tabarsaran the supporters of the Safavid cause gathered in Ardabil and acknowledged Heydar's oldest son Sultan ʿAli Padeshah as their *morshed-e kamel* or spiritual leader. After Sultan ʿAli's elevation to the spiritual leadership of the Safavid order supporters flocked to his side. Sultan Yaʿqub learnt about this gathering of Safavid disciples (*morid*s), and thinking that Sultan ʿAli wanted to revenge his father sent an army to Ardabil to arrest the entire family[38] and in the fall of 1488 Sultan Yaʿqub sent his three nephews with their mother to the fortress of Estakhr (near Shiraz).[39]

Sultan Yaʿqub died on 11 Safar 896 (24/12/1490), which caused a succession war. Sultan Yaʿqub was succeeded by his ailing nine year old son, Beysonghor, but dissenting forces enthroned his cousin, Rostam b. Maqsud b. Uzun Hasan in 1492. Beysonghor, with the help of his father-in-law, the Shirvanshah, marched on Rostam, who therefore wanted the Safavid leadership to help him against their arch-enemy. Therefore, in the spring of 1493, Rostam recalled the Safavid children from Shiraz.[40] The Safavid *ghazi*s flocked to Sultan ʿAli, who

[36] Khvandamir 1362, vol. 4, pp. 432–434; Khunji-isfahani 1992, p. 69; Ben Khvandamir 1370, pp. 28, 32–33; Mazzaoui 1972, pp. 75–76.
[37] Aubin 1988, pp. 103–104.
[38] al-Qomi 1363; Ben Khvandamir 1370, p. 34.
[39] Khvandamir 1362, vol. 4, pp. 425–427; Ben Khvandamir 1370, pp. 34–35.
[40] Ben Khvandamir 1370, p. 36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000281

helped Rostam win a battle in the summer of 1493 in which Beysonghor was killed. Despite his support, Rostam was suspicious of the Safavid Sheikh. In July 1494, Sultan ʿAli fled when he learnt that Rostam wanted to kill him. Rostam's troops overtook and massacred the Safavid force just outside Ardabil in August 1494. Sultan ʿAli was killed, but because he knew he would die in the battle, or so Safavid sources claim, prior to the battle he transferred his mystic powers of *morshed-e kamel* to his youngest brother Esmaʿil. His two uterine brothers, Ebrahim and Esmaʿil, with 20 disciples fled to Lahejan, where they sought and found refuge with the local ruler Karkiya Mirza ʿAli.[41]

Although Esmaʿil was allegedly born on Tuesday 25 Rajab 872 or 17 July 1487 under the ascendant of Scorpio, the same as that of Imam ʿAli,[42] nothing in his youth showed that he was a godlike being with an important mission in life to accomplish. If anything, Esmaʿil should not have been cast in that role at all. In fact, his older brother Ebrahim, after Sultan ʿAli's death should have been the *morshed-e kamel*, not Esmaʿil. Therefore, Ebrahim's existence was an embarrassment for Safavid historians, because Esmaʿil's taking over as *morshed-e kamel* flouted the alleged honored "constant practice of Sufis of the Safavid order, namely, to honor the father and the elder brother".[43] Not surprisingly, Safavid sources are mostly silent on the subject of Ebrahim as well as about Esmaʿil's half-brothers.[44]

Esmaʿil, who was 6–7 years at that time, was the meal ticket of a number of veteran Sufis whose fortunes were to be made or broken by Esmaʿil's success. Therefore, the real power lay with a group consisting mainly of Safavid religious deputies *(kholafa)*.[45] In August 1499, Esmaʿil left Lahejan. The time seemed ripe in view of the defeat that Alvand Mirza had suffered against Caspian forces. The group that left Lahejan only numbered 20 persons.[46] When he arrived at Erzenjan, he sent messages throughout Azerbaijan, Rum and Sham to ask the *murid*s to join him.[47] Marching from Erzenjan in August-September 1500 towards Shirvan he was gradually joined by 7,000 followers. In December 1500, Esmaʿil defeated Farrokh-siyar, the Shirvanshah.[48] Meanwhile, in the fall of 1500,

[41] KHVANDAMIR 1362, vol. 4, p. 441; BEN KHVANDAMIR 1370, pp. 36–38; LAHEJI 1352, pp. 102–103; WOODS 1976, p. 166; GHAFFARI QAZVINI 1343, p. 263; AL-QOMI 1363, vol. 1, pp. 73, 76.

[42] AL-QOMI 1363, vol. 1. p. 46.

[43] MONSHI 1350, vol. 1, p. 289. This had never really been the actual practice. For example, Khvajeh ʿAli was not the oldest son; Joneyd was the sixth son, and Esmaʿil was the third son.

[44] On the various brothers and their activities, see AUBIN 1988, pp. 104–105.

[45] LAHEJI 1352, p. 104.

[46] AL-QOMI 1363, vol. 1, p. 48; BARBARO/CONTARINI, vol. 2, pp. 187–188.

[47] KHVANDAMIR 1362, vol. 4, pp. 448–449; AL-QOMI 1363, vol. 1, p. 49; BEN KHVANDAMIR 1370, p. 45.

[48] LAHEJI 1352, p. 105; BEN KHVANDAMIR 1370, pp. 51–57.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000282

Alvand and Morad, Esmaʿil's cousins, the two remaining Aq-Qoyunlu pretenders, agreed to divide the Aq-Qoyunlu dominions in two parts. This agreement allowed Alvand to focus on Esmaʿil, who defeated him in July–August 1501.[49]

Ottoman Sultan mistrusts Esmaʿil's intentions.

Like the Venetians at the end of 1500, Bayazid II (r. 1481–1512), the Ottoman Sultan also noted that a new force had arisen in W. Persia.[50] Bayazid II was wary of this new successful warlord. He instructed his son Ahmad to mobilize troops and monitor the Safavid leader's progress. There was more than one reason for the Ottoman Sultan to be concerned. First, there was Esmaʿil's call to his followers in Anatolia and Syria to join him. Secondly, the Safavid followers constituted an unruly and unreliable element, one that could be exploited by an outside power such as the leader of the Safavid order.[51] Thirdly, Bayazid II also may have suspected that Esmaʿil, if and when he would be joined by a large number of followers, intended to march into Qaramania and side with the rebels there, as intimated by Venetian reports. Many of those rebels, such as the Warsaq and the Tughrud, were Esmaʿil's followers. There was yet another reason for Bayazid II to mistrust Esmaʿil's intentions. After all, in his poetry, Sheikh Esmaʿil, whose penname was Khataʾi, made it clear what these intentions were. "After conquering and subduing the country of Rum (Anatolia), I will turn against the Franks", both of these intentions meant that Esmaʿil had to attack Ottoman territory.[52] It was for all those reasons that Bayazid II wanted to keep an eye on the doings of Shah Esmaʿil I without having to go to war with him.

Bayazid II ordered his governors not to allow any Qezelbash adherents to leave Ottoman territories to join Esmaʿil, as so many had done in 1500. Bayazid II realized that Esmaʿil's fighting force consisted mainly of Anatolian peasants and semi-nomads, and by making it difficult for them to join Esmaʿil he felt that the latter could not pose a military threat. It was in response to this emigration ban that Esmaʿil I sent his first embassy to Istanbul during the summer of 1502. Esmaʿil's ambassador brought Bayazid II a letter in which the young Shah complained that the Ottoman authorities had prevented his followers to move from Anatolia to Persia, and he asked Bayazid II to allow their free movement in the future. Esmaʿil I's argument was that the

[49] al-Qomi 1363, vol. 1, p. 60; Ben Khvandamir 1370, pp. 62–64; Monshi 1350, vol. 1, p. 27; Aubin 1988, p. 16, n. 49; Woods 1976, pp. 171–173, 175, 292, n. 123.

[50] Sanuto 1879, vol. 4, pp. 406, 448, 635.

[51] Sohrweide 1965, p. 141; Bacqué-Gramont 1987, p. 17.

[52] Allouche 1983, pp. 154–155.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000283

travelers were pilgrims who came to visit the center of his order at Ardabil, as they had done for decades, rather than soldiers joining his cause. In his reply to Sayyed, not Shah, Esmaʿil, Bayazid II promised that he would allow the free movement of Safavid adherents under certain restrictions, because full-scale departure would hurt the economy and weaken the military levies of Anatolia. Therefore, he would allow new pilgrims to leave, if the old ones would first return, which was, of course, not acceptable to Esmaʿil I.[53]

Accession to the Throne

Immediately after his accession to the throne in July-August 1501, Esmaʿil declared Shiʿism to be his state's religion and the carrying of the red hats became a general rule for his adherents.[54] Esmaʿil further introduced the order to curse the three first caliphs and he started settling accounts.[55] Despite the rumors in Europe, Esmaʿil was not a Christian nor was he interested in becoming one. He was not much of a Shiʿite either, despite his public support for this branch of Islam. For Esmaʿil was engaged in all kinds of activities that are an anathema to the tenets of Islam. For example, he believed that he was divine, for a while at least. Moreover, he was an alcoholic, who ate pork, engaged in sodomy and killed Muslims by the thousands; in short, all activities that a devout Muslim is not supposed to do.[56]

When Esmaʿil I raised his banner to take the Aq-Qoyunlu throne he rallied many Anatolian *atrak-e bi-adrak* (stupid Turks), as the Ottomans derisively described them, to his cause.[57] His call was based on his being the manifestation of God and reincarnation of ʿAli, the first Shiʿite Imam, which greatly appealed to the barely Islamicized rural population in eastern Anatolia. Moreover, the simple messianic message was diffused in Turkic dialect by the young handsome son of Sheikh Heydar, who himself had been venerated as a God. Esmaʿil's followers adored him like a divinity. ʿAbdi Shirazi writes that when Esmaʿil arrived in Minkul at the Ostajalu tribe he was welcomed by a dancing and singing crowd that honored him as the *Moqaddameh-ye Zaman* or Precursor of the Lord of Time.[58]

---

[53] FERIDUN BEY 1274, pp. 345–346 (received Safar 908/6 August–3 September 1502). For an analysis, see in particular ALLOUCHE 1980, pp. 70–82. On the measures taken by the Ottoman government to prevent this emigration, see YILDIRIM 2008, pp. 303–315.

[54] BEN KHVANDAMIR 1370, p. 66.

[55] BARBARO/CONTARINI, vol. 2, pp. 104–105, 189–191.

[56] AUBIN 1988, p. 44; KHVANDAMIR 1362, vol. 4, pp. 461–462; AL-QOMI 1363, vol. 1, p. 66.

[57] BACQUÉ-GRAMMONT 1987, p. 15.

[58] SHIRAZI 1369, p. 38; see also BARBARO/CONTARINI, vol. 2, pp. 115, 206; GLASSEN 1971.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000284

English Translation of the German text.[59]

A missive or epistle sent from Alexandria to the Venetian merchants and money changers, from there to Auszburck [sic; Augsburg] to several merchants and money changers named the Fucker[60] about the coming of another new prophet who has arisen in Persia and then sent from there to the Eminent Father and Lord Raymundo, Cardinal and Legate to the German nation[61] to acquaint him with his [i. e. Esmaʿil's] laws and regime [end introduction].

Because I think that you like to hear rare things and stories from the city and country of Alexandria and also that it would please you [to hear] about another new remarkable prophet who has arisen in this country, therefore, I will also mention the background, so that you may understand from what house this prophet Elya[62] is and you may really believe it, because we have spoken with persons who themselves have come from that country and have been sent by the prophet's mother. These people are still here in Venice, Michel de Prioli[63] and I have spoken with them after I noticed that it would please you to know about these things. Therefore, I made an effort to learn the background. And you should know that this Elya is Uzun Hasan's son's

[59] The shorter Latin version of this fly-sheet was published in the same year in Mainz under the title of *Epistola missa ex Alexandria Egipti vrbe ad Venetos quosdā mercatores et deinde ex Venecijs ad Aügustenses quosdā mercatores vernacula vel materna lingua Folckart nūcupatus. et tādē ex Augüsta ad Reuerēdissimū cardianalē Dñm.Legatū Reymūdum*. Moguntiacum, 1502, 6 p. This edition has the same woodcut of the astrologer as the German edition on its front page as well as the woodcut of the coat of arms of Archbishop Bertold von Henneberg-Römhild of Mainz (1484–1504) on the end page. Although there are a number of textual differences between the German and Latin editions, some of which I indicate in the footnotes, in substance they don't differ significantly.

[60] This refers to the Fugger brothers Ulrich, Georg and Jakob, the scions of an important Augsburg mercantile family. The youngest brother, Jakob Fugger the Rich (1459–1525), became one of the richest men in Europe and he was the major entrepreneur and banker of his era. Häberlein 2012.

[61] Raymund Peraud or Perault; born 28/05/1435 in Surgères (Dioc. Saintes, Dép. Charente-Maritime), † 05/09/1505 in Viterbo. He was deacon of the Cathedral of Saintes (05/10/1476) and was appointed cardinal on 22 September 1493. He was papal commissionaire of indulgencies (03/08/1476) for the completion of the construction of the cathedral at Saintes and for the crusade against the Turks. In 1500, Pope Alexander VI proclaimed a Year of Jubilee and imposed a tithe on all Roman Catholics to fund a crusade against the Turk. Cardinal Raymundo was again appointed papal commissionaire, this time for the Holy German Empire and Scandinavia to collect the Jubilee indulgencies for the war against the Ottomans. Schneider 1882.

[62] The word *Elya* is a bastardization of ʿAli, the name of the first Imam of the Shiʿites, by which appellation many of Esmaʿil's followers referred to him. The earliest Venetian letters mention the prophet's name variously as Ely, Alli, and Siech Alli. Scarcia Amoretti 1979, pp. 9 (02/06/1502), 12 (27/07/1502), 14 (12/09/1502).

[63] I have not been able to identify this person. He undoubtedly was a member of the Di Prioli, an important family in Venice that supplied many Doges.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000285

son.[64] Thus, this Uzun Hasan was his ancestor. His father is dead,[65] but his mother still lives. She is Greek by birth.[66] During his life, his father was such a just and honorable man that his subjects considered him to be their God on earth[67] and the same holds for his son, the current Elya, a pious young man. Because of the praise for his father and also because of his own piety his people consider him to be their earthly God and in their tongue they call him Elya, which means as much as God.[68] And he established a law or faith, which is neither Turkish nor pagan or Indian or Christian,[69] but one says that this law represents a sect or faith. The sect's law is only the one that Muhammad upholds, although neither Turks nor heathens say it is the same sect. There are few people, who have accepted this other aforementioned law. Those who now adhere to Muhammad have to show and reveal themselves.[70] [end of page 1] Those who followed that selfsame law are divided and dispersed in Persia and in other such regions,[71] just like the Jews or Morany[72] in Christendom. And as far as we are able to discern and divine this prophet has established and decreed a law of such purport that everything in this world shall be held in common. He who has wealth shall share with those who have not.[73] He has with him 40 very old men who govern and who guide him.[74] He is now

[64] In both the German and Latin text the name of Uzun Hasan is written, respectively as *dessenchaseñ* and *dissonchasahj*, which clearly are reading/printer's errors, for Esmaʿil is also identified in the Latin text as his *nepotem*, i. e. grandson. Uzun Hasan (r. 1453–1478) was the ruler over W. Persia and parts of Iraq and E. Turkey.

[65] Sultan Heydar (1459–88) son of Sultan Joneyd (d. 1460).

[66] The text has *kreichen*, which is a misprint for *griechen*, as is clear from the Latin text, which has "grecia". Esmaʿil's mother was Halimeh Begi Agha or ʿAlamshah Khatun; she was a daughter of Uzun Hasan and Despina, the daughter of Kalo Ionannis, last Greek ruler of Trebizond, both of whom were Christian.

[67] Of Sultan Heydar, Esmaʿil's father, "it is reported that they considered him as their God". The followers of Sultan Joneyd (Esmaʿil's grandfather) "openly called Sheikh Joneid God and his son, son of God". KHUNJI-ISFAHANI 1992, p. 57.

[68] The authors of the broadsheet assume that this word, in bastardized form, refers to the name of the Muslim God, Allah rather than to the name of ʿAli.

[69] The Latin text has: "Turcos, Sarracenos, Judeorū, seu Xriānos", i. e. Turks, Saracens, Jews or Christians. The 'law' referred to is Twelver Shiʿism.

[70] I. e. they had to curse the first three caliphs. On the cursing practice, see FLOOR 2015.

[71] The authors of the broadsheet mean to say that Shiʿites were a minority in Persia and elsewhere, and they were spread out over the country, be it that there were some geographical pockets where Shiʿites were concentrated.

[72] Marrano or Moreno is meant here, i. e. Jews who had converted to Catholicism. Although dispersed, the Shiʿites were not living in a Diaspora as the Jews were.

[73] Among the Qezelbash, "there was neither yours nor mine, and they ate communally all that they owned". AUBIN 1959, p. 50.

[74] Another early Venetian letter also mentions 40 governors *(caliphani)*, see SCARCIA AMORETTI 1979, p. 3 (27 December 1501). The term *caliphani* refers to the Sophy's lieutenants or *khalifehs*, see FLOOR 2003, pp. 51–86.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000286

14 years old and handsome.[75] He came out of Persia with such a law and such peoples subject to him, and he distinguished himself through his otherness and those, who were in the same cities with him, followed his law. When he conquered the city, and in case a city had not wanted to surrender, he separated those in the city that followed his belief, and all the others he cut to pieces.[76] By such ways and means he has subdued all of Persia, which nowadays is his. It is known that nowadays he has a following of more than 100 times thousand and fifty thousand people.[77] Thus, his people and all those who believe in him have a red piece of cloth on their head.[78] In Turkey there are many, who are now wearing such piece of dress or habit.[79] It is also reported from Constantinople that the Turk burnt over 100 houses and farms with men, women, and children of those who had praised this prophet and issued an order and command in all his lands that whoever talks about this prophet will have his head taken off.[80] Thus, also wrote our merchants from Alexandria. We also hear it from people who have been in his country[81] and

[75] Another early Venetian letter describes him as handsome, but gives his age as 20 to 22, which is incorrect. Scarcia Amoretti 1979, p. 13 (12/09/1502). The earliest Venetian letter, on which this text partly is based, also mentions that Esma'il was 14 or 15 years of age. Ibid., p. 3, no. 1. (27/12/1501).

[76] The Qezelbash forces often killed Sunnis by the thousands, often in a cruel fashion. For an overview of the massacres by numbers and region, see Pirouzdjou 2010, pp. 73–93.

[77] Another early Venetian letter also mentions 150,000 men. Scarcia Amoretti 1979, p. 2 (07/03/1502).

[78] The piece of red fabric, which was a kind of cap or beret, was the so-called *taj-e heydari*, although it had in fact been introduced by Esma'il; for details, see Floor 1999, pp. 277–279. For a picture of a partial *taj* from around 1510 found during an archeological dig, see Kiyani 1360/1981, fig. 16. On the Qezelbash, see Floor 2001, pp. 129–130.

[79] According to another early Venetian report, five hundred Turks in Istanbul wanted to follow the new prophet. Sultan Bayazid therefore closed the city's gates for five days to facilitate their capture. Scarcia Amoretti 1979, p. 2 (07/03/1502). According to an Ottoman text their number was 5,000. Bacqué-Gramont 1987, p. 18. In the border areas many tribal groups such as the Qaraman, Tugrud, Warsak, and the Dhu'l-Qadr had joined Esma'il's cause. Sanuto 1879, vol. 4, p. 353 (14 October 1502). On the Turkic speaking tribes in Anatolia that were adherents of the Safavid order see: Sumer 1976; see also Yildirim 2008, pp. 268–290.

[80] The burning of houses is not reported in the Venetian letters published in Sanuto 1879 and excerpted in Scarcia Amoretti 1979; the latter, however, reports on p. 8 (28/03/1502) that Bayazid II published an edict in the fall of 1501 that the prophet was dead. Later he gave orders to kill all followers of Esma'il I. Ibid., p. 8 (23/03/1502). However, rather than killing them, Bayazid II deported many of Esma'il I's followers from Anatolia to Greece to the recently conquered areas of Modon, Coron, Lepanto and Albania. "There was not a day when 100 to 200 families were not moved from Anatolia to Greece." Scarcia Amoretti 1979, p. 12 (11/09/1502); Bacqué-Grammont 1987, p. 18. For an analysis of Bayazid's deportation of Safavid followers, see Yildirim 2008, pp. 316–323.

[81] The Latin text states that they had news from their merchants in Aleppo.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000287

they have seen his muster [end of page 2] and that every day many people come on horse and on foot to his country; and this information [is based], or so it is said here, [on what] they have seen and heard from a number of those who are followers of this God. [They say] that deep in his heart he is a pagan priestly prince. A heathen bishop named Sygnerchodi[82] came to this prophet, whom he asked, whether he had ever seen God, traveling in the world as he did. He replied that God was in heaven, and his followers had considered his words to be so offensive and blasphemous that they cut the heathen bishop to pieces, because the people pray to him (Elya) as to an earthly God.[83] Behold and see what a brutish people they are to believe such a thing. If this God would come to our land he would win many followers, because he says that Muhammad is his light; he is as much as a bought slave. He calls himself the old God, Elya in his language. The government[84] also has information through the captain-general's informants[85] or spies from Constantinople that this prophet had sent a messenger to the Turk to say that the Turk should render unto him the land of Charamen [sic; Qaraman].[86] He also informed the Turk that Natalia [sic; properly Anatolia] had been his and if he did not he return it to him,[87] he would take it from him by force, and that he knows that the Turk is willing to come to an agreement with us Venetians. I do not know how he will do it, but I think in a good way. But we waste too much time with prevarications about the Pope and king of France,

[82] I have not been able to identify this person or name. As in German *sygner* has no meaning it must be a proper name. The term *chodi* is given as "Chaidj" or Hajj, in the Latin version. Presumably he was a Sunni scholar.

[83] A similar report is found in a Venetian report concerning the Sophy of 27 December 1501, where it is said: "Exeth [i. e. the Sophy] asked a captured Turk named Talisman, 'Where is God?' and he replied, 'God is in heaven', and he immediately had said Talisman cut in half." When Esmaʿil asked the same question from an Armenian priest, the latter replied: "He is in heaven, on earth and here", pointing to him who listened. Esmaʿil then said: "Let him go, because he knows where God is." SCARCIA AMORETTI 1979, p. 4, no. 1; SANUTO 1879–1902, vol. 4, p. 192.

[84] The German has *Herschafft*, which is a translation of the term *Signoria* [of Venice].

[85] This was indeed the case. See, for example, SCARCIA AMORETTI 1979, p. 2 (01/09/1502), p. 13.

[86] Qaramania, in south-central Turkey, was a successor state of the Seljuk Empire, which existed until its subjugation by the Ottomans in 1490. In 1500, the Qaramanian tribes, many of whom were Esmaʿil's followers, rose in revolt, but were defeated in 1503 and sold into slavery (SANUTO 1879–1902, vol. 4, p. 105). The Venetians, of course, had encouraged them to persevere (SANUTO 1879–1902, vol. 3, p. 853). For an analysis of the Qaraman revolt and Esmaʿil's possible involvement, or not, see YILDIRIM 2008, pp. 323–330; see also BACQUÉ-GRAMMONT 1987, p. 17; ALLOUCHE 1983, pp. 73–77.

[87] See for the same information, SCARCIA AMORETTI 1979, p. 7, nr. 6 (20/04/1502). The Latin text has: "Attalie [Antalya?] ac Insule Accarnaueñ [Accarnavensis]."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000288

until we see where this thing is going with this prophet.[88] For when disaster befalls the Turk, we also would like to attack to help subdue him, and believe me until [end of page 3] this moment the Turk does not make any preparations against us at sea. But he proclaimed a decree in all his lands to all his soldiers that they all should gather before the Porte, so that one understands that he wants to wage war on the god.[89] We Venetians have also sent guns to Charaman from our parts.[90] And know what we Venetians have done. At this moment, we have equipped 53 galleys and ships,[91] likewise those of the Pope and also of the Grandmaster of Rhodes. Thus, we are excited to see what will pass on account of this God.[92] God wants to subjugate the Turks, so that the world may transform into a blessed condition. Also, I was told by Michel Fastchary[93] the factor who just came from Alexandria that the Sultan[94] had sent his army, one with nine hundred Mamluks and many men to the Indian Moors, so that the Portuguese, who want to sail against Calicut, will not have it easy building a fortress on that land to his detriment.[95] Sent

[88] This is a direct criticism of the bickering among the Christian rulers referred to in the introduction.

[89] I have translated the German term *dienstleute* as soldiers rather than as retainers, because the Latin text has *milites* or soldiers. This sentence either refers to troops under prince Ahmad sent in 1500 to monitor Sheikh Esma'il movements at Erzenjan (Bacqué-Gramont 1987, p. 17) or to the troops mobilized and sent to subdue the Qaraman revolt in 1501, probably the latter. Allouche 1983, p. 73. Moreover, in the fall of 1501 Bayazid II published an edict stating that the 'prophet' was dead and, therefore, there was no need to wage war on him. Sanuto 1879–1902, vol. 4, p. 248.

[90] This was the intent rather than a fact. See, for example, the report by Constantin Laschari who had been sent from Cyprus to promise aid and guns. Scarcia Amoretti 1979, pp. 33–34 (12/10/1502).

[91] Here ends the substance of the Latin version.

[92] The subsequent loss of Santa Maura (today Lefkada) in 1501 changed Bayazid II's intentions, for he decided to make peace with Esma'il I. Initially, he had intended to kill the Safavid ambassador and his suite as heretics, because he also suspected them to be spies. Scarcia Amoretti 1979, pp. 16 (29/08/1502), 31 (25/11/1502), 39 (19/10/1502); Sanuto 1879–1902, vol. 4, pp. 474 (28/10/1502), 636 (25/11/1502) and Bacqué-Grammont 1987, p. 21.

[93] I have not been able to find any particulars about this person. It probably is a misprint for Michel Laschari, undoubtedly a relative of Constantin Laschari, the Venetian agent in Cyprus.

[94] Qansuh al-Ghawri (1501–1517), the last ruler of Mamluk Egypt and Syria.

[95] In 1502, Esma'il I had sent envoys to Sultan Qansuh al-Ghawri to persuade him to jointly attack the Ottomans. The Mamluk ruler refused saying that all his men and ships were in India. Sanuto 1879–1902, vol. 5, pp. 34–35 (26/03/1503); Bacqué-Grammont 1987, p. 23. The Portuguese allegedly had burnt ten Egyptian ships at Calicut in 1500, which was the reason for the Mamluk action. The underlying reason was, of course, economic. The Portuguese wanted to deny any ships to carry pepper and spices from India via the Red Sea to Egypt. For Egyptian efforts to thwart the Portuguese in Asia a decade later see Stripling 1977, pp. 29–36 and Labib 1965, pp. 441–480. For a contemporary

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000289

from Ausperg [sic; Augsburg] to the Eminent Lord Cardinal and Legate Raymundo. On the xi day of July in the year xv hundred and ii. Printed at Mainz by N.D. von E., 1502.[96]

German text of the pamphlet

Eyn Missiue ader Santbryf gesent von alexandria den venedigern kauflutē vn wesslern Dar noch gē Auszburck auch etlichē kafflutē vn wesslern genāt die fucker vō eym andern nüwen Prophetē Der in persya vff gestandē ist vñ hern Raymūde Cardinal vñ legat in thutz nacion zū erkenē syn geszt vñ Reygement

Nach dem ich vermeyn ir seldzamen dingen undt geschichtē gern horrē wole von der stat und land Alexandria vnd vch wol gefallē von einē andern nüen seltztē Propheten der tzukynfftick ist hier zu land. So will ich vck den grundt melden da mit ir verstent was geschlecht disser prophet Elya ist vñ mogt es worlichē glaubē dan wir handt geredt mit personē So von den selben landden komendt vnd geschickt sin von disz propheten mutter Sollich lut syndt noch hie zů Venedig hain [sic: haben?] michel de prioli und ich mit geret nach dem ich vermerckt hab ir eyn wolgefallen hetten der ding zuwissen So hab ich mich ge arbet grundt zů erfaren Vnd wist disser Elya ist des dessenchassen Suntz sun Also das dessenchaseñ. sin an her ist gewsē und sein vatter ist todt Aber syn mutter lebt nach ist von geburt ein kreichen Sein vatter was in seinē leben ein solich gerecht Erber man. das er von sinnen vnderdessen den volcker geacht ward fur ein Irdischen gott der glichen ist sin sůn Jetz Elya ein frūmer jūger Also von sines vatters lob vñd auch siner frūmkeit haltē in die seinē volcker alsz fur irn Irdischen got vñ in ir czungen nenen sie in Elya ist als vil gesprochen. als got. vnd er setzt ein gesetz oder glaubē ist nit Turkisch nach Heydisch nach Judisch ader Cristen Sond sagt man dz selb gesetz tzeygt vff ein set ader glaubē der czwyer gesetz einsz die machmet heilt wie wol Turcken noch heyden sagent Sye syen der selben seck Sūnd weinnig volcker habē sich der selben andn gesetz an genomen Die nůn Machmet hielt ertzeygē ader vffenbarn bedorffen Sůnd die dasselb gesetz gehaltē hand [end page 1]

---

account of Portuguese activities in Calicut see, for example, DE FIGUEROA 1999), which is partially translated by MCKENNA 1967.

[96] The last line, concerning the printer, does not occur in the copy in the possession of the private collector. Also, its second page is differently formatted (i.e. the first four lines are not indented) and unlike the other copies it does not have the woodcut arms with an (imperial?) eagle on the end page. This suggests that the broadsheet may have had more than one printing run and perhaps also in different cities.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000290

Seynd zertrent vnd vsz gebreyt in persya und andern der selbē Endē glycherwysz alsz die Juden ader morany In der Cristenheyt, vnd so vil wir erkennent vnd ergrunden mogen So hat disser prophet erhept vnd gebüdt Ein gestz der natuer. das alle ding disser welt sollent gemeyn sein welcher Reychtūb hat sol dein der nit hat mit deyln Er hat by im viertzig vast alt mā die Reygiern vnd ertzyegē yn Er ist yetz im alter xiv. Jar vnd einner hybschen person. mit solichem gesetz vnd volcker vnderthan Ist er komen vsz persya. und sych an tzeygt fur vil seltzamckeyt vnd mit den die in den selben stetten syndt gewesen vff syn gesetz zugent. hat er die stet angenomen dan wo sich ein stat nit hat wollē ergebē hat er die sett ab gesetz die vff sinen glauben tziegen in der stat die andern alle zů stuckē gehauen. Dach sollich mittel vnnd wage hat er vnder worffē gemacht gantz Persya ist vff dyssen dag syn, vnd wyssenlich ist das er vff dissen dag eyn Nochuolgung hat mee dan hůndertmal Tusent vund funfftzijg thusent menschen Sollich syn volck vnd alle die an in glauben die haben ir heübpter getzeychnet mit eynē Rotten düchlein vnd in der Turckey synt vil dit sollich cleydung oder habite yetz dragent Man hat auch bye wissen von Constantinoppel das der Turck hat ob hundert hueser vnd hutz gesindt man vnd weyb vñ kinder lassē verbrennē Die von dyssem prophetē wol geret handt vnd hat ein ban vnd gebot vsz lassen gen in allen synen landen. welcher von dissem prophetē rydt dem soll der kopff genom̃en werdē Sollichs schribē auch vnser kauflut von Alexandria Auch hort man es von personen die in synnē feld sindt gewesē vñ hand syn versalūg [end page two]

gesehen und die sich allen dag huffen vil zů Rosz vund tzu fůsz volck in synem feld und disse kontschafft so mā hie hat gesaget sye habent ge sehē vnd geredt mit etlichē die diessem gott nach volgent das er an dem züg synes hartz sy ein heydinschen geystlichen fursten Es kam zů dyssem prophetē ein heydisser Byschoff mit namē Syguerchodi genāt d fragt ab er ye got het sehē so vff errich [sic; ertrich] ziehen als er zŏge Dan wurt er im wieder gott der wer zů hymmel vnd die seinen hetten sollich rede so veryebd vnd lesterung. das sie den heydissen Byschoff zů stucken hyegen dan das volck bedet in an alsz vor eyn Irdischē got Betrachtent vnd secht was vychischen volcks es ist zeglauben keme disser got in vnszer landt er wurde auch vil anhangs gewin Dan er sagt machmet sy sin schein ist als vil gesprochen als ein gekaufter knecht Er nēnet sych der alt got ist siner spruch Elya. Es hat auch die herschafft hie kuntschafft durch irs capitan generals kūt schafft ader spioni von Constantinoppel das diser pphet [sic; prophet] dem durcken botschafft hat gesent zů sagē der Turck sol im yeber geben des charamēland Auch liesz er den Turcken sagen Naralia sy syn gewessen vnd wo er esz im nit wedergeb So wol er uns mit gewalt nemen. vund vff sollichs wist das der Turck sych bewilliget mit vnsz Benedigern seyd zů haben In was gestalt er das thů weisz ich nit E und ich vermein vff gůt form Aber wir ziehen die ding in die lenge mit einer vszred vff den Bapst vñ konnig

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000291

von frankrich alsz vsz vrsach bysz mir sehēt wo die sach vsz wil mit dissem prophetē dan wa vnsellikeyt in dem Turcken kemmen So wolten wir auch dar in hauen vn im zů vnderdruckē helfē vn gleubt mir bis vf [end page three]

disser stundt So mocht der Turck kein bereitschafft wed vnsz han den merr Sūd der hat ein gebot vsz lassen gen in allen synen landen allen sinen dinstluttē Das sie sich al fur die thőr sollēt fugen das durch man vermerck Er wolt wieder den got kregen Es hand wir venediger auch vsz vnszern velden dem charaman geschutz gesant Vñ wist wir Venediger hand vnsz gericht vff diffe stündt haben wir liii gallileen vnd sottel zů gerůstcht Sū der die her Bapst auch der grosz meister von Rodis hat vñ wir sind also geryestcht zů sehē war sich des gotz halben wolle verlauffen. Gott wolle den Turcken. vnder druckē Da mit sich die welt mocht gerichten in ein gut sellig gut wesen Auch so wist mir sagt des Michel fastchary factor der jetz von Alexandria ist komen das der sol dan hat gesāt syner hern einē mit viiij hundert mamallichen vnd vil puchsen [sic; Burschen] zů dem Indianischē morren vsz vrsachen da mit die Portagalesy die gen chalicüt faren wollē anden selb ortē nit vsz syn vff das landt vñ beuestigung da buwent zu nachteil. Gesant vsz Ausverg zů dem Hochwirdigen hern Cardinal vñ Legat Raymundo. Im xi dag July In dē Jar xv hundert vñ ij. Gedruckt zů Mentz von N. D. von E., 1502.

Bibliography

ALLOUCHE, A. 1983: *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906–962/1500–1555)*. Berlin.

ANONYMOUS 1349/1970: *ʿAlamara-ye Shah Esmaʿil*. Ed. Muhammad Montazer-Saheb. Tehran.

AUBIN, J. 1959: "Etudes Safavides I, Sah Ismail et les notables de l'Iraq persan." In: JESHO II/I, pp. 37–81.

— 1988: "L'Avènement des Safavides reconsiderée (Etudes Safavides III)." In: *Moyen-Orient et Océan Indien* 5, pp. 1–130.

BABINGER, F. 1953: *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*. München.

BARBARO, J./A. CONTARINI: *Travels to Tana and Persia*. Tr. Lord Stanley. New York n.d. (reprint).

BACQUÉ-GRAMMONT, J.-L. 1897: *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins*. Leiden.

BEN KHVANDAMIR, AMIR MAHMUD-E 1370/1991: *Tarikh-e Shah Esmaʿil va Shah Tahmasp-e Safavi (dheyl-e Habib al-Siyar)*. Ed. Jarrahi, Muhammad ʿAli. Tehran.

BERCHET, G. 1976: *La Republica di Venezia e la Persia*. Tehran.

BRAUNSTEIN, PH. 1971: "Venedig und die Türkenkriege." In: O. PICKL (ed.): *Die wirtschaftlichen Auswirkungen der Türkenkriege. Die Vorträge des I. Internationalen Grazer Symposions zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Südosteuropas (5. bis 10. Oktober 1970)*. Graz (Grazer Forschungen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte 1), pp. 59–70.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000292

De Figueroa, M.F. 1999: *Conquista de las Indias de Persia e Arabia etc.* Ed. Luis Gil. Valladolid.
Eysser, R. 1938: "Pius II. und der Kreuzzug gegen die Türken." In: C. Marinescu (ed.): *Mélanges d'histoire générale* , 2 vols. Bucharest.
Febvre, L./H.-J. Martin 1976: *The Coming of the Book: The Impact of Printing 1450–1800.* London.
Feridun Bey 1265–1274/1848–1857: *Mecmua-i münşeat üs-selâtîn.* 2 vols. Istanbul.
Ferrara, O. 1940: *The Borgia Pope, Alexander the Sixth.* New York.
Fisher, S.N. 1948: *The Foreign Relations of Turkey 1481–1512.* Urbana, Ill.
Floor, W. 1999: *The Persian Textile Industry, Its Products and Their Use 1500–1925.* Paris.
— 2001: *Safavid Government Institutions.* Costa Mesa.
— 2003: "The *Khalifeh al-kholafa* of the Safavid Sufi Order." In: ZDMG 153, pp. 51–86.
— 2006: *The Persian Gulf. The Political Economy of Five Port Cities 1500–1730.* Washington, D.C.
— 2015: "The Practice of Cursing and Bad Language in Iran." In: ZDMG 165, pp. 155–184.
Fudge, J. 2007: *Commerce and Print in the Early Reformation.* Leiden.
Ghaffari Qazvini,Q.A. 1343: *Tarikh-e Jahanara.* Ed. Mar'ashi, Sayyed Abu'l-Qasem. Tehran.
Glassen, E. 1971: "Schah Ismail, ein Mahdi der anatolischen Turkmenen." In: ZDMG 121, pp. 61–69.
Göllner, C. 1961–1978: *Turcica.* 3 vols. Bucharest.
Häberlein, M. 2012: *The Fuggers of Augsburg. Pursuing Wealth and Honor in Renaissance Germany.* Charlotsville.
Houston, R.A. 1988: *Literacy in early modern Europe: culture and education 1500–1800.* London/New York.
Inalcik, H. 1997: *An Economic and Social History of the Ottoman Empire.* 2 vols.
Kayser, F. 1885: "Papst Nikolaus V. (1447–1455) und das Vordringen der Türken." In: *Historisches Jahrbuch* 6, pp. 208–231.
Khvandamir, Ghiyath al-Din b. Hemam al-Din al-Hoseyni 1362/1983: *Habib al-Siyar.* 4 vols. Ed. Muhammad Dabir-Siyaqi. Tehran.
Kiyani, Muhammad Yusof 1360/1981: *Yadgarha-ye Robat-e Sharaf.* Tehran.
Labib, Subhi. Y. 1965: *Sozial-und Wirtschaftsgeschichte. Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter (1171–1517).* Wiesbaden.
Laheji,'Ali b. Shams al-Din b.Hajj Hosein-e. 1352/1973: *Tarikh-e Khani, shamel-e havadeth-e chehel saleh-ye Gilan az 880 ta 920 qamari.* Ed. Manuchehr Setudeh. Tehran.
Lorenzen-Schmidt, K.-J./B. Poulsen (eds.) 2002: *Writing peasants: studies on peasant literacy in early modern northern Europe.* Kerteminde.
Matthee, R. 2005/1384: "Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment." In: *Studies on Persianate Societies* 3, pp. 5–9, 13–15.
Mazzaoui, M.M. 1972: *The Origins of the Safawids. Shi'ism, Sufism, and the Ghulat.* Wiesbaden.
McKenna, J.B. 1967: *A Spaniard in the Portuguese Indies.* Cambridge.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000293

MINORSKY, V. 1938–1942: "The Poetry of Shah Ismail I." In: BSOAS 10, pp. 1006a–1053a.

MONSHI, ESKANDER BEG: *Tarikh 'Alamara-ye 'Abbasi.* Ed. Iraj Afshar. 4 vols. Tehran 1350/1971.

NIKITINE, B. 1957: "Essai d'Analyse du Safwat as-Safa." In: JA 245, p. 385–394.

PALOMBINI, B. VON 1968: *Bündniswerben abendländischer Mächte um Persien 1453–1600.* Wiesbaden.

PASTOR, L. FREIHERR VON 1955–1961: *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters.* 16 Bände in 22. Freiburg i. Br.

Enea Silvio Piccolomini – Pius II (1405–1464): een humanistisch paus op de bres voor Europa. Hilversum 2011.

RICHARD, J. 1997: "Zulfigar a'zan: la continuité d'une politique franque chez les Mongols d'Iran." In: D. AIGLE (ed.): *L'Iran face à la domination mongole*. Paris/Tehran.

PIROUZDJOU, H. 2010: *L'Iran au Debut du XVI^e Siecle. Etude d'histoire economique et sociale*. Paris.

AL-QOMI, QADI AHMAD IBN SHARAF AL-DIN AL-HOSEYN AL-HOSEYNI 1363/1984: *Kholasat al-Tavarikh*. 2 vols. Ed. Ehsan Eshraqi. Tehran.

RUMLU, HASAN BEG 1357/1978: *Ahsan al-Tavarikh*. Ed. Nava'i, 'Abdol-Hoseyn. Tehran.

SANUTO, M. 1879–1902: *I diarii de Marino Sanuto.* 58 vols. Venice.

SCARCIA AMORETTI, B. 1979: *Šah Ismā'īl I nei <Diarii> di Marin Sanuto*. Roma.

SCHNEIDER, J. 1882: *Die kirchliche und politische Wirksamkeit des Legaten Raimund Peraudi (1486–1505).* Halle.

SHIRAZI, 'ABDI BEG 1369/1990: *Takmelat al-Akhbar (tarikh-e Safaviyeh as aghaz ta 978).* Ed. Nava'i, 'Abdol-Hosein. Tehran.

SOHRWEIDE, H. 1965: "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert." In: *Der Islam* 41, pp. 95–221.

STEENSGAARD, N. 1973: *Carracks, Caravans and Companies. The structural crisis in the European-Asian trade in the early 17^th century.* Copenhagen.

STRIPLING, G. W. F. 1977: *The Ottoman Turks and the Arabs 1511–1574*. Philadelphia.

SÜMER, F. 1976: *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü.* Ankara. (Transl. into Persian by EHSAN ESHRAQI and MUHAMMAD TAQI EMAMI 1371/1992 as: *Naqsh-e Torkan-e Anatoli dar Tashkil va Towse'eh-ye Dowlat-e Safavi.* Tehran.)

Thót, I./G. 2000: *Literacy and written culture in early modern Central Europe.* Transl. from the Hungarian by TÜNDE VAJDA and MIKLÓS BODÓCZKY. Budapest/New York.

WATT, W. M. 1960: "Ahl al-Suffa." In: EI², vol. 1, p. 266a.

WOODS, J. E. 1976: *The Aqquyunlu. Clan, Confederation, Empire. A Study in 15^th/9^th Century Turko-Iranian Politics. Studies in Middle Eastern History, No. 3.* Minneapolis.

YILDIRIM, R. 2008: *Turkomans between Two Empires. The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia (1447–1514).* Ankara (unpublished dissertation).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000294

Von der schematischen Charakteristik bis zur ausgefeilten Ethnographie

Der Blick auf die Fremden durch die Alten Ägypter

Von Joachim Friedrich Quack, Heidelberg

Summary: This paper traces through time how the Ancient Egyptians conceptualized their neighbors, sometimes with rather global models of few entities, sometimes with genuine interest in ethnographic details. It is analyzed how such texts are linked with their respective political situations. Obviously, periods of intensified contact go hand in hand with more detailed information about foreign customs. In one case concerning a detailed ethnographic treatise, similarities with Greek compositions (e.g. Herodotus) are to be noted, and dependency of a non-preserved Greek text has to be considered as a serious possibility.

Oft wird vermutet, Ägypten sei in der Antike ein relativ isoliertes Land gewesen, das insbesondere in den älteren Epochen wenig Kontakte mit seinen Nachbarvölkern gehabt habe. In gewissem Sinne ist dies korrekt. Ägypten ist geographisch bedingt ein Land, das vorrangig an dünnbesiedelte Wüstenregionen grenzt und entsprechend markante natürliche Grenzen hat.[1] Dennoch gibt es seit alters durchaus Kontakte,[2] sie sind allerdings auf bestimmte Kontaktzonen gebündelt.

Einerseits gibt es den durchlaufenden Korridor des Niltals, der das Mittelmeer mit Innerafrika verbindet und durch Engstellen und Katarakte rhythmisiert wird. Hier bestehen kaum natürliche Hindernisse, welche dem Verkehr entgegenstehen. Somit haben die ägyptischen Verbindungen nach Nubien seit alters Tradition.[3] Kaum weniger alt sind die Verbindungen nach Vorderasien, welche teilweise über den Landweg auf dem Isthmus von Sinai verlaufen, relativ bald aber auch als Schiffsexpeditionen mit Byblos als wichtigstem Zielhafen.[4] Weniger gut dokumentiert, aber von den geographischen Bedingungen her ebensowenig behindert, ist der Weg nach Westen, über das Delta hinaus an der südlichen Küste des Mittelmeeres Richtung Westen.

---

[1] Meeks 2012.

[2] Baines 2003; Wengrow 2006, S. 135–150. Übergreifende Behandlung in Valbelle 1990. Vgl. auch Moers 2004; ders., 2005; ders., 2010.

[3] Török 2009.

[4] Prag 1986; Sowada 2009.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000295

Daraus ergeben sich klar definierte Hauptachsen, bei denen verschiedene Völkerschaften mit Himmelsrichtungen korreliert werden können. Im Süden gibt es die Nubier, im Norden die Asiaten, und im Westen die Libyer. Eine klare Besetzung der Richtung „Osten" ist zunächst nicht vorhanden.[5]

Als sehr viel vagerer Bezug kommt noch ein Punkt hinzu, nämlich die ägäische Inselwelt mit Kreta als nächstem Anlaufpunkt. Ich halte es für wahrscheinlich, daß hier die Völkerschaft zu lokalisieren ist, welche in den ägyptischen Quellen ab dem Alten Reich als „Hau-nebut" erscheint; und gerade die relative Vagheit ihrer Bezeugung würde gut zur vergleichsweise geringen Vertrautheit der Ägypter mit dieser Region passen.[6] Durch die Geographie ist also zumindest angelegt, daß die Ägypter ihre Nachbarn sehr klar als wenige Gruppen wahrnehmen, die jeweils mit Himmelsrichtungen zu verbinden sind.

Auf dem Hintergrund dieser ältesten Konstellation sind meiner Meinung nach einige Texte zu lesen, welche die Zuordnung der Fremdvölker zu Göttern thematisieren. Sie finden sich in Kompositionen, welche von den Ägyptologen als „Unterwelts-" bzw. „Himmelsbücher" bezeichnet werden und ab dem Neuen Reich (ca. 1550–1070 v. Chr.) vor allem in Gräbern der Könige niedergeschrieben bezeugt sind.[7] Ich bin allerdings der Meinung, daß weder Sprache noch Inhalt dieser Texte gut zu einer Entstehung erst im Neuen Reich passen, sondern vielmehr eine ursprüngliche Situierung im Alten Reich (ca. 2700–2200 v. Chr.) am plausibelsten ist.[8]

Strukturell besonders alt ist das Buch von der Nacht. Dort findet sich die einschlägige Szene im unteren Register der siebten Stunde.[9] Eine Reihe von Ethnien sind hier durch Vertreter repräsentiert. Anwesend sind die Asiaten (*ꜥ3m.w*), die Libyer (*ḥmḥ.w*), die *mḏ3y.w* und die *nhsy.w* als zwei verschiedene nubische Ethnien (wohl die Nomaden der Wüste und die im Niltal ansässigen Gruppen) und noch die Gruppen der „Menschen der Wüste" und der „Menschen des Fruchtlandes" als ägyptische Vertreter. Die bildliche Form dazu kann in den verschiedenen Versionen etwas variieren. Norm ist, daß jeweils drei Personen für jede Ethnie erscheinen, also die ägyptische Angabe des Plurals. Die nichtägyptischen Gruppen sind mit den Armen auf dem Rücken gefesselt im Sitzen dargestellt, während die Ägypter in freier Beweglichkeit dastehen. Die Angabe spezifischer Gesichtszüge oder Trachtmerkmale ist sehr beschränkt. Hauptsächlich sind Bärte bei den Asiaten und Libyern zu bemerken.

---

[5] BELOVA 1998, S. 144–145.

[6] QUACK 2007.

[7] Vgl. den Überblick bei HORNUNG 1997.

[8] Vgl. u. a. QUACK 1997; DERS. 2000. Mit der gegenteiligen Position von WERNING 2013 werde ich mich an anderer Stelle auseinandersetzen.

[9] ROULIN 1996, S. 230–234.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000296

Hinter den verschiedenen Menschenklassen ist Horus dargestellt, der sich auf einen Stab stützt. Dazu findet sich der Text, der in seinen Details teilweise problematisch und nicht allzugut überliefert ist.

> Was Horus für seinen Vater Osiris getan hat: Durchführen des Eintrittsrituals(?); den Gott verklären, mit dem Stoffband bekleiden. „Ihr seid die Rebellen, welche gegen meinen Vater eine Fesselung(?) gemacht haben. Ich habe meinen Vater Osiris abgeschirmt(?).[10] Ich habe diesen euren Feind geschlagen als Mechenti-en-irti. Er aber ist es, der euch schlagen wird."

In manchen Elementen ähnlich ist die Szene 30 im unteren Register der fünften Stunde des Pfortenbuches.[11] Hier sind nur vier Ethnien vertreten, die Komposition also deutlicher auf die Himmelsrichtungen hin normiert.[12] Dies wird als Struktur noch dadurch verstärkt, daß jetzt vier Vertreter jeder Gruppe dargestellt sind. Sie sind nicht nur textlich als „Menschen" (d. h. Ägypter), „Asiaten" *(ꜥ3m.w)*, „Nubier" *(nḥsỉ.w)* und „Libyer" *(čmḥ.w)* unterschieden, sondern auch im äußeren Erscheinungsbild deutlich differenziert. Alle sind gleichermaßen frei stehend und ohne Fesseln dargestellt, dabei aber nach Hautfarbe, Haar und Kleidung markant voneinander abgehoben. Besonders die Libyer mit ihren reich gemusterten Gewändern haben die Künstler dazu angeregt, hier sogar innerhalb der vier Vertreter eine optische Differenzierung vorzunehmen.[13]

Horus begleitet, wiederum auf einen Stab gestützt, die ganze Gruppe und spricht zu ihnen:

> Horus spricht zu diesem Vieh des Sonnengottes, das sich in der Unterwelt, Ägypten und der Wüste befindet: „Verklärung sei euch zuteil, Vieh des Re, die aus dem Großen entstanden sind, der an der Spitze des Himmels ist! Atemluft werde euren Nasen zuteil, Auflösung euren Banden! Ihr seid die Tränen *(rmy.t)* meines Glanzauges in eurem Namen ‚Menschen' *(rmč.w)*. ‚Groß ist das Wasser *(ꜥ3 mw)* des Entstehen Lassens' habt ihr gesagt in eurem Namen ‚Asiaten' *(ꜥ3mw)*. – Für sie entsteht Sachmet; sie ist es, welche ihre Seelen schützt. – Ihr seid diese, gegen welche ich geschlagen habe *(ḫwỉ.n≠ỉ r≠sn)*, während ich mit den Millionen zufrieden bin, die aus mir gekommen sind in eurem Namen ‚Nubier' *(nḥsỉ.w)*. – Für sie entsteht Horus; er ist es, der ihre Seelen schützt. – Ich habe mein Auge gesucht *(ḫḥ.n≠ỉ ỉr.t≠ỉ)*, und dann seid ihr entstanden in

[10] So unter der Vermutung, daß die auffällige Form des Arm-Zeichens der älteren Versionen auf *čsr* zurückzuführen ist. Roulins Auffassung „Mon père Osiris a fait en sorte que je frappe votre ennemi" läßt nicht nur das *pw* unübersetzt, sondern würde auch die Emendation von *ḫwỉ.n≠ỉ* in *ḫwỉ≠ỉ* erfordern.

[11] Vgl. die Textedition von Hornung 1979–1984 sowie Zeidler 1999.

[12] Jansen-Winkeln 1998; Zeidler 1999, Band I, S. 242–244.

[13] Farbbild in von Minutoli 1827, Taf. III; seitdem vielfach wieder abgedruckt, u. a. in Hornung 1985, S. 147 Abb. 120.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000297

> eurem Namen ‚Libyer' *(čmḥ.w)*. – Für sie entsteht Sachmet; sie ist es, welche ihre Seelen schützt."

Die Formulierungen für die ersten beiden Völkerschaften sind ganz evident Wortspiele, bzw. genauer formuliert Verfahren der Sinnstiftung, welche in Klangähnlichkeit keinen Zufall sehen, sondern ein Anzeichen wesensmäßiger Verbindungen.[14] Indem man Aussagen verwendet, welche einerseits die wesentlichen Lautbestandteile des Namens enthalten, andererseits auf Ereignisse der Götterwelt Bezug nehmen, bindet man die Völkerschaften in einen tieferen Zusammenhang der Welt ein, der die konstitutiven Elemente der alltäglichen Erfahrung als nicht zufällig, sondern zutiefst sinnhaft erweist. Die Formulierung für die dritte Völkerschaft ist etwas problematischer, doch sind sämtliche Konsonanten des Namens letztlich in dem Spruch zu finden. Schwierig ist allerdings der letzte Name, für den man ein befriedigendes Wortspiel nur dann erzielt, wenn man in *ḫḥ.n=ỉ <čm> ỉr.t=ỉ* „ich habe <dich>, mein Auge gesucht" emendiert.[15]

Zu beachten ist, wie den ausländischen Ethnien spezifische Schutzgottheiten zugeordnet werden. Dadurch sind sie mehr als im Buch von der Nacht zu einem integralen Bestandteil der Weltordnung geworden, und dem entspricht auch, daß sie optisch weitaus freier, quasi gleichrangig mit den Ägyptern erscheinen. Lediglich die Rede an die Nubier enthält mit dem Stichwort des Schlagens doch das Konzept der gewaltsamen Oberhoheit. Ich halte das nicht für zufällig, sondern im Einklang mit den realen politischen Verhältnissen. Nach Nubien geht die ägyptische militärische Expansion nämlich sowohl früher als auch intensiver als in andere Himmelsrichtungen.[16]

Die Ausdeutung auf die vier Himmelsrichtungen wird in späterer Zeit komplett, indem eine Passage des Horusmythos von Edfu alle vier Richtungen mit spezifischen Völkern verbindet. Konkret sagt dort Re-Harachte:

> Was die Rebellen betrifft, die im ganzen Lande sind als Ansammlung, von denen wurde nach Süden geschickt – so entstand Kusch; von denen wurde nach Norden geschickt – so entstanden die Asiaten *(ʿ3m.w)*; von denen wurde nach Westen geschickt – so entstanden die Libyer; von denen wurde nach Osten geschickt – so entstanden die Schasu-Nomaden. (Edfou VI, 133, 10–134, 1).[17]

[14] Vgl. etwa SANDER-HANSEN 1948; MORENZ 1957; LOPRIENO 2000; NOEGEL/SZPAKOSKA 2006; NOEGEL 2007, S. 89–107.

[15] Dies würde für das enklitische Personalpronomen der 2. sg. f. die altägyptische Form *čm* zugrunde legen (ab dem Mittleren Reich ist *čn* regulär), was ein weiterer Indikator für die frühe Entstehung der Komposition sein könnte. Anders ZEIDLER 1999, S. 242, der das Feminin-*t* von *ỉr.t* heranzieht und eine Fluktuation von *n* und *m* für unproblematisch hält.

[16] Vgl. etwa ZIBELIUS-CHEN 1988; SMITH 1995; DERS. 2003; MORRIS 2005; TÖRÖK 2009.

[17] Zuletzt bearbeitet in KURTH u. a. 2014, S. 225, wo Imperative angesetzt sind, während mir passive Vergangenheitsformen evident erscheinen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000298

Als zusätzliche Größe gegenüber den bisher behandelten geographischen Konzeptionen gibt es nunmehr die Schasu, eine nomadische Bevölkerungsgruppe in Palästina und Syrien, welche gerade im Neuen Reich von realer politischer Bedeutung ist[18] – und es gibt auch andere Gründe dafür, den betreffenden Mythos gerade als Schöpfung der 18. Dynastie zu betrachten,[19] auch wenn die erhaltene Niederschrift aus der Ptolemäerzeit stammt. Ich werde zu den Schasu-Nomaden unten noch mehr sagen, für jetzt mag ausreichen, daß mit ihrer Einbeziehung ein elementares Viererschema erzielt wurde, welches darauf verzichten kann, die Ägypter selbst einzuschließen, und dadurch konsequenter als vorher ausschließlich potentielle Feinde Ägyptens nennt. Dies führt dazu, daß nunmehr im asiatischen Bereich zwei verschiedene Bezeichnungen vorliegen; die übliche Forschergewohnheit, die erste davon *(ʿ3m.w)* global mit „Asiaten" zu übersetzen, könnte einen falschen Eindruck hervorrufen. Man wird die Frage aufwerfen müssen, ob dieses Wort primär spezifischer die Bevölkerung der küstennahen Levante bezeichnet.

Hieran anschließen kann man zwei ägyptische Formen von „Weltkarten", welche die Sicht der Ägypter auf ihre eigene Position unter den Völkern anzeigen. Beide stammen aus der Spätzeit und zeigen eine Reihe von Gemeinsamkeiten, insbesondere die Darstellung als Rund mit Ägypten im Zentrum, um das herum sich außen die Fremdländer gruppieren. Die eine, länger bekannte (Abb. 1), findet sich auf einem Steinsarkophag der 30. Dynastie (4. Jh. v. Chr.),[20] wo sie auf dem Deckels angebracht ist, somit mit ihrer Darstellung der Himmelsgöttin als symbolischer Ausdruck des Himmels über dem Verstorbenen fungieren kann. Was sie gegenüber der großen Menge sonstiger Darstellungen der Himmelsgöttin in derartigen Positionen hervorhebt, ist aber, daß sie die Himmelsgöttin nicht nur als solche zeigt, sondern vielmehr über eine komplexe, wenngleich evident schematische Darstellung der Welt gebeugt. Dabei verbindet die seitliche Darstellung der gebeugten Göttin dieses Bild mit dem normalen Abbildungsschema von Himmelsbüchern, auch

[18] Zu ihnen s. übergreifend Giveon 1971.

[19] Vgl. etwa Griffiths 1980, Sp. 56f., der darin eine Reflektion der Vertreibung der Hyksos sieht. Bereits Kees 1930 (darauf basierend auch Kees 1956, S. 425, nach dessen Meinung der Horusmythos von Edfu im Wesentlichen auf Vorlagen der Ramessidenzeit zurückgreift) sieht sprachlich und inhaltlich junge Züge und meint, als geschichtliche Ereignisse hätten die Hyksoskämpfe sowie die Auflehnung gegen die Fremdherrschaft der Assyrer und Perser eingewirkt. Nach der Sprachform ist der Horusmythus „A" (aus dem die zitierte Passage stammt) und „B" (zur Zusammengehörigkeit als eine Komposition vgl. Egberts 1998) wohl in die 18. Dynastie zu setzen (er steht sprachlich zwischen pWestcar aus der späteren zweiten Zwischenzeit und dem Astarte-Papyrus aus der Zeit Amenhoteps II.), während „D" eindeutig ramessidisch ist, s. Quack 2010a, S. 331.

[20] Schäfer 1928, S. 86f.; Allen 2003, S. 28f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000299

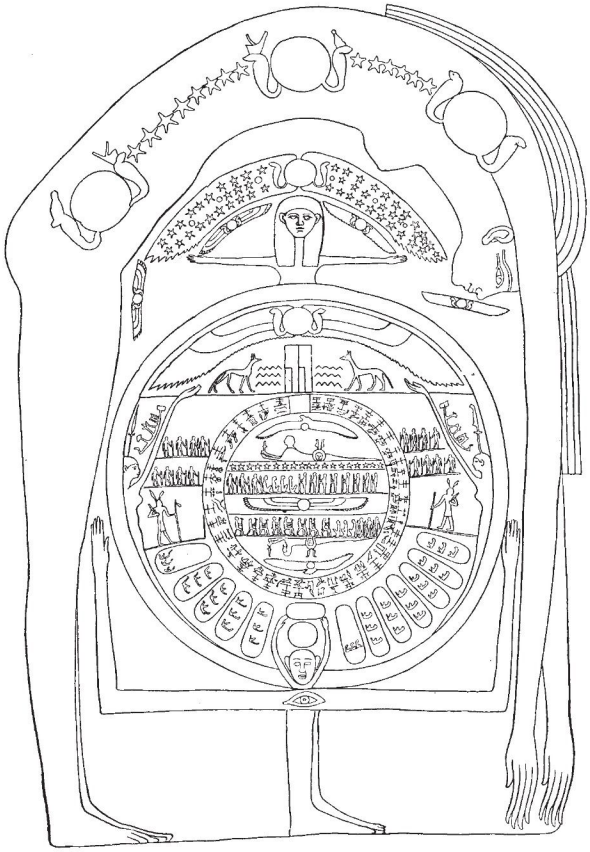


Abb. 1: Ägyptische Darstellung der Welt auf dem Sargdeckel des Weresch-Nefer (4. Jh. v. Chr.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000300

wenn diese der Göttin mehr Platz über einer längeren Darstellung geben. Im konkreten Fall befindet sich unter der Göttin ein rundes Gebilde, welches offenbar die Welt darstellen soll. Am eindeutigsten zu identifizieren ist der innere Kreis, in dem die Wappenstandarten von 39 ägyptischen Gauen dargestellt sind.

Für die aktuelle Frage interessanter sind die äußeren Bereiche, in denen fremde Völker dargestellt sind. Auf dem New Yorker Stück bleiben diese schematisch und entsprechend vage. Man erkennt einerseits zwei Viergruppen frei stehender Figuren, andererseits 12 lange Ovale mit je drei darin hockenden Personen; zwischen diesen Bereichen je eine Gottheit mit Federn auf dem Kopf.

Deutlicher sind diese Gestalten auf einer fragmentarisch erhaltenen zweiten Darstellung der Welt (Abb. 2), die auf einem Steinblock heute in Yale erhalten sind.[21] Er stammt vermutlich nicht von einem Sarg, sondern von der Decke eines nicht zu großen Raumes. Hier ist zum einen klar Ha, der Gott der westlichen Wüsten, dargestellt. Zum anderen tragen die hockenden Personen deutlich individuellere Züge. Dadurch ist die konkret dargestellte Gruppe gut als Libyer zu erkennen, besonders aufgrund ihrer Haarlocke und der Feder. In einem untersten, stark zerstörten Register sieht man Reste von Personen, deren Haarschopf wie der von Kiebitzen gestaltet ist, die also wohl die Rechit als konzeptuelle Unterschicht Ägyptens zeigen.[22]

Vom Aufbau des Objektes in Yale her würde ich vermuten, daß es im äußeren Rund durchgehend Personen dargestellt hat; zu fragen sein kann nur, ob es sich um zwei oder vier Großgruppen gehandelt hat und wie sie genau konstituiert waren. Man könnte sich wohl die Asiaten als Gegenpol zu den Libyern vorstellen; ob auch Nubier abgebildet waren, und falls ja, was dann die vierte Größe war, ist weniger sicher zu entscheiden. Gegenüber Ha wird Sopdu, der Gott des Ostens, zu erwarten sein.

Gerade der Punkt der Zuweisung ägyptischer Gottheiten zu fremden Ländern, wie er im Pfortenbuch erscheint, ist auch sonst gelegentlich zu beobachten. Besonders bekannt ist der Fall der phönizischen Stadt Byblos, als deren Schutzgöttin bereits im Alten Reich Hathor verstanden wurde.[23] Vereinzelte Fälle, in denen lokale Eliten die Hieroglyphenschrift benutzt haben, ermöglichen den Nachweis, daß es sich nicht allein um eine Fremddefinition durch die Ägypter gehandelt hat, sondern diese Benennung von der In-Gruppe selbst übernommen wurde.[24] Allerdings ist dabei das Phänomen des Code-Switching evident, denn da, wo die byblitischen Herrscher

[21] Clère, 1958; Scott 1986, S. 154f.; von Lieven 2007, S. 153–155.
[22] Vgl. besonders Edel 1964, S. 111–115.
[23] Allam 1963, S. 76–89.
[24] Flammini 2010.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000301

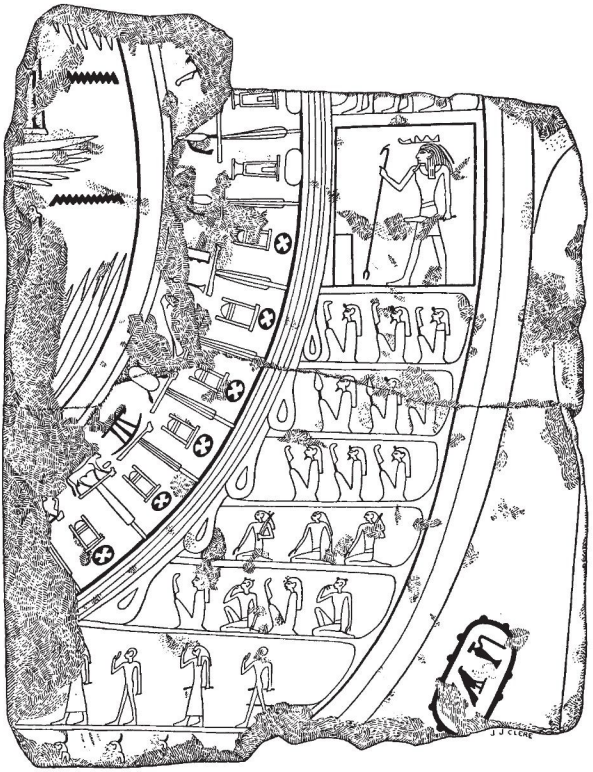


Abb. 2: Fragment einer ägyptischen Darstellung der Welt, 1. Jahrtausend v. Chr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000302

im zweiten Jahrtausend v. Chr. Keilschrift und im ersten Jahrtausend v. Chr. phönizische Schrift verwenden, sprechen sie vielmehr von Ba'alat Gubla, der „Herrin von Byblos" – auch wenn deren bildliche Erscheinung erkennbar von ägyptischen Modellen der Hathor geprägt ist.[25]

Weitere Fälle ägyptischer Götter als Herren der Fremde lassen sich am besten in weit späteren Epochen fassen. Die demotische Erzählung von den Ägyptern und Amazonen, die auf zwei demotischen Papyri der römischen Kaiserzeit überliefert ist,[26] nennt an einer Stelle Osiris als Gott Indiens (pWien D 6165, 9, 4), und entsprechend bietet der griechischsprachige Papyrus Oxyrhynchus 1380[27] unter den verschiedenen Göttinnen, die mit Isis gleichgesetzt werden, auch eine indische Göttin (Z. 103), und nennt Isis als Herrin des Ganges (Z. 226). Man könnte geneigt sein, dies als Phantasie größenwahnsinniger Ägypter abzutun. Ganz so einfach scheint mir die Sache aber nicht. Immerhin sind in Innerasien, konkret in Afghanistan und sogar bis in heute chinesische Territorien, Kleinfunde der hellenistisch-römischen Zeit aufgetaucht, welche die Präsenz ägyptischer Götter anzeigen;[28] und die Münzprägung der indischen Kuschana-Dynastie zeigt auch den gräko-ägyptischen Gott Sarapis.[29] Offenbar hat man im damaligen Indien also wirklich etwas in den ägyptischen Gottheiten gesehen, welches sie geeignet machte, als Spiegel eigener religiöser Vorstellungen zu dienen.

Gerade bei den globalen Bezeichnungen für ausländische Völkerschaften findet sich gerne (ab dem Mittleren Reich unter Sesostris I. positiv belegt) das Adjektiv *ḥsj*, das in der deutschsprachigen Ägyptologie gerne als „elend" übersetzt wird. Diese Wiedergabe trifft kaum das Richtige und dürfte eher falschen Vorstellungen Vorschub leisten.[30] Für eine Klärung der wirklichen Bedeutung dürfte es nötig sein, den Blick auf die Verwendung desselben Wortes außerhalb derartiger Stereotype zu richten. Hier findet es sich insbesondere im Sinne der Mattheit bzw. Ohnmacht, welche somit auch für die Eigenschaft der Fremdvölker anzusetzen sein dürfte. Sie werden also in der ägyptischen Ausdrucksweise auf grundsätzlicher Ebene als unfähig zu aktiven, zielgerichteten Aktionen angesehen, und damit Ägypten unterlegen gemacht. Eben diese Grundsicht zeigt sich in zwei Charakterisierungen von Fremdvölkern, denen gemein ist, daß sie im Munde von Königen situiert sind, und zwar im Anschluß an eigene siegreiche militärische Unternehmungen.

[25] Quack 2015.
[26] Hoffmann 1995.
[27] Grenfell/Hunt 1915, S. 190–220; letzte deutsche Übersetzung mit weiteren Angaben Jördens 2013.
[28] Bricault 2001, S. 77.
[29] Bricault et al. 2008, S. 220–224.
[30] Vgl. dazu Lorton 1973; Beatty 2008.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000303

Im Fach recht berühmt ist die Charakterisierung der Asiaten, welche sich in der Lehre für Merikare findet.[31] Der Text bietet ein Beispiel der für Ägypten typischen Textgattung der Lebenslehren, in denen ein Vater die Summe seiner Erfahrungen in Form guter Ratschläge an den Sohn weitergibt. Im konkreten Fall ergibt sich die spezielle Situation, daß es sich um die Lehre eines Königs an seinen Sohn handelt, und deshalb Themen zur Sprache kommen, welche nicht den normalen Inhalten dieser Textgattung entsprechen. Der Text in seiner Eigenzuschreibung führt sich auf einen König der späten Ersten Zwischenzeit, etwa im 21. Jahrhundert v. Chr. zurück, ist nach Meinung mancher Forscher allerdings erst später entstanden.[32] Der königliche Vorgänger berichtet darüber, wie er im Delta, das vorher unter den Einfällen der Asiaten gelitten hatte, wieder Ordnung etabliert hat. Er leitet diesen Abschnitt mit einer generellen Beobachtung ein:[33]

> Gesagt wird aber dies über das Bogenvolk: „Nun, der kraftlose Asiat, er ist übel dran wegen des Ortes, an dem er sich befindet:[34] Mangelnd an Wasser, dürftig an Holz, zahlreich die Wege davon, und übel durch die Berge. Er hat sich nicht an einem Ort niedergelassen, weil (der Mangel an) Nahrung seine Füße weitertreibt. Er ist am Kämpfen seit der Zeit des Horus. Er ist nicht siegreich, kann aber auch nicht besiegt werden. Er kündet den Kampftag nicht an, wie ein Räuber, den die Gemeinschaft ausgestoßen hat." (E 91–94).[35]

Der alte König schildert anschließend die Erfahrungen seines eigenen erfolgreichen Vorgehens gegen die Asiaten, und resümiert alles mit dem Satz

> Sei seinetwegen nicht besorgt! Der Asiat ist ein Krokodil auf seinem Uferdamm. Es raubt sich vom einsamen Weg, aber es greift nicht nach der Landestelle einer volkreichen Siedlung. (E 97f.).

Wie man an den geographischen Realien unschwer erkennen kann, handelt es sich bei der Gruppe, die hier beschrieben wird, um nomadische Völkerschaften, welche in einer vegetationsarmen Zone leben. Sofern man annimmt, daß es sich um reale Nachbarn Ägyptens handelt, kommt nur die Sinairegion als Heimatort in Frage.

---

[31] Letzte Textedition QUACK 1992.

[32] Vgl. zuletzt auch die Diskussion von STAUDER 2013, S. 175–199.

[33] Vgl. besonders SEIBERT 1967, S. 87–98. S. auch LOPRIENO 1988, S. 22f.

[34] Die andersartige Übersetzung von STAUDER 2013, S. 178 „he is a painful thing for the place where he is" (ähnlich auch WIDMAIER 2009, S. 153 „der elende Asiat ist die Beschwerlichkeit des Ortes") halte ich für inhaltlich inakzeptabel, da keinesfalls geschildert wird, daß der Asiate seinem Aufenthaltsort Schaden zufügt, sondern vielmehr die naturräumlichen Nachteile aufgelistet werden, unter denen er leidet. Noch ein abweichender Vorschlag von DEMITCHIK 1993, S. 29f. „the vile asiatic is the dreary place (itself), in which he is (dwelling)" scheint mir inhaltlich wenig überzeugend.

[35] Siehe die Textbearbeitung in QUACK 1992, S. 54–57.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000304

Bemerkenswert an dem resümierenden abschließenden Satz ist besonders, daß er sehr viel später, im ersten Jahrtausend, in der Lehre des Chascheschonqi[36] in verwandter Form wieder erscheinen wird. Dort findet sich der Spruch „Ein Krokodil raubt keinen Stadtbewohner" (22, x+15). Mutmaßlich reflektiert dabei der späte ägyptische Lehrtext ein generell umlaufendes Sprichwort, welches der Autor der Lehre für Merikare aufgreift und in einem spezifischeren Zusammenhang verwendet.[37]

Quasi ein Pendant hierzu im Sinne der globalen Sicht auf einige wenige Gruppen von Fremden ist die Charakteristik der Nubier, welche gleichlautend auf zwei Stelen Sesostris III. überliefert ist.[38] Die Passage steht ihm Rahmen einer königlichen Rede, in welcher der Herrscher selbstbewußt angibt, wie er den Machtbereich Ägyptens nach Süden hin erweitert hat. Er fordert seine künftigen Nachfolger dazu auf, an dieser Grenzsetzung festzuhalten und keinesfalls wieder dahinter zurückzuweichen. Als Begründung dafür, daß so etwas durchzuführen ist, dient ihm seine Sicht auf die Nubier:

> Der Nubier hört, um auf das Wort hin umzufallen. Ihm zu antworten bedeutet, ihn zum Rückzug zu bringen. Wenn man gegen ihn aggressiv ist, dann zeigt er seinen Rücken. Rückzug dagegen – da wird er aggressiv. Es sind keine Menschen, die zu respektieren wären. Feiglinge sind es, mit mutlosem Herzen.

Sprachlich auffällig an beiden Passagen ist, wie die jeweiligen Fremdvölker eindimensional zusammengeschoben und auf eine einzige homogene Größe reduziert werden. Dies äußert sich darin, wie man jeweils den Singular gebraucht. Ich betone dies, weil es auch Fälle anderer Formulierungen gibt.

Ein wenig komplexer als die simple Strukturierung nach den Himmelsrichtungen ist die sogenannte Neunbogenliste. Sie steht stets im Zusammenhang der Herrschaftsrepräsentation, insbesondere zu Füßen des Königs, also in einer visuell deutlichen Position der essentiellen Unterlegenheit. Die bildliche Tradition ist an sich alt, schon aus dem früheren Alten Reich für König Djoser (27. Jh. v. Chr.) belegt.[39] Nach aktuellem Kenntnisstand erst ab dem Neuen Reich[40] begegnet aber über die Darstellung von neun Bogen hinaus eine Auffüllung der Information, indem man für jedes Volk eine Personifikation darstellt, welche aus einem Mauerring mit aufgesetztem Kopf besteht. In diesen Mauerring sind die jeweiligen Namen eingeschrieben, die Köpfe

[36] Ursprüngliche Textedition Glanville 1955, s. die deutsche Übersetzung in Hoffmann/Quack 2007, S. 273–299 u. 365–368 sowie Quack 2009, S. 128–138.

[37] Auf die Verbindung der Texte weist Seibert 1967, S. 95 hin. Siehe auch mit anderem Ansatz Botta/Vinson 1996.

[38] Seibert 1967, S. 193–195; Eyre 1990.

[39] Gunn 1926.

[40] Vgl. die Diskussion in Vercoutter 1948, S. 108–121.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000305

sind in sorgfältiger gearbeiteten Versionen in Haartracht und Hautfarbe zumindest hinsichtlich der Kategorien Südvölker und Nordvölker differenziert.

Die konkreten Namen der Neun Bogen, wie sie kanonisch festgelegt vorkommen, entsprechen nicht einfach der aktuellen politischen Lage Ägyptens im Neuen Reich. Sie scheinen vielmehr eine lange zurückreichende Tradition festzuschreiben.

Eben aufgrund der Spannung zwischen dieser traditionellen Liste und einer viel komplexeren politischen Realität entwickelt sich eine elaborierte Tradition von Listen fremder Völker, die nicht mehr auf nur neun Positionen beschränkt bleibt, sondern freien Spielraum findet, gemäß der jeweils aktuellen Situation beliebig viele Gestalten anzubringen. Anfänge solcher Darstellungen, welche ebenfalls die Gestalt einer Personifikation mit einem Mauerring als Kernelement annehmen, finden sich bereits im Mittleren Reich (ab ca. 2000 v. Chr.),[41] ab dem Neuen Reich (ab ca. 1550) werden sie sehr häufig.

Vielfach sind solche Listen von erheblicher Bedeutung für unsere Vorstellung über die ägyptische Machtposition, also eine Quelle für die historische Forschung. Ein berühmtes Beispiel ist etwa die Liste Scheschonqs I. vom Bubastidentor, welche wegen ihres Bezuges zum biblischen Bericht über Schischaqs Feldzug gegen Jerusalem seit mehr als einem Jahrhundert intensiv diskutiert wird.[42] Ein anderer, nicht weniger berühmter Fall betrifft eine Gruppe von ägäischen Toponymen, die im Totentempel Amenhoteps III. bezeugt sind.[43]

Wie sehr diese Szene von Ortspersonifizierungen mit Namensbeischriften fester Teil des kulturellen Systems wird, verdeutlicht wohl am besten ein von mir kürzlich aufgefundenes, noch unpubliziertes Handbuch über die Dekoration des idealen ägyptischen Tempels. Es ist auf einem karbonisierten Papyrus aus Tanis überliefert, der vermutlich in die Römerzeit datiert.[44] Darin heißt es in leider fragmentarischer Erhaltung

> Und du sollst das Soubassement des Pylons dekorieren (schreiben) zu Füßen des Abbilds des Königs in der […], gemäß dem, was oben an ihre Mauer(personifikatione)n kommt, und du schreibst den Namen der Ortschaft in sie.

Neben dem Typ der Personifikation mit Mauerring, bei dem die Identifizierung primär über den Namen läuft, gibt es auch die Option, sie rein als ge-

[41] So auf der Stele Sesostris' I. aus Buhen, s. H. S. SMITH 1976, S. 39–41; Taf. LXIX 1.

[42] Vgl. WILSON 2005; FANTALKIN/FINKELSTEIN 2006; RITNER 2009, S. 193–213; PETIT 2012, S. 201–204.

[43] EDEL/GÖRG 2005.

[44] Vorbericht in QUACK 2014.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000306

fesselte Menschen darzustellen. In solchen Fällen bleiben sie üblicherweise ohne Namensbeischrift. Ein gewisser Grad an Individualität kann jedoch durch die Gesichtszüge und Trachtelemente erzeugt werden.

Die Szene des Erschlagens einer Traube von Feinden, die am Schopf gepackt werden, kann auch losgelöst von substantiellen Listen ein Eigenleben führen und bleibt durch alle Epochen Ägyptens hin ein konzeptuelles Bild der grundsätzlichen Überlegenheit Ägyptens gegenüber allen Fremden – selbst in Zeiten, in denen realiter die politischen Herren in Ägypten fremder Herkunft waren.[45]

Mit Listen von Völkern in der Pose des unterworfenen Feindes verbunden werden kann eine Textsorte, welche zwar auch die Unterwerfung betrifft, aber viel mehr Teil der Praxis ist. Konkret meine ich die sogenannten Ächtungstexte.[46] Dabei handelt es sich um Formeln gegen reale sowie potentielle Feinde des ägyptischen Staates. Sie werden normalerweise auf bestimmte Objekte geschrieben, welche dann feierlich vernichtet werden. Dabei sind insbesondere einige Exemplare aus der späten 12. Dynastie für uns wichtige Quellen zur historischen Topographie besonders Vorderasiens. Für meine Fragestellung ist aber mehr der grundsätzliche Umgang mit den Fremden auf diesen Objekten relevant. Tatsächlich sind sie keineswegs auf Ausländer beschränkt. In den frühesten Belegen kann man einerseits konkrete einzelne Ägypter ausmachen, die den Unwillen der herrschenden Elite hervorgerufen haben, andererseits gibt es recht substantiell Nennungen von Nubiern.[47] Auch im Mittleren Reich sind zunächst diese beiden Gruppen dominierend, die asiatischen Völker dagegen nur durch wenige globale Namen vertreten.[48] Erst im Zuge intensivierter Beziehungen kommt es dann im Verlauf der 12. Dynastie zunehmend zu wirklich detaillierten Nennungen von vorderasiatischen Orten und ihren jeweiligen Herrschern.[49]

Das Neue Reich ist die Zeit Ägyptens, aus welcher wir die intensivste bildliche Dokumentation über Fremde haben. Dies hängt nicht nur mit der vergleichsweise guten Denkmälererhaltung dieser Zeit zusammen, sondern vor allem mit einer besonders großen politischen Macht. Ägypten hat die Kontrolle über Nubien, und durch ein System von Vasallenkönigen auch über substantielle Teile der Levante. Damit kommen Güter und Personen

[45] Swan Hall 1986. Vgl. auch Luiselli 2011.

[46] Siehe die ausführliche übergreifende Diskussion in Theis 2014, S. 65–87 und 708–729.

[47] Abu-Bakr/Osing 1973; Osing 1976; Wimmer 1993; Quack 2002; Posener/Osing 2013.

[48] Posener 1987.

[49] Sethe 1926; Posener 1940; Koenig 1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000307

aus diesen Gebieten in substantiellen Mengen ins Land. Im Rahmen der bildlichen Konventionen erscheinen diese in untergebenen Positionen, auch wenn wir aus Textquellen wissen, daß manche von ihnen Karriere machen und zu Vertrauten der Pharaonen aufsteigen konnten.

Im Rahmen der intensivierten Austauschbeziehungen mit dem Ausland steht auch das Bildschema der Tributdarstellungen, die in einigen Gräbern des Neuen Reiches bezeugt ist.[50] Sachlich passend findet sich diese Szene, welche man sich in realer Durchführung in der Residenz selbst vorstellen muß, gerade in Gräbern von solchen Personen, welche ihren Titeln nach tatsächlich damit beruflich zu tun gehabt haben. Dabei wird Wert darauf gelegt, hinsichtlich des Erscheinungsbildes der Fremden sowie der von ihnen gebrachten Gaben eine beträchtliche Spezifizierung zu betreiben. Bemerken möchte ich noch, daß wir bislang diesen Bildtyp nicht in direkt königlichem Kontext bezeugt haben, obgleich man eine Entstehung dort als plausibel ansehen würde.

Konkret für den König belegt ist vielmehr die Szene des kriegerischen Angriffs auf fremde Städte, wobei die Feinde meist dezidiert um Gnade bitten.[51] Ebenso in königlichem Kontext findet man die Darstellung fremder Lebensräume z. B. in den Bildern der Punt-Expedition der Hatschepsut (15. Jh. v. Chr.).[52] Während dort auch die Menschen vertreten sind, wird im „Botanischen Garten" Thutmosis' III. im Tempel von Karnak auf die Darstellung von fremder Flora und gelegentlich auch Fauna fokussiert.[53]

Diese intensivierten Kontakte führen dazu, daß man viel mehr als früher über die fremden Völker weiß, und deshalb auch statt grober Charakterisierungen ganzer Landstriche imstande ist, sehr viel feinteiliger zu beschreiben und zu visualisieren.

Die Details an Kenntnissen über fremde Länder und Gebräuche, welche Ägypter in der Ramessidenzeit besaßen – oder zumindest idealiter besitzen sollten –, zeigen sich gut im sogenannten Satirischen Brief, der am vollständigsten im Papyrus Anastasi I überliefert ist und in der betreffenden Zeit vielfach als Stoff von Schulübungen durchgenommen wurde.[54] Vermutlich ist die Komposition in der frühen 19. Dynastie (frühes 13. Jh. v. Chr.) entstanden. Inhaltlich ist der Text als Brief stilisiert, mit dem ein Schreiber namens Hori auf einen angeblich verletzenden Brief eines Kollegen namens

[50] HALLMANN 2006; PANAGIOTOPOULOS 2011.

[51] HEINZ 2001.

[52] NAVILLE 1898, S. 12–16, Taf. LXIX–LXXII. Die Behauptung von MOERS 2010 S. 172f., die Ethnographie von Punt sei von den Ägyptern auf die Darstellung des abnorm fetten Körpers der Königin von Punt reduziert worden, ist faktisch nicht zutreffend, vielmehr setzt sich diese Darstellung deutlich vom Rest der Bevölkerung ab; zudem werden auch Bäume sowie die Rundhütten auf erhöhter Plattform dargestellt.

[53] BEAUX 1990. Vgl. FATTOVICH 1991.

[54] Textedition FISCHER-ELFERT 1983; Bearbeitung DERS., 1986.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000308

Amenemope antwortet, der als Militäroffizier mit Einsätzen in Vorderasien zu tun hat. Hori kritisiert die Kompetenz des Amenemope.

> Du bist nicht ins Hethiterland gegangen,
> du hast Upe nicht erblickt.
> Chadum – du kennst seine Art nicht, Jagdid ebenso.
> Wie was ist denn das Simyra des Sesi?
> Die Stadt Aleppo (?) ist auf welcher seiner Seiten?
> Und wie ist ihre Furt?
> Hast du keinen Zug nach Kadesch gemacht und Dubichi?
> Bist du nicht zur Schasu-Quelle gegangen mit der Bogentruppe der Armee?
> Hast du nicht den Weg zur „Höhle" betreten?
> Der Himmel (dort) ist verfinstert bei Tag,
> Es ist bewachsen mit Wacholder und Eichen,
> Die Zedern(?) haben den Himmel erreicht.
> (Es ist) reich an Löwen, Panthern und Bären,
> umgeben von Schasu auf all seinen Seiten. (pAnastasi I, 18, 7–19, 4)

Im Zentrum dieses Abschnittes steht die Landeskunde; Kompetenz hinsichtlich Ortschaften und Landschaften ist gefragt. Aber der Text geht auch spezifischer auf Völkerschaften ein. Gerade die Schasu-Nomaden, welche hier erwähnt werden, erscheinen an anderer Stelle des Briefes noch etwas ausführlicher.

> Die Engstelle ist bedrohlich durch Schasu,
> verborgen unter den Büschen.
> Es gibt unter ihnen welche von vier Ellen oder von fünf Ellen
> von der Nase(?) bis zu den Füßen.(?)
> Ihre Gesichter sind grimmig, ihre Herzen ungnädig,
> sie hören nicht auf Schmeicheleien,
> und dabei bist du allein, ohne Helfer bei dir,
> ohne Heer hinter dir. (pAnastasi I, 23, 7–9)

Das mag nicht ohne Klischees, allerdings mit einem gewissen Augenzwinkern formuliert sein, das nicht so sehr die Fremden aufs Korn nimmt, sondern den ungebildeten Armee-Offizier, der sich von Nachrichten über Giganten unter den Feinden verschrecken läßt. Passend dazu ist es, daß gerade an dieser Stelle als Äußerung der Asiaten an diesen Offizier ein ganzer Satz, nämlich „du bist zugrunde gegangen wie ein Lamm, oh lieber Offizier" in semitischer Sprache formuliert bleibt und nur graphisch ins ägyptische Schriftsystem umgesetzt wird.[55] Hiermit wird über die Notwendigkeit der Kenntnis von Land und Leuten hinaus auch die der lokalen Sprache als relevant anerkannt.

[55] Quack 2010b, S. 317 mit Bibliographie.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000309

Charakteristisch für das Neue Reich ist, wie man sich damals in Ägypten imstande fühlte, fremde Völker genau genug zu kennen, um ihnen eine imaginierte Korrespondenz zuzuschreiben. Musterbeispiel hierfür ist ein angeblicher Brief des Hethiterkönigs an den Fürsten von Kode, wohl in Nordsyrien,[56] der in einem mehrfach überlieferten Text zum Lob der Ramsesstadt überliefert wird, der offensichtlich zur Ausbildung fortgeschrittener Schreiberschüler im 13. und 12. Jh. v. Chr. verwendet wurde:

> Der große Fürst von Hatti schickte dem Fürsten von Kode einen Brief: „Rüste dich, daß wir nach Ägypten gehen und sagen, der Machterweis des Gottes sei eingetreten. Wir wollen Usermaatre schmeicheln, daß er Lebensatem gebe, wie ihm beliebt! Jedes Fremdland ist in Liebe zu ihm entstanden. Hatti unterliegt allein seiner Macht. Der Gott nimmt seine (Hattis) Opfer nicht an, es erblickt keinen Regen, es unterliegt der Macht des Usermaatre, des starken Stieres, welcher den Sieg liebt." (pAnastasi II, 2, 1–2, 5 = pAnastasi IV, 6, 7–6, 10).[57]

So ein Passus zeigt den damals selbstbewußten ägyptischen Blick auf die Welt. Immerhin ist er insofern nicht ohne Realitätsbezug, als tatsächlich nach Abschluß des Friedensvertrags zwischen den Ägyptern und Hethitern ägyptische Getreidelieferungen nach Anatolien in Situationen von Hungerjahren bezeugt sind.[58] Es gibt auch einen angeblichen Brief des Fürsten von Karkemisch namens Initesub, von dem auf dem Ostrakon Kairo CG 25807 nur der Anfang überliefert ist.[59]

Dieses Konzept, fiktive Briefe ausländischen Herrschern zuzuschreiben, findet noch einen späten Ausläufer in einem demotischen Text, der zusammen mit weiteren als Briefe stilisierten Kurztexten auf einem Krug der Römerzeit erhalten ist. In dem betreffenden Text schreibt angeblich ein arabischer Fürst namens Auski an Psammetich II.[60] Inhaltlich geht es darum, daß das Meer das Nest einer Schwalbe mit deren Jungen zerstört hat und diese daraufhin versucht, das Meer mit ihrem Schnabel auszuschöpfen und Sand an seine Stelle zu setzen.

---

[56] SIMON 2011.

[57] Textedition GARDINER 1937, S. 12f. und 41; Bearbeitungen CAMINOS 1954, S. 37–40; RAGAZZOLI 2008, S. 65–68 (mit weiterer Bibliographie).

[58] EDEL 1994, Band I, S. 184f.; Band II, S. 275 u. 280–282.

[59] Textedition ČERNÝ 1935, S. 94 u. 115*, Taf. CXI; vgl. BREYER 2010, S. 281.

[60] Edition SPIEGELBERG 1912, S. 16f.; vgl. COLLOMBERT 2002. Übersetzung HOFFMANN/QUACK 2007, S. 194–195 u. 355f. BETRÒ 1999 hat vorgeschlagen, im Schreiber des Briefes den indischen König Aśoka zu sehen, aber die inzwischen gelungene Identifizierung des ägyptischen Empfängers paßt chronologisch nicht dazu; auch ist die Angabe eines „Fürsten von Arabien" inhaltlich damit schwer zu vereinbaren (der Verteidigungsversuch durch VITTMANN 2015, S. 440 Anm. 508 beachtet nicht, daß es keine Indizien dafür gibt, daß Aśoka in Ägypten in Erinnerung geblieben ist).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000310

Nun habe ich die Neun Bogenvölker als schematische Komposition oben schon besprochen. Unbedingt eigens zu erwähnen ist allerdings ihre Ausdeutung in der Spätzeit, wie sie im Tempel von Edfu aus der Ptolemäerzeit bezeugt ist.[61] Sie befindet sich im Soubassement der Innenseite der Umfassungsmauer.

> Der König NN ist zu dir gekommen, Horus …, damit er dir die neun Bogenvölker Ägyptens bringt, aus welchen die Überschwemmung quillt ins Meer, das die Hau-Nebut umringt,[62] um den jährlichen Zyklus zu wiederholen, damit er sich zu seiner Zeit verjüngt und ‚Jahr' als sein Name entsteht, damit er stagniert zu seiner Zeit, und so gleichfalls der Nun entsteht. Diese acht Gefäße werden dargebracht, von dem Fremdland der Libyer an bis hin zum Ozean des Ostens, sowie ihre Anlegestellen, damit sie all ihre Abgaben und all ihre Güter des Meeres Ägypten zuteil werden lassen in alle Ewigkeit, für diesen ihren sakrosankten Herren Horus von Edfu … Dies […] wurde von Thot gemacht, um die beiden Länder trefflich auszustatten, um die Neunbogenvölker von den Ufern des Horus abzuhalten im Süden, Norden, Westen und Osten, denn Horus ist ihr einziger Herr …
>
> Der König NN ist zu dir gekommen, Horus …., [um deine] Feinde abzuschlachten, [um] die Opfergefäße der Neunbogen für ihren Herren festzusetzen, dauerhaft mit ihrer Versorgung in alle Ewigkeit. Die südlichen Neunbogen vom ägyptischen Südland, das bezeichnet[63] die Ostvölker, die von der Überschwemmung leben, ein Gottesgut des Horus, Sohn der Isis und des Osiris, des Herrn der Götter, des Königs der Götter in alle Ewigkeit. Die nördlichen Neunbogen vom ägyptischen Nordland, das bezeichnet das Land Syrien, welche vom Wasser des Himmels leben sowie dem Werk ihrer Schiffe auf dem Hohen Meer, ein Gottesgut des Horus, Sohn der Isis …
>
> Der König NN ist zu dir gekommen, Horus …, damit er dir die Neunbogen der Iuntiu bringt, das bezeichnet die Nubier und Kuschiten – das ist ein Berg im Osten von Hen-Nefer –, welche leben vom Wasser des Himmels sowie dem Wasser der Brunnen, ein Gottesgut des Horus, Sohn der Isis …
>
> Der König NN ist zu dir gekommen, Horus …, damit er dir die Neunbogen der Mentiu bringt, das bezeichnet das Land der Assyrer, welche leben im Ostteil vom Wasser der Überschwemmung, im Westteil vom Wasser des Himmels, ein Gottesgut des Horus, Sohn der Isis …
>
> Der König NN ist zu dir gekommen, Horus …, damit er dir die Neunbogen der Tjehenu bringt, das bezeichnet das Land der Libyer, welche leben vom

[61] Vgl. die Übersetzung von Kurth u. a. 2014, S. 354–361, sowie die Einzelbemerkungen in Vercoutter 1948, S. 121–127; Colin 2004; Meeks 2012, S. 16. Inhaltlicher Überblick in Jambon 2014, S. 808–812.

[62] Es dürfte *[pḥ]r ḥ3.w-nb.wt* zu verstehen sein; vgl. auch die Überlegungen von Jambon 2014, S. 809 Anm. 76.

[63] Hier liegt ein Partizip vor, s. für die Wendung Quack in Vorbereitung. Irrig Kurth u. a. 2014, S. 356–360, die *ḏd r.(sn)* umschreiben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000311

> Wasser des Himmels, ein Gottesgut des Horus, Sohn des Osiris, den Isis geboren hat, ebenso.
>
> Der König NN ist zu dir gekommen, Horus …, damit er dir die Neunbogen des Feldes der Bäume bringt, das bezeichnet die Oasen, welche sich im Osten des Bezirks von Farafra befinden, welche leben im Westteil vom Wasser der Überschwemmung, im Ostteil vom Brunnenwasser, ein Gottesgut des Horus, Sohn der Isis …
>
> Der König NN ist zu dir gekommen, Horus …, damit er dir die Neunbogen von Schu bringt, das bezeichnet die Schasu-Nomaden, das bezeichnet das Land der Meder, welche leben vom Wasser der Überschwemmung sowie Kanälen, ein Gottesgut des Horus, Sohn der Isis …
>
> Der König NN ist zu dir gekommen, Horus …, damit er dir die Neunbogen von Schat bringt, das bezeichnet das Land der Araber, [welche] leben von Kanälen und dem Brunnenwasser, ein Gottesgut des Horus von Edfu …
>
> Der König NN ist zu dir gekommen, Horus …, damit er dir die Neunbogen der Haunebut bringt, das bezeichnet die Inseln des Meeres und viele große nördliche Fremdländer. Sie leben von Kanälen, ein Gottesgut des Horus, Sohn der Isis … (Edfou VI, 194–199).

Hier wird jedem der traditionellen Namen der Neunbogenliste eine Ausdeutung beigegeben, welche ihn als Bezeichnung einer geographischen Realität erklärt, welche in der Spätzeit von realer Bedeutung ist.[64] Tatsächlich sind etliche der verwendeten Bezeichnungen so distinktiv nur spät bezeugt, daß die konkrete Ausarbeitung des Textes insgesamt nicht vor dem ersten Jahrtausend v. Chr. denkbar ist. Auffällig ist eine einzige Passage, welche gleich zwei derartige Deutungen gibt, nämlich diejenige zu den Schu-Völkern. Sie werden einerseits als die Schasu-Nomaden erklärt, welche, wie oben erläutert, im späten zweiten Jahrtausend v. Chr. eine realiter bedeutsame Völkerschaft darstellen, später aber zunehmend nur noch eine Gestalt des weitertradierten Wissens sind. Andererseits identifiziert man sie als Meder, was in der ägyptischen Sprache auch die normale Bezeichnung der Perser ist und in jedem Fall erst ab dem 7. Jh. v. Chr. relevant wird. Man hat den Eindruck, daß hier eine ältere ägyptische Ausdeutung durch eine jüngere ergänzt wurde, welche der Tatsache Rechnung trug, daß im Osten Ägyptens eine ganz neue Macht markant aufgetreten ist.

Zur besseren Situierung dieser relativ ungewöhnlichen Komposition sollte man sagen, daß sie an sich ein gut vertrautes Schema benutzt, nämlich das der geographischen Prozessionen. Bei ihnen bringt der König in der Form einer Fruchtbarkeitsfigur dem Hauptgott des Tempels eine geographische Region mit ihren spezifischen Produkten dar. Normalfall ist, daß man dies für die einzelnen Gaue Ägyptens durchspielt, doch gibt es gelegentlich

[64] Vgl. PRIES 2014, S. 1004–1007.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000312

auch Ausweitungen, etwa unter Einbeziehung nubischer Bezirke. Der hier vorliegende Fall, daß die Neunbogenliste an die aktuelle geopolitische Lage adaptiert derart verwendet wird, muß aber als singulär gelten. Jedoch weist die Szene ohnehin einige bemerkenswerte Erweiterungen des üblichen Bestandes auf. Zunächst folgt auf die Ausdeutung der Neunbogen noch die Darstellung des Thot, welcher einen Text über die Grenzen und territoriale Ausdehnung Ägyptens mit genauer Aufschlüsselung vorträgt. Daran schließt sich wieder eine Personifikation des Königs an, welcher diesmal dem Gott alles darbringt, was aus der Erde kommt, insbesondere verschiedene Bodenschätze. So werden die Fremdvölker in einen größeren Rahmen eingeordnet, in dem die Welt insgesamt strukturiert und in den Dienst des lokalen Hauptgottes gestellt wird.[65] Die Tatsache, daß bei der Beschreibung der verschiedenen Völkerschaften besonderer Wert auf ihre Relation zum Wasser gelegt wird, fügt sich gut dazu, daß die Szene bildlich von Personifikationen der Nilüberschwemmung begleitet wird.

Eine ähnliche Ausdeutung der Neunbogenliste auf aktuelle Fremdvölker ist auch im „geographischen Papyrus" erhalten, von dem es mehrere römerzeitliche Handschriften gibt;[66] konkret in der hieroglyphischen Version aus Tebtynis,[67] wo allerdings die Erhaltung so schlecht ist, daß man bestenfalls in den wenigen erhaltenen Fällen Übereinstimmung der Ausdeutungen konstatieren kann. Weitergehende Angaben über die Lebensweise der betreffenden Völker fehlen in dieser Aufstellung, die ja grundsätzlich sehr knapp listenhaft bleibt.

Auf derselben Ebene relativ genauer Kenntnisse über Gebräuche fremder Völker, und auch einer zumindest behaupteten Bereitschaft, die eigenen Sitten den Ausländern zu erklären, steht eine Passage in der demotischen Erzählung von Neferkasokar und den Babyloniern, die in einem ptolemäischen Papyrus aus Tebtynis fragmentarisch überliefert ist.[68] Der ägyptische Held der Erzählung steht in fremden Diensten; es ist bemerkenswert, wie er den Fürsten von Babylon als „mein großer Herr" anredet und ihm die Huldigungsformel „oh möge er die Lebenszeit des Re machen" zugesteht, also loyal in seinen Diensten steht. Gleichzeitig erklärt er ihm ägyptische Bräuche, so den Jahresbeginn im ersten Monat der Überschwemmungszeit im Gegensatz zum ersten Monat der Aussaatzeit, der bei den Babyloniern der Neujahrstermin ist. Vermutlich erklärt er anschließend, warum bestimmte Tage (die Epagomenen?) bei den Ägyptern als unglückbringend gelten und

[65] Vgl. Jambon 2014.
[66] Vgl. Leitz 2014.
[67] Osing/Rosati 1998, S. 48, Taf. 4.
[68] Textedition Spiegelberg 1932; vgl. für den Inhalt Quack 2009, S. 48f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000313

man an ihnen keine Opfer in den Göttertempeln vollzieht und auch keinerlei Arbeit verrichtet.

Kulturübergreifend werden Essensgewohnheiten gerne als Kriterien von Alterität wahrgenommen. Dies ist auch für Ägypten nicht ganz unbekannt.[69] Allerdings sollte man beachten, daß bei den relativ wenigen bislang dafür in Anspruch genommenen Stellen[70] zwar die Bezeichnung „Gummiesser" (pSpiegelberg 15, 21) mit einer Etikettierung als „Nubier" verbunden ist, realiter aber einem Mann aus Elephantine gilt, also gerade noch aus dem südlichsten Bereich Ägyptens. Die daneben gebrauchte verächtliche Bezeichnung „Breiesser" (pKrall 5, 1.4f., 8, 1f., 9, 6) gilt sogar eindeutig Ägyptern aus dem Delta. Die einzige klar auf Nubien verweisende Stelle ist Setne II, 3, 5. Hier werden also mehr innerägyptische Gegensätzlichkeiten gepflegt als Abgrenzungen zwischen Ägypten und dem Ausland an sich aufgebaut.

Sehr ungewöhnlich ist ein Text, von dem Fragmente in Florenz und Kopenhagen erhalten sind.[71] Es handelt sich um einen demotischen Papyrus, der aus Tebtynis am Südrand des Fayyum stammt. Die Handschrift dürfte etwa ins frühe 2. Jh. n. Chr. zu datieren sein. Es handelt sich um Reste eines ethnographischen Traktats von einer Art, wie sie aus Ägypten sonst bislang nicht bekannt ist. Unglücklicherweise dürfte wenigstens die Hälfte jeder Zeile verloren sein. Ebenso wirkt es frustrierend, wenn oben am Rand des Fragments gerade noch die Seitenzahl 9 zu erkennen ist und man sich fragt, was alles auf den restlichen mindestens 8 Seiten gestanden haben könnte. Gerade weil es der fragmentierten Natur des Papyrusfetzens zuwiderliefe, ihn einfach inhaltlich zu resümieren, möchte ich eine vollständige Übersetzung des erhaltenen Bereichs vorlegen:

1 …] sind […] sind es. Es gibt welche(?), welche man ins Feuer wirft. Ihr … ist in ihm (?). Das Gebiet von Nikanal […

[69] Vgl. auch MOERS 2006; MOERS 2010, S. 177f., der die von ihm herangezogenen Quellen allerdings weitgehend unzutreffend interpretiert. Die Inschrift Amenemhets II. vergleicht das Essen von asiatischen Lebensmitteln keineswegs mit anderen Härten des Militärlebens (vgl. jetzt ALTENMÜLLER 2015, 118 mit einer ganz anderen Deutung der Stelle). Im NR-Text Ostrakon OI 12074 wird ein Ägypter keineswegs verrückt, weil er asiatisches Essen gegessen hat, das mit Blut zubereitet wurde; vielmehr wird es als tadelnswert angesehen, daß er eine Blutsbrüderschaft mit den Asiaten einging (die durch gemeinsames Essen besiegelt wurde). In der Piye-Stele hängt die Zurückweisung von Personen, die Fische gegessen haben, nicht damit zusammen, daß sie Fremde sind, vielmehr handelt es sich um Unterägypter; und die grundsätzliche Existenz solcher Speisetabus (unabhängig von der Herkunft der Personen) ist in Ägypten gut bezeugt, s. QUACK 2013.

[70] SAUNERON 1959; AUFRÈRE 2005; POPE 2013, S. 486–489.

[71] QUACK 2010/2011; QUACK in Druck.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000314

2 … des] Ostens (?) sind es. Ihre Art, Gewänder anzulegen, ist es ebenso. Sie haben Wein, Obst und Palmen. Selten sind […
3 …] Katze (?). Ihr Brauchtum und ihre Sprache sind wie die der Perser. Das Gebiet von Pekel (?): Es ist im .[…
4 … Me]der. Es ist reich an Saatgut, Wein und Obst. Ein medisches Gewand ist, was sie anziehen. […
5 …] wobei er im Westen des Gebiets der Messener (?) liegt. [Man (?)] machte (?) für ihn Süden, Norden, Westen und Osten .[…
6 …] säen von Aussaat aufs Feld, das man machen wird. Dann bildet es eine Versorgung (?). Gut (?) ist das Jahr […
7 …] ihr Brauchtum und ihre Bestattungssitte ist wie die der Meder. Das Gebiet von Peutanewos […
8 … ihr Brauchtum] ist das Brauchtum der Meder in allen Dingen. Nun machen sie .[.]..[…] Purpur. Sie machen(?) .[…
9 …] sind es. Sie haben milesische Wolle. Sie machen […wege]n der Schönheit (?) des Gebiets […
10 …]. sie haben Urinprobleme, und sie nehmen ein Holz als Heilmittel […ihr]e (?) Nasen […]
11 …]… Krankheit […] … […

So problematisch hier auch manche Details sein mögen, so lassen sich doch Grundstrukturen recht gut erkennen. Es handelt sich um eine Abfolge von jeweils recht kurzen Abschnitten, die mit „Der Bezirk" eingeleitet werden, mutmaßlich mit nachfolgender Angabe der jeweiligen Völkerschaft. Zu jedem Abschnitt gibt es Information über Sitten und Gebräuche, wenigstens fallweise auch über Bestattungssitten, Sprachen und spezielle Heilmethoden. Wohl durchgängig vorhanden sind auch Angaben über die landwirtschaftlichen Schwerpunkte der betreffenden Völker.

Ein derartiger Text in ägyptischer Sprache erstaunt. Tatsächlich klingt er weit mehr nach einer griechischen Schilderung, wie sie schon ab Herodot überliefert ist; insbesondere dessen kurzgefaßte Schilderungen der verschiedenen libyschen und thrakischen Völkerschaften (IV, 168–199; V, 3–10) weist markante Gemeinsamkeiten auf. Die Versuchung ist groß, im vorliegenden demotischen Traktat die Übersetzung einer ursprünglich griechischen Schrift zu sehen. Bisherige Recherchen haben hier noch kein positives Ergebnis erbracht. Darin muß man allerdings keineswegs eine Falsifizierung der Grundannahme erblicken. Tatsächlich ist die heutige Erhaltung gerade der hellenistischen griechischen Literatur derart trümmerhaft, daß der Verlust der konkreten Quelle alles andere als überraschend wäre.

Nachdem ich bereits in möglicherweise griechische Gefilde geraten bin, möchte ich ein noch extremeres Beispiel heranzuziehen. Konkret geht es mir um eine in griechischer Sprache überlieferte Fremdsicht auf die Griechen und andere Völkerschaften, welche im Corpus Hermeticum überliefert ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000315

Es handelt sich um einen bei Stobaios überlieferten Auszug aus einem heiligen Buch, in dem angeblich Isis ihren Sohn Horus belehrt (Fragm. St. XXIV, 11f.).[72] Dabei fragt Horus, warum diejenigen Menschen, welche außerhalb des heiligen Landes Ägypten lebten, keinen wirklich offenen Verstand hätten. Isis erklärt ihm den Sachverhalt mit einer Konzeption, bei welcher die Welt als Makrokosmos mit einem menschlichen Körper verglichen wird, der unter dem Himmel liegt. Dabei ergeben sich besondere Auswirkungen auf diejenigen Körperteile von Völkern, welche dem dort situierten Körperteil des Makrokosmos entsprechen. Da der kosmische Mensch in dieser Vision mit dem Kopf nach Süden liegt, haben die Völker im Süden auch einen gut entwickelten und haarreichen Kopf. Für die Region von Italien und Hellas wird dagegen angeben, sie hätten aufgrund ihrer Situierung besonders schöne Lenden und Hinterteile, und aufgrund der besonderen Schönheit dieser Körperteile würden in diesen Ländern sich die Männer der Homosexualität hingeben. Eine solche Bemerkung erscheint in einer Situation, in welcher erst die Griechen und später die Römer seit Jahrhunderten über das Land am Nil herrschen, nicht nur süffisant, sondern fast schon subversiv. Sie mag als abschließendes Beispiel dafür dienen, wie man konkrete Kenntnis von Gebräuchen fremder Völker in Argumentationsstrategien einsetzt, welche dem Herausstreichen der eigenen Überlegenheit dienen.

Bibliographie

ABU-BAKR, A.M./J. OSING 1973: „Ächtungstexte aus dem Alten Reich." In: MDAIK 29, S. 97–133.

ALLAM, SCH. 1963: *Beiträge zum Hathorkult (bis zum Ende des Mittleren Reiches)*. Berlin (MÄS 4).

ALLEN, J.P. 2003: „The Egyptian Concept of the World." In: D. O'CONNOR/ST. QUIRKE (Hrsg.): *Encounters with Ancient Egypt. Mysterious Lands*. London, S. 23–30.

ALTENMÜLLER, H. 2015: *Zwei Annalenfragmente aus dem frühen Mittleren Reich*. Hamburg.

AUFRÈRE, S. 2005: „Éthiopiens « mangeurs » ou « mâcheurs » de gomme." In: S. AUFRÈRE (Hrsg.): *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne, volume III*. Montpellier, S. 157–161.

BAINES, J. 2003: „Early definitions of the Egyptian world and its surroundings." In: T. POTTS (Hrsg.): *Culture through Objects. Ancient Near Eastern studies in Honour of P.R.S. Moorey*. Oxford, S. 27–57.

[72] Textedition mit französischer Übersetzung NOCK/FESTUGIÈRE 1954, S. 55f.; deutsche Übersetzung HOLZHAUSEN 1997, S. 455f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000316

Beatty, M.H. 2008: *„bsy* „wretched": the anatomy of a foreign relations concept." In: *ANKH: revue d'égyptologie et des civilisations africaines* 17, S. 30–39.

Beaux, N. 1990: *Le cabinet de curiosités de Thoutmosis III*. Leuven.

Belova, G. 1998: „The Egyptians' Ideas of Hostile Encirclement." In: Chr. Eyre (Hrsg.): *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3–9 September 1995*. Leiden, S. 143–148.

Betrò, M.C. 1999: „Aśoka in un testo letterario demotico?" In: *Studi Ellenistici* 12, S. 112–125.

Botta, A.F./S. Vinson 1996: „The Cowardly Crocodile in ʿOnchsheshonqy 22/15 and Merikarēʿ P. 97–98." In: *Enchoria* 23, S. 177f.

Breyer, F. 2010: *Ägypten und Anatolien. Politische, kulturelle und sprachliche Kontakte zwischen dem Nilland und Kleinasien im 2. Jahrtausend v. Chr.* Wien.

Bricault, L. 2001: *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IVe s. av. J.-C.–IVe s. apr. J.-C.)*. Paris.

Bricault, L. et al. 2008: *Sylloge nummorum religionis Isiacae et Sarapidiacae (SNRIS)*. Paris.

Caminos, R.A. 1954: *Late Egyptian Miscellanies*. Oxford.

Černý, J. 1935: *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire Nos 25501–25832. Ostraca hiératiques*. Kairo.

Clère, J.J. 1958: „Fragments d'une nouvelle représentation égyptienne du monde." In: *MDAIK* 16, S. 30–46, Taf. V.

Colin, F. 2004: „Transcriptions égyptiennes de termes sémitiques: Assyriens, Israéliens et aqueducs (*Edfou* VI 194–198)." In: Th. Schneider (Hrsg.): *Das Ägyptische und die Sprachen Vorderasiens, Nordafrikas und der Ägäis. Akten des Basler Kolloquiums zum ägyptisch-nichtsemitischen Sprachkontakt Basel 9.–11. Juli 2003*. Münster, S. 219–255.

Collombert, Ph. 2002: „Le conte de l'hirondelle et de la mer." In: K. Ryholt (Hrsg.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies Copenhagen, 23–27 August 1999*. Kopenhagen, S. 59–76.

Demitchik, A. 1993: „A Note to § 141 of Sir A.H. Gardiner's Egyptian Grammar." In: *Göttinger Miszellen* 134, S. 29f.

Edel, E. 1964: „Zu den Inschriften auf den Jahreszeitenreliefs der ‚Weltkammer' aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre. II. Teil." In: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 1963/4, S. 89–142.

— 1994: *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköi in babylonischer und hethitischer Sprache*. Opladen.

Edel, E./M. Görg 2005: *Die Ortsnamenlisten im nördlichen Säulenhof des Totentempels Amenophis' III*. Wiesbaden.

Egberts, A. 1998: „Mythos und Fest. Überlegungen zur Dekoration der westlichen Innenseite der Umfassungsmauer im Tempel von Edfu." In: R. Gundlach/M. Rochholz (Hrsg.): *4. ägyptologische Tempeltagung Köln, 10.–12. Oktober 1996. Feste im Tempel*. Wiesbaden, S. 17–29.

Eyre, Chr. 1990: „The Semna stelae: quotation, genre, and functions of literature." In: S. Israelit-Groll (Hrsg.): *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim*. Jerusalem, S. 134–165.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000317

FANTALKIN, A./I. FINKELSTEIN 2006: „The Sheshonq I campaign and the 8th-century BCE earthquake: more on the archaeology and history of the South in the Iron I–IIA." In: *Tell Aviv* 33, S. 18–42.

FATTOVICH, R. 1991: „About a recent book on Thutmosis III's 'Botanic Garden' in Karnak." In: *Studi di Egittologia e di Antichità Puniche* 9, S. 35–49.

FISCHER-ELFERT, H.-W. 1983: *Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I. Textzusammenstellung*. Wiesbaden (²1992).

— 1986: *Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I. Übersetzung und Kommentar*. Wiesbaden (Ägyptologische Abhandlungen 44).

FLAMMINI, R. 2010: „Elite Emulation and Patronage Relationships in the Middle Bronze: The Egyptianized Dynasty of Byblos." In: *Tell Aviv* 37, S. 154–168.

GARDINER, A.H. 1937: *Late Egyptian Miscellanies*. Brüssel.

GIVEON, R. 1971: *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*. Leiden.

GLANVILLE, S.R.K. 1955: *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum*. Volume II. *The Instructions of ʿOnkhsheshonqi*. London.

GRENFELL, B.P./A.S. HUNT 1915: *The Oxyrhynchus Papyri, Part* XI. London.

GRIFFITHS, J.G. 1980: „Horusmythe." In: LÄ III. Wiesbaden, Sp. 54–59.

GUNN, B. 1926: „Inscriptions from the Step Pyramid Site I. An Inscribed Statue of King Zoser." In: ASAE 26, S. 177–196.

HALLMANN, S. 2006: *Die Tributszenen des Neuen Reiches*. Wiesbaden.

HEINZ, S.C. 2001: *Die Feldzugsdarstellungen des Neuen Reiches. Eine Bildanalyse*. Wien.

HOFFMANN, F. 1995: *Ägypter und Amazonen. Neubearbeitung zweier demotischer Papyri. P. Vindob. D 6165 und P. Vindob. D 6165 A*. Wien.

HOFFMANN, F./J.F. QUACK 2007: *Anthologie der demotischen Literatur*. Berlin.

HOLZHAUSEN, J. 1997: *Das Corpus Hermeticum Deutsch. Übersetzung, Darstellung und Kommentar in drei Teilen, Teil 2. Exzerpte, Nag-Hammadi-Texte, Testimonien*. Stuttgart/Bad Cannstatt.

HORNUNG, E. 1979–1984: *Das Buch von den Pforten des Jenseits nach den Versionen des Neuen Reiches*. Basel/Genf.

— 1985: *Tal der Könige. Die Ruhestätte der Pharaonen*. Zürich.

— 1997: *Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick*. Darmstadt.

JAMBON, E. 2014: „Les soubassements de l'intérieur du mur d'enceinte d'Edfou. Réflexions préliminaires autour de la notion de « canon » dans les temples ptolémaïques et romains." In: A. RICKERT/B. VENTKER (Hrsg.): *Altägyptische Enzyklopädien. Die Soubassements in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit. Soubassementstudien I*. Wiesbaden, S. 793–818.

JANSEN-WINKELN, K. 1998: „Zur Charakterisierung der Nachbarvölker der Ägypter im ‚Pfortenbuch'." In: *Altorientalische Forschungen* 25, S. 374–379.

JÖRDENS, A. 2013: „Lobpreis der vielnamigen Isis aus Oxyrhynchus." In: B. JANOWSKI/D. SCHWEMER (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* Neue Folge Band 7. *Hymnen, Klagelieder und Gebete*. Gütersloh, S. 289–295.

KEES, H. 1930: „Kultlegende und Urgeschichte. Grundsätzliche Bemerkungen zum Horusmythus von Edfu." In: *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften Göttingen*, S. 345–362.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000318

— 1956: *Der Götterglaube im Alten Ägypten*. Leipzig.
Koenig, Y. 1990: „Les textes d'envoûtement de Mirgissa." In: RE 41, S. 101–125.
Kurth, D. u. a. 2014: *Edfou VI*. Gladbeck.
Leitz, Chr. 2014: *Die Gaumonographien in Edfu und ihre Papyrusvarianten. Ein überregionaler Kanon kultischen Wissens im spätzeitlichen Ägypten. Soubassementstudien III*. Wiesbaden.
von Lieven, A. 2007. *Grundriß des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch*. Kopenhagen.
Loprieno, A. 1988: *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*. Wiesbaden (Ägyptologische Abhandlungen 48).
— 2000: „Puns and Word Play in Ancient Egyptian." In: S. Noegel (Hrsg.): *Puns and Pundits. Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature*. Bethesda, S. 3–20.
Lorton, D. 1973: „The so-called 'vile' enemies of the king of Egypt (in the Middle Kingdom and Dyn. XVIII)." In: *Journal of the American Research Center in Egypt* 10, S. 65–70.
Luiselli, M.M. 2011: „The Ancient Egyptian Scene of 'Pharaoh smiting his enemies': an attempt to visualize cultural memory." In: M. Bommas (Hrsg.): *Cultural Memory and Identity in Ancient Society*. London, S. 10–25.
Meeks, D. 2012: „Franchissement et transgression de la frontière. Expansion et risques à l'époque pharaonique." In: Chr. Velud (Hrsg.): *Les sociétés méditerranéennes faces au risque*. Kairo, S. 7–19.
von Minutoli, H. 1827: *Reise zum Tempel des Jupiter Ammon in der libyschen Wüste, Nachträge*. Berlin.
Moers, G. 2004: „‚Unter den Sohlen Pharaos.' Fremdheit und Alterität im pharaonischen Ägypten." In: F. Lauterbach / F. Paul / U.-Chr. Sander (Hrsg.): *Abgrenzung – Eingrenzung. Komparatistische Studien zur Dialektik kultureller Identitätsbildung*. Göttingen, S. 81–160.
— 2005: „Auch der Feind war nur ein Mensch. Kursorisches zu einer Teilansicht pharaonischer Selbst- und Fremdwahrnehmungsoperationen." In: H. Felber (Hrsg.): *Feinde und Aufrührer. Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches*. Stuttgart/Leipzig, S. 223–282.
— 2006: „‚Jene Speise der Asiaten.' Zur bisher unbekannten Vorgeschichte spätzeitlicher Speisetabus." In: R. Rollinger / B. Truschnegg (Hrsg.): *Altertum, und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante: Festschrift für Peter W. Haider zum 60. Geburtstag*. Stuttgart, S. 507–516.
— 2010: „The World and the Geography of Otherness in Pharaonic Egypt." In: K.A. Raaflaub / R.J.A. Talbert (Hrsg.): *Geography and Ethnography. Perceptions of the World in Pre-Modern Societies*. Chichester, S. 169–181.
Morenz, S. 1957: „Wortspiele in Ägypten." In: *Festschrift Johannes Jahn zum 22. November 1957*. Leipzig, S. 23–32; wieder abgedruckt in: E. Blumenthal / S. Herrmann (Hrsg.): Siegfried Morenz: *Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze*. Weimar 1975, S. 328–342.
Morris, E.F. 2005: *The Architecture of Imperialism. Military Bases and the Evolution of Foreign Policy in Egypt's New Kingdom*. Leiden/Boston.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000319

NAVILLE, E. 1898: *The Temple of Deir el Bahari, Volume III. Plates LVI–LXXXVI. End of Northern Hall and Southern Hall of Middle Platform*. London.

NOCK, A.D./A.-J. FESTUGIÈRE 1954: *Corpus Hermeticum, tome IV. Fragments extraits de Stobée (XXIII–XXIX). Fragments divers*. Paris.

NOEGEL, S.B. 2007: *Nocturnal Ciphers: The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East*. New Haven.

NOEGEL, S./K. SZPAKOSKA 2006: „'Word Play' in the Ramesside Dream Manual." In: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 35, S. 193–212.

OSING, J. 1976: „Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II)." In: MDAIK 32, S. 133–185.

OSING, J./G. ROSATI 1998: *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*. Florenz.

PANAGIOTOPOULOS, D. 2011: „‚Bunte Barbaren.' Zu den thebanischen Fremdvölkerdarstellungen und ihren historischen Voraussetzungen." In: H. MATTHÄUS/N. OETTINGER/ST. SCHRÖDER (Hrsg.): *Der Orient und die Anfänge Europas: kulturelle Beziehungen von der späten Bronzezeit bis zur frühen Eisenzeit*. Wiesbaden, S. 31–47.

PETIT, L.P. 2012: „What would the Egyptian Pharaoh Shoshenq I have seen if he had visited the Central Jordan Valley." In: *Palestine Exploration Quarterly* 144, S. 191–207.

POPE, J, 2013: „Epigraphic evidence for a 'Porridge-and-Pot' tradition on the ancient Middle Nile." In: *Azania* 48.4, S. 473–497.

POSENER, G. 1940: *Princes et pays de l'Asie et de la Nubie*. Bruxelles.

— 1987: *Cinque figurines d'envoûtement*. Kairo.

POSENER, G./J. OSING 2013: „Tablettes-figurines de prisonniers." In: RE 64, S. 135–175.

PRAG, K. 1986: „Byblos and Egypt in the Fourth Millennium BC." In: *Levant* 18, S. 59–74.

PRIES, A.H. 2014: „Onomastika und Soubassements: Erkennbare Wege einer intertextuellen Bezugnahme." In: A. RICKERT/B. VENTKER (Hrsg.): *Altägyptische Enzyklopädien. Die Soubassements in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit. Soubassementstudien I*. Wiesbaden, S. 1001–1015.

QUACK, J.F. 1992: *Studien zur Lehre für Merikare*. Wiesbaden.

— 1997: Rezension zu G. ROULIN: *Livre de la nuit*. In: WO 28, S. 177–161.

— 2000: Rezension zu J. ZEIDLER: *Pfortenbuchstudien*. In: BO 57, Sp. 541–559.

— 2002: „Some Old Kingdom Execration Figurines from the Teti Cemetery." In: *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 13, S. 149–160, T. 25.

— 2007: „Das Problem der Ḫ3w-nb.wt." In: A. LUTHER/R. ROLLINGER/J. WIESEHÖFER (Hrsg.): *Getrennte Wege? Kommunikation, Raum und Wahrnehmung in der Alten Welt*. Frankfurt, S. 331–362.

— 2009: *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*. Zweite, veränderte Auflage. Berlin.

— 2010a: „Homogenität und Inhomogenität von ägyptischer Sprache und Schrift in Texten aus dem späten Ägypten." In: K. LEMBKE/M. MINAS-NERPEL/ST. PFEIFFER (Hrsg.): *Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule*. Leiden/Boston, S. 313–341.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000320

— 2010b: „Egyptian Writing for non-Egyptian Languages and vice-versa—a short overview." In: A. de Voogt/I. Finkel (Hrsg.): *The Idea of Writing. Play and Complexity*. Leiden/Boston, S. 317–325.
— 2010/2011: „Ein Fragment eines demotischen ethnographischen Textes (PSI Inv. D 88)." In: *Enchoria* 32, S. 81–85, Taf. 1.
— 2013: „Concepts of Purity in Egyptian Religion." In: Chr. Frevel/Chr. Nihan (Hrsg.): *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*. Leiden/Boston, S. 115–158.
— 2014: „Die theoretische Normierung der Soubassement-Dekoration. Erste Ergebnisse der Arbeit an der karbonisierten Handschrift von Tanis." In: A. Rickert/B. Ventker (Hrsg.): *Altägyptische Enzyklopädien. Die Soubassements in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit. Soubassementstudien I*. Wiesbaden, S. 17–27, Farbtafel I–VI.
— 2015: „Importing and exporting gods? On the flow of deities between Egypt and its neighboring countries." In: A. Flüchter/J. Schöttli (Hrsg.): *The Dynamics of Transculturality. Concepts and Institutions in Motion*. Cham u. a., S. 255–277.
— in Druck, „Ein ethnographischer Traktat." In: K. Ryholt (Hrsg.): *The Carlsberg Papyri 11. Demotic Literary Texts from Tebtunis and Beyond*, in Druck.
— in Vorbereitung: „Ein alphabetisch sortiertes Handbuch der Hieroglyphenzeichen." In: K. Ryholt (Hrsg.): *The Carlsberg Papyri 16*, in Vorbereitung.
Ragazzoli, Chl. 2008: *Éloges de la ville en Égypte ancienne. Histoire et littérature*. Paris.
Ritner, R. K. 2009: *The Libyan Anarchy: Inscriptions from Egypt's Third Intermediate Period*. Atlanta.
Roulin, G. 1996: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà, I^er partie: Traduction et commentaire*. Freiburg/Göttingen.
Sander-Hansen, C. 1948: „Die phonetischen Wortspiele des ältesten Ägyptisch." In: AO 20, S. 1–22.
Sauneron, S. 1959: „L'avis des Égyptiens sur la cuisine Soudanaise." In: *Kush 7*, S. 63–70.
Schäfer, H. 1928: *Ägyptische und heutige Kunst und Weltgebäude der Alten Ägypter*. Berlin/Leipzig.
Scott, G. D. III 1986: *Ancient Egyptian Art at Yale*. New Haven.
Seibert, P. 1967: *Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur*. Wiesbaden.
Sethe, K. 1926: *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches. Nach den Originalen im Berliner Museum*. Berlin.
Simon, Zs. 2011: „The identification of Qode: reconsidering the evidence." In: J. Mynářová (Hrsg.): *Egypt and the Near East: the crossroads. Proceedings of an international conference on the relations of Egypt and the Near East in the Bronze Age, Prague, September 1–3, 2010*. Prag, S. 249–269.
Smith, H. S. 1976: *The Fortress of Buhen. The Inscriptions*. London.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000321

SMITH, St. T. 1995: *Askut in Nubia. The Economics and Ideology of Egyptian Imperialism in the Second Millennium BC*. London/New York.
— 2003: *Wretched Kush. Ethnic Identity and Boundaries in Egypt's Nubian Empire*. London/New York.
SOWADA, K. 2009: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom*. Fribourg.
SPIEGELBERG, W. 1912: *Demotische Texte auf Krügen*. Leipzig.
— 1932: „Aus der Geschichte vom Zauberer Ne-nefer-ke-Sokar. Demotischer Papyrus Berlin 13640." In: *Studies presented to F. Ll. Griffith*. London, S. 171–180, Taf. 21.
STAUDER, A. 2013: *Linguistic Dating of Middle Egyptian Literary Texts*. Hamburg.
SWAN HALL, E. 1986: *The Pharaoh smites his Enemies*. München/Berlin (MÄS 44).
THEIS, CHR. 2014: *Magie und Raum. Der magische Schutz ausgewählter Räume im alten Ägypten nebst einem Vergleich zu angrenzenden Kulturbereichen*. Tübingen.
TÖRÖK, L. 2009: *Between two Worlds. The Frontier Region between Ancient Nubia and Egypt 3700 BC–500 AD*. Leiden/Boston.
VALBELLE, D. 1990: *Les neuf arcs. L'Égyptien et les étrangers de la préhistoire à la conquête d'Alexandre*. Paris.
VERCOUTTER, J. 1948: „Les Haou-Nebout ( ) (*suite*)." In: BIFAO 48, S. 107–209.
VITTMANN, G. 2015: „Die Schwalbe und das Meer." In: B. JANOWSKI/D. SCHWEMER (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge Band 8. Weisheitstexte, Mythen und Epen*. Gütersloh, S. 440f.
WENGROW, D. 2006: *The Archaeology of Early Egypt. Social Transformations in North-East Africa, 10,000 to 2650 BC*. Cambridge.
WERNING, D. 2013: „Linguistic Dating of the Netherworld Books Attested in the New Kingdom." In: G. MOERS/K. WIEDMAIER/A. GIEWEKEMEYER/A. LÜMERS/R. ERNST (Hrsg.): *Dating Egyptian Literary Texts*. Hamburg, S. 237–281.
WIDMAIER, K. 2009: *Landschaften und ihre Bilder in ägyptischen Texten des zweiten Jahrtausends v. Chr.* Wiesbaden.
WILSON, K. A. 2005: *The Campaign of Pharaoh Shoshenq I into Palestine*. Tübingen.
WIMMER, ST. 1993: „Neue Ächtungstexte aus dem Alten Reich." In: *Biblische Notizen* 67, S. 87–101.
ZEIDLER, J. 1999: *Pfortenbuchstudien, Teil I. Textkritik und Textgeschichte des Pfortenbuches*. Wiesbaden.
ZIBELIUS-CHEN, K. 1988: *Die ägyptische Expansion nach Nubien. Eine Darlegung der Grundfaktoren*. Wiesbaden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000322

The Hebrew Verbal Paradigm of Hollow Roots: a Triconsonantal Account*

By Benjamin D. Suchard, Leiden

Summary: Evidence from various Semitic languages suggests that 'hollow' verbs should not be reconstructed with a vowel as their middle radical, but with three radical consonants, the middle one being *w or *y. In the past, forms from Biblical Hebrew have been cited as being incompatible with such a reconstruction. This paper shows that almost all parts of the Hebrew hollow paradigm can easily be derived from their strong counterparts, leaving only the *hip̄ʿal* imperfect and the *hip̄ʿil* participle as anomalies. These two forms are then investigated in more detail. The *hip̄ʿal* imperfect, *yikkon*, is argued to be an analogical extension of the stem found in the perfect, *nāḵon*, based on the model of the geminate roots. The *hip̄ʿil* participle, *mešiḇ*, is shown to be the regular outcome of earlier *mihaṯīb-, a reconstruction which is supported by cuneiform transcriptions.

Introduction

Of the various categories of weak verbs occurring in the Semitic languages, one group is commonly referred to as hollow roots. These are verbs that, in languages which are attested in vocalized scripts, seem to only have two radical consonants, separated by a vowel, like Biblical Hebrew *qām* 'he stood up'. Based on evidence from several different languages, however, it appears that these roots actually should be reconstructed as strong, triconsonantal roots, with *w or *y as their middle radical; thus, *qām* can be said to derive from the root *qwm*. That these verbs deviate from the regular paradigm is then due to the operation of certain sound laws on this weak middle radical and surrounding sounds, some of which only took place in the separate Semitic languages. This is not a particularly new idea: already in 1910, Cowley notes, with a hint of exasperation, that "the old view of [*w*] and [*y*] as consonants has been recently revived by Philippi, Barth, M. Lambert, and especially Brockelmann (…)" (194). Yet this view has not been convincingly refuted to date, and, as will be argued, it is preferable to the alternative opinion, which derives the hollow verbs from Proto-Semitic biconsonantal roots with a vowel as their middle radical.

* I sincerely thank Prof. Dr Holger Gzella and Dr Ahmad Al-Jallad for their insightful comments on an earlier draft of this paper. All remaining errors are, naturally, mine.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000323

The presence of a consonantal second radical in what would later become a hollow verb is attested in the spelling of a Canaanite word in Egyptian texts from the New Kingdom, where we find <nwṯ> 'to tremble', reflecting *nawaᵗsa, cognate with Biblical Hebrew *nâs* 'he fled'; the meaning 'to tremble' is attested in Syriac (HOCH 1994, pp. 184–185). Similarly, there are the Sabaic spellings like <kwn> 'he was', presumably reflecting a pronunciation like /kawVn-/ (BEESTON 1984, p. 13); that they are perfects, and not infinitives, is shown by plural forms like <kwnw> 'they were' (BIELLA 1981 s. v.). These spellings alternate with biconsonantal forms like <kn>, indicating that the *w was lost at a certain point. That it is spelled at all, though, must mean that a /w/ was pronounced at some point in the history of Sabaic, as it could not have been preserved as a historical spelling otherwise. In Safaitic (Ancient North Arabian), spellings like <myt> 'he died' are attested, probably reflecting /mayVt/ (AL-JALLAD 2015).[1]

In Gəʿəz, the basic stem perfect of hollow roots takes forms like *qoma* 'he stood up' and *śema* 'he placed'. Unlike the evidence from Canaanite and Ancient North and South Arabian, no consonantal second radical is preserved here, but these forms are quite relevant nonetheless: whereas Hebrew *qām*, Aramaic *qām*, and Classical Arabic *qāma* would seem to imply a reconstruction as *qāma, the Gəʿəz forms can only go back to *qawVma and *śayVma, *V representing *i or *u in this case. Here too, then, we see evidence for a triconsonantal reconstruction of the hollow verb. And even the Arabic form, which is often used to support reconstructions like *qāma, is more easily understood from a triconsonantal reconstruction. While the Arabic basic stem perfect of hollow roots has *ā* before vocalic endings, this vowel changes to *u* or *i* in closed syllables, as in *qāma* 'he stood up' ~ *qumtu* 'I stood up', *nāma* 'he slept' ~ *nimtu* 'I slept'. Starting from a reconstruction which is compatible with these words' Gəʿəz cognates, such as *qawuma, these forms can be explained by two simple sound laws:[2]

[1] As this particular verb should be reconstructed as having *w, based on other languages, the presence of *y as the second radical is probably the result of sound change or analogy. If it is due to sound change, for instance, *mawit- > *mayit-, this is still evidence for the presence of a consonantal second radical in these verbs. If it is due to analogy, the innovation is most easily understood if it was based on the existence of other verbs with a historically correct *w or *y as their second radical. Alternatively, there is the possibility that the spelled <w> and <y> reflect the geminated second radical of an intensive stem. While the Safaitic evidence does not prove the triconsonantal origins of hollow roots, then, such a reconstruction makes the verbal forms easier to explain.

[2] In the formulaic notation of sound changes used in this paper, C indicates any consonant, V indicates any vowel, V̆ indicates any short vowel, V̄ indicates any long vowel, W indicates *w or *y, and $ indicates a syllable boundary. Segments that are marked with the same number, e. g. C_1, represent multiple instances of the same consonant or vowel. In reconstructions, marked by *, a stem-final hyphen indicates the possible addition

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000324

(1) *CaWVCV > *āCV*

(2) *CaWVCC > *CVCC*

Thus, *qawuma > *qāma* (1), while *qawumtu > *qumtu* (2); *nawima (with *w, rather than *y, as reflected by Gəʿəz *noma*) > *nāma* (1), but *nawimtu > *nimtu* (2).[3] Unless we accept this reconstruction, there is no apparent way to explain the alternation between *ā* and *u/i* in these verbs, which is not paralleled in other Semitic languages. It would then have to be an archaic feature of Proto-Semitic which was only preserved in Arabic. Given the evidence from other languages already considered, the triconsonantal explanation seems preferable.

We have seen, then, that there is direct evidence for the presence of a consonantal second radical *w or *y in the 'hollow' roots in Canaanite, Sabaic, and possibly Safaitic, and that the Gəʿəz and Arabic forms can most easily be derived from a triconsonantal reconstruction. A triconsonantal form could have been analogically innovated separately in all of these languages, but it is more economical to assume that this is, in fact, the original, inherited form. There is also the methodological consideration that reconstructing hollow roots as a mere subclass of strong, triconsonantal roots eliminates the need to reconstruct them as a separate category in Proto-Semitic, simplifying the reconstructed verbal system. As this reconstruction would presuppose fewer distinct root classes than a reconstruction with a separate class of hollow roots does, Occam's Razor favours the former reconstruction, as long as it can account for the data at least as well as the latter.

The triconsonantal account runs into some difficulties in Biblical Hebrew. While most parts of the hollow paradigm can easily be derived from a reconstruction with a consonantal *w or *y, several forms do not show such an obvious correspondence to their strong counterparts. Scholars who reconstruct weak roots as being biconsonantal in origin, rather than deriving from triconsonantal roots with weak radicals, take these forms as evidence that a triconsonantal approach cannot explain all the facts; thus, for instance, Bauer/Leander (1922, p. 393) and Blau (1993, p. 61). This paper, conversely, will argue that while it is quite possible that there were biconsonantal roots in Proto-Semitic or one of its ancestors, the seemingly problematic forms in the hollow paradigm do not provide any evidence for this claim. After an overview of the various parts of the paradigm of Biblical Hebrew

of inflectional or declensional endings; thus *yaqṭul- stands for *yaqṭul, *yaqṭulu and *yaqṭula, and *qaṭl- stands for *qaṭlu(m), *qaṭli(m) and *qaṭla(m).

[3] If we assume the Classical Arabic stress system applied to this pre-stage of Arabic, it is interesting to note that it is the quality of the stressed vowel (*qáwuma, but *qawúmtu) which is preserved. I thank Ahmad Al-Jallad for pointing this out to me.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000325

verbs from hollow roots, the remaining anomalous forms will be examined in detail. It will be seen that all forms can be derived from a triconsonantal reconstruction.

Overview of the paradigm

Using *qwm* 'to stand up' as a dummy root, the *qal* perfect has two forms of the stem: *qåm-* in the third person, i. e. before vocalic suffixes, and *qam-* in the first and second persons, i. e. before consonantal suffixes. Based on the strong form of the *qal* perfect, *qaṭal-, the hollow form should be reconstructed as *qawam-. Rules (3) and (4), given below, apply to this form.

(3) *aWa > *ā

(4) *V̄C$ > *V̆C$

These sound laws applied after the Canaanite Shift of *ā > *ō, which is why the *ā which results from (3) does not yield *ō (BIRKELAND 1940, pp. 41–46), and before the first elision of final short vowels. Thus, *qawama 'he stood up' > *qāma (3) > *qåm, *qawamnū 'we stood up' > *qāmnū (3) > *qamnū (4) > *qámnu*.

This goes for the fientive *qal*, corresponding to strong *qåṭal*. This form of the verb is also attested in Aramaic, *qām*, and Ugaritic, /mār(a)/ 'it was exchanged' (HUEHNERGARD 1987, p. 145). In Gəʿəz and Arabic, however, no forms with *a as their second vowel are attested; thus, we do not find Gəʿəz forms like **qawama*, nor Arabic forms like *qāma ~ **qamtu*. This is probably not due to assimilation of *a to the preceding semivowel, as in *qawama > *qawuma, as there are also cases where the quality of the vowel and semivowel are different, as in *nawima 'he slept', based on Gəʿəz *noma* and Arabic *nimtu* 'I slept', and *mawita 'he died', based on Gəʿəz *mota* and Arabic *mittu* 'I died'. It is therefore more likely that the Northwest Semitic forms with an *a theme vowel are analogical innovations, probably dating back to Proto-Northwest Semitic. The original shape of the perfect, like *qawuma and *nawima, would have been interpreted as that of stative verbs like strong *qaṭila and *qaṭula. These strong stative verbs always have *a as their imperfect theme vowel, though, as in *yiqṭal-. As hollow verbs mainly had *ū and *ī in the imperfect (see below), their perfects may have been reinterpreted as the more common fientive form of the verb and accordingly vocalized as such, with *a. Only a few verbs resisted this analogical introduction of *a, maintaining stative-looking perfect forms corresponding to strong *qaṭila and *qaṭula. Two variants of (3) apply to these forms; if we rename (3) to (3a), these may be called (3b) and (3c):

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000326

(3b) *aWi > *ē

(3c) *aWu > *ō

Thus, *mawita 'he died' > *mēta (3b) > *meṯ*, *mawitnū 'we died' > *mētnū (3b) > *metnū (4) > *máṯnu*[4]; *bawuṯa 'he was ashamed' > *bōṯa (3c) > *boš*, *bawuṯnū 'we were ashamed' > *bōṯnū (3c) > *boṯnū (4) > *bóšnu*.

The *qal* imperfect can be derived by the following rule (Brockelmann 1908, p. 186):

(5) *CWV > *CV̄

This sound law is much older than (3a–c) and (4), and its operation can also be observed in *maqṭal- nouns from hollow roots, like *maqwam- 'place' > *maqām- (5) > *måqom* (with *ā > *ō due to the Canaanite Shift) from *qwm*. As (5) is reflected in all known Semitic languages, it is probably a Proto-Semitic development. Applying (5) to the hollow *qal* imperfect gives *yaqwumu 'he will stand up' (like strong *yaqṭulu) > *yaqūmu (5) > *yåqum* for the fientive forms. Verbs with *y as their second radical had *i as their imperfect theme vowel, resulting in *yaśyimu 'he will place' (like strong *yaqṭilu) > *yaśīmu (5) > *yåśim*. The sole attested fientive imperfect is *yibwaṯu 'he will be ashamed' (like strong *yiqṭalu) > *yibāṯu > *yeḇoš*. Unlike *bwš* 'to be ashamed', *bw'* 'to come' has an *a-vowel in the imperfect due to the guttural third radical (Brockelmann 1908, p. 613), not because it is a stative. The difference is made clear by the voweling of the perfect, *bawa'a 'he came' > *bā'a (3a) > *bå*, and of the imperfect prefix. According to Barth's Law (1894, pp. 4–6), statives (which always have *a in the imperfect stem) have *i in the prefix, while fientives have *a. *yabwa'u 'he will come' > *yabā'u (5) > *yåḇo* thus exhibits the fientive form of the prefix. Note that the earlier date of (5), relative to (3a), is shown by the operation of the Canaanite Shift on the *ā which results from (5), but not on that which is due to (3a).

The form of the jussive follows from sound laws which we have already seen in action: *yaqwum 'let him stand up' (like strong *yaqṭul) > *yaqūm (5) > *yaqum (4) > *yåqom*. The jussive of *bw'* undergoes a set of changes resulting in a form which is identical with the imperfect: *yabwa' 'let him come' > *yabā' (5) > *yaba' (4) > yabō (syllable-final *a' > *ā > *ō due to the Canaanite Shift, as in *la' 'not' > *lō > *lo*) > *yåḇo*.

According to the sound laws, the imperative should be *qwum 'stand up!' (like strong *qṭul) > *qūm (5) > *qum (4) > **qom*. This is similar to *qum*, the cognate form in Classical Arabic, which also underwent a sound change like (4). That Biblical Hebrew has *qum* < *qūm instead of **qom* < *qum for

[4] *e > *a* in this position due to Philippi's Law.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000327

the imperative is easily explained through analogical restoration of the long *ū: in almost all verb classes, the imperative is identical to the imperfect stem (which has merged with the jussive in those verb classes, like the strong *qal* imperfect/jussive stem *-qṭol* , but not in the hollow roots). Thus, the imperative *qum* was patterned after the imperfect *yåqum*.

The infinitive construct, also *qum*, could be explained in several ways. As the root *bw'* forms the infinitive construct *bo*, identical to the imperfect stem, the simplest explanation is that the imperfect stem was also analogically extended to the infinitive construct. Whatever the origin of the strong infinitive construct *qṭol* is, it is identical to the imperfect stem, so a model for the analogy is present.

For the infinitive absolute, a new sound change yields the attested form. As it is similar to rules (3a–c), we may label it (3d).

(3d) *aW$\bar{V}$ > *$\bar{V}$

Thus, *qawām- 'to stand up' (like strong *qaṭāl-) > *qawōm- (Canaanite Shift) > *qōm- (3d) > *qom*. The same sound law applies to the rare (in the hollow paradigm at least) *qal* passive participle: *mawūl- 'circumcized' (like strong *qaṭūl-) > *mūl- > *mul*.

The active participle *qåm* 'standing up', on the other hand, cannot simply be derived from *qāwim-, corresponding to strong *qāṭil-. JOÜON/MURAOKA (2009, p. 197) note the correspondence of the *qåm* participle 'to the adjective *qatal* (e.g. *[håḵåm] wise*)'. Instead of their reconstruction as *qam, though, the participle should accordingly be reconstructed as *qawam- > *qām- (3a) > *qåm*; that the *qåmeṣ* goes back to a historical long *ā is shown by its retention in the construct state plural *qåme*, where a short *a would have yielded *šwå*. The use of an adjective as the participle of the hollow verb may be the result of the large number of formally fientive hollow verbs with a stative meaning, like *gwr* 'to dwell', perfect and participle *går*, possibly related to the non-occurrence of hollow verbs with *a as their second radical in Gəʿəz and Arabic noted above. For stative verbs, it is normal to use an adjective instead of the *qāṭil- participle. Accordingly, it is unsurprising that the stative *qal* verbs from hollow roots do the same: *mawit- 'dead' > *mēt- (3b) > *meṯ*, *bawuṯ- 'ashamed' > *bōṯ- (3c) > *boš*. Here, too, the historical length is proved by the construct state plural *meṯe*.

This brings us to the *niphʿal*. As *qwm* is not attested in this stem, *kwn* 'to be established' is a more felicitous example root. Reconstructing a form like strong *naqṭala, we arrive at *nakwana 'it was established' > *nakāna (5) > *nåḵon* (again with the Canaanite Shift, postdating 5). Before consonantal endings, an *-o-* is inserted, as in *nḵunónu* 'we were established'. This suffix is also found in the *hipʿil* and in various forms of the geminate roots, like *sabboṯem* 'you (m.pl.) turned'. It is only found after syllables that were heavy

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000328

(i. e. that contained a long vowel or ended in a consonant) before the operation of (3a–c): thus, we do not find **qåmoṯem* 'you (m.pl.) stood up', but *qamtem*. This is another indication that these *qal* forms do indeed go back to *qawam-, not Proto-Semitic *qām-, which should have behaved like *nakān-. The morpheme is probably related to the -/ā/- found between the stem and personal endings in the Akkadian stative, as in /pars-ā-ku/ 'I am cut' (Joüon/Muraoka 2009, p. 199). If this is the case, it was probably dropped after light syllables, rather than inserted after heavy syllables, in some pre-stage of Hebrew.

Like the participle of the stative *qal*, that of the *nip̄ʿal* is very similar to the perfect. In the hollow verb, this yields *nakwan- > *nakān- (5) > *nåḵon*.

The imperfect *yikkon* 'it will be established', and the imperative and infinitive construct *hikkon* which are probably derived from it, are quite puzzling. Reconstructing it like strong *yiqqaṭilu (< *yinqaṭilu) should yield *yikkawinu > *yikkēnu (3b) > ***yikken*, not *yikkon*. This form requires further investigation and will be examined in detail below.

Only the infinitive absolute remains, then, and it is easily derived from its strong counterpart *naqṭāl-: *nakwān- 'to be established' > *nakān- (5) > *nåḵon*.

Although there are regular-looking *piʿel* forms of hollow roots, like *qiyyem* 'he confirmed', it is universally acknowledged that they are late borrowings from Aramaic (e. g. Brockelmann 1908, p. 614). Instead of a *piʿel*, most hollow roots form a *polel*, characterized by a *ḥolem* in the first stem syllable and reduplication of the third radical, as in *konen* 'he established', *yḵonen* 'he will establish'. Similarly, there is a passive *polal* and a reflexive *hiṯpolel*, taking the place of the strong *puʿal* and *hiṯpaʿel*. These stems also occur with geminate roots, as in *tsoḇeḇ* 'you will surround' from *sbb*. Brockelmann (1908, p. 246) and Bauer/Leander (1922, p. 431) hold that the *polel* originated there, and was only introduced into the hollow paradigm due to analogy. Attributing the development to a dissimilatory change, in their view, forms like *ᵗsabbiba and *taˢsabbibu[5], corresponding to strong *qaṭṭila and *taqaṭṭilu, became *ᵗsābiba and *taˢsābibu, giving up the gemination of their middle radical while compensatorily lengthening the preceding vowel. Due to the Canaanite Shift, these *ā vowels then shifted to *ō, resulting in the precursors of the Biblical Hebrew forms with *ḥolem*.

The most important argument against this account was already given by Nöldeke (1875, p. 326), cited in a magisterial paper on the *polel* by Barth (1897). As they point out, similar forms are attested in Syriac, like *ʾeṯbawrar* 'he was confounded' (an *ʾeṯpawlal* perfect, equivalent to the Hebrew *hiṯpolel*). As Syriac *aw* cannot be the reflex of *ā, the Hebrew *polel* should be reconstructed

[5] See the section on the *hip̄ʿil* participle for the prefix vowel *a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000329

as *kawnina, not *kānina. In their grammar of Biblical Aramaic, BAUER and LEANDER (1927, pp. 146–147) also argue for this reconstruction of the *polel*, supporting it with an Egyptian transcription <śwbb> for Canaanite *ṯawbiba, Biblical Hebrew *šoḇeḇ* 'he restored'[6]. BLAU (1971a, pp. 147–151) suggests the possibility that the *polel* has different origins in the two root classes in which it occurs, going back to *kawnina in the hollow roots and *ᵗsābiba in the geminate roots. This cannot be excluded, although it seems unnecessary; the forms could have spread from the hollow paradigm to the geminate roots through analogy, rather than the other way around. The origin of the Hebrew *polel* in the hollow roots is also supported by the absence of authentic Hebrew *piʿel* forms from these roots, while *piʿel* forms from geminate roots like *qillel* 'he cursed' are not uncommon. This agrees with a scenario where the *polel* forms were analogically introduced into the geminate paradigm, one by one, rather than resulting from one fell swoop of sound change.

BARTH (1897) connects the *polel* with a set of nouns and adjectives of the *qolål* pattern, such as *šoḇåḇ* 'apostate'. Noting that these nouns have similar semantics to the well-known *qaṭṭål* nominals denoting occupations and characteristics, e. g. *ṭabbåḥ* 'cook', and that no such *qaṭṭål* nouns and adjectives are made from hollow roots[7], he posits that the aforementioned *qolål* nominals function as the hollow counterpart of strong *qaṭṭål*; thus, *šoḇåḇ* should be connected with *šwb* 'to turn back', as is illustrated by the more literal translation 'backsliding'. Both the *polel* and these nominal forms can then be explained by rule (6), similar to one proposed by LAMBERT (1892, p. 107).

(6) *VwwVC$_1$ > *VwC$_1$VC$_1$

Based on the Aramaic *(qaṭṭel)* and Ugaritic (/qaṭṭila/) cognate forms, the strong *piʿel* perfect should reconstructed as *qaṭṭila for Proto-Northwest Semitic (HUEHNERGARD 1992). Accordingly, the hollow form is *kawwina 'he established' > *kawnina (6) > *konen*. For the occupation nouns and adjectives, the forms are derived from *ṯawwab- (like strong *qaṭṭal-) > *ṯawbab- (6) > *šoḇåḇ*. As there are traces of the *polel* in Aramaic and (6) must have operated before the Proto-Canaanite change of *qaṭṭila > *qiṭṭila (HUEHNERGARD 1992), (6) is probably a Proto-Northwest Semitic development.

In the *hip̄ʿil*, the perfect is not too complicated. The strong verb should be reconstructed as *haqṭila for Proto-Northwest Semitic (cf. Aramaic *haqṭel*, Ugaritic /šaqṭila/), *hiqṭila for Proto-Canaanite, with an analogical change of *a >> *i based on the *piʿel* (HUEHNERGARD 1992). Applying rule (5) gives us *haṯwiba 'he turned back' (to use yet another dummy root, more frequent

[6] From the root *šwb* < *ṯwb 'to turn back', not to be confused with *sbb* < *ᵗsbb 'to turn'.

[7] At least not those with weak *w as their second radical, but cf. *dayyån* 'judge' from the root *dyn* and other examples.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000330

in the *hip̄ʿil* than *qwm*) > *haṯība (5) >> *hiṯība > *hešiḇ*. That the *e* is historically short and the *i* was already long when the distribution of the linking *-o-* before consonantal suffixes was determined (see the discussion of the *nip̄ʿal* perfect above) is demonstrated by forms like *hăšiḇónu* 'we turned back'. The long *ī, which is the result of (5) in the hollow roots, analogically spread throughout the strong verb, resulting in the attested form, *hiqṭil*. This analogy was made possible by the presence of short *i in both the strong and hollow forms of the jussive and imperative (illustrated below).

For reasons that will be detailed in the section on the *hip̄ʿil* participle, the imperfect should be reconstructed as *yahaṯwibu 'he will turn back' (like strong *yahaqṭilu) > *yahaṯību (5) > *yaṯību (10, a rule concerning the elision of *h that, again, will be arrived at below) > *yåšiḇ*. The jussive, as in other verbal stems, combines several rules that have been mentioned before: *yahaṯwib 'let him turn back' (like strong *yahaqṭil) > *yahaṯīb (5) > *yaṯīb (10) > *yaṯib (4) > *yåšeḇ*. Together with the imperfect, this form may have provided the base for the analogical spread of *ī to the strong paradigm: jussive *yaṯib : imperfect *yaṯību = jussive *yaqṭil : imperfect *x*; *x* = *yaqṭīlu.

Unlike what we have seen in the *qal*, the imperative was not adjusted to the shape of the imperfect stem, but retained its historically accurate form: *haṯwib (like strong *haqṭil) > *haṯīb (5) > *haṯib (4) > *håšeḇ*. This retention may have been aided by the presence of short *i in the associated strong form, *haqṭil > *haqṭel*. The infinitive construct, *håšiḇ*, has adopted the imperfect stem. The infinitive absolute, on the other hand, should have developed ***i*, but instead we find *håšeḇ*, a form which must have been analogically based on the strong *haqṭel* < *haqṭil- once the strong and hollow paradigms started to grow more and more alike. That covers all the *hip̄ʿil* forms but the somewhat bizarre participle, *mešiḇ* 'turning back', which will be discussed at length below.

The *hɔp̄ʿal*, finally, is identical to that of the I-wy roots: perfect *hušaḇ* 'he was brought back', imperfect *yušaḇ* 'he will be brought back', etc., just like *huraḏ* 'he was brought down', *yuraḏ* 'he will be brought down' from the root *yrd*. Traditionally, this has been explained as an analogical change, based on the similarity of the *hip̄ʿil* perfects of historical I-y roots and hollow roots, respectively *heṭiḇ* 'he did good' and *hešiḇ* 'he turned back' (e.g. Brockelmann 1908, p. 613). As the *hɔp̄ʿal* paradigms are completely identical—unlike the *hip̄ʿil* participles of these root classes, as we shall see—and no plausible derivation of the hollow forms from a strong reconstruction is apparent, this is a fair assumption. The analogy would then be based on the similarity of the *hip̄ʿil* perfect forms with a stressed second syllable after pretonic lengthening had taken place, resulting in *hēṭīb with historically long *ē < *ay and *hēšīb with lengthened pretonic *ē < *e < *i. Somewhat problematically, no

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000331

true I-y roots (as opposed to those with historical *w as their first radical, which shifted to *y in word-initial position) are attested in the *hɔp̄ʿal* (JOÜON/MURAOKA 2009, p. 183). As the I-y *hɔp̄ʿal* perfect should be reconstructed as *huyṭaba (like strong *huqṭala), and as *uy$ quite possibly contracts to *ī, as is argued by BLAU (1971b, p. 2), we might expect **hiṭaḇ*, not **huṭaḇ*. The paradigm pressure from the other passive stems, however, which all have u-vowels to distinguish them from their active counterparts, may have been sufficient to introduce the *ū into this part of the paradigm. Such an analogical extension of *ū is possible, as I-y and I-w roots overlapped in many forms due to the Proto-Northwest-Semitic shift of word-initial *w > *y; the *ū would then have its origin in I-w *hɔp̄ʿal* forms like *huwrada > *huraḏ*, where it originated due to the contraction of *uw$ > *ū.

This concludes our survey of the hollow paradigm. Plausible derivations from triconsonantal forms, sometimes influenced by the workings of analogy, were found for all parts of the paradigm but two, which will now be considered in more detail: the *nip̄ʿal* imperfect, *yikkon* 'it will be established', and the *hip̄ʿil* participle, *mešiḇ* 'turning back'.

The *nip̄ʿal* imperfect

As was noted above, the hollow *nip̄ʿal* imperfect does not reflect the expected form, based on a triconsonantal reconstruction and known sound laws. We should expect *yikkawinu 'it will be established' (like strong *yiqqaṭilu) > *yikkēnu (3b) > ***yikken*, not *yikkon*. This form, then, presents difficulties for the triconsonantal methodology followed so far. BROCKELMANN (1908), a strong proponent of the triconsonantal reconstruction of weak roots in Semitic (p. 286), is silent on the matter. JOÜON/MURAOKA (2009, p. 198) see the form as the result of analogy with the *qal* of I-n roots: *nåp̄al* 'he fell' : *yippol* 'he falls' = *nåḵon* 'it was firm' : *x* 'it is firm'; *x* = *yikkon*. The link between the perfect forms, however, is tenuous. There is no strong semantic connection between the *nip̄ʿal* and the fientive *qal*, and the second vowel in the perfect forms differs both in quality and in historical quantity: *a in *nāpal vs. *ō in *nākōn; the length of the imperfect vowel is also unequal, as is shown by the difference between the plurals, *yipplu* < *yippolū vs. *yikkónu* < *yikkōnū. The analogy would therefore have to be based on a convoluted rule like 'to form the imperfect of a perfect with a shape like /nāC$_1$V$_1$C$_2$/, create an imperfect stem like /C$_1$C$_1$V$_2$C$_2$/, with V$_2$ = /o/ if V$_1$ is short and /ō/ if V$_1$ is long'. Instead, it is tempting to see the stem of the imperfect, *yikkon*, as an analogical extension of that of the perfect, *nåḵon*, but this immediately raises another problem. In the great majority of cases, the perfect and the imperfect

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000332

have a different stem, both in Hebrew and in older stages of Semitic: taking the strong verb as an example, compare perfect *qåṭal* ~ imperfect *yiqṭol*, perfect *qåṭel* ~ imperfect *yiqṭal*, perfect *niqṭål* ~ imperfect *yiqqåṭel*, perfect *qiṭṭel* ~ imperfect *yqaṭṭel*, etc. Extending the stem from the perfect to the imperfect would thus be a quite unnatural thing to do, unless a convincing model for this analogy could be found.

Such a model is present in the closely related forms of the *nip̄ʿal* of geminate roots. Here, too, we find the same stem in perfect and imperfect: *nåsaḇ* 'he turned', *yissaḇ* 'he turns'. As Brockelmann (1908, p. 636) already points out, these forms are the expected outcome of their strong proto-forms. On pp. 257–258, he discusses the sound laws that are responsible for these forms, which may be formalized as follows:

(7) $*VC_1\check{V}_1C_1V_2 > *VC_1C_1V_2$

(8) $*C_1C_2\check{V}C_2 > *C_1\check{V}C_2C_2$

That is to say that a short vowel in an open syllable between two identical consonants is dropped if a vowel precedes the sequence (7), and that a short vowel between two identical consonants switches places with the first one if another consonant precedes (8). These sound laws yield most forms of the geminate paradigm from their triconsonantal proto-forms, e. g. the *qal* stative[8] perfect *raʿiʿa or *raʿuʿa 'it was bad' (like strong *qaṭila or *qaṭula) > *raʿʿa (7) > *raʿ* and the associated imperfect *yiraʿaʿu 'it will be bad' (like *yiqṭalu) > *yiraʿʿu (8) > *yeraʿ*. Similar forms are found in Aramaic, Ugaritic, and Arabic, but not in Gəʿəz or Akkadian, so these developments may be characteristic of Central Semitic (see the arguments pro and contra in Huehnergard 2005, pp. 171–176). Applying (7) and (8) to the reconstructed *nip̄ʿal* forms yields the following results: perfect *naʿsbaba (like strong *naqṭala) > *naʿsabba (8) > *nåsaḇ*, imperfect *yinʿsabibu (like strong *yinqaṭilu) > *yinʿsabbu (7) > *yissaḇ*. Here, then, we see the same stem emerging in the *nip̄ʿal* perfect and imperfect, strictly due to sound change.

Once this model had developed, it could serve as the base for analogy in the forms from hollow roots. The analogy can be formulated as follows: perfect *naʿsabba 'he turned' : imperfect *yinʿsabbu 'he turns' = perfect *nakāna 'it was established' : imperfect *x* 'it will be established'; *x* = *yinkānu*. This analogy could also have taken place at any later stage of the language; the earliest reconstructions are used here for the sake of clarity. Thus, the unexpected shape of the *nip̄ʿal* imperfect of hollow roots can easily be explained as an analogical innovation, based on the result of the regular development from triconsonantal proto-forms in the geminate paradigm.

[8] The fientive *qal*, like *såḇaḇ* 'he turned', has many forms which are analogically based on the strong paradigm, so a different example root is used.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000333

The *hip̄ʿil* participle

Given the *hip̄ʿil* imperfect of hollow roots, like *yåšiḇ* 'he will turn back', and the *hip̄ʿil* participle of strong roots, like *maqṭil*, we would expect the participle of hollow roots to be something like ***måšiḇ*. Instead, the vowel following the first consonant is a *ṣere* when immediately followed by the stressed syllable, as in *mešiḇ* 'turning back', and *šwå* when farther removed from the stress, as in *mšiḇim*. Naively, these forms would seem to go back to earlier *miṯīb, *miṯībīm, which is hard to square with the reconstruction of the strong *hip̄ʿil* participle, *maqṭil (later analogically replaced by *maqṭīl when *ī spread from the hollow roots to the strong declension, see above).

BROCKELMANN (1908, p. 613) explains the forms from hollow roots through analogy with the *hip̄ʿil* of I-y roots. As the perfects of these two root classes are vocalized identically in Biblical Hebrew, like *heṭiḇ* 'he did good' from the root *yṭb* besides *hešiḇ* 'he turned back' from *šwb*, the hollow participle *mešiḇ* could be based on the I-y participle *meṭiḇ* 'doing good'. This latter form is the result of regular sound change, as *mayṭīb, corresponding to strong *maqṭil*, contracts its unstressed *ay > *e*. Accordingly, the first vowel of the I-y participle is historically long, as is reflected by its non-elision when removed from the stress, as in the construct state plural *meṭiḇe*. This is unlike the hollow participle, as we have seen: *mšiḇim* has a *šwå* in the first syllable, reflecting the reduction of a historically short vowel. According to BROCKELMANN, this is because the original form of the participle, presumably *mašībīm, was retained in the plural, regularly yielding *mšiḇim*. This explanation is supported by BAUER/LEANDER (1922, p. 397) and JOÜON/MURAOKA (2009, p. 198).

It is hard to see why only the singular form of the hollow participle would have been analogically replaced. Additionally, there is no apparent motive for this analogical replacement, as the participle seems very out of place in the hollow *hip̄ʿil* paradigm. Together with the clear stress conditioning of the reduction of the vowel in the first syllable, then, STURTEVANT's Paradox[9] suggests that we look to sound change for a better explanation. First, though, we must ascertain the reconstruction of the form at hand.

In the factitive and causative stems, the participle was formed by attaching a *mV-prefix to the verbal stem and adding nominal inflection. In Akkadian, Arabic, and Ugaritic (TROPPER 2000, p. 562), the prefix is *mu-*. In Gəʿəz (only preserved in the causative, TROPPER 2002, p. 98) and Aramaic (BEYER 1984, p. 85), we find *ma-*. Although BEYER states that Canaanite also has *mu-, like Akkadian and Arabic, his examples, drawn from cuneiform transcriptions of

[9] Which states that sound change operates regularly, but results in irregularity, while analogy operates irregularly and results in regularity.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000334

Amorite, Ugaritic, and Hebrew, as well as Greek transcriptions of Hebrew, do not hold up. Amorite and Ugaritic, which reflect *mu-, should not be considered Canaanite languages, and the cuneiform instances of /mu/- from Hebrew could have been influenced by Akkadian, leaving Hexaplaric μοσαυε as the only piece of evidence for an u-vowel. Brønno (1943, pp. 87–88), however, argues against identifying this μο- with Arabic *mu-*, as the Hebrew tradition underlying the Hexapla transcription had already undergone the elision of unstressed short vowels in open syllables; this <o>, then, like many other cases of Greek vowels written for Biblical Hebrew *šwå*, represents an indistinct vowel (i.e. phonetic 'schwa'; Brønno 1943, pp. 332–333). So far, then, we cannot be sure of the historical quality of the prefix vowel in Hebrew.

There is another source for the vocalization of the Canaanite participle prefix, though, one which Beyer rejects. In Assyrian records, we find /me/- in two personal names derived from participles, borne by two infamous Hebrew speakers: King Manasseh of Judah and King Menahem of Israel, respectively spelled <*me-na-si-e*> and <*me-ni-ḫi-im-me*> in cuneiform (Tallqvist 1914, pp. 136, 138).[10] Beyer holds these spellings to be the result of the "transmission into cuneiform", but it is not clear why exactly that should be the case. Thus, we may assume a *me-prefix for the factitive *(piʿel)* participle in Hebrew, and presumably also for the causative *(hip̄ʿil)*. This is probably the result of dissimilation of an unstressed, short, rounded vowel next to a bilabial consonant: *mu- > *mi-, a process which is also attested by Biblical Hebrew words like *rimmon* 'pomegranate' < *rummānum, cf. Aramaic *rummānā*. This *mi- then developed to *me-, participating in the well-known shift of short *i and *u > *e and *o.

Leaving this last development out of consideration, we are now able to reconstruct the *hip̄ʿil* participle. Attaching the prefix to the verbal stem yields *mihaqṭil- for strong roots and *mihaṯīb- for hollow roots. As the attested Biblical Hebrew forms seem to go back to *maqṭil and *miṯīb, respectively, the following sound laws suggest themselves:

(9) *CV̆$_1$hV̆$_2$CCV > *CV̆$_2$CCV

(10) *CV̆$_1$hV̆$_2$CV > *CV̆$_1$CV

That is to say that in a sequence of two short, non-word-final vowels with *h in between, *h drops out, and which vowel is preserved is determined by the

[10] The Septuagint has μανασσης and μαναημ for these names, respectively. In my view, it would be strange for these /ma/-prefixes to be due to influence from Aramaic, as Beyer suggests. Hebrew was still very much alive when the Septuagint was produced, and proper nouns are the last place where you would expect interference from another language to appear. Rather, they may reflect a later development in Hebrew where the *a-vowel of the imperfect prefix (see below in main text) was extended to the participle prefix.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000335

syllable structure: the second vowel is retained in closed syllables (9), whereas the first one is retained in open syllables (10). According to (9), *mihaqṭil- > *maqṭil-, and according to (10), *mihaṯīb- > *miṯīb-. Thus, these rules yield the precursors of the attested forms, while starting with a well-founded reconstruction of the *hip̄ʿil* participle. Similarly, the *hip̄ʿil* participle of geminate roots can now also be explained as the result of regular sound change: *mihaʿsibb- 'turning' > *miʿsibb- (10) > *meseḇ*. Looking for other examples, we find that rule (10) is confirmed by the third person masculine plural possessive suffix, *-âm*. As this suffix should be reconstructed as *-humu, the vowel attested in its Biblical Hebrew form does not derive from the suffix itself, but rather from the case vowel preceding it in the accusative. Thus, for example, *baytahumu 'their (m.) house' > *baytamu (10), regularly yielding Biblical Hebrew *beṯâm*[11].

A possible counterexample to (10) is found in the *hip̄ʿil* imperfect of hollow roots, *yâšiḇ*. As Akkadian (/ušapris/) and Arabic (*yuf ʿilu*) both have *u-vowels in the prefixes of the causative, we might reconstruct the Hebrew form as *yuhaqṭil- for strong roots, *yuhaṯīb- for hollow roots. According to (10), the latter form should develop into *yuṯīb- > **yšiḇ*, not actually attested *yâšiḇ*. The Akkadian and Arabic forms, however, are misleading in this case. For Northwest Semitic, we should probably reconstruct an *a in the prefixes of the derived stems. SIVAN (1984:176) notes that an *a is attested in the first person singular prefix in both Ugaritic, with spellings like <abqṯ> 'I will seek', and Biblical Hebrew itself, as the prefix is *ʾă-* < *ʾa-, not **ʾŏ-* < *ʾu-. He cautions that we do not know whether this *a should also be reconstructed for the other prefixes. TROPPER (2000, p. 545) argues that the other prefixes, in fact, had *u, but his arguments are unconvincing. Most compellingly, there is the attestation of I-w factitive forms like <ywpṯn> 'he ridiculed me', which TROPPER vocalizes as /yuwappiṯ-(a)nī/; unlike the sequence *uwa, he argues, *awa (as in /yawappiṯ-(a)nī/) would have been contracted to *ā. The contraction of this triphthong in Ugaritic, however, has not yet been adequately described, as exceptions such as <atwt> 'she came', presumably /ʾatawat/, seem to resist the change (TROPPER 2000, p. 199). The forms like <ywpṯn>, then, could reflect a similar, uncontracted /awa/. Alternatively, the *w could have been restored based on other parts of the paradigm where it was retained. There is, therefore, no evidence for *u in the prefixes of derived stems in Northwest Semitic,

[11] The presence of *â* in the Biblical Hebrew form of the suffix, rather than **a*, does not indicate a historically long vowel, which would be hard to reconcile with the short vowel found in the *hip̄ʿil* participles of hollow and geminate roots, resulting from the same sound change. Rather, it is the result of the late shift of accented *am > *âm* (i. e. rounding due to the adjacent *m) also seen in words like *yâm* 'sea' < *yam and *tâm* 'honest' < *tam (BLAU 1983). In unaccented syllables, this assimilation did not take place, cf. *yam-sûp* 'the Sea of Reeds', which is why we do find *a* in suffixed forms of the third person feminine perfect, like *ʾăḵālâṯam* 'she consumed them'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000336

and positive evidence for *a in the first person singular prefix *'a-. That this prefix was the only one with *a, which was maintained from at least the second millennium BCE (Ugaritic) to the third century CE (elision of unstressed short vowels, resulting in the *ḥåṯep páṯaḥ* in Biblical Hebrew *'ă-*; BEYER 1984, pp. 128–136), resisting the paradigm pressure from all the other prefixes with *u all the while, seems unlikely. *a should therefore be reconstructed for all prefixes of derived stems in Northwest Semitic. The *hip̄ʿil* imperfect of hollow roots, then, should be reconstructed as *yahaṯīb-, which yields *yaṯīb- according to rule (10) and eventually attested *yåšiḇ*, not *yuhaṯīb- > *yuṯīb-.

In summary, the *hip̄ʿil* participle of hollow roots should be reconstructed as *mihaṯīb-, based on the evidence concerning the prefix found in the Assyrian transcriptions of personal names. This form was subject to a newly proposed sound law, rule (10) above, resulting in *miṯīb-. (10) is confirmed by the reflex of the third person masculine plural possessive suffix *-humu after the short case vowel *-a-. As Amarna Canaanite already has *hip̄ʿil* imperfect forms like /yaqillinī/ 'he despised me' (SIVAN 1984, p. 176), these changes must predate the 14th century BCE. *miṯīb- then regularly yields the attested Biblical Hebrew singular and plural forms, *mešiḇ* and *mšiḇim*. No appeal to analogy is necessary.

Conclusion

We have seen that all forms of the Biblical Hebrew verbal paradigm of hollow roots can either be derived from a triconsonantal reconstruction or shown to be the result of analogy, based on forms which themselves are the result of sound change. Most forms are the result of the application of rules (3–5) to the same proto-form as that of the strong verb, the difference being that hollow roots had *w or *y as their second radical. The *polel* and associated forms are argued to have originated in the hollow paradigm due to the operation of rule (6). The two remaining problematic forms, *yikkon* and *mešiḇ*, are the result of analogy with the geminate roots and of the operation of the newly proposed sound change (10), respectively. In conclusion, the hollow paradigm contains no forms that cannot be explained by treating them as normal, triconsonantal roots in origin.

References

AL-JALLAD, A. 2015: *An Outline of the Grammar of the Safaitic Inscriptions*. Leiden.
BARTH, J. 1894: "Zur vergleichenden semitischen Grammatik." In: ZDMG 48, pp. 1–21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000337

— 1897: "Die Pôlēl-Conjugation und die Pôlāl-Participien." In: G.A. KOHUT (ed.): *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut*. Berlin, pp. 83–93.
BAUER, H./P. LEANDER 1922: *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*. Halle an der Saale.
— 1927: *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*. Halle an der Saale.
BEESTON, A.F.L. 1984: *Sabaic Grammar*. Manchester (JSS Monograph 6).
BEYER, K. 1984: *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*. Göttingen.
BIELLA, J. 1981: *Dictionary of Old South Arabic*. Chico (Harvard Semitic Studies 25).
BIRKELAND, H. 1940: *Akzent und Vokalismus im Althebräischen*. Oslo.
BLAU, J. 1971a: "Studies in Hebrew Verb Formation." In: *Hebrew Union College Annual* 42, pp. 133–158.
— 1971b: "Marginalia Semitica I." In: *Israel Oriental Studies* 1, pp. 1–35.
— 1983: "Eine Theorie der Haupttondehnung im Althebräischen." In: ZDMG 133, pp. 24–29.
— 1993: *A grammar of biblical Hebrew*. Wiesbaden (2nd edition).
BROCKELMANN, C. 1908: *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. Berlin.
BRØNNO, E. 1943: *Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus*. Leipzig (AKM 28).
COWLEY, A.E. 1910: *Gesenius' Hebrew Grammar, as edited and enlarged by the late E. Kautsch*. Oxford (2nd English edition).
HOCH, J.E. 1994: *Semitic words in Egyptian texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*. Princeton.
HUEHNERGARD, J. 1987: *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription*. Atlanta.
— 1992: "Historical Phonology and the Hebrew Piel." In: W.R. BODINE (ed.): *Linguistics and Biblical Hebrew*. Winona Lake, pp. 209–229.
— 2005: "Features of Central Semitic." In: A. GIANTO (ed.): *Biblical and Oriental Essays in Memory of William L. Moran*. Rome, pp. 153–203.
JOÜON, P./T. MURAOKA 2009: *A Grammar of Biblical Hebrew*. Rome (2nd reprint of 2nd edition).
LAMBERT, M. 1892: "Remarques sur le pluriel des noms en hébreu." In: REJ 24, pp. 99–111.
NÖLDEKE, TH. 1875: Review of: H. DERENBOURG et al. (eds.): *Festschrift Herrn Prof. Dr. H. L. Fleischer*. In: ZDMG 29, pp. 322–334.
SIVAN, D. 1984: *Grammatical analysis and glossary of the Northwest semitic vocables in Akkadian texts of the 15th–13th c. B.C. from Canaan and Syria*. Neukirchen-Vluyn.
TALLQVIST, K. 1914: *Assyrian personal names*. Helsingfors (Acta Societatis Scientiarum Fennicae 43).
TROPPER, J. 2000: *Ugaritische Grammatik*. Münster.
— 2002: *Altäthiopisch*. Münster.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000338

Ein Blick in Hiob Ludolfs Werkstatt: Der zweite Psalter*

Von Stefan Weninger, Marburg

Summary: This article presents a largely neglected publication of the famous Hiob Ludolf (1624–1704), the founding father of Ethiopan studies in Europe: The edition of the Ethiopic Book of Psalms that was printed in Classical Ethiopic only, without the Latin translation and a scholarly apparatus. The article shows that this edition was a by-product of Ludolf's critical edition of the Ethiopic Psalms and argues that it was meant to play a role as a gesture of good-will in the aspirations to reach an anti-Ottoman alliance of Germany and other European powers with Ethiopia.

Wer sich auch nur geringfügig mit der Äthiopistik befasst hat, ist mit dem Namen Hiob Ludolf vertraut. Ludolf, den der Ethnologe Eike Haberland einst den „Vater der äthiopischen Studien in Europa"[1] genannt hat, ist im Fach bekannt durch seine altäthiopischen und amharischen Lexika und Grammatiken, sowie seine umfangreichen Arbeiten zu Geschichte und Theologie Äthiopiens. Ein kleiner und weniger bekannter Aspekt von Ludolfs Wirken soll in dem folgenden Beitrag dargestellt werden.

1. Zu Leben und Werk Ludolfs

Hiob Ludolf wurde 1624 in Erfurt geboren. Ab 1639, also schon mit fünfzehn Jahren, studierte er in seiner Heimatstadt Medizin, Recht und orientalische Sprachen (Hebräisch, Syrisch, Arabisch und Äthiopisch). 1645 absolvierte er sein juristisches Examen. In den folgenden Jahren bereiste er mehrere Länder Europas, insbesondere die Niederlande, England, Frankreich und Italien, in verschiedenen Funktionen. In Rom traf er 1649 den äthiopischen Mönch Abba Gorgorius. Mit seiner Hilfe konnte er in Rom und noch einmal später bei einem Aufenthalt von Abba Gorgorius in Erfurt 1652 seine Gəʿəz-Kenntnisse vervollkommnen und auch als erster europäischer Sprachforscher

* Eine frühere Fassung dieses Beitrags wurde am 2. Juli 2014 als Vortrag auf der Tagung „Sprache, Literatur und Kultur – 50 Jahre Semitistik an der Freien Universität Berlin, Prof. Dr. Rainer Voigt zum 70. Geburtstag" gehalten. – Herrn Dr. Boris Dunsch (Marburg) danke ich für seine Hilfe bei den lateinischen Quellen, Herrn Kollegen Christoph Kampmann für Literaturhinweise.

[1] Haberland 1969.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000339

das Amharische erlernen. Zudem gewann er von ihm auch umfassende Kenntnisse der Geschichte, Landeskunde und Theologie Äthiopiens, die er in seinen späteren Publikationen verwertete. LUDOLF war ein Intellektueller von europäischem Rang, der mit zahlreichen Geistesgrößen seiner Zeit in Kontakt war, mit denen er auch einen regen Briefwechsel unterhielt. Das Verzeichnis seiner in Frankfurt erhalten gebliebenen Briefe umfasst weit über hundert Briefpartner. Besonders hervorzuheben ist sein Briefwechsel mit Gottfried Wilhelm Leibniz.[2] Auch politische Ämter bekleidete er mehrfach in seinem Leben. 1676 zog er nach Frankfurt am Main und hatte dort mit Martin Jacquet endlich einen Buchdrucker an der Hand, der kompetent Äthiopisch drucken konnte. Er gab in Frankfurt mehrere seiner Werke neu heraus, jetzt in einer Form, die er selbst als zufriedenstellend betrachten konnte.[3] Im Jahre 1704 verstarb LUDOLF in Frankfurt.[4]

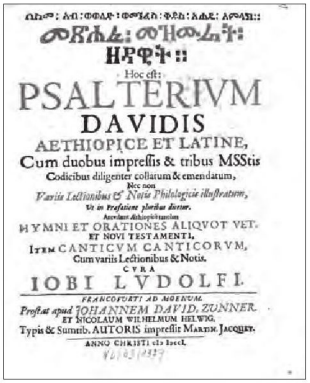

Hoc eſt:
PSALTERIVM
DAVIDIS
AETHIOPICE ET LATINE,
Cum duobus impreſſis & tribus MSStis
Codicibus diligenter collatum & emendatum,
Nec non
Variis Lectionibus & Notis Philologicis illuſtratum,
Ut in frequenti plurimi fuerunt.
HYMNI ET ORATIONES ALIQVOT VET.
ET NOVI TESTAMENTI,
ITEM CANTICVM CANTICORVM,
Cum variis Lectionibus & Notis.
CVRA
IOBI LVDOLFI
FRANCOFURTI AD MOENUM,
Proſtat apud IOHANNEM DAVID. ZUNNER.
ET NICOLAUM WILHELMUM HELWIG.
Typis & Sumtib. AUTORIS impreſſit Martin. Jacquet.
ANNO CHRISTI cIↃ IↃcCIV.

Abb. 1: Titelblatt des äthiopisch-lateinischen Psalters von 1701

2. Die äthiopisch-lateinische Psalter-Ausgabe

Eine herausragende Leistung ist auch LUDOLFS Ausgabe des äthiopischen Psalters, die er im Jahre 1701, also schon gegen Ende seines Lebens, veranstaltete (s. das Titelblatt, Abb. 1). Der Text basiert auf den beiden vorangegangenen Textausgaben von Johannes Potken (1513 und 1518), sowie drei Handschrif-

[2] In Teilen schon von MICHAELIS 1755 herausgegeben; Teilübersetzung von WATERMAN 1979.

[3] Den Druck früherer Publikationen mit äthiopischen Lettern, die z.T. in England durchgeführt wurden, konnte er nicht selbst überwachen. Die Resultate blieben daher hinter seinen Erwartungen zurück.

[4] Die ausführlichste biographische Quelle zu LUDOLF ist JUNCKER 1710; zu LUDOLFS Familie ist BIEREYE 1933, S. 31–48 zu vergleichen; wichtige Arbeiten zu Leben und Werk sind MATTHIAE 1817, FLEMMING 1890–1894, BAUER 1937, HABERLAND 1969, VAN DONZEL 1974, HAMMERSCHMIDT 1987 und UHLIG 1983; die einzige umfangreichere Gesamtdarstellung ist TUBACH 2001 (mit Schriftenverzeichnis und weiterer Literatur).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000340

ten aus Amsterdam, Berlin und aus England.[5] Der Anmerkungsteil („Variæ lectionis et notæ") umfasst 82 Seiten (S. 345–427), auf denen Varianten gegeben werden und Vergleiche mit der Septuaginta und dem hebräischen Text angestellt werden. Der Psalmentext wird auf der jeweils gegenüber liegenden Seite von einer lateinischen Übersetzung begleitet, so dass der äthiopische Text auf den geraden Seiten und die Übersetzung auf den ungeraden Seiten zu stehen kommt. Im Anhang (S. 320–344) finden sich die 15 biblischen Cantica, wie sie sich üblicherweise auch in äthiopischen Psalmen-Handschriften an den Haupttext anschließen, vom ersten Lied Moses (Ex 15,1–19) über die beiden Gesänge der Jünglinge im Feuerofen (Dan 3,26–45; 3,52–56) bis zum Lied des Simeon in Lk 2,29–32.[6] Die Cantica sind nicht von einer lateinischen Übersetzung begleitet. Der Ludolf-Psalter war eine wissenschaftliche Textausgabe, die allen Erfordernissen ihrer Zeit gerecht wurde, und die interessanterweise bis auf den heutigen Tag die einzige kritische Edition des äthiopischen Psalters geblieben ist. Michael Knibb beurteilt sie immer noch so:

> Ludolf provided not only a critical edition of the text, but also a translation and textual notes that are still worth consulting, and his edition still offers the most convenient access to the Ethiopic version of the Psalter.[7]

Von dem Ludolf-Psalter sind nicht wenige Original-Exemplare erhalten geblieben. Mittels einer Suche im Verbundkatalog lassen sich allein im deutschen Raum acht Exemplare in öffentlichen Bibliotheken nachweisen.

3. Die Geschichte des zweiten Ludolf-Psalters

Doch damit nicht genug. Im Vorwort seiner Ausgabe gibt uns Ludolf einen Hinweis auf noch eine weitere Ausgabe:

> Ut autem Habessinis, id valde cupientibus, at typographiâ illa destitutis, gratum officium præstaremus, sat multa exemplaria *Æthiopicè tantùm* imprimi curavimus: pro nostratibus verò, Æthiopismi studiosis, *versionem & notas Philologicas*, quanta fieri potuit diligentia, addidimus.[8]
>
> Damit wir aber unter den Abessiniern, die das sehr wünschen, mit dem Druckereiwesen aber nicht ausgestattet sind, einen willkommenen Dienst leisten, haben wir dafür gesorgt, dass genügend viele Exemplare (scil. des Psalters) *nur auf Äthiopisch* gedruckt werden; für unsere Landsleute aber, die sich mit dem

[5] Zu den von Ludolf verwerteten Textzeugen vgl. Knibb 2000, S. 113.
[6] Zu den Cantica vgl. z. B. M. Heldmans Beitrag in der *Encyclopaedia Aethiopica* (2010, S. 234).
[7] Knibb 2000, S. 113.
[8] Ludolf 1701a (Praefatio), fol. 2^{v}.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000341

> Äthiopischen beschäftigen, haben wir *eine Übersetzung und philologische Anmerkungen* mit der höchstmöglichen Sorgfalt beigefügt.[9]

Es ist deutlich, dass es sich bei der zweitgenannten Ausgabe um den oben behandelten, bekannten LUDOLF-Psalter handelt. Die andere Ausgabe, „Aethiopice tantum" – nur auf Äthiopisch, ist in der Äthiopistik weitgehend unbekannt. In LOCKOTS *Bibliographie* der im deutschsprachigen Raum erschienenen äthiopienkundlichen Literatur[10] ist sie z. B. nicht aufgelistet, ebenso wenig wie in dem von JÜRGEN TUBACH zusammengestellten Werkverzeichnis LUDOLFS[11]. MICHAEL KNIBB bespricht in seinem Artikel über die äthiopische Psalmenübersetzung[12] selbstverständlich den äthiopisch-lateinischen Psalter (s. o.), aber er erwähnt keine weitere Ausgabe LUDOLFS, und dies gilt auch für MARILYN HELDMANS Enzyklopädie-Artikel über den äthiopischen Psalter.[13]

LUDOLF selbst gibt uns noch einen weiteren Hinweis. An das vermutlich einzige erhaltene Exemplar seines zweiten gedruckten Briefes an die Äthiopier, die mit dem letztendlichen Ziel eines Bündnisses gegen die Osmanen abgesandt wurden, schließt sich ein handschriftliches Postscriptum an.[14] Zum Hintergrund dieser Briefe muss man wissen: Im Europa des ausgehenden 17. Jahrhunderts wurden unter Intellektuellen allerhand Pläne für kreuzzugartige Unternehmen oder Ideen für Allianzen gegen das Osmanische Reich erwogen. Bekannt ist z. B. G. W. LEIBNIZ' *Consilium Aegyptiacum*, mit dem König Ludwig XIV zu einem Angriff auf Ägypten bewegt werden sollte.[15] Auch LUDOLF war mit einer Schrift zur Türkenpolitik mit dem Titel *de bello Turcico* hervorgetreten, in der er ein Bündnis mit dem äthiopischen Kaiser, dem russischen Zaren und dem Schah von Persien gegen die Osmanen empfahl.[16]

Nach LUDOLFS eigener Darstellung entstand der erste Brief nach einer Unterredung mit Kaiser Leopold I (1657–1705), im Jahr 1679. Der Brief wurde 1680 abgefasst und in gedruckter Form in einer unbekannten Auflage über die Niederländische Ostindienkompanie nach Äthiopien verbracht. Es ist nicht einmal sicher, ob er dort angekommen ist. Andererseits gab es Hinweise darauf, dass er nicht positiv aufgenommen wurde.[17] Das etwas schönfärberische Bild der Einigkeit der europäischen Fürsten, das LUDOLF gezeichnet hatte,

[9] Übersetzung auch bei J. HORN (1994 [unveröff.], S. 1). Herrn HORN, der mir vor langer Zeit die unveröffentlichte Langfassung seines Beitrags über den zweiten Ludolf-Psalter zur Verfügung gestellt hat, sei an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich gedankt.

[10] LOCKOT 1982.

[11] TUBACH 2001, S. 42–47.

[12] KNIBB 2000.

[13] HELDMAN 2010.

[14] Die beiden Briefe wurden ausführlich von E. VAN DONZEL (1974) bearbeitet.

[15] Vgl. z. B. GUHRAUER 1846, Bd. I, S. 93–112.

[16] LUDOLF 1686. Siehe dazu GUHRAUER 1846, Bd. II, S. 78 oder TUBACH 2001, S. 22.

[17] VAN DONZEL 1974, S. 233f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000342

musste auf die Äthiopier, die gerade erst die letzten katholischen Missionare vertrieben hatten und nach dem Rücktritt von König Susənyos 1632 wieder zur Orthodoxie zurückgekehrt waren, abschreckend wirken.

Der viel später entstandene, auf den 9. April 1701 datierte zweite Brief sollte Missverständnisse ausräumen. Insbesondere sollte klargestellt werden, dass die Niederländer, die wegen ihrer Kolonie in Batavia besonderes Interesse an Äthiopien hatten, und deren Niederländisch-Ostindische Gesellschaft Ludolfs Bindeglied nach Äthiopien war, nichts mit den bei den Äthiopiern verhassten Katholiken zu tun haben. Das handschriftliche Postskriptum lautet nun folgendermaßen:

ናሁ፡ አጥቀ፡ ክቡር፡ እግዚአየ፤ አፍቅሮተ፡ ኢትዮጵያ፡ አግበረኒ፡ ለጎቲመ፡ በዚነ፡ ሀገርነ፡ መጽሐፈ፡ መዝሙራት፡ ዘዳዊት፡በልሳነ፡ ግዕዝ፡ ለበቍዔት፡ ነሲሮመ፡ ኢትዮጵያውያን፡ ውሉደ፡ ጥምቀት። ወፈነውኩ፡ ምስለ፡ ዝክታብ፡ ዐሥሩ፡ መጻሕፍተ፡ እለ፡ ክዱናት፡ በመክደን፡ ወዐሥሩ፡ እንበለ፡ መክደን፡ ለዐውርቱ፡ መኳንንት፡ ወመሳፍንት፡ እለ፡ በታሕቴሆሙ፡ ለንጉሥ፡ ነገሥት፡ ዘኢትዮጵያ። እግዚአብሔር፡ ያብጽሖን፡ ውስተ፡ እደዊክሙ፡ ወአሜሃ፡ ይሥመር፡ ክብርናክሙ፡ ፈንዎቶሙ፡ ጎበ፡ ክተማ፡ ንጉሥ፡ ለእለ፡ ተሠርዑ። እግዚአብሔር፡ የሀሉ፡ ምስሌክሙ። አሜን።

አነ
ኢዮብ፡ ለዶልፍ፡ ገብርክሙ፡
በክርስቶስ፡ ወስምየ፡ ረዳኤ፡
ሰብእ፡ በግዕዝ

Siehe, o mein sehr verehrter Herr: Die Liebe zu Äthiopien hat mich dazu veranlasst, das Buch der Psalmen in der Gəʿəz-Sprache durch die Kunst unseres Landes zu drucken zum Wohle aller Äthiopier, Kinder der Taufe. Zusammen mit diesem Brief schicke ich zehn Exemplare mit Einband und zehn ohne Einband für die zehn Gouverneure und Herrscher, die dem König der Könige von Äthiopien Untertan sind. Lasse sie Gott in Eure Hände kommen und möge es Eurer Exzellenz gefallen, sie zur Residenz des Königs zu senden, für den sie bestimmt sind. Möge Gott mit Euch sein, Amen.

Job Ludolf, Euer Diener
in Christo, und mein Name ist
auf Gəʿəz *räda'e säb'* [Helfer der Leute[18]]

Den hier erwähnten rein äthiopischen Psalter konnte E. van Donzel, der Bearbeiter der beiden Ludolf-Briefe nicht in Augenschein nehmen. Bibliographisch war er – wie oben gezeigt – nicht verzeichnet.[19]

[18] Bei dieser Interpretation des Namens ‚Ludolf', die sich in Eigenschreibungen wie ‚Leutholf' o.ä. niederschlägt, handelt es sich freilich um eine ‚gelehrte Volksetymologie'. Die tatsächliche Etymologie dürfte eher althochdeutsch *hlut-* (‚berühmt') + *-wolf* sein.

[19] Nur am Rande sei vermerkt, dass S. Uhlig 1983, S. 284–308 die Ereignisse im Zusammenhang mit Ludolfs versuchter Kontaktaufnahme noch einmal untersucht und in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000343

Angekündigt hatte LUDOLF sein Vorhaben schon in einem Brief an G. W. LEIBNIZ vom Juni 1699. Nachdem er ihm von verschiedenen Publikationen berichtet, wie den Vorbereitungen für die *Allgemeine Schaubühne der Welt*, Lexikon und Grammatik des Amharischen, sowie die erweiterte Neuausgabe seines altäthiopischen Lexikons, schreibt er:

> Psalterium quod Habessini praecipue amant, Aethiopice imprimi curabo in Aethiopiam deferendum, atque inibi gratis distribuendum; Cuncta meis sumtibus. Nullus enim Bibliopola talibus sumtus, ut putant, perdere voluerit.[20]
>
> Den Psalter, den die Abessinier besonders lieben, werde ich drucken lassen, damit er nach Äthiopien gebracht wird und dort kostenlos verteilt wird, alles auf meine Kosten. Denn kein Buchhändler würde wohl für solcherlei Dinge Aufwendungen, wie sie glauben, machen.

Offensichtlich schreibt LUDOLF hier von der einsprachigen Ausgabe, und nicht von der zweisprachigen kritischen.[21] Interessant ist, dass er die zweisprachige kritische Ausgabe noch gar nicht ins Auge gefasst hatte. In seinen persönlichen Planungen stand die einsprachige Ausgabe also wohl am Anfang.

CHRISTIAN JUNCKER erwähnt in seiner Biographie LUDOLFS, die zu großen Teilen auf autobiographischen Notizen LUDOLFS basiert, im bibliographischen Anhang den rein äthiopischen Psalter nach dem zweisprachigen:

> Librum hunc in gratiam Habessinorum exprimi typis curavit Noster solo idiomate patrio, ut haberent, quo vitam pie instruere discerent. Saepe laudata a nobis Societas Indica Batavorum multa Psalterii huius exempla per naves transferri in Indiam ad suos, & hinc in Africam ad Habessinos iussit, sed morte interea praeventus Noster responsum non tulit.[22]
>
> Dieses Buch hat Ludolf zum Nutzen der Abessinier nur in der Muttersprache drucken lassen, damit sie etwas haben, wodurch sie lernen, das Leben in frommer Weise einzurichten. Die bereits oft von uns erwähnte Niederländische Indien-Gesellschaft hat viele Exemplare dieses Psalters per Schiff nach Indien bringen lassen und von dort nach Afrika zu den Abessiniern, doch Ludolf, der inzwischen gestorben war, hat darüber keine Antwort mehr erhalten.

Zuletzt ist noch zu vermerken, dass LUDOLF die übrigen Exemplare, die also nicht mit dem zweiten Brief nach Äthiopien gesandt wurden, auch in seinem Testament von 1703 mit der Maßgabe erwähnt, sie nach Äthiopien zu

---

einen zeitgeschichtlichen Zusammenhang bettet. Auf den rein äthiopischen Psalter geht er jedoch auch nicht ein.

[20] Bei G. W. LEIBNIZ 2001, S. 284 (=Nr. 180).

[21] Die Herausgeber der LEIBNIZ-Briefe verweisen in einer Fußnote fälschlich auf den lateinischen Titel der zweisprachigen kritischen Ausgabe des Psalters – ein verständlicher Fehler, da der einsprachige bibliographisch nirgends geführt war.

[22] JUNCKER 1710, S. 178.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000344

versenden, wenn es die Umstände erlauben.[23] Doch es existiert in seinem Nachlass in der Frankfurter Stadt- und Universitätsbibliothek kein einziges Exemplar mehr davon.

Erst im Jahre 1994 wird der zweite Psalter wieder greifbar. Durch das von der Volkswagenstiftung geförderte Erwerbungsprojekt „Sammlung deutscher Drucke" kommt ein Exemplar dieser überaus seltenen Publikation an die niedersächsische Staats- und Landesbibliothek Göttingen. Für die 1995 erschienene Überblickspublikation zu diesem Projekt *Das deutsche Buch: Die Sammlung deutscher Drucke 1450–1912* verfasste der Göttinger Koptologe Jürgen Horn eine knappe Geschichte des zweiten Ludolf-Psalters.[24] Leider wurde das Manuskript für die Publikation auf nur eine einzige Seite zusammengestrichen.[25] Ich bin Herrn Horn sehr dankbar, dass er mir Ende der 1990er Jahre eine Kopie der ursprünglichen Langfassung zur Verfügung gestellt hat, die hier mit verwertet ist.

Kürzlich ist nun ein zweites Exemplar aufgetaucht. Es war im Besitz der Bibliothek des Frankfurter Orientalischen Institutes. Nach dessen Auflösung kamen die Bibliotheksbestände dieses Instituts in den Jahren 2008–2010 an die Philipps-Universität Marburg im Tausch für die japanologischen Bestände der Marburger Universität, die an die Universität Frankfurt abgegeben wurden. Dies geschah im Zusammenhang der Bildung sogenannter Regionalzentren im Bundesland Hessen, mit dem Ziel ein Zentrum für Ostasien an der Frankfurter Universität und eines für den Nahen und Mittleren Osten in Marburg zu schaffen. Die ehemals Frankfurter Bestände wurden in Marburg gesichtet und katalogisiert. Dies war ein langwieriger Prozess, da von der Frankfurter Bibliothek bis zur Übernahme durch Marburg (mit Ausnahme der Zeitschriften) kein einziges Buch elektronisch katalogisiert war.[26] Bei der Sichtung der (nicht sehr zahlreichen) Aethiopica stieß das Marburger Bibliothekspersonal schließlich auf ein Exemplar des zweiten Ludolf-Psalters.[27] Dies war für den Autor Anlass, sich mit diesem Buch noch einmal eingehender zu befassen, zumal Horns kurze Publikation in der Äthiopistik offenbar unbeachtet geblieben ist.[28]

[23] Ruppersberg 1933, S. 42.

[24] Horn 1994.

[25] Horn 1995.

[26] J. van Ess schreibt am Ende seines Buches über Hellmut Ritter über das Schicksal der Frankfurter Institutsbibliothek: „Was aus diesen Büchern geworden ist, weiß ich nicht; sie stehen dem Vernehmen nach in Marburg in irgendeinem Keller." (2013, S. 220). J. van Ess ist hier einem mehrfach kolportierten Gerücht aufgesessen, das keinerlei faktische Basis hat.

[27] Ich bin der zuständigen Fachreferentin, Frau Dr. Susanne Saker, aufrichtig dankbar, dass sie es mir ermöglicht hat, mit dem Buch für längere Zeit zu arbeiten.

[28] Der Verf. der vorliegenden Seiten hat in seinem Überblicks-Artikel über äthiopische Bibel-Ausgaben zwar Horn 1995 zitiert und auf den einsprachigen Psalter hingewiesen (Weninger 2003), aber in Heldman (2010) ist diese Information nicht berücksichtigt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000345

In Abb. 2 ist das Titelblatt des Marburger Exemplars zu sehen. Die Übersetzung lautet:

Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes,
des einen Gottes
David,
das ist
das Buch der Psalmen
Davids,
des Propheten und Königs von Israel.
Und drucken ließ es durch die Hilfe Gottes
Hiob Ludolf.
Es wurde gedruckt in der Stadt Frankfurt
im Lande Germania, das Alemania genannt wird.
Im Jahre 1000 und 700 und 1
von der Geburt an unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus
– ihm sei Preis!
In der Zeitrechnung Äthiopiens aber im Jahre 1000 und 690 und 3

Der zweite Psalter, wie ich ihn nennen möchte, ist, abgesehen von winzigen Fehlern, auf die unten noch eingegangen wird, ausschließlich in äthiopischen Lettern gedruckt. Im Anschluss an den Psaltertext finden sich auch hier die biblischen Cantica. Da er aber keine Einleitung, keine Übersetzung und keinen kritischen Apparat hat, ist der zweite Psalter mit 197 Seiten viel kürzer als der erste (äth.-lat.) Psalter, der 427 gezählte Seiten umfasst.

Allerdings hätte man, bei entsprechend sorgfältiger und erschöpfender Recherche, auch schon früher vom zweiten, einsprachigen LUDOLF-Psalter wissen können. Der Katalog historischer Bibel-Ausgaben im

Abb. 2: Titelblatt des rein äthiopischen Psalters

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000346

Abb. 3a:Ps. 7,3–17 im ersten Psalter

Abb. 3b: Ps. 7,3–17 im zweiten Psalter

Besitz der British and Foreign Bible Society verzeichnete bereits 1911 ein Exemplar davon.[29] Im Besitz der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel befinden sich gleich zwei Exemplare unter den Signaturen Bibel-S. 534 und Bibel-S. 534a. Hinweise auf die Provenienz tragen sie nicht und die Einbände sind vergleichsweise rezent (um 1900 bzw. Mitte 19. Jahrhundert).[30] Da Ludolfs Korrespondenzpartner G.W. Leibniz von 1691 bis 1716 Leiter der Herzog August Bibliothek war, könnte man die Vermutung anstellen, dass Ludolf ihm von der in seinem Brief von 1699 angekündigte Ausgabe nach der Fertigstellung zwei Exemplare übersandt hat. Doch nachweisen lässt sich das ohne aufwendige Recherchen nicht.

4. Der Herstellungsprozess

Beginnt man, den ersten mit dem zweiten Psalter zu vergleichen, so sieht man am Beispiel der Seiten 10 bzw. 7 (Abb. 3a und 3b), dass das ganze Layout identisch ist. Der einzige Unterschied ist, dass der erste Psalter

[29] Darlow/Moule 1903–1911, Bd. II.1, S. 355, Nr. 3573.

[30] Ich danke Herrn Christian Hogrefe von der Herzog-August-Bibliothek für seine freundlichen Auskünfte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000347

eine Verszählung aufweist, die der zweite nicht hat (und natürlich die Paginierung). Dies setzt sich durch den ganzen Text hindurch fort, bis hin zu den Details der Interpunktion. Kleine Unterschiede ergeben sich dort, wo überlange Zeilen einen internen Umbruch erzeugen. Man sieht dies z. B. auf S. 112 bzw. S. 58 in Psalm 55, wo Vers 4b zu lang ist, um in eine Zeile zu passen (Abb. 4 a und 4b). Im ersten Psalter muss das ganze Wort **ዘሥጋ** *zä-śəga* ‚aus Fleisch' auf die nächste Zeile; dagegen stehen im zweiten Psalter nur zwei Buchstaben auf der nächsten Zeile. Dieser Unterschied lässt sich leicht erklären: Hier ist durch die nicht vorhandene Verszählung einfach mehr Platz.[31]

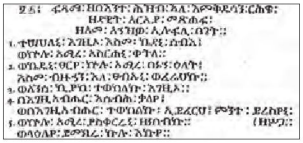


Abb. 4a: Ps. 55, 1–5
im ersten Psalter

Abb. 4b: Ps. 55, 1–5
im zweiten Psalter

Man kann also schlussfolgern, dass die beiden Ausgaben in einem Prozess hergestellt wurden. Nachdem die äthiopischen Seiten für eine Lage der einen Ausgabe gedruckt waren, wurde die Satzform nicht aufgelöst, sondern nur geringfügig für die andere Ausgabe umgearbeitet und diese wurde dann gedruckt. Erst dann wurde die Satzform aufgelöst und weitere Seiten wurden für die nächsten Lagen gesetzt. Eine pragmatische und ökonomische Vorgehensweise!

Wir finden sogar Hinweise auf die Reihenfolge, in der die beiden Ausgaben hergestellt wurden, und zwar durch einige kleine Fehler, die trotz LUDOLFS großer Sorgfalt stehen geblieben sind. Es gibt im ersten (äth.-lat.) Psalter einige Druckfehler, die in einem abschließenden Druckfehlerverzeichnis korrigiert sind. Im zweiten (äth.) Psalter sind diese z. T. schon im Text korrigiert. Ein Beispiel: Auf S. 14 im ersten Psalter heißt es in Vers 9,19 falsch **ለዘለ፦** *lä-zälufu*. Im zweiten Psalter ist das zu **ለዝለ፦** *lä-zəlufu* ‚für immer' korrigiert.[32] Dies ist ein sehr deutliches Indiz dafür, dass der rein äthiopische Psalter tatsächlich im zweiten Arbeitsgang entstanden ist.

[31] Ebenso z. B. in den folgenden Fällen: S. 114 (erster Psalter) / S. 59 (zweiter Psalter); S. 170 / S. 87; S. 180 / S. 92; S. 202 / S. 93 u. ö.

[32] Ähnlich in Vers 15,4 (**ማኅበሮሙ፡** im zweiten Psalter zu **ማኅበሮሙ፡** korrigiert), 17,27 (**ጽዮትየ፡** zu **ጽድቅየ፡** korrigiert), 62,8 (**ወእተዊከል፡** zu **ወእትዊከል፡** korrigiert) 73, 24

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000348

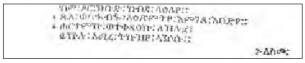


Abb. 5a: Kustode auf S. 76 im ersten Psalter

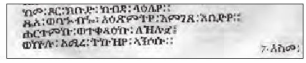


Abb. 5b: Fehlerhafte Kustode auf S. 30 im zweiten Psalter

Andererseits sind auf der Errata-Seite einige Druckfehler gelistet, die im zweiten Psalter nicht korrigiert sind.[33] Dies ist leicht zu erklären, da diese sich an den kritischen Apparat anschließt, der ja erst nach der Auflösung der Druckformen des Haupttextes gesetzt werden konnte. Die Errata-Seite wurde natürlich als allerletztes gedruckt.

Umgekehrt hat Ludolf oder sein Drucker bei der Kustode, die auf S. 76 im ersten Psalter steht, vergessen, die Versnummer zu entfernen. Sie ist an der analogen Stelle auf S. 30 im zweiten Psalter stehengeblieben (Abb. 5a und 5b).[34] In allen anderen Fällen ist dies geschehen. Würde man die umgekehrte Reihenfolge annehmen, wäre der Fehler nicht erklärbar.

Wir sehen, dass der zweite Psalter im gleichen Zug entstanden ist wie der erste, quasi als Nebenprodukt. Ludolf muss den Druck genau überwacht haben. Dies war nur dadurch möglich, dass er einen qualifizierten Drucker an seinem Wohn- und Wirkungsort hatte.

Wie viele Exemplare vom zweiten Psalter hergestellt wurden, entzieht sich unserer Kenntnis. Sie kamen ja nicht in den regulären Buchhandel. Zwanzig wurden als Geste des guten Willens nach Äthiopien gesandt, zusammen mit dem zweiten Brief, um vielleicht doch noch eine Allianz zustande zu bringen. Die Interpretation, dass die „einsprachige Ausgabe (…) der Missionierung und der Festigung des christlichen Glaubens in Nordost-Afrika" dienen sollte,[35] greift ohne Berücksichtigung des politischen Hintergrundes zu kurz, auch wenn – wie es sich aus der Rückschau leicht sagen lässt – das Projekt einer Allianz mit Äthiopien vollkommen utopisch war. Mindestens fünf Stücke des zweiten Psalters blieben in Europa, das Göttinger, das Marburger, zwei Wolfenbütteler und das Londoner Exemplar. Sicherlich waren es insgesamt viel weniger, als von der zweisprachigen, wissenschaftlichen Ausgabe, aber einige mehr werden es doch gewesen sein; ansonsten hätte Ludolf sie wohl nicht in seinem Testament erwähnt.

(ለጸላእትከ፡ zu ለጸላእትከ፡), 75, Titel (ሚነሌት፡ zu ማነሌት፡), 104, 22 (ረድፋደ፡ zu ፈድፋደ፡), 142,3 (ጸላኢ፡ zu ጸላኢ፡).

[33] Es sind dies die Stellen Ps 34, 14; 36,1; 44,4; 63,1; 99,5; 100,10 und Cant. 1,4.

[34] Ebenso auf S. 129, wo die Verszahl fälschlich von S. 254 im ersten Psalter beibehalten wurde.

[35] Horn 1995, S. 106.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000349

Quellen und Literatur

BAUER, K. F. 1937: *Hiob Ludolf: Der Begründer der äthiopischen Sprachwissenschaft und des äthiopischen Buchdrucks.* Frankfurt a. M.

BIEREYE, W. 1933: *Die Erfurter Geschlechter derer v. Tennstedt u. Ludolf.* Erfurt (Erfurter Genealogischer Abend: Wissenschaftliche Abhandlungen 7).

DARLOW, T. H. / H. F. MOULE 1903–1911: *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society.* Bd. I–II.3. London.

DONZEL, E. VAN 1974: „Two Ethiopian Letters of Job Ludolf." In: *Bibliotheca Orientalis* 31, S. 226–284, plaat v–plaat xii.

ESS, J. VAN 2013: *Im Halbschatten. Der Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971).* Wiesbaden.

FLEMMING, J. 1890–1894: „Hiob Ludolf. Ein Beitrag zur Geschichte der orientalischen Philologie." In: *Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft* 1, S. 537–582; 2, S. 63–110.

GUHRAUER, G. E. 1846: *Gottfried Wilhelm Freiherr Von Leibniz: Eine Biographie.* Bd. I–II. Breslau.

HABERLAND, E. 1969: „Hiob Ludolf, Father of Ethiopian Studies in Europe." In: *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa 1966.* Addis Ababa. Bd. I, S. 131–136.

HAMMERSCHMIDT, E. 1987: „War Hiob Ludolf Reichshofrat?" In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 104, S. 268–276.

HELDMAN, M. 2010: „Psalter." In: S. UHLIG / A. BAUSI (Hrsg.): *Encyclopedia Aethiopica.* Bd. 4. Wiesbaden, S. 231–233.

HORN, J. 1994: *Bemerkungen zum Buch (Biblia, Vetus Testamentum: Psalmi, aethiopice). Hrsg. von Hiob Ludolf, Frankfurt a. M. 1701 (NSUB: DD18, D-M 3573).* Unveröffentlichtes Manuskript (= ursprüngliche Langfassung von HORN 1995).

— 1995: „Psalter für Äthiopien." In: *Das deutsche Buch: Die Sammlung deutscher Drucke 1450–1912. Bilanz der Förderung durch die Volkswagen-Stiftung.* Wiesbaden, S. 106–107.

JUNCKER, CH. 1710: *Commentarius de vita, scriptisque ac meritis illustris viri Iobi Ludolfi, consiliarii quondam serenissimorum Saxoniae Ducum intimi, viri per eruditum orbem celeberrimi.* Lipsiae et Francofurti.

KNIBB, M. A. 2000: „The Ethiopic Translation of the Psalms." In: A. AEJMELAEUS / U. QUAST (Hrsg.): *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen: Symposium in Göttingen 1997.* Göttingen (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 24 = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Folge 3, Nr. 230), S. 107–122.

LEIBNIZ, G. W. 2001: *Sämtliche Schriften und Briefe.* Erste Reihe: *Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel.* Bd. 17: *Mai–Dezember 1699.* Berlin.

LOCKOT, H. W. 1982: *Bibliographia Aethiopica: Die äthiopienkundliche Literatur des deutschsprachigen Raums.* Wiesbaden (Äthiopistische Forschungen 9).

LUDOLF, J. 1686: *De Bello Turcico feliciter conficiendo. Accedunt Epistolae quaedam Pii V. Pont. Max. & alia nonnulla ejusdem argumenti.* Francofurti.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000350

Ludolf, J. 1701a: *መጽሐፈ፡ መዝሙራት፡ ዘዳዊት። Hoc est: Psalterium Davidis aethiopice et latine, cum duobus impressis & tribus MSStis codicibus diligenter collatum & emendatum, nec non variis lectionibus & notis philologicis illustratum ut in praefatione pluribus dicetur. Accedunt Æthiopicè tantùm hymni et orationes aliquot Vet. et Novi Testamenti, item canticum Canticorum, cum variis lectionibus et notis.* Francofurti ad Moenum.

Ludolf, J. 1701b: *ዳዊት፡ ዝውእቱ፡ መጽሐፈ መዝሙራት፡ ዘዳዊት። ነቢይ፡ ወንጉሥ፡ እስራኤል። ወአጎተሞ፡ በረድኤተ፡ እግዚአብሔር፡ ኢዮብ፡ ሉዶልፍ፡ ወተጎትመ፡ በሀገረ፡ ፍራንክፉርት፤ በብሔረ፡ ገርማንያ፡ እንተ፡ ይብልዋ፡ አሌማኛ። በ ፲ ወ ፯ ፻ ወ ፩፤ ዓመት፡ እምልደተ፡ እግዚእነ፡ ወመድኀኒነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ ለሠቱ፡ ስብሐት፡ ወበሐሳብሰ፡ ዘኢትዮጵያ፡ በ፲ ወ፯፻፯ ወ፲ ዓመት፡*

Matthiae, F.C. 1817: „Nachricht von Hiob Ludolfs noch vorhandenem Briefwechsel, nebst drey daraus zuerst vollständig mitgetheilten Schreiben des Nicolaus Heinsius.“ In: *Einladungsschrift zu den auf den 24. 25. 26. und 29. September festgesetzten Oeffentlichen Prüfungen und Progressionsfeyerlichkeiten im Gymnasium zu Frankfurt am Mayn.* Frankfurt, S. 3–22.

Michaelis, A.B. (Hrsg.) 1755: *Jobi Ludolfi et Godofredi Guilielmi Leibnitii commercium epistolicum*. Gottingae.

Ruppersberg, O. 1933: „Hiob Ludolfs Vermächtnis an die Stadtbibliothek.“ In: *Frankfurter Beiträge Arthur Richel gewidmet.* Frankfurt a.M., S. 40–43.

Tubach, J. 2001: „Hiob Ludolf und die Anfänge der Äthiopistik in Deutschland.“ In: P.O. Scholz (Hrsg.): *Von Hiob Ludolf bis Enrico Cerulli. Halle/S. 3.–5. Oktober 1996. Akten der 2. Tagung der Orbis-Æthiopicus-Gesellschaft zur Erhaltung und Förderung der äthiopischen Kultur.* Warszawa/Wiesbaden (Bibliotheca nubica et æthiopica 8), S. 1–47.

Uhlig, S. 1983: *Hiob Ludolfs „Theologia Aethiopica“*, A–B. Wiesbaden (Äthiopistische Forschungen 14).

Waterman, J.T. (Übers.) 1979: *Leibniz and Ludolf on Things Linguistic: Excerpts from Their Correspondence, 1688–1703.* Berkeley (University of California publications in linguistics 88).

Weninger, S. 2003: „Gəʿəz Bible editions.“ In S. Uhlig (Hrsg.): *Encyclopaedia Aethiopica*. Bd. 1, Wiesbaden, S. 569–571.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000351

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000352

A Modern Persian Poet on Iran-Iraq War: Qayṣar Amīnpūr*

By Ali-Asghar Seyed-Gohrab, Leiden

Summary: The aim of this article is to examine the poetry of the prominent Iran-Iraq war poet Qayṣar Amīnpūr (1959–2007). The poet uses both classical poetic forms and free verse to reflect on various aspects of the Iran-Iraq war, the longest conventional war of the twentieth century. In several poems he introduces mystical ideas while depicting social and political situations in Iran. I give a translation and analysis of several poems by Amīnpūr, including *A Poem about War* in which he depicts how the horrors and terrors of war intrude into the daily activities in everyday life. The article analyses how the peaceful mystical metaphors are applied in a modern violent context to make death meaningful, to mobilize people to the front-line and to justify violence. Moreover, while this poetry has a propagandistic character, Amīnpūr strongly condemns war in any form and at any time and place in his later poetry.

Introduction

This article examines poetic forms, main themes and motifs in the work of Qayṣar Amīnpūr (1959–2007), one of the poets of the Islamic Revolution and the Iran-Iraq war. Amīnpūr was born in Gatvand, a town near the city of Dizfūl in the southern province of Khuzistan.[1] After completing his education in Dizfūl, he went to Tehran to study veterinary science at Tehran University, but he abandoned this and moved into social sciences in 1978. During his studies, he became increasingly involved with literary life at the campus, which inspired him so much that he abandoned social sciences and began a new study in literature. He completed his doctorate with a dissertation in literature under the supervision of the eminent scholar Muḥammad Riḍā Šafī'ī Kadkanī in 1988. After the Islamic Revolution (1979), Amīnpūr and several other poets, writers and artists established the

* I would like to thank the Netherlands Organization for Scientific Research (NWO), and the Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences (NIAS) for their generous financial support, enabling me to carry out and to finish the project 'Of Poetry and Politics: Classical Poetic Concepts in the New Politics of Twentieth Century Iran.'

[1] For a short biography of Amīnpūr see Farzad 2007, pp. 355–336, from which my information comes.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000353

'Academy of Islamic Ideas and Arts' *(howza-yi andīše wa hunar-i islāmī)*, the aim of which was to promote Persian literature.[2] Together with BUYŪK MALIKĪ and FARAYDŪN AMŪZĀDIH-KHALĪLĪ, he founded the journal *surūš-i now-jawān* ('The Song of youth') in 1988, aiming at discovering young literary talents who would produce poetry based on Islamic ideology. In the same year he continued his literary activities at the quarterly *Hunar* ('Art') and *Daftar-i ši'r-i jawān* ('The Young Poets' School'). AMĪNPŪR first gained a position at al-Zahrā University for women, in 1989, and two years later at Tehran University. He has won several awards for his scholarly and artistic career, and was elected a member of the prestigious Academy of Persian Language and Literature in 2003. Despite his ill health he remained active in literary and cultural activities at various levels, but he died aged just 48 on the 30th of October 2007.

There are few studies on AMĪNPŪR's poems in European languages. Narguess Farzad introduced AMĪNPŪR to English readers, translating several of his poems, and placing AMĪNPŪR's poetry in the social, political and literary context of his time.[3]

AMĪNPŪR has a special place in the poetry of the Iran-Iraq war, which in Iran is called the 'Poetry of Sacred Defence', due to the quality of his poetry written in classical forms such as lyric *(ghazal)* and quatrain *(rubā'ī)*, and in new poetic forms *(ši'r-i now)*. Although his poetry has an iconic character among the poems of the Iran-Iraq war, he does not categorize himself as a poet of the sacred defence. Farzad says:

> When asked for his opinion of the Poetry of sacred Defence, Amīnpūr commented recently that it is very difficult to sit in judgment of the literature or the arts of a fixed period and discuss the genesis of a genre, as these types of poetry or painting often emerge as an emotive response to a particular historical event.[4]

AMĪNPŪR transcends the limits of a specific ideology, writing about a wide range of subjects within the broad context of Persian literature. His poetry in the ghazal form on love and longing, oscillating between profane and heavenly love, is as successful as his poetry about current social and political events. As an example, I cite the following ghazal entitled *One Letter from Your Name* published in *Āyinih-hā-yi nāgahān* ('The Mirrors of Suddenness') in 1993:[5]

[2] On the development of Persian literature after the Islamic Revolution see KARIMI-HAKKAK 1997 and 1991; also compare YAVARI 1999; TALATTOF 2000, pp. 108–134.

[3] FARZAD 2007, pp. 351–374.

[4] FARZAD 2007, p. 357.

[5] The poems in this collection were composed immediately after the war, between 1988 and 1992.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000354

حرفی از نام تو

ناگهان دیدم سرم آتش گرفت
سوختم ، خاکسترم آتش گرفت
چشم وا کردم ، سکوتم آب شد
چشم بستم ، بسترم آتش گرفت
در زدم ، کس این قفس را وا نکرد
پر زدم ، بال و پرم آتش گرفت
از سرم خواب زمستانی پرید
آب در چشم ترم آتش گرفت
حرفی از نام تو آمد بر زبان
دستهایم ، دفترم آتش گرفت

Suddenly, I saw that my head was on fire,
I burned, and my embers caught fire
I opened my eyes, and my silence melted
I closed my eyes, and my bed caught fire.
I knocked on the door, no-one opened my cage.
I fluttered, my wings caught fire.
Winter's sleep flew from my head,
In my running eyes, water caught fire,
One letter from your name has come to my lips
And my hands and my book have caught fire.[6]

While this ghazal could effortlessly be read as conveying a mystic traveler's fiery longing for union with the Beloved, it can equally be read as the poet's longing for a friend or a loved one. Its simplicity and the use of colloquial vocabulary, which speaks to readers of all walks of life, are conspicuous. The poet-lover is annihilated in the majestic presence of the beloved. The title of the poem *One Letter from Your Name* may refer to the Quranic scene in which Moses asked God to reveal Himself to him at Mount Sinai. This has been a favorite allusion for Persian poets from medieval times. Knowing that human beings, even the prophet Moses, could not bear to witness God's face, God bestowed no more than a glance so that Moses could perceive a small aspect of the divine, but this was enough to cause Moses to faint. Poets and Islamic mystics refer to this event in various ways. Rumi says that in this scene, Mount Sinai began to dance from longing and was reduced to dust.[7] This mystic undertone is present in much of Amīnpūr's poetry. He depicts contemporary social and political situations in Iran, but relies strongly on classical poetic and mystic traditions.

Amīnpūr became famous with his first collection of quatrains *Dar kūčih-yi āftāb* ('In the Alley of the Sun', 1984), containing poems on a wide range of themes connected to the Iran-Iraq war. Later he published *Tanaffus-e Ṣubḥ*, ('Morning Breathing', 1984), a collection of poems on war in different poetic forms. These two volumes established him as a gifted poet, who was able to depict the horrors of war in new metaphors and imagery accessible to all people, and to draw on Islamic mysticism, the Shiite lore of martyrdom and sacrifice, and classical Persian poetry. Sayyid Ḥasan Ḥusaynī (1956–2005), a war poet and a historian of Iran-Iraq war poetry, opens his selection of Persian war poetry with the following poem, entitled *rāhī nā-tamām*, 'Unfinished Road', by Amīnpūr:

[6] Amīnpūr 1391/2012, p. 299.
[7] Jalāl al-Dīn Rūmī 1366/1987, ghazal 133.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000355

راهی ناتمام

آن روز	On that day
بگشوده بال و پر	with wings open
یا سر بسوی وادی خون رفتی	you dived into the valley of blood
گفتی	You said
دیگر به خانه باز نمی گردم	I will not return home
امروز من به پای خودم رفتم	Today I am leaving on my own feet
فردا	Tomorrow
شاید مرا به شهر بیارند	People may carry me to the city
بر روی دستها	on their hands
اما	But
حتی ترا به شهر نیاوردند	they did not even bring you home
گفتند	They said
چیزی از او به جای نمانده است	Nothing remained of him
جز راه ناتمام	except an unfinished road.[8]

The poem reflects the real willingness of certain Iranians to offer their lives, hoping to die in the front-line to achieve the status of martyrdom.[9] AMĪNPŪR and other poets depict these volunteer soldiers who sought martyrdom using the metaphor of flight. In this poem, the martyr has wings, which he has opened to dive down head first, to land in the valley of blood. Although the metaphors of flight are clichés—they have been used for more than one millennium in Persian poetry—when AMĪNPŪR transferred them to a war setting it had an enormous effect.[10] A metaphor of transcendence had been shifted to the gruesome setting of battle. Yet the force of such metaphors lies in their retaining mystic connotations which are unspoken. In classical usage metaphors of flight are used in relation to the union of the lover with the beloved. The lover may fly to the end of the world to meet with and be absorbed in the reality of Truth, as in Farīd al-Dīn 'Aṭṭār's *Manṭiq al-ṭayr* in which birds travel to meet their king and the beloved, or as the moth flies into the light.[11] The term *wādī* or valley recalls the seven valleys of the journey depicted in 'Aṭṭār's *Conference of Birds*. Here, there is only 'the valley of blood', and rather than giving concrete form to the abstract, the metaphor gives meaning to the concrete. Although 'the valley of blood' is a new image concocted by AMĪNPŪR, classical poets, especially 'Attar, have emphasized that the road of love is filled with blood, implying

[8] HUSAYNĪ 1381/2002, p. 23.
[9] SEYED-GOHRAB 2012a; also see DORRAJ 1997.
[10] ERNST 1999.
[11] On English translation of the *Manṭiq al-ṭayr* see DAVIS/DARBANDI 1984; on candle and the moth imagery see SEYED-GOHRAB 2012b, pp. 81–123.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000356

that the lover should sacrifice everything, including his life, to achieve union with the Beloved.[12]

The next section of the poem is narrated by the aspirant martyr, who is certain that he will not return home alive and that his death will be celebrated. The climax is towards the end of the poem when the poet indicates that the martyred soldier was not brought home, because nothing remained of him. This points to a new reality in modern warfare. Even thirty years after the war, families are still waiting for their loved ones, and occasionally soldiers' remains are found and returned, keeping the memory of the war alive. Some may interpret this as propaganda used by the regime to keep the memories of war, the cult of martyrdom and the image of the enemy alive, yet the fact remains that some families still live in hope of seeing their father or child again. While the poem starts as a testimony to sacrifice and courage, the image of the unfinished road at the end has an element of an invitation to others to take up the task.

The idea of loss is carried by the references to flight and dying, and by the choice of verbs in negation, such as *bāz-nimīgardam* ('I will not return'), *nayāvardand* ('they did not bring'), *namānda* ('not remained') and the negated adverb *nā-tamām* ('unfinished'). The negations and disavowals are strengthened by the absence of the soldier, and the fact that his anticipation that he will be brought home and carried on the shoulders of the people is unfulfilled. In his short interpretation of the poem, Sayyid Ḥasan Ḥusaynī sees this idea of loss in a positive sense. He states that when 'travellers' go on journey, they leave behind many material things, which everyone can see, but it rarely happens that their spiritual remains are archived, "the spiritual weight of the poem *Unfinished Road* on this 'road' is a relic which creates responsibilities for the heirs".[13]

The choice of form is also noteworthy: not a classical form with a fixed metre and rhyme and conventional contents, but an arbitrary form. This allows the poet to insert pauses at specific places, creating astonishment, wonder and a feeling of forlornness. For instance, the word "but" is followed by a white space, indicating that the reader should insert a long pause before going on to the next line, "They did not even bring you home." This generates sadness in the reader, and at the same time makes the reader curious as to why he was not brought home. The same technique is used in the next lines, when the poet puts the message in the mouth of others who report that nothing remained of the soldier. His only remains are his ideological legacy. The emphasis on the *unfinished road* is further underscored by a lack

[12] For an excellent analysis of 'Aṭṭār's story see Davis 1993.
[13] Ḥusaynī 1381/2002, p. 24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000357

of punctuation marks, pointing to an on-going process. The poem finishes with the words of the title, completing a circle. The poet may be suggesting there is a closed loop of events, from which one cannot escape. In this reading, 'Unfinished Road' tells us that the road can never be finished.

AMĪNPŪR's reputation as a war poet centres on *A Poem about War*, which is certainly one of the masterpieces of Iran-Iraq war poetry in Persian, vividly depicting the horrors the war introduced into domestic lives. It was one of the first poems to describe the effects of war.

I have translated it in full below, drawing on a translation by NARGUESS FARZAD.[14] For this poem, AMĪNPŪR has adopted the loose form of 'new poetry', which complements the poem's fractured subject, giving extra vigour to its colloquial language. Many of the shorter sentences below are a single word in the original. The empty spaces between unequal lines match the empty spaces in the bombarded town.

شعری برای جنگ	
می خواستم	I set out
شعری برای جنگ بگویم	to write a poem about war.
دیدم نمی شود	I realized it cannot be.
دیگر قلم زبان دلم نیست	The pen is no longer the tongue of my heart.
گفتم :	I said:
باید زمین گذاشت قلمها را	'Pens should be thrown away.'
دیگر سلاح سرد سخن کارساز نیست	The weaponry of words is no longer effective.
باید سلاح تیزتری برداشت	Sharper weapons are required.
باید برای جنگ	To speak of war, I must declaim
از لوله ی تفنگ بخوانم	about a gun and its barrel
- با واژه ی فشنگ -	—With words as bullets—
می خواستم	I set out
شعری برای جنگ بگویم	to write a poem about war,
شعری برای شهر خودم—دزفول—	A poem about my town—Dizfūl—
دیدم که لفظ ناخوش موشک را	I realised I would have to use
باید به کار برد	the unpleasant word, 'missile'.
اما	But
موشک	'missile'
زیبایی کلام مرا می کاست	would reduce the beauty of my words.
گفتم که بیت ناقص شعرم	I said to myself that the deformed lines of my poem
از خانه های شهر که بهتر نیست	Are no better than the houses in the town.
بگذار شعر من هم	Let my poem
چون خانه های خاکی مردم	like the people's clay houses
خرد و خراب باشد و خون آلود	be shattered, ruined, soaked in blood.

[14] FARZAD 2007, pp. 351–374.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000358

باید که شعر خاکی و خونین گفت
باید که شعر خشم بگویم
شعر فصیح فریاد
- هر چند ناتمام -
گفتم :
در شهر ما
دیوارها دوباره پر از عکس لاله هاست
اینجا
وضعیت خطر گذرا نیست
آژیر قرمز است که می نالد
تنها میان ساکت شبها
بر خواب ناتمام جسدها
خفاشهای وحشی دشمن
حتی ز نور روزنه بیزارند

باید تمام پنجره ها را
با پرده های کور بپوشانیم
اینجا
دیوار هم
دیگر پناه پشت کسی نیست
کاین گور دیگری است که استاده است
در انتظار شب

دیگر ستارگان را
حتی
هیچ اعتماد نیست
شاید ستاره ها
شبگردهای دشمن ما باشند
اینجا
حتی
از انفجار ماه تعجب نمی کنند

اینجا
تنها ستارگان
از برجهای فاصله می بینند
که شب
چه قدر موقع منفوری است
اما اگر ستاره زبان می داشت
چه شعرها که از بد شب می گفت
گویاتر از زبان من گنگ

آری
شب موقع بدی است
هر شب تمام ما
با چشم های زل زده می بینیم
عفریت مرگ را

What is needed, is a poem filled with dust and blood
I must compose a poem of fury
An eloquent poem, full of clamor
—Even incomplete—
I said;
In our town
the walls are again covered with pictures of tulips
Here
The state of high alert never ends
It is the red-alert siren that is howling.
Lonely in the silences of night,
over the unfinished sleep of corpses
The enemy's savage bats
are greedy, even for the light from a tiny opening.

We must cover all the windows
With heavy curtains
Here,
Not even the walls
shelter or support anyone.
Walls are graves standing upright,
waiting for nightfall.

Even the stars
are no longer to be trusted.
They could be
the enemy's night patrols.

Here,
People were not astonished
Even by the moon exploding!

Here,
only the stars,
from their distant watch-towers
see how abhorrent night has become.
But if stars had tongues
What poems they would recite, on the evils of the night,
more eloquent than my muted speech.

Yes,
The nights are bad.
Every night, we all watch
with staring eyes
the demon of death.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000359

کابوس آشنای شب کودکان شهر
هر شب لباس واقعه می پوشد

Every night, the familiar nightmare of the town's
little children
pulls on the garment of reality.

اینجا
هر شام خامشانه به خود گفته ایم :
شاید
این شام ، شام آخر ما باشد

Here,
at every nightfall, we silently tell ourselves:
perhaps
tonight will be our last.

امشب
در خانه های خاکی خواب آلود
جیغ کدام مادر بیدار است
که در گلو نیامده می خشکد ؟

Tonight
in the clay houses soaked in sleep
which wakeful mother will it be,
whose cry is dried out, not even reaching her throat?

اینجا
گاهی سر بریده ی مردی را
تنها
باید ز بام دور بیاریم
تا در میان گور بخوابانایم

Here,
we must sometimes bring
just the cut-off head of a man
from a far-off roof,
to lay it to sleep in a grave.

یا سنگ و خاک و آهن خونین را
وقتی به چنگ و ناخن خود می کنیم
در زیر خاک ِ گل شده می بینیم :
زن روی چرخ کوچک خیاطی
خاموش مانده است

Or when we dig with our nails and claws
through bloodied stones, earth, and metal,
we see, under the muddied earth
a woman silenced,
leaning over a small sewing machine.

اینجا سپور هر صبح
خاکستر عزیز کسی را
همراه می برد

Here, every morning, the dustman carries away
The ashes of someone who was loved.

اینجا برای ماندن
حتی هوا کم است
اینجا خبر همیشه فراوان است
اخبار بارهای گل و سنگ
بر قلبهای کوچک
در گورهای تنگ
اما
من از درون سینه خبر دارم
از خانه های خونین
از قصه ی عروسک خون آلود
از انفجار مغز سری کوچک
بر بالشی که مملو رویاهاست
- رویای کودکانه ی شیرین -
از آن شب سیاه
آن شب که در غبار
مردی به روی جوی خیابان
خم بود

Here, there is not even enough air to stay,
Here, there is always plenty of news.
But
I have news from the heart,
From the heart in my mother's chest,
From the gleaming in my brother's moistening eyes.
I will give you other news:
News of pieces of mud and stone,
on tiny hearts,
in narrow graves.
News of blood-soaked houses,
the story of a bloodied doll,
of the bursting of a tiny brain
on a pillow full of dreams
—sweet childlike dreams—
of that black night
that night of churning dust

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000360

با چشم های سرخ و هراسان	when a man bent over the gutter,
دنبال دست دیگر خود می گشت	with red and anxious eyes,
	searching for his other hand.
باور کنید	Believe me,
باور کنید	Believe me.
من با دو چشم مات خودم دیدم	I saw with my own two, bewildered, eyes
که کودکی ز ترس خطر تند می دوید	A child running swiftly in terror,
اما سری نداشت	But he had no head.
لختی دگر به روی زمین غلتید	A moment later, he rolled on the ground.
و ساعتی دگر	And soon after that,
مردی خمیده پشت و شتابان	A bent man came hurrying, carrying the head on
سر را به ترک بند دوچرخه	the back of his bicycle
سوی مزار کودک خود می برد	to the grave of his child!
چیزی درون سینه ی او کم بود.	Something was missing inside his chest …
اما	But
این شانه های گرد گرفته	these dust-covered shoulders,
چه ساده و صبور	how artless and enduring
وقت وقوع فاجعه می لرزند	shook at the catastrophe.
اینان	Although
هر چند	Their knees and backs are broken,
بشکسته زانوان و کمرهاشان	They are standing victorious and resolute
استاده اند فاتح و نستوه	—without any house or shelter—
- بی هیچ خان و مان -	The Imam's words are in their ears,
در گوششان کلام امام است	a *fatwa* of resolution and sacrifice.
- فتوای استقامت و ایثار -	On their shoulders, they bear the banners of
بر دوششان درفش قیام است	defiance.
باری	Surely,
این حرفهای داغ دلم را	Even the walls could not bear to hear
دیوار هم توان شنیدن نداشته است	these fiery words from my heart.
آیا تو را توان شنیدن هست ؟	Can you bear to hear them?
دیوار !	Walls?
دیوار سرد سنگی سیار !	Cold, stony and moving walls!
آیا رواست مرده بمانی	Is it fitting that you remain dead,
در بند آنکه زنده بمانی ؟	Bound as you are to remain alive?
نه !	No!
باید گلوی مادر خود را	So long as the cry 'my child, my child' has not
از بانگ رود رود بسوزانیم	dried up,
تا بانگ رود رود نخشکیده است	we should burn our mothers' throats
باید سلاح تیز تری برداشت	with the cry, 'my child, my child
دیگر سلاح سرد سخن کارساز نیست. . .	We should take up a sharper weapon:
	As the cold weapon of words is no longer effective.'[15]

[15] Amīnpūr 1391/2012, pp. 382–389.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000361

The opening captures an Iranian reader's attention, as its new form breaks the conventions, and because war is not one of the permissible subjects for Persian poetry. At the time this was written, in 1359/1980, Persian poets were just beginning to write about various aspects of war. Moreover, AMĪNPŪR is writing about a modern war, filled with guns and bullets. The poet realizes that he will be required to use words that have not been considered suitable for poetry, such as 'missile' *(mūšak)*. And he will write in words that are also bullets. Each word is a bullet damaging the face of the poet's town, and the people, destroying everything. Each word strikes the reader. The image of words that are bullets reverberates throughout the poem. As the subject is a town destroyed by missiles, bombs and bullets, it is only fitting that the poem's form is also fractured.

The poet denotes the town several times with the adverb 'here', usually followed by words such as *ḥattā* ('even'), *ham* ('also', 'even') or *dīgar* ('no more') that emphasize the poet's bewilderment. The poet wishes to write a poem whose words are soaked in dust and blood like the town and its inhabitants. The poem also emphasizes the people's resolve and commitment to resist the enemy, who are mentioned just once in the poem, but are everywhere.

After an introductory section 'saying' what type of a poem the poet has committed himself to write, another "I said" marks the beginning of the poem within a poem, a physical description of the town. The walls are covered with pictures of 'tulips' which are a metaphor for photographs of the fallen, hung on the walls and decorated with flowers. But the same walls fall down, becoming people's graves, or threatening to do so at every bombardment.

The situation in the town is so grave that sirens are continually howling the high alert signal, telling people to take shelter immediately. Such shelters were not in fact available for ordinary people, so the sirens created mainly horror and confusion. This is the only sound people hear in the middle of the night, when Iraqi bombers come like voracious bats to feast on human blood. Paradoxically, these 'bats' come looking for light, even a little light escaping from a carelessly hung blackout curtain.

The poem is set at night, a favourite setting in Persian poetry going back to the mesmerizing descriptions of night by classical masters such as Firdowsī (about 935–1020), Gurgānī (d. about 1039) and Niẓāmī (1141–1209). In classic poetry, the night is not only an attribute of the story's setting, it is a symbol revealing the characters' feelings and moods.[16] The use of night as a setting, in a poem on modern warfare, was new for Persian readers, emphasizing the emergency of the war situation. Although most of the bombardments took

[16] See SEYED-GOHRAB 2003, pp. 314–319; DAVIS 1992, pp. 167–174.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000362

place during the day, cities were bombed at night, sometimes in the middle of the night. The falling of the night, the shimmering stars, the brilliance of the moon and the singing of the night-bird are elements originally used in Persian poetry to praise the beauty of nature and to lead to a meditation on God's creation, but in this poem, one cannot even trust the stars. They may be the lights of the engines of Iraqi Mirages, flying over the towns and bombarding innocent civilians. In this way the poet adroitly highlights how war has changed reality: even nature can no longer be trusted. The nightmare of the little children is not a dream but reality, repeating itself every night. To emphasize this unbelievable transformation of nights from a time of serenity and peacefulness to bustle and war, Amīnpūr changes the perspective by stating that "only the stars, from their distant watch-towers see how abhorrent night has become". The poet personifies the stars, enabling them to judge the night. These true stars are distant, unlike the lights of aeroplanes. If these stars had tongues to recite poetry, it would not be in praise of night. At this point, the poet refers again to his inability to express what he sees during the night: the language of stars would be more eloquent than his "muted speech".

"The nights are bad," is a colloquial phrase Iranians repeated during the war, especially with regard to the city bombings. The nights were no longer a time to rest, but rather to escape from the houses, seeking a safe haven outdoors. The night becomes a demon of death visiting a different house every night, at random, and killing the innocent. This is exactly what happened in many families: every night at dinner, people would think or say, "tonight will be our last night". The forceful simplicity of the description gives enormous vigour to the picture of people living with death above them. The wakeful mothers in the clay houses, vigilant to save their children from bombardments, are surprised by a death so sudden that even their cry dies in their throats.

The picture of people at nightfall preparing themselves for death, or the death of a neighbour somewhere, is the first of several extended images of the detestable effects of the war, each heralded by the adverb 'here', referring to the town. The second description is of the way body parts would be scattered in the town after a bombardment, and sometimes little would remain of a person: just a hand, foot or, in this case, a head. Amīnpūr conveys the emotional effects of finding such a body part and how respectfully people would bury it, "to lay it to sleep in a grave". The power of this image lies in the grotesque inversion of the night setting: someone was asleep, was victim to random violence, and is again being put to sleep in a grave.

The next image is of people digging among the stones, earth and metal of destroyed houses with their bare hands, searching for the bodies of their

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000363

loved ones. Death takes bizarre forms: not only the absurd violence of the head thrown onto a roof, but also the sudden stilling of the innocent: "we see, under the muddied earth / a woman silenced, / leaning over a small sewing machine". The terrors of war intrude into the most mundane daily activities. In Iranian towns, the rubbish is collected every day from the streets. But in this poem, some of what a dustman collects would be the ashes of a body, burned during the night's bombardment. In such a horrible situation, there is not even enough air to breathe. To stay in such conditions is inconceivable.

Having described a few horrific scenes from the war-stricken town, the poet says that there is always plenty of war news, but that he has news of a different kind. Not the news of war bulletins, but news from the heart of mothers, news inferred from his brothers' moist eyes, news of the deaths of tiny children buried in narrow graves, of their dolls soaked in blood, of houses besmirched with blood and of a tiny brain burst "on a pillow full of dreams". These elements became the subjects of other poems, by AMĪNPŪR himself or by other Persian war poets. For instance, in a quatrain entitled *Qiṣṣih-i jang* or "The Story of War", AMĪNPŪR refers to a doll:

قصه جنگ

موسیقی شهر بانگ "رودارود" است
خنیاگری آتش و رقص دود است
برخاک خرابه ها بخوان قصه جنگ
از چشم عروسکی که خون آلود است

The music of the town is the shout 'O my child'
the fire plays music and the smoke dances.
Read in the dust of the ruins the tale of war
read from the blood-filled eye of a doll.[17]

AMĪNPŪR is again using familiar metaphors in a new context to make his depiction forceful. The reference to the music of the town might point to Ābādān, which was a resort town before the Revolution 1979, so that at the beginning of the war the city was still associated with leisure in the minds of Iranians. The poet effectively brings the connotations of pleasure into a war setting by personifying fire as a musician, a novel image, and by making the smoke a dancer. The next two lines surprise the reader with a direct and effective image: the reader is to read the story through the bloodied eyes of a doll, where the story is written in the dust produced by the destruction of houses. The poet does not need to tell the story of the war: the reader can fill it in from the doll, its eyes covered with blood. Other poets took up the image of the doll, and not only in admiration for the image of this poem which

[17] In Dizfūl and the Khuzestan province, the word for the child is *rūd*. Mothers would lament at their children's graves, calling *rūda*, *rūda*, 'o my child, o my child'. AMĪNPŪR 1391/2012, p. 441.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000364

so captures the horrors of war: the fact is that thousands of small children were killed, some of them hugging their dolls.

Coming back to *A Poem about War*, the poet returns to his personal experiences: the first is of seeing a man, in a shell-shocked state following a bombardment, searching with red and anxious eyes for his amputated hand, in a night of churning dust. Another horrible image is that of a child continuing to run, briefly, without his head. A little later he sees a man carrying the child's head for burial.

At this point the poem takes an ideological turn, emphasising the solidity and resistance of the people and the leadership of Khomeini, the Imam, who preached fortitude, determination and sacrifice during the Islamic Revolution (1979) and during the war. Yet while the poet supports Khomeini's message, he does not allow it the last word: that goes to the lament of mothers for their children.

The poem is a powerful depiction of the horrors of war. A Persian reader is struck from the beginning by the colloquial language and new poetic form. It is as if the poet is pouring out his heart about all the traumatic events he has experienced. The colloquial form, without convoluted imagery and metaphors, is the strength of the poem, while its weakness is in the ideological turn, and the call to readers who are indifferent to the war, like "cold, stony and moving walls". He clearly feels frustration and anger here, but it is not clear who these 'cold walls' are. He might be pointing to Western countries that did nothing, and even supported the Iraqi regime with conventional and chemical weapons.[18] In this poem, Amīnpūr vividly describes what many Iranians, and not only those in the cities near the Iraqi border, experienced. Dizfūl could be a metaphor for the whole of Iran, the atrocities of this war are a universal metaphor for war. One of the poem's many virtues is how vigorously it persuades the reader that war in any form, at any time and place, should be condemned. The universalistic message of the poem is not thematised. Unlike the poetry on the Great War, in which British poets remove the sense of 'us' and 'them', interpreting all people involved in the war as victims, in this poem, we do not see perspectives of the other, the doubts of the attackers, and the suffering and the death of the enemy. While condemning war by depicting horrifying events, the poem still invites people to take up arms.

[18] Taheri Shemirani 1993, pp. 31–40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000365

Poems on peace

While AMĪNPŪR writes poems on the war, several of his poems are on peace. His *Ṭarḥī barā-yi ṣulḥ I*, *II*, and *III* is a 'plan for peace' in three parts, which he published in *Dastūr(-i) zabān-i 'išq* ('A Grammar of the Language of Love'). The first of the three poems starts with an amiable image of Persian family life. The narrator is distanced and is only depicting what he sees:

طرحی برای صلح (۱)

کودک
با گربه‌هایش در حیاط خانه بازی می‌کند
مادر، کنار چرخ خیاطی
آرام رفته در نخ سوزن
عطر بخار چای تازه
در خانه می‌پیچد
صدای در!
—«شاید پدر»!

A child
is playing with the cats in the yard
Mother, before the sewing machine
is immersed in threading the needle
The evaporating odour of fresh tea
has filled the house
The sound of the door-bell
—"that could be father!"[19]

The poem's date is unclear. The first edition of this volume was in 1386/2007, after the war, but the poem is probably set during or soon after the Iran-Iraq war. The phrase "that could be father" demands an interpretation by the reader. The peaceful homely scene is interrupted by the sound of the doorbell. The exclamation mark emphasizes this. The conditional "could be" suggests that the family has been missing the father for a long time and is longing to see him every moment for a long period. Perhaps the father is a war prisoner or missing in action, someone for whom no official report is available, and the family is still hoping to see him alive, joining the warm setting of the family.

By putting the words "that could be father!" in the mouth of the child or the mother or some other person present but not mentioned, the poet reduces the distance between the reader and the characters. The direct speech and the brevity of the call, "that could be father!" is so powerful that the reader is forced to go back to the beginning of the poem and read it again, to construct a story about who these final words apply to, and what has happened. The title 'A plan for Peace' then has a new significance. On first reading, the homely family setting could be a plan for peace, but this peace is apparently illusory, for it is disrupted by the sound of the doorbell. The reader is also not informed about the plan and what it contains.

[19] AMĪNPŪR 1378/1999, pp. 16–18; also see AMĪNPŪR 1391/2012, p. 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000366

The second poem, *Ṭarḥī barā-yi ṣulḥ II*, must be read as a continuation of the previous poem:

طرحی برای صلح (۲)

شهیدی که بر خاك می‌خفت	A martyr was falling asleep in the dust
چنین در دلش گفت:	saying in his heart:
«اگر فتح این است	"if victory means
که دشمن شکست،	that the enemy has been broken
چرا همچنان دشمنی هست؟»	Why should enmity remain?"[20]

Again, the poem establishes an apparently familiar picture, and overthrows it. The poem is written in a social context in which martyrdom is idealized and turned into an ideology, but here the martyr wonders why, even after victory, enmity which is the essence of war, remains. The martyr who questions what is achieved by martyrdom and victory clearly has another agenda, and not one which would have been either expected or welcome in a mobilized society. The message of the third poem completes what is implied in the second:

طرحی برای صلح (۳)

شهیدی که بر خاك می‌خفت	A martyr was falling asleep in the dust:
سرانگشت در خون خود می‌زد و می‌نوشت	dipped his finger into his blood, and wrote
دو سه حرف بر سنگ:	two or three words on a stone:
«به امید پیروزی واقعی	"In the hope of real victory
نه در جنگ،	Not in war
که بر جنگ!»	but over war!"[21]

The messages many Iranian soldiers left in expectation of their own martyrdom usually encouraged others to follow their example. It was also the policy of the regime to encourage people to offer their lives. But here the martyr is emphatically censuring war and bloodshed. In all three poems, there is a sharp antithesis between presence and absence. In the first poem, the father is absent and the family and household are remembering him, in the last two poems, the martyr wants to leave something important behind as a legacy. While in the second poem, the poet allows us to share the martyr's thoughts, in the third poem they are written. Amīnpūr is clearly showing how ideas about war, peace, enmity and martyrdom changed in the course of the war and the following years. In the first years of the Islamic Revolution, martyrs

[20] Amīnpūr 1391/2012, p. 16.
[21] Amīnpūr 1391/2012, p. 17.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000367

were living examples for other people, but here the futility of offering one's life is underlined. In earlier war poetry, martyrs were supposed to write slogans such as *jang, jang tā pīrūzī* "War, War, till victory!" in their own blood. But here the poet first questions the validity of such sentiments, and points to enmity as the root problem to be addressed, and then unequivocally bids farewell to arms all over the world.

A strong feature of this poem is its visual and emotive components and structure. As we arrive at the end of the third poem, we cannot help but thinking of the first poem, the peaceful atmosphere the poet has created and the sudden disruption of peace by the phrase "that could be father!" creating a sense, a reminder, of loss. The family can never be complete and at peace unless the father, for whom the mother and child are waiting, can return.

Conclusions

Several elements emerge from this appreciation of AMĪNPŪR's poetry. The first is his use of simple language in depicting the horrors of war, as in *A Poem about War*. The second is his condemnation of war in some poems, especially *A Plan for Peace.* AMĪNPŪR departs from the ideologically committed and sometimes jingoistic 'poetry of sacred defence' in modern Persian literature, courageously following his own judgement on questions of life, war and love. It is telling that the dying soldier in his *A Plan for Peace* writes with his blood the words: "In the hope of real victory, not in war, but *over* war!"

References

AMĪNPŪR, Q. 1378/1999: *Dastur(-i) zabān-i 'išq*. Tehran.
— 1391/2012: *Majmū'ih-i kāmil-i aš'ār*. Tehran.
Farīd Al-Dīn, 'Aṭṭār 1368/1989: *Manṭiq al-ṭayr*. Sayyed Ṣādiq Gowharīn (ed.). Tehran (English translation see DAVIS/DARBANDI 1984).
DAVIS, D. 1992: *Epic and Sedition: The Case of Ferdowsi's Shāhnāmeh*. Fayetteville.
— 1993: "The Journey as Paradigm: Literal and Metaphorical Travel in 'Aṭṭār's Manṭiq aṭ-ṭayr." In: *Edebiyât: The Journal of Middle Eastern Literatures* 4,2, pp. 173–183.
DAVIS, D./A. DARBANDI (transl.) 1984: *The Conference of the Birds*. Harmondsworth (Penguin Classics), republished 2011.
DORRAJ, M. 1997: "Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition: Martyrdom in the Iranian Political Culture." In: *The Review of Politics* 59,3, pp. 489–521.
ERNST, C. W. 1999: "The Symbolism of Birds and Flight in the writings of Rūzbihān Baqlī." In: L. LEWISOHN (ed.): *The Heritage of Sufism*. Vol. 2. Oxford, pp. 353–366.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000368

Farzad, N. 2007: "Qeysar Aminpur and the Persian Poetry of Sacred Defence." In: *British Journal of Middle Eastern Studies* 34,3, pp. 351–374.
Ḥusaynī, S. Ḥ. 1381/2002: *Guzīdih-i šiʿr-i jang wa difāʿ-i muqaddas*. Tehran.
Karimi-Hakkak, A. 1991: "Revolutionary Posturing: Iranian Writers and the Iranian Revolution of 1979." In: IJMES 23,4, pp. 507–531.
— 1997: "Introduction: Iran's Literature 1977–1997." In: *Iranian Studies* 30,3/4, pp. 193–213.
Jalāl al-Dīn Rūmī 1366/1987: *Dīwān-i Šams-i Tabrīzī*. B. Z. Furūzānfar (ed.). Tehran.
Seyed-Gohrab, A. A. 2003: *Laylī and Majnūn: Love, Madness and Mystic Longing in Niẓāmī's Epic Romance*. Leiden.
— 2012a: "Martyrdom as Piety, Mysticism and National Icon in Iran." In: *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 87,1–2, pp. 248–273.
— 2012b: "Waxing Eloquent: The Masterful Variations on Candle Metaphors in the Poetry of Ḥāfiẓ and his Predecessors." In: A. A. Seyed-Gohrab (ed.): *Metaphor and Imagery in Persian Poetry*. Leiden, pp. 81–123.
Taheri Shemirani, S. 1993: "The War of the Cities." In: F. Rajaee (ed.): *The Iran-Iraq War: The Politics of Aggression*. Gainesville, pp. 31–40.
Talattof, K. 2000: *The Politics of Writing in Iran: A history of Modern Persian Literature*. Syracuse, New York.
Yavari, H. 1999: "Fiction. ii(d). The Post-Revolutionary Short Story." In EIr IX, Fasc. 6, pp. 597–599.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000369

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000370

Conundrums in Indology*

I. The Snake-Eating Camel *(karabha)*

By Walter Slaje, Halle (Saale)

Summary: Ever since Ettinghausen's thorough investigation published in 1955, the snake-eating stag has been accepted in literature and the visual arts as a motif with an Eastern migration background. It became widespread in the West, featuring in many genres from classical antiquity to Christian allegorical representations. Newly discovered textual evidence from India, where the camel takes on the snake-eating role, in tandem with observations reported from other parts of the world, provide the cumulative evidence required to demonstrate that ruminant even-toed ungulates in fact also behave as carnivores, should the occasion present itself, despite their reputation of being herbivores. Snakes, in particular, feature as a culinary delight on their menu.

Material culture and the animal and plant life of pre-modern India belong to the least explored subjects in Indological research. The natural environment of Indian authors, the physical world which also supplied much of their inspiration for poetry and philosophy, remains by and large obscure to us. The authors we are dealing with today shared their perception of the world with their contemporaries. Problems future readers might encounter in determining the zoological or botanical identity of species mentioned by them were naturally given no consideration. Lost in the thickets of often insufficiently understood similes and given the uncertainty of the historical backgrounds of poetic conventions, both of which draw heavily on environmental observations, a better knowledge of the fauna and flora of pre-modern India, of botanical and zoological Sanskrit terms and their factual representatives in the animal and plant kingdoms will be felt as a desideratum not only by Indologists.

* The present paper was instigated a couple of years ago by working sessions of the *Mokṣopāya* research group in Halle (Susanne Krause-Stinner, Roland Steiner, Peter Stephan, Martin Straube), where problems comparable to the present one occur regularly. I am particularly grateful to Roland Steiner and Martin Straube, my toughest combatants on the academic battle-field of the truth about snake-eating camels, as well as to Reinhold Grünendahl (Göttingen) and Andreas Pohlus for their amiable assistance in the acquisition of rare library resources most difficult to obtain. I should like to extend my gratitude also to Michael J. Casimir (Köln) for subjecting this study to a critical examination from the view-point of zoological and behavioural research. All emphases (in *italics*) by the author.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000371

Our dictionaries have undoubtedly made every attempt to record a maximum of meanings for a given term. Animals and plants, however, often have distinct geographical habitats. Sanskrit dictionaries do not—and in most cases cannot—localize the origin of a text and may thus fail to determine the zoological identity of a certain animal and the particular region it derives from in the Indian subcontinent.

If we look up *śarabha*, for instance, in any of these dictionaries we will find a number of possible meanings—from deer to young elephant, from camel and locust to a fabulous monster. The Sanskrit author, from whose text the respective entry was taken, would in any case have used the term in the meaning appropriate to the context and his intention, relying on the simple fact that his contemporaries understood what exactly he had in mind.

A truly strange animal is mentioned, which—according to our dictionaries—could mean camel or elephant. Its name is *karabha*, or *karabhī* if female. A number of Sanskrit texts describe that it also feeds on snakes. That snakes are not on the menu of assumed herbivores such as camels[1] or elephants stands to reason. What, then, is this animal? In ascertaining its identity, the geographical origin of our textual sources is the starting point. It helps to rule out the possibility that *karabha* could actually describe a young elephant in the larger context of snake-eating. There is a certain likelihood that the meaning of elephant, for which, incidentally, there is hardly any textual evidence, ultimately results from a confusion of *-r- / -l-* (*kalabha* for *karabha*) in pronunciation. This fact has left its trace in the form of Sanskrit witticism.[2]

Narahari, a Kashmirian author, distinguishes clearly between the two words and their different meanings in his *Rājanighaṇṭu*. The names of both animals enumerated there emphasize at the same time some of their characteristics:

> *karabha* = camel
> *uṣṭro dīrghagatir balī ca* ***karabho*** *dāserako dhūsaro*
> *lamboṣṭho lavaṇaḥ kramelakamahājaṅghau ca bījāṅghrikaḥ* |
> *dīrghaḥ śṛṅkhalako mahān atha mahāgrīvo mahāṅgo mahā-*
> *nādaḥ so 'pi mahādhvagaḥ sa ca mahāprṣṭho baliṣṭhaś ca saḥ* ||[3]
>
> *kalabha* = young elephant
> *sa bālaḥ* ***kalabho*** *jñeyo durdānto vyāla ucyate* |
> *prabhinno garjito bhrānto matto madakalaś ca saḥ* ||[4]

[1] For a comprehensive study including the social and cultural history of camels in Asia and North Africa, cf. KNOLL 2012.

[2] *aikyaṃ ralayor yady api tat kiṃ karabhāyate kalabhaḥ* (MSuS 4052cd).

[3] RN, *Siṃhādivargaḥ* 19 (p. 594).

[4] RN, *Siṃhādivargaḥ* 16 (p. 593).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000372

The *karabha/kalabha* confusion may have received extra stimulation from a popular etymological understanding of *kara-* as an elephant's trunk. Camels, however, do not have trunks and a trunk definitely indicates an elephant. As the natural habitats of camels and elephants do not overlap in India, it is possible that *karabha* later acquired the additional meaning of elephant *(kalabha)*,[5] notably in Southern and Eastern parts of India where camels were not easily available.

Linguistically speaking, *kar-abha* is most probably not of Indo-Āryan[6], but possibly of a mixed Indo-Persian origin. By way of "obscure derivation" (in WHITNEY's words), *karabha,* among others, is formed with the suffix *(a)bha*[7], and the regular ending *-ī* for the feminine stem. WACKERNAGEL underlines that *-(a)bha* was added to nominal bases of Old Indian or cognate languages which had more or less the same meanings as their derivatives in *-(a)bha*. Selected instances would be *vṛṣan/vṛṣa-bha* ("bull"), or *karin-/kalabha* ("young elephant, young camel"). We also find word formations without such stems and equally unambiguous in meaning. WACKERNAGEL mentions *karabha* ("camel") as an illustration of the latter.[8] Pre-modern Sanskrit lexicographers assign *karabha*—confined to the semantic field of animals—the meanings of camel *(uṣṭra)*,[9] or young camel *(bāloṣṭra)*.[10]

There is therefore a considerable degree of certainty that the texts of North-Western India and Kashmir, which are our main concern, do not use *karabha* in the sense of an elephant, but that the word denotes a camel here, and only a camel. It is, however, unclear whether the one-humped dromedary *(mahāpṛṣṭha)* or its two-humped Bactrian relative *(dvikakud)* is referred to.

[5] *karabha* in the sense of camel is attested as early as the *Mahābhārata*, in the sense of elephant for the first time in the *Bhāgavatapurāṇa* (according to the standard dictionaries).

[6] Cf. CDIAL, p. 141, s.v.: "karabhá m. 'camel' MBh., 'young camel' Pañcat., 'young elephant' BhP. 2. kalabhá- ' young elephant or camel ' Pañcat. [Poss. a non-aryan *kar-* 'elephant' also in karéṇu-, karin- EWA i 165]. 1. Pk. *karabha-* m., °*bhī*-f., *karaha-* m. 'camel', S. *karahu*, °*ho* m., P. H. *karhā* m., Marw. *karhau* JRAS 1937, 116, OG. *karahu* m., OM. *karahā* m.; Si. *karaba* 'young elephant or camel'. 2. Pa. *kalabha-* m. 'young elephant', Pk. *kalabha-* m., °*bhiā*-f., *kalaha-* m.; Ku. *kalyo* 'young calf'; Or. *kālhuṛi* 'young bullock, heifer'; Si. *kalaṁbayā* 'young elephant'. Addenda: OMarw. *karaha* 'camel'."—In Prakrit, *kara(b)ha / kara(b)hī* denote only *uṣṭra/uṣṭrī* ("he-, she-camel"), cp. PSM s.v. (p. 228).

[7] *-(a)bha* typically appears in names for animals. WHITNEY 1924: §1199. AiGr II, 2: §591 (p. 746).

[8] AiGr loc. cit.

[9] *kaniṣṭhāmaṇibandhāntaroṣṭrayoḥ karabho (…)* (MK 560) "Karabha in the meaning of [1] the hand from the wrist to the root of the fingers and of [2] camel." Cp. also Halāyudha (2.125), according to whom *uṣṭra* and *karabha* have the same meaning *(tulyārthāḥ)*.

[10] *uṣṭre kramelaka-maya-mahāṅgāḥ karabhaḥ śiśuḥ* (AmK 2.9.75ab); *karabhaḥ = bāloṣṭraḥ* (Kṣīrasvāmin).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000373

The number of humps seems to have made little impression on the Indian mind.[11]

Sanskrit philosophers from the Greater Kashmir region distinguish carefully between camels, horses, and elephants.[12] Jayanta, for instance, differentiates clearly between *karabha, turaṅga,* and *kareṇu/karin*.[13] The same is true of Bhāsarvajña, who reflects on their respective characteristics and illustrates this cognitive process with a close pictorial inspection of their shapes: in the case of a camel, it would be the length of its neck—which the elephant does not share—, whereas in the case of the elephant, it would be the length of its tusks—which the camel does not share.[14] Jayanta furthermore describes an emaciated camel *(karabha)* thirsting in the hot desert sun.[15] He points out the great differences between a camel and an elephant, which prevents mistaking them.[16] Another interesting remark has a bearing on the habitats of camels at his time. It may—aside from the phonetic change *(r/l)*—help us to understand another factor causally related to the confusion of *karabha* with *kalabha* outside the Northwestern Territories: southerners who were not acquainted with the sight of camels were perplexed when they unexpectedly chanced upon them walking in single file, as caravans do.[17]

[11] On the development of the hump and the ancestry of Old World camels, cf. KNOSPE et al. 2012, according to whom the wild camel *(Camelus ferus)* can no longer be maintained as the common ancestor of the two-humped Bactrian camel (*Camelus bactrianus* Linnaeus, 1758) and the one-humped dromedary or Arabian camel (*Camelus dromedarius* Linnaeus, 1758).

[12] *karabha* is clearly detached from words denoting an elephant *(mātaṅga)*: *kecit karabhamātaṅgapataṅgavṛṣagardabhāḥ | kecid dvirephamaṣakaputtikādaṃśavaṃśajāḥ* (MU IV.25.16); cf. also: *anyaiva gatir aśvasya gatir anyā kharoṣṭrayoḥ | madaklinnakapolasya gatir anyaiva dantinaḥ* (MU III.43.4). Cf. also KSS 60.146–154 and 62.193f., where *karabha* and *uṣṭra* are alternatively used for the same animal.

[13] *tathā hi gahane gavayam ālokya nāgariko na kareṇum anusmarati, na karabham, na turaṅgam. api tu viśiṣṭam eva* (NM (1) 133, 16f.); *kari-karabha-turaga-prabhṛtīnāṃ tu pratyekam …* (NM (1) 354, 11f.).

[14] *yathā citralekhādyākṛtiṃ pradarśya kaścid vyutpādayati—itthaṃbhūta uṣṭraḥ, itthaṃbhūto gaja iti. yad vā grīvādiparimāṇaviśeṣābhidhānenoṣṭram, dantādiparimāṇaviśeṣābhidhānena gajaṃ ca vyutpādayati* (NBhūṣ 420,18).

[15] *(…) grīṣme jvālāyamānamāravamārgabhramaṇojjhṛmbhitatṛṣātiśayatanūkṛtatanur (…) karabho (…)* (NM [Mysore edition, 1983] (2) 226.10; NM (1) 376, 17 f presents a distorted line).

[16] *sarvasarvagatatve syāt karkādāv api gomatiḥ || aśvadhīḥ śābaleyādāv uṣṭrabuddhir gajādiṣu* (NM (1) 273, 21f.).

[17] *paśyaty anugataṃ rūpam avijñāte 'pi vācake | dākṣiṇātya ivākasmāt paśyann uṣṭraparaṃparām* (NM (1) 283, 2f.). Abhinavagupta makes two similar remarks: *anālocitopapattikam anavalokitārthakriyākam api dākṣiṇātyasya iva karabhacakram.* ĪPVV Vol. 2, 347, 10f. (ad 1.7.4); *dākṣiṇātyo hi na karabhasya grīvāmātraṃ smarati; karabho hi dākṣiṇātyasya vismayasvabhāvaṃ sukhaṃ […] janayet.* ĪPVV Vol. 3, 58, 2f.; 14f. (ad 2.2.5).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000374

The Kashmiri poet Kalhaṇa always uses *karabha* and not *uṣṭra*. He differentiates sharply between camel *(karabha)* and horse *(turaga)*.[18] His indication of the reddish-brown colour *(āpiṅga)* makes it clear that by *karabha* he indeed means a camel.[19] *Karabha* is referred to as a pack animal by Kṣemendra and others.[20] From additional sources we learn that the *karabha* has a long *(dīrgha)* and crooked *(anṛju)* neck,[21] its limbs are flabby *(śithila)* and elongated *(ādīrgha)*,[22] and it is, in all bodily respects, out of proportion. It emits unpleasant sounds, disadvantages only made up for by its fast pace.[23] From this perspective the camel represents the opposite of beauty,[24] perhaps the source of inauspicious designations such as "*kulanāśa*"[25] and "*bhūtaghna*", since the camel is considered no less impure than, among other animals, a dog.[26] A camel was apparently regarded as portentous.[27] Negative associations were suited for comparisons with the impurity of a woman's body; the limbs *(aṅga)* of both are depicted as plastered *(digdha)* with blood, flesh and other impure substances *(rakta-maṃsa-ādi)*.[28]

[18] *(…) turagāḥ karabhāś ca kṣayaṃ gatāḥ* (RT 8.659ab).

[19] *karabhāṅgaruhāpiṅge śmaśruṇi kṣitipālavat | sa dadau kuṅkumālepaṃ varcaḥ śādvalavistṛte* (RT 6.120). "As if he were the king, he put a brilliant saffron pomade on his beard which spread like a plot of grass, and which had exactly the tawny colour of a young camel's hair." (Translation Stein 1900, 1, p. 245). Cf. also Vallabhadeva on Śiśup 5.3d (*karabhakaṇṭhakaḍāra = uṣṭragrīvāpiṅgala*); for a description of some more characteristic features of camels, cf. Śiśup 5.65.

[20] *pañcaśāḥ satataṃ tasya karabhā iva bhārikāḥ | ghṛtamākṣikadīnāramaricārdrakas aindhavam* (Nar 1.123); cf. also VDhP 1.205.5; 8 and Śiśup 12.24 (draught animal).

[21] *karabha (…) athavānṛjvī dīrghā tavaiva śirodharā* (MSuS 8722). This is probably what Kṣemendra was alluding to when he spoke of a particular mother having a *karabhagrīva*: *sā sakhe karabhagrīvā mātur mātā sthirasthitiḥ | vyālī gṛhanidhānasya hatā vaidyādhamena me* (Sam 1.27). In accordance with the meaning of this nick-name ("camel-necked"), "long-necked" *(dīrghagrīva)* and "curved-necked" *(vakragrīva)* are further names denoting a "camel".

[22] *śithilādīrghasarvāṅgaṃ jarājīrṇakalevaram | samaṃ paśyanti kāminyaḥ puruṣaṃ karabhaṃ tathā* (MU I.21.3). A pun is certainly also intended on the member of an aged man by hinting at his impotence.

[23] *vapur viṣamasaṃsthānaṃ karṇajvarakaro ravaḥ | karabhasyāśugatyaiva chāditā doṣasaṃhatiḥ* (Śārṅgadh 950). Note that *ravaṇa* ("roaring") is another name for "camel". For a depiction of a camel's *(kramelaka)* typical noise and neck, cf. also Śiśup 12.18.

[24] *hāsanākṛti* (KSS 60.146d); *aho vakroddhuragrīvas tair eva karabho 'dhamaḥ* (MSuS 4267cd). Cf. also PT 91–93, where a hunch-backed girl and her gait is compared in an ironic manner to the "grace of a camel".

[25] "Warum dieses Thier *der Ruin* (nāśa) *seines Geschlechts* genannt wird, ist uns nicht klar." (PW s.v. *kulanāśa*).

[26] IS 6597. With reference to Manu 4.115, Bollée (2006, p. 44) remarks that "At the sound of dogs, asses or camels the study of the Veda must be interrupted."

[27] *[…] vipākaṃ duṣkarmaṇāṃ karabhadarśanato viditvā* […] (PRV(V) 4.22ab).

[28] *raktamāṃsādidigdhāni karabhasya yathā vane | tathaivāṅgāni kāminyās tat praty api hi ko grahaḥ* (MU I.20.7). *digdhāny* [=] *upacitāni* (VTP ad YV I.21.7). The verse

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000375

Two eating habits ascribed to camels which appear to be contradictory, actually bear a close relationship. The names *kaṇṭakabhuj* and *kaṇṭakāśana* for camels are telling in one respect. Their verbatim meaning is "feeding on thorns" and a number of statements in Sanskrit literature indeed point to this preference on the part of camels. In varying expressions, but in agreement with the matter as such, camels are depicted as longing for thorns *(karabhaḥ kaṇṭakaughārthī)*.[29]

On the other hand they are largely credited with a predilection for sweetness *(madhu)*. Their fondness for sweet things is not only pointed out as a general predisposition, but more specifically as a fondness for sweet fruit on arid soil.[30] It is mentioned expressly that a camel longs to drink the drops *(bindu)* of that sweet something, suggesting the sweet sap of a certain fruit.[31] That *madhu* cannot be assumed to be honey in these contexts—although a camel would hardly reject honey, should it chance upon it[32]—becomes clear from other statements, which emphasize the danger of bees if the camel should indeed venture to pounce upon honeycombs.[33] Dāmodaragupta may have entertained a cognate idea when he speaks of a female camel feeding on thorny trees and bushes with a bitter sap, which had coincidentally come across something sweet *(madhuramadhujāla)*.[34] However, the meaning of

---

forms part of a chapter called *strī-jugupsā* and resembles weltschmerz poetry based on *aśubhabhāvanā*s ("contemplation on the unpleasant"), common not only with Buddhist, but also with Brahmin authors (SLAJE 1995). The fact that the author situates the camel in the wilderness *could* suggest he wanted to depict it as a decomposing carcass, to which he compared the inside of a living woman's body, quite in accordance with the contemplation of human corpses in various stages of disintegration on a burial ground. The German translation of this passage offers an alternative interpretation according to which the limbs of the *karabha* were besmeared with blood, flesh and other impure substances (MU I (Ü), p. 88). Although such a meaning cannot be ruled out, I consider it less likely, simply because the point to be made here is not a matter of external defilement. Footnote 3 on page 88 of MU I (Ü) circumspectly accounts for the provisional character of the translation chosen for *karabha* as honey badger ("Honigdachs").

[29] For examples compare, for instance, MU V.34.75; 47.37; AvKL 55.27ab; RT 4.113cd; ŚRT 4.362.

[30] IS 6216.

[31] °*madhubindubhuk karabho […]* || MU IV.35.30cd; *cintayan madhurodārāṃ prākpītāṃ karabho […]* (MU V.2.13cd); *uṣṭrīva madhuno binduṃ vāñchate* (MU VI.34.83ab quoted from a preliminary manuscript collation) ~ YV VI.30.84ab.

[32] *[…] madhukumbham āpa vane varākī karabhī […]* (MU III.120.29cd). Camels are able to taste the sweetness in a carrier (M. CASIMIR, written communication 10 Dec 2014).

[33] Cp. MSuS 8721a–c: *karabha yadi kadācit prabhraman daivayogān madhukarakulatas tvaṃ prāpayethā madhūni | virama virama tebhyaḥ […]*. Reaching a honeycomb would have turned out to be a dangerous adventure for a camel.

[34] *kaṇṭakinaḥ kaṭukarasān karīrakhadirādiviṭapatarugulmān | upabhuñjānā karabhī daivād āpnoti madhuramadhujālam* (Kuṭṭ 722)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000376

madhujāla is not yet clarified. Meyer makes a cautious remark on his own translation "Honigwabe".[35] For, says Meyer,

> Von der Vorliebe des Kamels dafür [= honeycomb, W.S.] ist mir nichts bekannt; und frißt es die Honigwabe, die etwa in das Gestrüpp oder die Bäume hineingebaut ist, so wird es auch von den Stichen der Bienen zu leiden haben, also ein zweifelhaftes Glück. Vielleicht bezeichnet *madhujāla* eine süßschmeckende oder sonst dem Kamel liebe Pflanze.[36]

Meyer's last statement points in the right direction. The true nature of the plant has yet to be ascertained.

As for the botanical identity of this tree, three conditions must be fulfilled. (1) The *kaṇṭaka* should indeed mean a tree and not simply a "thorn". (2) It should grow on arid soil *(maru)* in North Western India. (3) It must have thorns while yielding something sweet as well.

There are three instances in the *Mokṣopāya*, where Bhāskarakaṇṭha equates the *karañja* tree with a *kaṇṭaka*[37]. That he indeed has a tree in mind becomes clear when he glosses the *karañja* with *kaṇṭaka-vṛkṣa*[38], which can hardly be different from *kaṇṭaka-druma*, described—but not identified—in our dictionaries as a thorny *tree*[39]. The *Mokṣopāya* is reliable on other occasions, too, when it ascribes thorns to trees, such as the Khadira (*Senegalia catechu*), a thorny[40] though deciduous tree which, except for its thorns, does not meet the other requirements enumerated above. We must, therefore, assume that the *karañja* in regional Kashmiri or North Western usage was different from the legume tree of that name in the dictionaries, identified there as Indian Beech or Pongam Oiltree *(Pongamia Glabra)*. The latter does not have thorns. To endorse the credibility of the *Mokṣopāya* and of Bhāskarakaṇṭha's (18th cent.) identification, it must be added that the

[35] Meyer translates it as "süße Honigwabe" (p. 111, = Kuṭṭ stanza 699), and Dezsö/Goodall translate in accordance with him "sweet honeycomb" (p. 273, Kuṭṭ stanza 722).

[36] "I do not know of a predilection on the part of camels for honeycombs; if it eats a bees nest hanging in the bushes or trees it will suffer from bee stings, a questionable pleasure. Perhaps *madhujāla* means a sweet tasting or other such plant loved by camels". Meyer, loc. cit., note 1.

[37] MṬ ad I.28.3; ad II.14.13, ad IV.27.30 [= ad MU IV.9.30].

[38] *karañjānām* [=] *kaṇṭakavṛkṣāṇām* (MṬ ad II.14.13); he also speaks of the shoots of a *kaṇṭaka*: *kaṇṭakavallī* (MṬ IV.27.30). This precludes the otherwise possible assumption that the *kaṇṭaka* in our present context could be identical with the so-called camelthorn *(Alhagi maurorum)*, a thorny shrub of only 1m in height, the leaves of which taste sweet. For a description (8th cent.) of its occurrence in Central Asia, cf. Laufer 1919, pp. 343–347.

[39] "ein Baum mit Dornen, Dornstrauch" (pw); "a tree with thorns, a thorn bush" (MW).

[40] *tās […] prasūyante khadirāt kaṇṭakā iva* (MU II.13.15); *prāsūta […] khadiraḥ kaṇṭakān iva* (MU V.45.15).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000377

Sindhī language has retained the etymologically cognate word *karañjho* for "a thorny creeping plant the juice of which is drunk as a cooling medicine".[41]

One text which treats camels uses *kaṇṭaka* in the singular. It can hardly mean one (single) "thorn"—we can take it for granted that it refers to a tree: "A camel, [but] no one else, lets go of vines and turns to a *kaṇṭaka* [instead]".[42] The same singular usage occurs in Kalhaṇa, the only difference being that he replaces *kaṇṭaka* by *ketaka*, the Screwpine (*Pandanus tectorius Soland.*), which abounds in thorns: "[…] as the young camels destroy the Ketaka-tree in order to get at its thorns."[43]

So far it seems we are entitled to assume that *kaṇṭaka* can indeed mean a tree. Its telling name emphasizes its characteristics, namely thorns. In a simile Śrīvara remarks that spiky thorns, which would pierce anyone else, are dear to camels beyond all measure, and thus confirms the testimony of the sources just quoted, according to which camels were thought to prefer thorns to other food.[44]

It is interesting to note that on the one hand the camel is said to abandon (nutrient-rich) fresh shoots *(vallī)* for the sake of thorns *(kaṇṭaka)* which it loves, while on the other hand it longs for something sweet *(madhu)*. The most plausible explanation for this apparently contradictory desire would be the existence of a thorny tree which bears sweet fruits. In that case, the sweet tasting pods sought by the camel could have been difficult to obtain due to the thorns protecting them. This would also possibly explain why a camel seems to "sigh" when it makes puffing sounds while wading through the spiked branches in search for leaves, pods and fruits to nibble at. In the case of failure, it would turn to other trees and branches as a second choice.[45] One such alternative frequently mentioned is the Arak tree (*pīlu*, *Salvadora persica*) which also grows in dry zones and on sandy soil like the *kaṇṭaka*. The point, however, is that a camel would search there in vain, as the thornless Arak would not yield anything sweet:

[41] CDIAL s. v. *karañja* p. 140. Cf. also "Lusting for plenty of thorns a camel entered a forest of Karañjas." (*[…] āsadat | karabhaḥ kaṇṭakaughārthī karañjam iva kānanam* [MU V.47.37]).

[42] *uṣṭro hi tyaktasulataḥ kaṇṭakaṃ yāti netaraḥ* (MU V.34.75).

[43] *mṛdnanti kaṇṭakān prāptuṃ karabhā iva ketakam* (RT 4.113cd; transl. STEIN 1900, 1, p. 129).

[44] *ye sarvakaṇṭakās tīkṣṇāḥ pareṣāṃ chidrakāriṇaḥ | karabhāṇām ivaiteṣāṃ te te 'py āsann atipriyāḥ* (ŚRT 4.362). Cp. also L. ALSDORF's impressions of a journey (8 September 1931) from Montgmomery to Harappa: "Meist liegt der gelbe bis graue Sandboden ganz nackt da, doch findet sich auch einige spärliche Vegetation, besonders Tamarisken und Dornsträucher, an denen weidende Kamele ein schwer erklärliches Vergnügen finden." (ALSDORF 2005, p. 337. I owe this reference to Dr ROLAND STEINER).

[45] *mayā tu karabheṇeva śamīnām agrapallavāḥ | gṛhītāḥ sarvavidyānām ekadeśā manīṣitāḥ* ||—"I, however, like a young camel taking the endmost buds of the *shami* tree, have taken appetizing parts from each of the sciences." (BKŚ 10.125, pp. 242f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000378

> Why do you weaken your body by long sighs, [longing for the sweet fruits on the *kaṇṭaka* tree], o camel?[46] (…) [In their absence], continue with the sprouts of the Arak tree at your discretion, [but] give up [your] desire for [any] sweet [in it]![47]

The only thorny tree with sweet fruit that grows on arid soil in the North Western parts of India, and is also known to be a favourite with camels, is the Khejri (*Prosopis cineraria* (L.) Druce). The so-called "King of the Desert" is Rajasthan's state tree. It grows up to 5m in height. Its near relative *Prosopis juliflora* (Sw.) DC is tellingly called "Honey Mesquite" in English, and in German likewise the "Süßhülsenbaum". The designations in European languages underline its sweet characteristics. The Khejri is abundantly furnished with large thorns measuring up to 5cm on its stem, sharp enough to pierce even car tyres.

Its nutritious pods yield a sweet taste, presumably as a result of enzyme conversion. Its leaves are used as fodder for camels and other livestock, its flowers for "honey" production,[48] in fact a syrup made from the flowers, similar to the well-known production of dandelion honey.

Up to this point the Khejri has met all the above requirements for an identification with the *kaṇṭaka*. For a full match, a continuation, even if only a derivative form, of its Sanskrit name would be desirable too. Accepting *kaṇṭa-ka* as formed with a *taddhita -ka* in its possessive function and used as a substantiated adjective, it would etymologically come to mean "having thorns, spiked", i. e., a thorny bush or tree. The same meaning can be generated by using the *taddhita -in*, which results in *kaṇṭin*[49]. Sanskrit *kaṇṭin* lives on etymologically as *kaṇḍī* in the Sindhī language,[50] and the *kaṇḍī* indeed designates the Khejri tree[51].

---

[46] Note that the translations accompanying the *karabha* stanzas in MSuS take the animal to be an elephant, the *pīlu* a palm tree, and thus miss the point entirely.

[47] *karabha kim idaṃ dīrghocchvāsaiḥ kṣiṇoṣi śarīrakaṃ […] | cara kisalayaṃ svasthaḥ pīlor vimuñca madhuspṛhāṃ* (MSuS 8718a; c). For cognate ideas and statements, cf. for instance: *karabhadayite yat tat pītaṃ sudurlabham ekadā madhu vanagataṃ tasyālābhe viraṣi kim utsukā | kuru paricitaiḥ pīloḥ pattrair dhūtiṃ* [recte: *dhṛtiṃ*] *marugocarair* (MSuS 8719a–c); *karabhadayite yo 'sau pīlus tvayā madhulubdhayā vyapagataghanacchāyas tyakto na sādaram īkṣitaḥ* (MSuS 8720ab).

[48] Cf. Khatri 2010, p. 141.

[49] Cp. above, notes 38ff.; below, n. 50.

[50] Cf. CDIAL s. v. *kaṇṭin* (p. 134). Cf. also Brandis 1906, pp. 260f., who identifies the "*Kandi*, Sind," as "Prosopis spicigera, […] a middle-sized glabrous thorny tree […] Branches and branchlets armed with scattered broad-based conical prickles. […] Spikes slender, in short axillary panicles. […] Pod […] filled with a dry sweetish pulp, contracted between seeds. […] Gregarious, coppices well, the base of the stem often surrounded by a mass of stiff thorny branches and suckers."

[51] Cf. NTS.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000379

The *kaṇṭaka* in our Sanskrit sources, so much desired by camels for their sweet fruits, should therefore be understood as *kaṇḍī*, respectively Khejri (*Prosopis cineraria* (L.) Druce).

So far it emerges that the passages which deal with camels display features based on quite realistic observations, except perhaps for the interpretation of their feeding behaviour. Seen from a superficial perspective, camels appear to be portrayed as if they were actually attracted by the thorns of the *kaṇṭaka*. On closer inspection, however, it appears that they work themselves vigorously through the thorns by crunching them in order to reach the fruits protected by the spikes. This may have created the impression that they were interested in the thorns. It is important to keep in mind that camels have *"tough mouths that can withstand sharp objects such as thorns"*.[52]

Photo: AKSHAY KUMAR

Fig. 1: A camel browsing on a Khejri tree, Jodhpur, Rajasthan

Photo: HAUKE-PETER VEHRS

Fig. 2: Camel feeding on *Acacia nilotica* (L.) with thorns 7.5 cm in length, Eastern Province of Kenya

Now that the identity of the *karabha* can be considered to have been resolved satisfactorily, we can turn to the question of the camel's alleged snake-eating habit. Compared to their preferences for thorns, the consummation of snakes is more complex, as camels are generally considered to be herbivores—if we trust Western textbook zoology and behavioural research as the measure of all scientific knowledge. The degree to which our knowledge may be regarded as established in a comprehensive sense depends on observations made under natural conditions. In

[52] "Bactrian Camel". Wikipedia entry, accessed 12 Nov 2014.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000380

the case of the animal kingdom this involves observations made also outside Europe under natural, and not artificial zoo conditions. Even if zoos simulate natural conditions, the environment created for beasts equals at best a feel-good oasis where they receive optimal care. They do not suffer from hunger, injuries, disease, or bad weather conditions. The naïve zoo-visitor is thus caused to believe that he is witnessing "natural conditions", whereas in truth a "wellness climate" has been established. Can we really expect that once the untameable ferocity of wild animals has been turned into a state of domestication, zoo camels would chase snakes in the unlikely case of being fed with them experimentally?

Observation of the wild Bactrian camel in a natural environment by eyewitnesses from the West is very rare and comparatively recent. The first observations were recorded in the late 19th cent.[53] In contrast to this, we possess a number of native descriptions recorded more than one millenium ago. Such Sanskrit texts on snake-eating herbivores as are handed down to us are, indeed, suspected of being mere hearsay or poetical convention. It is, however, equally possible that they contain information about common knowledge prevailing at the time, or offer eyewitness' accounts.

There are no indications whatsoever of any poetic convention *(kavisamaya)* here. Our chief—though not the only—witness, the *Mokṣopāya*, plainly takes the camel to be commonplace on the basis of public conviction. Even as a poetic convention (which it is not) it would ultimately have dated back to a formative period. It would have served a purpose comparable to the ordinary simile *(dṛṣṭānta)* in later Sanskrit poetry, namely based on prevailing convictions about the self-evident.[54] How else could conventions have come into general use as illustrations of otherwise hidden matters? Their usage became petrified by routine, their original meaning fell into oblivion, and the similes were treated in poetic circles as, and indeed became, mere "conventions".[55]

[53] See below, p. 380.

[54] For an historical attempt to explain the idea of a submarine fire *(vādavānala)* and of the ocean as a mine of gems, cf. Slaje (2001, p. 34, and notes 48f. on p. 48); for the idea of snakes subsisting on air, cp. Slaje 2015, note 45.

[55] It is remarkable that, as Jürgen Hanneder informed me, Rājaśekhara (10th cent.) had voiced a similar opinion on the genesis of the so-called poetic conventions *(kavisamaya)*, which in his view simply represent the end of a historical development, *the realistic origins of which* had been forgotten due to the influence of time and space (KM ch. 14, pp. 222f.). Indian philosophical traditions, too, entertained comparable ideas about the operation of examples. According to them, similes *must be intelligible to, and agreed upon, by the specialist and the common man* (Slaje 2001, p. 27, and notes 12f. on p. 45). That a number of them were no longer intelligible at a certain point in time does not rule out the obvious assumption that their meaning would have been plain when they came into general use.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000381

If we hypothetically assume a factual background, has it ever occurred to scientists to consider whether textual sources from India might be a testimony of potential value for camel behaviour in Northwest India or Central Asia? Not to my knowledge. In the absence of previous research, it is necessary to trace historically relevant information which pre-modern Indian authors may have left us.

A camel's behaviour towards snakes is described by a considerable number of accounts as rather unfriendly. Somadeva (11th cent.) records in his *Kathāsaritsāgara*, that Prince Puṣkarākṣa chanced upon a camel busy devouring *(aśana)* two copulating snakes in the wilderness *(saṃbhogasaṃsaktabhujaṃgamithunāśane pravṛttaṃ karabhaṃ dṛṣṭvā)*.[56] The scene is of course part of a tale, but it provides the realistic background from which the narration can develop further. The author focusses solely on the account as such, the devoured snakes play no further role. In methodical terms, Somadeva's remark on the scenery can therefore be used hermeneutically as an *obiter dictum*.[57] As such, it renders the snake-eating situation even more credible. In Somadeva's milieu, it seems to have been considered possible to chance upon such incidents.

With one exception *("uṣṭra")*, snake-eating camels are referred to by the name of *karabha*. If a camel forms part of a comparison requiring a feminine subject, the *karabha* would be portrayed as a female *(karabhī)*. The verbs used for snake-eating are formed from the roots √*aś* ("to eat"), √*gṝ* ("to swallow"), √*lih* ("to lick up"), or as a syntagma (*hṛdantaraṃ* √*nī*, "to ingest"). Snakes are referred to as *uraga*, *pannaga*, *bhujaṃga*, *sarpa*, and their killing as "tearing them apart" *(dalana)*.

In order to get to the bottom of the matter, I have removed all objects of comparison from the following quotations, citing only those core statements which have a direct bearing on the relationship between camels and snakes:

a) Camels go after snakes, snakes are afraid of camels:

bhujaṅgadalanotkayā | […] *karabhyeva* […][58]
A (female) camel is eager *(°utka)* to tear a snake apart.

[56] "There he saw a camel about to eat two snakes entwined together, and in his grief he killed the camel." (KSS 69, 87; transl. TP VI 15). That *karabha* means a camel here cannot be doubted on account of Somadeva's alternating usage of *uṣṭra* and *karabha* in the textual environment of the quoted passage (cf. KSS 60.146–147; 62.193–193).

[57] *Obiter dicta* as statements made casually without an authorial intention of making them the primary message are generally beyond suspicion of being biased, or presenting a tendentious portrayal of a given matter, cf. the methodical remarks in FREIBERGER 2005, pp. 229f.

[58] MU I.20.18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000382

karabhyā iva sarpeṇa vidrutaṃ […] |[59]
A snake takes flight from a (female) camel.

karabharabhasabhīrubhir bhujaṅgais tvaritam […] |[60]
Fearing their desire, snakes haste away from camels.

b) References to snake-hunting and -killing:

sītkārocchvāsamātreṇa bhujaṅgadalanotkayā | […°]uddhriyate […] karabhyevorago bilāt ||[61]
Eager to tear the snake apart, a (female) camel moans [with pleasure] *(sītkārocchvāsa)*. By this means alone, it draws the snake out of its hole *(bila)*.[62]

[…] nīto hṛdantaram […] sarpaḥ karabheṇeva śiṅghatā ||[63]
A (male) camel ingests *(svaṃ hṛdantaraṃ √nī)* a snake while snorting *(√śiṅgh)*.[64]

[…] lihanty […] | kurvanto 'śokapuṣpābhāṃ karabhā iva pannagīḥ ||[65]
Camels [consume] snakes [as food] by licking [them] up *(√lih)*, giving [them] the [bloody red] colour of Aśoka flowers.[66]

c) References to snake-eating:

vinigīrṇās […] karabheṇeva pannagāḥ ||[67]
A camel devours *(vi-ni√gṝ)* snakes.

[…] lihanty […] karabhā […] pannagīḥ ||[68]
Camels [consume] snakes [as food] by licking [them] up *(√lih)*.

---

[59] MU III.107.37ab.

[60] PRV(V) 10.23a. *karabhebhyo rabhasabhītais sarpaiḥ […] drutaṃ* (Jonarāja).

[61] MU I.20.18.

[62] "Making *sīt*" is an expression for panting. Perhaps, alternatively, the camel snorted into the hole, frightening the snake and causing it to leave. The sound *sīt* has an erotic connotation (considered to be uttered by women during coitus), which is why the author uses a she-camel in this comparison. For uttering this sound cf. also MSuS 8341, and below, in the context of a camel's addiction to sweet tastes *(dīrghocchvāsa)*, MSuS 8718a. It is very well possible that this is the characteristic sound emitted by camels when they browse their favourite trees for sweetness, or search the ground for snakes. Applied to the animal kingdom, *sīt-* or *śītkāra* can however have the meaning of a "mating call". Bhāskarakaṇṭha explains a metaphorical equation in the *Mokṣopāya* of battle cries (lit.: "roaring of a lion") with the bellowing of a flock of stags *(pṛṣatotkaraśītkāraśatakṣveḍākṣayāravā)* in the following manner: *pṛṣatotkarasya* yāni *śītkāraśatāni* | tāny eva *kṣveḍāḥ* siṃhanādāḥ | tābhiḥ *akṣayaḥ āravaḥ* yasyāṃ | tādṛśī (MṬ ad MU VI.233.34ab).

[63] MU VI.295.10 [Ms Ś,] = YV 7.137.11, cf. below note 119.

[64] Cf. also above, *sītkārocchvāsa* (MU I.20.18). For *(karabheṇa) śiṅghatā* ("snorting camel"), N/Ed reads and construes *(sarpaḥ) hiṃsitaḥ* ("snake being killed").

[65] MU III.43.46.

[66] Meaning that they killed them.

[67] MU I.22.8d.

[68] MU III.43.46, see above note 65.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000383

[…] nīto hṛdantaram | svehayā svaṃ svakas sarpaḥ karabheṇeva śiṅghatā ‖[69]
A camel ingests *(hṛdantaram √nī)* a snake at pleasure while snorting, [consuming it as food] appropriate *(svaka)* for itself.[70]

Unfortunately Bhāskarakaṇṭha offers no explanations on the above passages cited from the *Mokṣopāya*. Ānandabodhendra however, has left us comments on some of the corresponding *Yogavāsiṣṭha* passages. He completed his commentary on March 7, 1710 in Benares[71] and does not seem to have known the odd behaviour of *karabha*s from his own experience. The identifications he gives are doubtful—as he himself admits by saying "or" *(vā)*—, vacillating between *bhallūka* ("dog" or "bear"),[72] *khara* ("donkey"), or *uṣṭra* ("camel"). In light of the above-cited statements about the southeners' *(dākṣiṇātya)* unfamiliarity with camels, this hardly comes as a surprise. Despite Ānandabodhendra's indecisive identification of the *karabha*, he obviously interpreted the circumstances correctly and in this sense confirms the interpretation of the *mūla* texts given above: snakes are first drawn out of their holes by snorting *(śvāsa)* and then eaten up *(√bhakṣ)*.[73]

sarpais tv araṇyasulabhaiḥ karabhā nananduḥ ‖[74]
Camels delight in snakes, which are easily available in the wilderness.

uṣṭrāṇāṃ sarpāśanatvāt ‖[75]
Snakes [serve] as food for camels.

[69] MU VI.295.10 [Ms $Ś_1$] ~ YV 7.137.11.

[70] For the time being, I follow the interpretation of VTP (*svaka* [=] *svāhārabhūta*). Before the wording of this passage has been critically established from all extant Śāradā mss, it must be left undecided whether or not *svakaḥ* might form the metaphorical subject ("a relative, kinsman") of the principal clause not to be construed with the simile as such.

[71] GOLZIO 2004.

[72] VTP ad YV 1.21.7b: *karabhasya* [=] *kharasyoṣṭrasya vā.*

[73] VTP ad YV 1.21.17: *karabhy atra bhallūkī. sā hi bilasthān sarpādīn śvāsabalenākṛṣya bhakṣayatīti prasiddham.* Cf. also VTP ad YV 3.107.37: *karabhī* [= *bhallūkī*] *hi sarpaṃ śvāsena bilād ākṛṣya bhakṣayatīti prāg uktam eva.* This is again confirmed by VTP ad 7.137.11: *yathā karabheṇa* [=] *bhallūkena bile mukhaṃ niveśya balān mukhavāyunā ākarṣaṇalakṣaṇayā svehayā* [=] *svaceṣṭayā svakaḥ* [=] *svāhārabhūtaḥ sarpaḥ svamukhaṃ praveśya himsitaḥ san svahṛdayaṃ nītas, tadvat. bhallūka* (m.) is recorded in the Skt. dictionaries as dog or bear. The word lives on in both meanings in a number of vernaculars as well. Cf. CDIAL s. v. *bhalluha* (p. 535) and *bhallūka* (p. 536).

[74] PRV(V) 4.21cd. *vanasulabhais sarpair hetubhir uṣṭrā nananduḥ* (Jonarāja). (Wild) camels, Jonarāja says, follow horses in a flock: *uṣṭrakulam aśvasenām anvagacchat* (Jonarāja ad PRV 10.12). This is confirmed by an observer: "It […] has two humps. It is not like a tame camel; […]. I have seen them *on the desert together with herds of wild horses.* […] they kill by biting and trampling under foot, and they kick too like a cow." (FORSYTH 1875, p. 53). Forming herds therefore seems indeed to be another characteristic of wild camels, which "generally appear to live in groups of up to 30 individuals, though most groups contain 6 to 20 individuals." ("Bactrian Camel". Wikipedia. Accessed 12 Nov 2014).

[75] PRV(V) 4.21cd.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000384

I am aware that most people would rather believe in flying yogis than in snake-eating camels. The standard Indological response to the obvious contradiction between an herbivorous animal and its textually transmitted snake diet would be that unless it is a myth, it can only be a poetical convention, and certainly not a real fact. However, some "harder facts" can also be gathered from modern scientific descriptions:

> Bactrian camels […] are *primarily* herbivorous. They are able to eat plants that are dry, *prickly*, salty and/or bitter and can ingest virtually any kind of vegetation. When other nutrient sources are not available, these *camels may feed on carcasses, gnawing on bones, skin, or various different kinds of flesh.* In more extreme conditions, they may eat any material they find, which has included rope, sandals, and even tents. Their ability to feed on a wide range of foods allows them to live in areas with sparse vegetation. *With tough mouths that can withstand sharp objects such as thorns*, the digestion process begins. The first time food is swallowed it is not fully chewed. The partly masticated food (called cud) goes into the stomach and later is brought back up for further chewing.[76]

Recently published observations can also be interpreted in favour of the factuality of the texts cited so far. John Hare, for instance, has left us the following report on what he had witnessed in Central Asia:

> Shortly after we left Wutong Spring, something occurred that I had never seen before. We were passing through a steep-sided valley and stopped near the skeleton of a dead wild Bactrian camel. It had, I suspect, died of natural causes. I got down from my camel to inspect the carcass and as my camel stood up, he bent his long neck over and *picked up the wild camel's skull. Then he started to crunch it up. I looked on in amazement at my cannibal.* He was loath to let it drop and as the skull was old and brittle he managed to munch on huge chunks. I later discussed this with camel expert Jasper Evans, who keeps 300 Dromedary camels in Kenya. He told me that *it is not uncommon for camels to chew the bones of dead animals* when they are short of calcium and he had seen it occur on a number of occasions.[77]
>
> [Mackiernan …] had worked out they required *fifteen camels and two horses, which needed to be specially trained to eat meat* when no other fodder was available. It was inevitable that there would be not enough grass and other foliage to keep the camels moving forward. […] *The Kazakhs pointed out that meat-eating camels and horses were rare* and that they would ask twice the

[76] "Bactrian Camel" (Wikipedia, accessed 12 Nov 2014).

[77] Hare 2009, p. 33. I may add that stags living on an island off the Irish coast used to bite off the legs of seagull chicken, which, too, is explained by an extreme scarcity of calcium in the forage crops (written communication by Michael J. Casimir, 12 November 2014).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000385

> normal price for them. […] On 20 March 1950 Mackiernan and Bessac set off with fifteen *fresh meat-eating camels*, two meat-eating horses, […].[78]

> We cut off some *slabs of meat* [*from a big bull yak* shot by Dough Mackiernan, …]. The meat was too tough to cook at that altitude. *We fed the meat to our camels*. To see *a camel, with wild frenzied eyes devour a chunk of bloody flesh* is a horrible sight.[79]

> A film produced in 1942 by Ernst Schaefer called *Geheimnis Tibet* […] shows Tibetan Post Service ponies being fed on blood and meal to give them plenty of strength. So both *Kazakhs and Tibetans trained camels and horses to eat meat*.[80]

It should be kept in mind that the wild Bactrian camel had not been witnessed before 1874 and could not therefore be described scientifically.[81] What PREJEVALSKY has to say about lying in wait for wild Bactrian camels confirms that occasions for observation are rare and may thus be considered in line with Kashmiri textual sources, which frequently localize snake-eating camels "in the wilderness" *(vane)*.[82]

> […] we often saw the tracks and droppings of [wild] camels in the narrowest gorges, and on slopes steep enough to baffle the hunter. Here their footprints are mingled with those of the mountain sheep (Pseudo Nahoor) and the arkari (Ovis Poli). […] *An old male, when he has overpowered a younger and weaker antagonist, will crush his skull between his teeth*. […] The ordinary mode of killing camels is by lying in wait for them at the watering-places, not by following on their fresh tracks [as the Uighurs do today—J. Hare. …] The colour of all wild camels is the same—a reddish sandy hue; this is rare with domestic animals.[83]

Here, in a few lines, we find almost all the behavioural and feeding characteristics which were also handed down in the Sanskrit sources quoted above, albeit scattered over many texts and centuries.

There are, however, more so-called herbivores from India which surprise us as alleged snake-killers. The oldest source I traced is the *Arthaśāstra*.[84]

[78] HARE 2009, p. 84.

[79] BESSAC 2006, quoted from HARE 2009, p. 84.

[80] HARE 2009, p. 84.

[81] Cf. YUAN et al. 2012. "[…] our knowledge of wild camels *(Camelus ferus)* is still merely rudimentary. We know little about how these shy and timorous animals live […]". Genetically, there is "a relatively wide distance between domestic Bactrian" *[Camelus bactrianus]* "and wild camels but a relatively limited diversity within the group of early domestic Bactrians". (KNOLL 2012, pp. 8f.). YUAN et al. 2012, p. 55 emphasize the wild camel's "remarkable properties […] to drink salt water, which a domestic Bactrain camel cannot take […]".

[82] Cf. MU I.20.7; III.120.29; PRV 4.21; MSuS 8719.

[83] English translation from the Russian, on the wild Bactrian camel, published by PREJEVALSKY in 1879, in HARE 2009, pp. 208–210.

[84] The received redaction is assigned to 175–300 CE, the treatise composed by Kauṭilya to between 50 and 125 CE (OLIVELLE 2013, pp. 29–31).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000386

The broader context of the quotation below is the king's residence and the security to be maintained therein. In particular, it is (also) about measures that should be taken against snake-bites:

mayūranakulapṛṣatotsargaḥ sarpān bhakṣayati (AŚ 1.20.6)
"Releasing peacocks, mongooses, and spotted deer[85] exterminate snakes."[86]

The *Jayamaṅgalā* commentary, which confirms the wording as edited by KANGLE, clarifies its meaning as follows:

ākāśavivarabhūmigatānāṃ sarpāṇāṃ bhakṣaṇārtham utsraṣṭavyā nāvarodhavyā mayūrādayaḥ | tataś ca teṣām eva rakṣaṇam utsargasyopacaryate | (AŚ-J 50, 6f.)
"Peacocks and the other [two animals enumerated in the Arthaśāstra] should be released [on the premises of the residence], but not locked up, *so that [they will] feed on the snakes*, which are present [there] in open space, in holes, and on the ground. This is why the tending of exactly these [three snake-eating animals] is figuratively spoken of [in the quoted passage] as 'releasing'."

Another work which shares the genre of the *Arthaśāstra* is the *Kāmaṇḍakīyanītisāra*. This, too,[87] enumerates peacock and spotted dear as enemies of snakes:

mayūraprṣatotsargān na bhavanti bhujaṅgamāḥ |
tasmān mayūraprṣatau bhavane nityam utsṛjet || KNS 7.14 || (p. 92)
"There will be no snakes, if peacocks and spotted deer are released. For this reason, [a king would be well advised] to release a peacock and a spotted deer on [the premises of his] residence."

The commentary on this passage is again very specific in pointing out the reason for the absence of snakes in a residence, where peacock and deer are allowed to roam about freely: because *they feed (√bhakṣ) on snakes (tair bhakṣyamāṇatvāt)*.[88]

[85] Some AŚ-manuscripts add *mārjāra* ("cat"), which KANGLE however rejected with the following remark: "The omission of *mārjāra-* […] seems necessary, as cats are not known to be snake-killers." (KANGLE 1972, p. 49, note.) By this remark, KANGLE seems to concede implicitly that the remaining three animals, namely peacock, mongoose, and spotted deer, *are* known to be snake-killers.

[86] OLIVELLE 2013, p. 94. "Letting loose peacocks, ichneumons and spotted deer (on the premises) destroys serpents." (KANGLE 1972, p. 49). "Die Loslassung von <Katzen>, Pfauen, Ichneumons und gefleckten Antilopen macht den Schlangen ein Ende." (MEYER 1926, p. 51; on p. 684 MEYER strongly rejects a possible realistic background of "antelopes" feeding on snakes. He considers the gloss of the commentator mere parroting ["Nachplappern"] of the wording in the *Arthaśāstra*).

[87] I am indebted to Professor ALBRECHT WEZLER for drawing my attention to this passage.

[88] *pṛṣato* [=] *mṛgaviśeṣaḥ | na bhavanti bhujaṅgamāḥ, tair bhakṣyamāṇatvāt* (KNS-J ad 7.14, p. 92, 23).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000387

It is established knowledge that peacocks *(Pavo cristatus)* eat snakes.[89] The same is true of the mongoose, as is well known. Then why do we presume that the third in the row, the spotted deer *(Axis axis)*, was invented as a snake-eater by the sources quoted above?

Leaving the Indian subcontinent for a while, but not forgetting our subject, we find well-documented reports and scientific studies assessing snake-killing by deer and other ruminant cloven-hoofed animals from other continents as well. That the camel species is lacking from the field observations quoted below on the behaviour of even-toed ungulates towards rattlesnakes, follows from the simple fact that camels do not inhabit the American continent:

Photo: N.A. Nazeer

Fig. 3: Spotted Deer *(Axis axis)*, Kerala

Antilopes:

> The Antilope, or pronghorn, a wide-ranging ruminant of the Western plains, is also an occasional killer of rattlesnakes.[90]
>
> The little animal is a type of grace and activity; its limbs are long, slender and delicate, terminating in sharp, knife-like hoofs that are often used as weapons, especially when the antelope meets a rattlesnake. At such a time the little animals are much excited, and the one possessed of the most courage possibly will undertake the act of executioner. This it accomplishes by leaping into the air, bringing its hoofs together in a point so that they come down upon the coiled serpent, cutting and lacerating it so that but a few bounds of this kind result in the reptile's death.[91]

[89] "Peafowl have long had a reputation for keeping an area free of snakes, which may account for their flesh being considered an antidote for snake venom. [...] There are, however, numerous authenticated accounts of small snakes being found in the crops of the birds." (CHALLINOR 2001, p. 1).

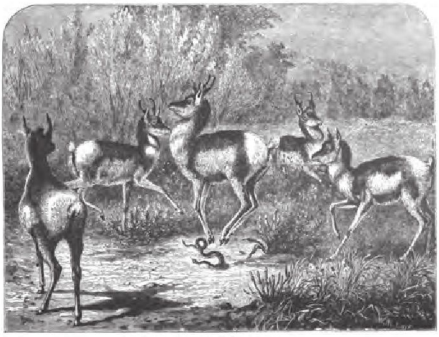
[90] KLAUBER 1997, pp. 1067f. (four eyewitnesses).

[91] HOLDER 1892, p. 214.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000388

Antelope Killing a Rattlesnake.
HOLDER 1892, p. 214

Fig. 4: Antelope killing a rattlesnake



PRONGHORN ANTELOPES KILLING A RATTLESNAKE.
INGERSOLL 1883, p. 153

Fig. 5: Pronghorn Antelopes killing a rattlesnake

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000389

Sheep:

> Domestic hoofed animals are also reported to kill rattlesnakes occasionally. Some correspondents call attention to the fact that *rattlers are scarce or absent on sheep or goat ranges*. This might be caused by actual destruction by these animals […] or it might be because the sheep reduce the feed available to rodents, thus, in turn, starving out the snakes." […] "*Very seldom have I seen a rattlesnake on a range regularly used by sheep.*[92]

Goat: Similar observations as with sheep (above).[93]

Horse:

> Occasionally a horse may kill a rattler […] a mare, which, while grazing in a corral, was seen *to snort, rear,* and stamp down with her front feet.[94]

Cattle:

> […] cattle sometimes kill rattlesnakes deliberately.[95]

Hog:

> Hogs have long been reputed to be killers of snakes, rattlesnakes particularly […] several firsthand accounts […].[96]

According to a number of reports hogs would not only have killed snakes but *also eaten them up with delight*.

> […] three general themes […]: (1) the readiness with which hogs attack rattlesnakes; (2) the absence of serious results if a hog is bitten; and (3) *the importance of hogs in clearing an area of rattlesnakes*. […] The early natural histories mentioned the eating of snakes by hogs. Aristotle, Pliny […] use of hogs in rattlesnake control […].[97]

Deer:

The earliest scientific description of American deer killing rattlesnakes was made in the early 19th cent. and referred to the Virginian stag *(Cervus*

[92] KLAUBER 1997, pp. 1067f. This remark may have a bearing on the precautions recommended against snakes in the *Arthaśāstra* by letting spotted deer loose on the palace premises (see above p. 381).
[93] KLAUBER 1997, pp. 1068f.
[94] KLAUBER 1997, p. 1069.
[95] KLAUBER 1997, pp. 1069f.
[96] KLAUBER 1997, pp. 1070 ff.
[97] KLAUBER 1997, pp. 1071f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000390

virginianus).[98] KLAUBER quotes nine modern eyewitness reports on buck deer and doe, which—on occasion together with their fawns—had trampled rattlesnakes to death, sometimes by forming groups, *until only a bloody mass of the snake remained*,[99] torn to pieces by their hooves. It is also claimed that red deer had restrained the population of rattlesnakes to a considerable degree:

> Deer have long been reputed to be rattlesnake killers, and a number of my correspondents have had personal experiences fully verifying these reports.[100]
>
> […] rattler killing is indulged in by both bucks and does […]. Presumably deer destroy snakes as a protective measure, particularly in the case of does with young. Evidently *the practice has become instinctive for both sexes*. The same reasoning holds for the other herbivores that destroy rattlers. […] *deer in captivity may not readily attack rattlers* […].[101]
>
> Another way of killing rattlesnakes, which the Mexican told about, was employed by deer, which, as we all know, *will attack a snake whenever they come across one*. He said that *whenever a rattlesnake sees a deer coming, he seems to have a pretty good idea of what is in store for him, and at once loses courage*. The snake coils himself up tightly, hiding his head beneath his body, as if understanding that it is of no use to struggle, and that he might better submit to martyrdom. The deer jumps up into the air, bringing all four feet together, and comes down with his sharp hoofs upon the coiled snake, cutting and mangling him until there is no longer any life in his long body. I have never seen anything of the kind; but father says that he has heard of such killings again and again, and has no doubt whatsoever as to the truth of the story.[102]

The evidence presented so far brings us finally to the motif of the snake-eating stag, which had captured the attention of the ancient a millennia earlier. Today it is interpreted as a myth, which had developed into a motif with offshoots in the field of literature and of Byzantine art.

In his exemplary study in 1955 of the "motif" known in the west as "a stag fighting or devouring a snake", ETTINGHAUSEN has tried to clarify the background by reconciling statements from the classics with Iranian lore:

---

[98] "[…] der erklärteste Feind der Klapperschlange; er zertritt sie mit den Vorderfüßen, springt fort, kehrt wieder um, um sie nochmals zu zerstampfen und treibt dies so lange, bis sie völlig getödtet ist." (KAUP 1835, p. 149).

[99] Shall we assume that camels depicted as "licking up" snakes did so with their crimson carcasses? Cf. the quotes from the *Mokṣopāya* above pp. 377f.

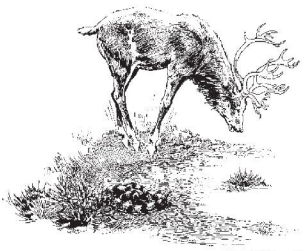
[100] KLAUBER 1997, pp. 1065–1067.

[101] KLAUBER 1997, p. 1067. This is what possibly makes observing snake-killing and eating most unlikely under artificial zoo conditions, cf. above p. 375.

[102] OTIS 1913, p. 47.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000391

> The motif is first found either as a short allusion or a more elaborate statement in such literary or scientific writers as Lucretius, Martial, Pliny the Elder, Aelian, and Pseudo-Oppian. Their accounts centre around the idea that *the stag extricates his enemy, the serpent, which has hidden itself in a rock crevice, by applying his nostrils to the hole and drawing it out with his breath.* […]. These literary or "scientific" statements are reflected in some Pagan Roman or secular Christian art objects of which the finest representations are perhaps to be found on an early fourth century silver plate of the Mildenhall Treasure (in which the extraction from the rocks by means of the stag's breath is apparently aimed at) and the early fifth century floor mosaic in the Imperial Palace in Constantinople.[103]



OTIS 1913, p. 47

Fig. 6: Stag killing a rattlesnake

In fact, representations of snake-eating stags in the context of Eastern orthodox Christianity are not infrequent. The motif was of course subjected to religious interpretation in this context. The mosaics make a distinctly realistic impression: stags clamp the snake with their split hooves and bite their neck.

Fig. 7: Byzantine floor mosaic (6th cent.), Qasr Libya

Starting from this point, ETTINGHAUSEN further considers what seems indeed to have developed into a motif in the Christian milieu. He pursues historical traces in the Muslim world and farther East.

The animal appears in these regions as

> baqar al-wakhsh, antelope, (literally "wild cow"), a designation

[103] ETTINGHAUSEN 1955, p. 272.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000392

W. Jobst, ÖAW (Projekt Palastmosaik)

Fig. 8: Byzantine floor mosaic (6th cent.).
Great Palace Mosaic Museum, Istanbul

> which is translated as gavazn, "stag, deer," in a Persian rendition of the work [...] in the Arabic text the animal is also referred to as iyyal (or ayyil, uyyal), the "mountain goat" (or, according to others, the "stag").[104]

In Al-Qazwīnī's account, "when the serpent perceives the antelope it steals away into its hole, but the antelope comes and follows it by smell".[105]

That snakes take flight upon perceiving camels, in the Indian case, is another parallel shared with the Sanskrit reports. "When he reaches its hole he puts his mouth against the hole and sucks it out with his breath and kills it" not only also has a parallel in the Indian textual tradition, but also in Pliny and others.[106] The belief is also expressed that "his blood is an antidote for all poisons ..."[107]

For Ettinghausen the behaviour just described remains in any case a migrating *motif*. With a view to the relationship between Islamic and Western

[104] Ettinghausen 1955, p. 274.
[105] Ettinghausen 1955, p. 274.
[106] "They (the stags) track out their holes and draw them out (i. e. the snakes) by means of the breath of their nostrils in spite of their resistance (Pliny); thrusting against the hiding place of the serpent, he exhales from his nostrils violently and draws the serpent with his breath as by a charm and leads it forth against its will and begins to eat it. ... (Aelian; cf. also Pseudo-Oppian; and Syriac *Book on Natural Science*)." Ettinghausen 1955, p. 275.
[107] Ettinghausen 1955, p. 275.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000393

texts he states that "practically all individual traits of the story—flight and extraction of the snake, the ensuing fight, the overcoming of the poison, and the horn as snake-repellent—have a Western parallel".[108] ETTINGHAUSEN was not, and could not have been, aware of any of the Sanskrit texts, or of more recent observations regarding ruminant cloven-hoofed animals as shown above. It is notable that he also points out the presence of the "motif" on a Sasanian seal from pre-Islamic Iran and that the stag was obviously not the only animal inclined to eat snakes. Another seal depicts "a large bovine animal (possibly a 'wild ox') around whose legs a two-headed snake is entwined".[109] ETTINGHAUSEN considers the chronological priority of the West, in particular the ascription of extracting the snakes by breath, as indisputable, and has difficulties in explaining "the occurrence of the motif as such in Iran after it had first appeared in Western literature and art".[110] He clearly presumes that the *motif* has a chronology—as judged by him from the earliest preserved testimonies—, but considers it unlikely that Western *literature* could have influenced Sasanian art.

A multiple and culturally independent genesis of snake-eating ruminants in literature and art, originating from independent *observations of the actual behaviour of closely related animals* did not occur to ETTINGHAUSEN, not even as a possibility. Instead, he resorts to a "common source of inspiration for both areas. […] beliefs held of *a very specific animal* of the East until this very day". This could only be the largest of all wild goats, the so-called Mārkhor (*Capra falconeri* Wagn.).[111] He reports the belief that "if a man be bitten by a snake, the wound may speedily be healed and the *poison neutralized by eating the flesh of the Markhore*".[112]

This famous goat, Pakistan's national animal, which also populates the mountainous Kashmirian Salt Range (Pīr Pantsāl),[113] not only has the repu-

[108] ETTINGHAUSEN 1955, p. 281. For sources from classical antiquity, cf. KELLER 1887, pp. 87ff.; 356; for the snake-eating stag theme interpreted allegorically in theological discourses (from Isidor of Sevilla to Martin Luther) and for its appearance in a number of "physiologi" from the (German) Middle Ages, cf. KOLB 1971; HENKEL 1976, p. 186.

[109] Cp. ETTINGHAUSEN 1955, p. 281 (and figures 7 and 8).

[110] ETTINGHAUSEN 1955, p. 283.

[111] ETTINGHAUSEN 1955, p. 283.

[112] ETTINGHAUSEN 1955, pp. 283f.

[113] "This magnificent wild goat is found on the Pir Panjál range of the Himálaya, to the south of the valley of Kashmír, in the Hazara hills, and the hills on the north of the Jhelum and in the Hurdwar hills which separate the Jhelum from the Chenab river, not extending further east than the sources of the Beas. It is abundant on the hills to the west of the Indus, and extending north into Afghánistán. It is also met with in Ladak (Jerdon)." (WATT 1893, Vol. 6.2, pp. 551–552). On the present state of the Mārkhor (biology, habitat, hunting) in Pakistan, cf. ALI 2008.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000394

tation of consuming snakes,[114] but is even named after its favourite dish: Mārkhor (مارخور) in Persian means snake-eater.[115]

In proof of his assumption that genuine native folklore spread out in the region, Ettinghausen also refers to a 17th cent. Persian drawing from India showing "three wild goats, one of which is devouring a snake from the head on".[116] A comparison with quite a number of other pieces of art finally led him to the hypothetical conclusion that a "folkloristic belief" of that sort might ultimately have originated in India, found its way to Iran and travelled further as a *motif* to the West (also exercising its influence on Lucretius, Martial, Pliny and other secular writers), where it would have been "incorporated in literature, religious symbolism, and art".[117]

Interestingly, Ettinghausen considered that the verification of his theory of a motif migration from India faced a serious obstacle, namely *"the difficulty […] that Indian beliefs of "extricating by breath" have not been established"*.[118] This evidence which Ettinghausen lacked, can now be furnished by the above-cited statements made in the *Mokṣopāya*, where the puffing and panting sounds made by the camel are clearly stated.[119] His postulation that "the idea persisted widely *in India*, although it *may never have*

[114] "Der Markhor oder die Schraubenziege, ein sehr imposantes Tier, kommt in mehreren Abarten in verschiedenen Gebieten des Himalaja vor. Die größten und schönsten davon sind die Pir Panjal- und Astor-Varietäten. […] Der wissenschaftliche Name, Capra megaceros, bezeichnet unseren *Ziegenkönig als Schlangenfresser*, und merkwürdig genug, *die Hirten und Schikaris scheinen sämtlich fest daran zu glauben, daß die Ziege Schlangen frißt. Manche gehen sogar so weit, zu behaupten, daß der Markhor die Schlangen aus ihren Löchern saugt und verschlingt*, wie der Italiener seine Makkaroni. Ein stichhaltiger Beweis für die Begründung dieses weit verbreiteten Glaubens ist sicher noch niemals erbracht worden." (Wiele 1930, p. 91).

[115] From مار *(mār)*, "snake" + present stem of the verb خوردن *(ḫordan)*, "to eat". In a written communication dated 25 February 2009, Chlodwig Werba explained to me that "*mār-xor* (<*m'rxvr*>) [ist] tatsächlich […] ein produktiv gebildeter, regelmäßiger Upapadatatpuruṣa, dem auf Skt. ein **sarpabhakṣa*- entspräche. […] Jedenfalls dürfte, wie schon bei dem durch Ktesias für das Altwestiranische bezeugten **martiya-xᵛara*- (‚Menschen- bzw. Männerfresser', Bezeichnung eines Raubtiers), auch hier eine Kenning vorliegen, deren sachliche Grundlage noch zu überprüfen wäre. Dass *mārxor* eine volksetymologische Umbildung einer älteren Primärbezeichnung besagter Ziege wäre, kann ich zwar nicht ausschließen, bedürfte aber weiterer Argumente."

[116] Ettinghausen 1955, p. 284 and fig. 11. The possibility that this belief was founded on a realistic background can be excluded, as M.J. Casimir pointed out to me that "Der Verzehr von Kamelfleisch von Tieren, die gebissen wurden und überlebt haben (und die somit Antikörper gebildet haben) ist im Sinne einer immunisierenden Wirkung unmöglich." (written communication 16 Dec 2014).

[117] Ettinghausen 1955, pp. 285f.

[118] Ettinghausen 1955, p. 286.

[119] MU I.20.18: *sītkārocchvāsamātreṇa […] uddhriyate […] karabhyevorago bilāt*; MU VI.295.10: *sarpaḥ karabheṇeva śiṅghatā*, cp. above note 63.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000395

reached a literary level"[120] can, in the light of the additional evidence provided by other Sanskrit sources, also be discarded.

Despite these rectifications, ETTINGHAUSEN's meticulous study retains its value since it testifies to widespread knowledge and belief in snake-eating herbivores, which extended from South Asia to Europe in ancient and in medieval history.

PONCE DE LEON 1588

Fig. 9: Xylograph of a snake-eating stag

What can we infer from this? Given the ample current evidence from other continents for hostility between ruminants and snakes, the assumption seems justified that cognate observations must have been made in many parts of the world, not however of one single animal—such as the Mārkhor—but of a number of species belonging to the larger family of cloven-hoofed "herbivores".[121]

There is therefore also no need to postulate one single place of origin for a motif linked to one, and only one, class of animals. In India, it would have been camels and spotted deer; in Persia, the Mārkhor; in the ancient world (including China),[122] deer and stags; and on the American continent, deer, antelope, hogs, and many others.

Works consulted

AiGr = JAKOB WACKERNAGEL: *Altindische Grammatik.* Band II, 1: *Einleitung zur Wortlehre, Nominalkomposition*. Neudr. der 2., unveränd. Aufl. Göttingen 1985.

[120] ETTINGHAUSEN 1955, p. 286.

[121] See also a number of video recordings on YouTube showing deer eating birds and fish (Linda Ford, Deer Eating a Bird. In: YouTube, May 16, 2010. Accessed 11 Dec 2014; G. Goss, Deer Eats Black Bird. In: YouTube, May 16, 2013. Accessed 11 Dec 2014; Kevin Dunn, Fish Eating Deer. In: YouTube, April 14, 2014. Accessed 11 Dec 2014).

[122] "Das Fleisch von Schlangen ist die gewöhnlichste Nahrung der Bisamrehe. Obgleich diese kriechenden Thiere gemeininglich von ungeheurer Größe sind, so kostet es doch dem Reh keine Mühe sie zu tödten […]. Ein besonderer Vorfall, der mir begegnete, als ich wieder nach Peking zurückgekommen war, giebt gewissermaßen einen neuen Beweis ab, daß Schlangenfleisch die Hauptnahrung dieses Bisamthiers ist." (GROSIER 1789, pp. 496f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000396

Ali, Sajjad 2008: *Conservation and Status of Mārkhor (Capra falconeri) in the Northern Parts of North West Frontier Province, Pakistan. Professional Paper presented in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Science in Wildlife Biology.* The University of Montana Missoula, MT Spring 2008.

Alsdorf, L. 2005: *Vom Ganges zum Himalaya. Indologische Wanderjahre 1930-32.* Bamberg.

AmK = *(Amarakośa). The Nāmaliṅgānuśāsana. Amarakośa of Amarasiṃha.* With the commentary *(Amarakośodghāṭana)* of Kṣīrasvāmin. Ed. […] by Krishnaji Govind Oka. Delhi 1981.

AŚ = *(Arthaśāstra). The Kauṭilīya Arthaśāstra.* [Ed. by] R.P. Kangle. 2nd ed., Pt 1. Sanskrit Text with a Glossary. Bombay 1969 (University of Bombay Studies. Sanskrit, Prakrit and Pali 1).

AŚ-J = *(Arthaśāstra, Jayamaṅgalā). Two Commentaries on the Arthaśāstra: Jayamaṅgalā & Cāṇakyaṭīkā.* Critically re-edited from Harihara Sastri's Fascicle Editions by Andreas Pohlus. Halle 2011 (Studia Indologica Universitatis Halensis 3).

AvKL = *(Kṣemendra, Avadānakalpalatā). Avadānakalpalatā Kāśmīrakavi-Kṣemendraviracitā. Śrīdharatripāṭhinā sampāditam.* Darbhanga 1959.

Bessac, F. and S. 2006: *Death on the Chang Tang.* Missoula.

BKŚ = (Budhasvāmin, *Bṛhatkathāślokasaṅgraha*). *The Emperor of the Sorcerers. By Budhasvāmin.* Ed. and transl. by James Mallinson. Vol. 1. New York 2005 (The Clay Sanskrit Library).

Bollée, Willem 2006: *Gone to the Dogs in ancient India.* München (BAW Philos.-hist. Kl. Sitzungsberichte. Jg. 2006, 2).

Brandis, D. 1906: *Indian Trees. An Account of Trees, Shrubs, Woody Climbers, Bamboos and Palms Indigenous or Commonly Cultivated in the British Indian Empire.* London.

CDIAL = R.L. Turner: *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages.* London 1962–1966.

Challinor, D. 2001: *Letter from the Desk of David Challinor. A monthly narrative on various scientific topics by Dr. David Challinor.* November 2001: Peafowl. *Smithsonian Research Online.*

Ettinghausen, R. 1955: "The 'Snake-Eating Stag' in the East." In: *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.* Ed. by K. Weitzmann. Princeton, pp. 272–286.

Forster, J.R. 1781: *Indische Zoologie oder systematische Beschreibungen seltener und unbekannter Thiere aus Indien.* Halle.

Forsyth, T.D. 1875: *Report of a Mission to Yarkund in 1873.* Calcutta.

Freiberger, O. 2005: "Ein ‚Vinaya für Hausbewohner'? Norm und Praxis der Laienanhänger im frühen Buddhismus." In: *Im Dickicht der Gebote.* Ed. by P. Schalk. Uppsala, pp. 225–252.

Golzio, K.-H. 2004: "Zur Datierung eines Kommentars zum Yogavāsiṣṭha von Ānandabodhendra." In: IIJ 47/3–4, pp. 301–303.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000397

GROSIER, J.-B. 1789: *Allgemeine Beschreibung des Chinesischen Reichs nach seinem gegenwärtigen Zustande. Aus dem Franz. des Abbé Grosier übers. v. G. L. S.* 1. Bd. Frankfurt.

Halāyudha = *Halāyudha's Abhidhānaratnamālā. A Sanskrit Vocabulary.* Ed. by TH. AUFRECHT. London 1861 (Reprint Delhi 1975).

HARE, J. 2009: *Mysteries of the Gobi. Searching for Wild Camels and Lost Cities in the Heart of Asia*. London.

HARTMANN, R. 1869: "Studien zur Geschichte der Hausthiere I: Das Kameel." In: *Zeitschrift für Ethnologie* 1, pp. 66–79; 232–251; 353–363.

HENKEL, N. 1976: *Studien zum Physiologus im Mittelalter.* Tübingen (Hermaea. N.F. 38).

HOLDER, C.F. 1892: "Hunting the Antelope." In: *Californian* 1, 3, pp. 209–214.

INGERSOLL, E. 1883: *Knocking round the Rockies*. New York.

ĪPVV = *The Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī by Abhinavagupta*. Ed. by MADHUSŪDAN KAUL SHĀSTRĪ. Vol. II–III. Bombay 1941–1943 (Kashmir Series of Texts and Studies 62.65).

IS = O. BÖHTLINGK: *Indische Sprüche. Sanskrit und Deutsch*. 2. verm. und verb. Aufl. 3. Theil. St. Petersburg 1873.

JETTMAR, K. 1961: "Ethnological Research in Dardistan 1958. Preliminary Report." In: *Proceedings of the American Philosophical Society* 105, 1, pp. 79–97.

JM = *(Jayamaṅgalā)*, s. KNS.

KANGLE, R.P. 1972: *The Kauṭilīya Arthaśāstra*. 2nd ed., P. 2. *An English Translation with Critical and Explanatory Notes.* Bombay.

KAUP, J.J. 1835: *Das Thierreich in seinen Hauptformen*. Bd. 1. Darmstadt.

KELLER, O. 1887: *Thiere des klassischen Alterthums in culturgeschichtlicher Beziehung*. Innsbruck.

KHATRI, A. 2010: "*Prosopis Cineraria* (L.) Druce: A Boon Plant of Desertan Overview." In: *International Journal of Biomedical and Advance Research* 01(05), pp. 141–149.

KLAUBER, L.M. 1997: *Rattlesnakes. Their Habits, Life Histories, and Influence on Mankind*. Vol. 1.2. Second edition. *With a new foreword* by H.W. GREENE. Berkeley.

KM = *(Kāvyamīmāṃsā). Kāvyamīmāṃsā of Rājaśekhara.* Original Text in Sanskrit and Translation with Explanatory Notes by SADHANA PARASHAR. New Delhi 2000.

KNOLL, E.-M./P. BURGER (eds.) 2012: *Camels in Asia and North Africa. Interdisciplinary Perspectives on their Past and Present Significance*. Wien (ÖAW. Philos.-hist. Kl. Denkschriften 451 = Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie 18).

KNOSPE et al. 2012 = CLEMENS KNOSPE/JOERG KINNE/NISSAR A. WANI/ULRICH WERNERY/JORIS PETERS: "Embryonic Hump Development and Ancestry in Old World Camels." In: KNOLL 2012, pp. 37–42.

KNS = *(Kāmandakīyanītisāra). The Nītisāra of Kāmandaka. With the comm. Jayamaṅgala of Śankarācārya*. Ed. by T. GAṆAPATI SĀSTRĪ. Trivandrum 1912.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000398

KNS-J = *(Kāmandakīyanītisāra, Jayamaṅgalā).* In: KNS.

Kolb, H. 1971: "Der Hirsch, der Schlangen frißt. Bemerkungen zum Verhältnis von Naturkunde und Theologie in der mittelalterlichen Literatur." In: *Mediaevalia litteraria. Festschrift für H. de Boor.* München, pp. 583–610.

KSS = *(Somadeva, Kathāsaritsāgara). Kathāsaritsāgaraḥ kaśmīrapradeśa-vāsinā śrīRāmabhaṭṭatanūdbhavena mahākaviśrīSomadevabhaṭṭena viracitaḥ.* Ed. by Paṇḍit Durgāprasād and Kāśīnāth Pāṇḍuraṅg Parab. [Nachdr. der Ausg. 1889] Delhi 1977.

Kuṭṭ = *(Kuṭṭanīmatam).*

— 1903: *Dāmodaragupta's Kuṭṭanīmatam (Lehren einer Kupplerin).* Ins Deutsche übertragen von Johann Jacob Meyer. Leipzig (Altindische Schelmenbücher 2).

— 2012: *Dāmodaraguptaviracitaṃ Kuṭṭanīmatam. The Bawd's Counsel.* Newly ed. and transl. into English by Csaba Dezsö and Dominic Goodall. Groningen (Groningen Oriental Studies XXIII).

Laufer, B. 1919: *Sino-Iranica. Chinese Contributions to the History of Civilization in Acient Iran. With Special Reference to the History of Cultivated Plants and Products.* Chicago (Field Museum of Natural History 201. Anthropological Ser. XV, 3).

Meyer, J. J. 1926: *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben. Das Arthaçāstra des Kauṭilya.* Leipzig.

MK = *(Maṅkhakośa). The Maṅkhakośa.* Ed., together with extracts from the commentary, and three indexes, by Theodor Zachariae. Vienna/Bombay 1897. [Reprint] Varanasi 1972 (Kashi Sanskrit Series 216).

MSuS = *Mahā-Subhāṣita-Saṃgraha.* Compiled by L. Sternbach. Vol. 1–. Hoshiarpur 1974– (Vishveshvaranand Indological Ser. 64–).

MṬ = *Bhāskarakaṇṭhas Mokṣopāyaṭīkā.* Hrsg. von W. Slaje.

I. *(Vairāgyaprakaraṇa).* Graz 1996.

II. *(Mumukṣuvyavahāraprakaraṇa).* Graz 1993.

IV. *Die Fragmente des 4. (Sthiti-) Prakaraṇa.* Aachen 2002 (Indologica Halensis. Geisteskultur Indiens 2).

VI. *The Fragments of the Nirvāṇaprakaraṇa.* Part II. *Critical Edition.* Ed. by B. Lo Turco. Halle [in preparation] (Studia Indologica Universitatis Halensis).

MU = (Anonymus Casmiriensis: *Mokṣopāya*). Historisch-kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben unter der Leitung von W. Slaje. Wiesbaden 2011– (Anonymus Casmiriensis: *Mokṣopāya.* Historisch-kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben unter der Leitung von W. Slaje. Textedition Teil 1–). (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der Indologischen Kommission).

I–II. *Das Erste und Zweite Buch. Vairāgyaprakaraṇa. Mumukṣuvyavahāraprakaraṇa. Kritische Edition* von S. Krause-Stinner. Wiesbaden 2011.

III. *Das Dritte Buch. Utpattiprakaraṇa.* Kritische Edition von J. Hanneder, P. Stephan und St. Jager. Wiesbaden 2011.

IV. *Das Vierte Buch. Sthitiprakaraṇa.* Kritische Edition von S. Krause-Stinner und P. Stephan. Wiesbaden 2012.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000399

V. *Das Fünfte Buch. Upaśāntiprakaraṇa.* Kritische Edition von S. KRAUSE-STINNER und P. STEPHAN. Wiesbaden 2013.

MU (Ü) = (Anonymus Casmiriensis: *Mokṣopāya*). Historisch-kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben unter der Leitung von W. SLAJE. Übersetzung Teil 1–). (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der Indologischen Kommission).

I–II. *Der Weg zur Befreiung. Das Erste und Zweite Buch. Das Buch über die Leidenschaftslosigkeit. Das Buch über das Verhalten der Befreiungssucher. Übersetzung* von ROLAND STEINER. Wiesbaden 2014.

IV. *Der Weg zur Befreiung. Das Vierte Buch. Das Buch über das Dasein.* Übersetzung von R. STEINER. Wiesbaden 2013.

V. *Der Weg zur Befreiung. Das Fünfte Buch. Das Buch über das Zurruhekommen.* Übersetzung von R. STEINER. Wiesbaden 2015.

MUKHERJEE, A. K. 1966: "The extinct and vanishing birds and mammals of India." In: *Indian Museum Bulletin* 1, pp. 7–41.

Nar = (Kṣemendra, *Narmamālā*). *The Deśopadeśa & Narmamālā of Kshemendra.* Ed. by MADHUSŪDAN KAUL SHĀSTRĪ. Poona 1923 (Kashmir Series of Texts and Studies 40).

NBhūṣ = *(Nyāyabhūṣaṇa). ŚrīmadācāryaBhāsarvajñapraṇītasya Nyāyasārasya svopajñaṃ vyākhyānaṃ Nyāyabhūṣaṇam. Svāmī Yogīndrānandaḥ … sampāditavān.* Vārāṇasī 1968.

NM = *(Nyāyamañjarī). Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa.* Ed. with notes by Pt. SURYA NĀRĀYAṆA ŚUKLA. Part 1.2. 2. ed. Varanasi 1969–1971 (Kashi Sanskrit Series. 106 = Nyāya Section 15).

NTS = *Native Trees of Sindh.* [Poster]. Text and Photographs: SAEED UL ISLAM. Indus for All Programme. WWF. Karachi. [No year].

OLIVELLE, P. 2013: *King, Governance, and Law in Ancient India. Kauṭilya's Arthaśāstra. A New Annotated Translation.* Oxford.

OTIS, J. 1913: *Philip of Texas. A Story of Sheep Raising in Texas.* New York.

PONCE DE LEON, CONSALUS 1588: *Sancti Patris nostri Epiphanii, episcopi Constantiae Cypri, Ad Physiologum.* Antwerp.

PREJEVALSKY, N. 1879: *From Kulja across the Tian Shan to Lob Nur.* London.

PRV = (Jayānaka, *Pṛthvīrājavijaya*), s. PRV(V).

PRV(V) = (Jayānaka, *Pṛthvīrājavijaya* with Jonarāja's *Vivaraṇa*). *KāśmīrakamahākaviśrīJayānakaviracitaṃ Pṛthvīrājavijayamahākāvyam. śrīLolarājasutapaṇḍitabhaṭṭaNonarājātmajaśrīJonarājaviracitaVivaraṇopetam.* [Ed. by] GAURISHANKAR H. OJHA. [Reprint] 1997. Ajmer 1940.

PSM = HARGOVIND DAS T. SHETH: *Pāia-Sadda-Mahaṇṇavo. A comprehensive Prakrit-Hindi Dictionary with Sanskrit equivalents, quotations and complete references.* Reprint of the 2nd ed. 1963. Dillī 1986.

PT = *(Pādatāḍitaka).* G. H. SCHOKKER: *The Pādatāḍitaka of Śyāmilaka.* Pt.1 (Text-critical edition). Pt. 2 (Translation). The Hague, Dordrecht 1966–1976.

RN = *(Rājanighaṇṭu). Rājanighaṇṭu of Pandit Narahari.* Ed. … by INDRADEO TRIPATHI. Tṛtīya saṃskaraṇa. Varanasi 2003 (Krishnadas Ayurveda Ser. 5).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000400

RT = (Kalhaṇa, *Rājataraṅgiṇī*). *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī. Chronicle of the Kings of Kaśmīr.* Sanskrit text with crit. notes. Ed. by M. A. Stein. Bombay 1892.

Sam = (Kṣemendra, *Samayamātṛkā*). *The Samayamātṛikā of Kshemendra.* Ed. by Paṇḍit Durgāprasād and Kāśīnāth Pāṇdurang Parab. Bombay 1925 (Kāvyamālā 10).

Śārṅgadh = *Śārṅgadharapaddhati: being an anthology of Sanskrit verses compiled by Śārṅgadhara*. Ed. by P. Peterson. Dillī 1987 (Vrajajīvana Prācyabhāratī granthamālā 25).

Śiśup = (Māgha, *Śiśupālavadha*). *Māghabhaṭṭa's Śiśupālavadha with the commentary (Sandeha-Viṣauṣadhi) of Vallabhadeva*. Ed. by Ram Chandra Kak and Harabhatta Shastri. [Reprint]. Delhi 1990.

Slaje, W. 1995: "*aśubhasaṃjñā* und *pratipakṣabhāvanā*: Zur Tradition einer ‚Vergegenwärtigung des Widerwärtigen' in der Soteriologie des Nyāya." In: ZDMG 145, pp. 109–124.

— 2001: "Water and Salt (I): Yājñavalkya's *Saindhava Dṛṣṭānta* (BĀU II 4, 12)." In: IIJ 44, 1, pp. 25–57.

— 2015: "Kalhaṇas Ode an den androgynen Gott *(Ardhanārīśvarastotra)*." In: ZDMG 165, pp. 395–416.

ŚRT = (Śrīvara, *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).

Stein, M. A. 1900: Kalhaṇa's *Rājataraṅgiṇī. A Chronicle of the Kings of Kaśmīr.* Transl., with an introd., comm. and app. Vol. 1. 2. Westminster.

Steingass, F. J. 1892: *A Comprehensive Persian-English dictionary, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature.* London.

TP = N. M. Penzer: *The Ocean of Story. Being C. H. Tawney's translation of Somadeva's Kathāsaritsāgara. Now edited with introd., fresh explanatory notes and terminal essay.* [Reprint of the 2. rev. and enl. ed. 1923.] Vol. 6. Delhi 2001.

VDhP = *(Viṣṇudharmottarapurāṇa).* The *Viṣṇudharmottarapurāṇam. […] Cārudevaśāstriṇā praṇītayā bhūmikayā sanāthitam […]* Delhi 1985.

VTP = (Ānandabodhendrasarasvatī, *Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇatātparyaprakāśa*), in: YV.

Watt, G. 1893: *A Dictionary of the Economic Products of India*. Vol. VI. Calcutta.

Whitney, W. D. 1924: *A Sanskrit Grammar.* ^{5}1924. Reprint. Delhi 1993.

Wiele, H. 1930: *Als Tierfänger im Hochland von Kaschmir.* Leipzig.

Yuan et al. 2012 = Yuan Lei / John Hare / Yuan Guoying / Cheng Yun: "The Status of the Wild Camel in China." In: Knoll 2012, pp. 55–60.

YV = *(Yogavāsiṣṭha). The Yogavāsiṣṭha of Vālmīki. With the Commentary Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇatātparyaprakāśa.* Third Edition. Revised and re-edited by Nārāyaṇ Rām Āchārya "Kāvyatīrtha" with the co-operation of Sāstrīmaṇḍal. Part I–II. Org. ed. by Wāsudev Laxmaṇ Śāstrī Paṇśīkar. Bombay 1937.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000401

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000402

Sag mir, wo die Blumen sind

Zur Identifikation von Pflanzennamen in nepalischen Ritualtexten*

Von Astrid Zotter, Heidelberg

Summary: Identifying plants mentioned in Sanskrit texts botanically poses a number of problems. One of these results from the fact that, on the one hand, Sanskrit names circulate all over South Asia and over long periods, and on the other hand, the flora actually found at specific times and places differs. The present contribution reflects on the local and temporal variability of plant identification in a particular regional and thematic context. Drawing on a corpus of Nepalese texts stating rules for the use of flowers in worshipping Hindu deities, it is investigated how Sanskrit plant names are translated into the vernaculars, mainly Newari, and how they are identified with plants in ritual practice. The general analysis of the types of translations and of the blurred boundary between mistaken and creative exegesis is followed by four examples presented in more detail; i.e. Skt. *śatapatra/śatapatrikā, tamālapatra, ketakī*, and *śamī*. Two opposing tendencies can be observed, which, however, do not come into conflict, because they operate each on a different level. The tradition is conservative, as the authority of the Sanskrit texts is not questioned or altered. At the same time it is innovative, as species of local importance or those recently imported are included at the stage of translation into the vernaculars or on that of ritual implementation. The changing ritual flora can thus be legitimized by referring to an unchangeable textual authority. It is therefore argued that the much-bemoaned circumstance that in certain types of text plant names are only stated without any further hint to the corresponding species enhances the normative potential of the texts.

Seit man sich mit den in der Sanskritliteratur erwähnten Realien auseinandersetzt, wird betont, mit welchen „Schwierigkeiten man zu kämpfen hat, wenn es gilt, in einem bestimmten Texte Pflanzennamen zu bestimmen“ (Schmidt 1911, S. 751). Mein Anliegen ist nicht, die Vielfalt der Komplikationen aufzuführen,[1] sondern auf einen speziellen, bislang meines Wissens nur wenig bearbeiteten Aspekt dieses „thorny subject“ (Wujastyk 1998, S. 23) genauer einzugehen. Mit Sanskrittexten zirkuliert florales Vokabular über große Entfernungen und Zeiträume. Die klimatischen Gegebenheiten Südasiens bedingen regionale Unterschiede in der Identifikation von Pflanzennamen.

* Ich danke Oliver Hellwig, Axel Michaels, Johannes Schneider und Christof Zotter für Anmerkungen zu früheren Versionen des Artikels.

[1] Grundlegende Probleme bei der Identifikation von Pflanzen haben z. B. Meulenbeld (2009, S. 1–2) oder Wujastyk (1998, S. 23–26) für medizinische Texte und Čejka (1999) für die indische Kunstdichtung skizziert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000403

Spezies verschwinden aus einer Region, neue verbreiten sich. Das bedeutet, Sanskritnamen können, diachron betrachtet, unterschiedliche botanische Äquivalente besitzen. Häufig erweisen sich sowohl die Texte als auch ihre Sanskritkommentare in Bezug auf die Rekonstruktion temporär oder lokal bedingter Interpretationsmuster wenig ertragreich (vgl. MEULENBELD 2009). Und so findet man in der Fachliteratur nur selten Bemerkungen dazu, wie sich lokale und temporale Varianz im konkreten Fall äußert.[2]

Anhand einer spezifischen Texttradition möchte ich Vorschläge dazu machen, auf welchen Wegen man sich dem skizzierten Problem nähern kann. Eine solche kontextabhängige Herangehensweise hat den Vorteil, dass sich in vielen Fällen stabile Entsprechungen zwischen Sanskritnamen und Pflanzenarten zeigen, d. h. sich eine in diesem besonderen Rahmen *gültige* Identifikation ermitteln lässt. Versucht man hingegen, bei der Bestimmung von Pflanzen Bögen über größere Räume, längere Zeiten und verschiedene Literaturgattungen zu spannen, kann leicht der Eindruck entstehen, dass es in diesem Bereich keinerlei Fixpunkte oder Sicherheiten gibt oder geben kann. Neben zeitlichem und räumlichem Zusammenhang der Texte nimmt auch die Thematik Einfluss auf die Art und Weise, wie Pflanzen identifiziert werden. Ritualexperten sind nicht notwendigerweise botanisch gebildet. Und obwohl in der Sanskrittradition zweifellos ein Konnex zwischen rituellen und heilkundlichen Konzepten von Pflanzen besteht (vgl. SMITH 1987, S. 459–462), hängt die rituelle Verwendung nicht unbedingt von den medizinischen Eigenschaften einer Pflanze ab. Rituelle Identifikationen können also von denen der Botaniker oder Experten der *Materia Medica* abweichen.

Es wird hier nicht so sehr darum gehen, welche Pflanze ein bestimmtes Sanskritwort („wirklich" oder „ursprünglich") bezeichnet, sondern wie ein Name in einem bestimmten Umfeld, in nepalischen Ritualtexten, verstanden und in Beziehung zur Pflanzenwelt gesetzt wurde oder wird. Entsprechend betrachte ich vor allem die Schnittstelle zwischen dem Sanskrit und den Regionalsprachen Nepals, vornehmlich Newari. Nach einer Einführung zur betrachteten Texttradition und zur (Ritual-)Flora Nepals, wird dargestellt, welche Übersetzungsarten feststellbar sind. Die zweite Hälfte des Beitrags befasst sich dann mit Identifikationen von Pflanzen, bei denen entweder die nepalischen Belege auffällig und konstant von der überregionalen Tradition abweichen oder aber schon innerhalb des betrachteten Textkorpus eine gewisse Varianz besteht. Gerade für den letztgenannten Fall ist manchmal schwer zu entscheiden, ob es sich um Überlieferungsdefekte oder Übersetzungsfehler handelt oder aber um bewusste, aktiv und kreativ betriebene (Um)interpretationen. Anhand von vier

[2] Die Herausgeber der ARYA VAIDYA SALA (2002) machen gelegentlich Bemerkungen dazu, inwiefern ihre, in diesem Fall zeitgenössisch keralische, Identifikationen von den nordindischen abweichen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000404

Beispielen soll gezeigt werden, wie Texte, die in der translokalen Tradition der Sanskritlehrtexte *(śāstra)* stehen, einem lokalen Kontext, der spezifische Bedingungen setzt und Veränderungen unterliegt, angepasst werden.

1 Der Kontext

1.1 Zum Textkorpus

Unter den vom NGMPP verfilmten nepalischen Handschriften finden sich ca. 100, die Regeln zum Umgang mit Blüten für die Verehrung *(pūjā)* hinduistischer Gottheiten referieren.[3] Es handelt sich um mehrere kurze Sanskrittexte, meist Kompilationen *(nibandha)*, nebst ihren Übertragungen ins Newari und Nepali, sowie um mehrsprachige Listen und Glossaren.

Diese Texte hängen eng zusammen. Abgesehen von offensichtlichen thematischen Ähnlichkeiten und vielen gemeinsamen Zitaten sind direkte Textabhängigkeiten nachweisbar. Spätere Blütentexte können frühere als eine Art „Skelett" einverleiben und mit weiteren Zitaten umgeben oder stellen Auskopplungen bestimmter Teile ihrer Vorgänger dar. Die nepalische Texttradition zu *pūjā*-Blüten geht mindestens bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts zurück. Unter den überlieferten stammen die ältesten datierten Manuskripte (1651, 1652) vom *Puṣpacintāmaṇi* (PuCi), auf den ich mich in erster Linie beziehen werde.[4] Wie viele andere *nibandha*s ist dieser ein Produkt höfischer Kultur. Er wurde zwischen 1641 und 1651 unter einem der wichtigsten Herrscher der spätmittelalterlichen Malla-Dynastie, Pratāpa Malla (reg. 1641–1674), am Hof von Kathmandu verfasst (A. Zotter 2013, S. 237–249). In schneller Folge entstanden weitere Texte zur Thematik. Man kann für das späte 17. und frühe 18. Jahrhundert von einem regelrechten Boom nepalischer Blütentextproduktion und -vervielfältigung sprechen, dies legt zumindest die Manuskriptlage nahe (s. Tab. 1). Ein direkter Nachfahr des PuCi ist der *Puṣparatnākara*, der unter Pratāpas Enkelsohn Bhāskara Malla (reg. 1700–1722) 1700 entstand. Ein anderer direkter Verwandter des PuCi, *Puṣpamāhātmya*, wurde bereits 1681 zusammen mit einem weiteren Blütentext, dem *Puṣparahasya*, kopiert. Wie der PuCi floss das *Puṣparahasya* in den *Puṣparatnākara* ein. Für den *Puṣpasāra* reichen die Abschriften bis 1725 zurück. Diese Texte, bzw. ihnen entnommene Informationen, wurden

[3] Alle in diesem Beitrag verwendeten Mss. werden hier über die Rollfilmnummern des NGMPP identifiziert.

[4] Ein in Nepal überlieferter Blütentext, die 29 Verse umfassende *Puṣpamālā* eines Rudradhara (wahrscheinlich aus Mithila), ist in jedem Fall älter als der PuCi, denn sie wird in ihm zitiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000405

in Nepal kontinuierlich schriftlich tradiert. Das jüngste datierte Manuskript stammt aus dem Jahr 1931 (verfilmt als E 206/11 und E 278/34). Bis auf ein weiteres *Puṣpamāhātmya*, das in zwei undatierten Nagariabschriften vorliegt, treten dabei in jüngerer Zeit aber keine neuen Sanskritwerke hinzu.

Tab. 1: Im Rahmen des NGMPP verfilmte Sanskrittexte zur Verwendung von Blüten in der *pūjā* (vgl. A. ZOTTER 2013, S. 278–290)

Text	Entstehungsort u. -zeit	Verfasser	Mss.	Mss. mit Nw.
Puṣpamālā	vor 1641, Mithila	Rudradhara	6	1
Puṣpacintāmaṇi	1641–1651, Kathmandu	Māyāsiṃha	29	10
Puṣparahasya	vor 1681	?	30	4
Puṣpamāhātmya I	1641–1681	?	18	8
Puṣparatnākara	1700, Kathmandu	Navamīsiṃha	9	–
Puṣpasāra	vor 1725	?	16	7
Puṣpamāhātmya II	?	?	2	–

Auch wenn die frühen Teile dieser Texttradition zumindest teilweise in höfischen Kreisen entstanden sind und ihre Abschriften anfänglich von professionellen Schreibern zu stammen scheinen, sind die Texte nicht gerade Kleinode der Sanskritliteratur. Sie zeichnen sich durch einen pragmatischen Umgang mit Sprache aus, was u. a. eine eher flexible Handhabung von Orthographie und Grammatik betrifft. In späterer Zeit findet man häufiger Handschriften, die den Charakter persönlicher Notizbücher haben. Viele sind von unterschiedlichen Händen in wechselnden Sprachen beschrieben, korrigiert oder ergänzt worden.

Der Inhalt der Texte beschränkt sich im Wesentlichen auf Vorschriften dazu, welche Blüten welcher Gottheit in welcher *pūjā* zu geben sind und welche Resultate denjenigen erwarten, der diese Regeln befolgt. Der Kontext fehlt. Genauso wie das Wissen zur korrekten Durchführung der Ritualhandlungen wird die Kenntnis der Ritualflora vorausgesetzt. Die Texte überliefern lediglich die Namen von Blüten, außer gelegentlichen Erwähnungen von Farben jedoch keine Details, die Rückschlüsse auf die physische Gestalt der Pflanzen zuließen. Eine textimmanente Betrachtung, wie sie sich für die Identifikation von Realien bewährt hat, die in poetischen Texten erwähnt werden (z. B. RAU 1954, SYED 1992), ist hier unmöglich. Was SCHMIDT für den *Atharvaveda* formulierte, trifft in der Sache auch für die hier bearbeiteten Texte zu: „wir hören immer nur von der *Anwendung* der Pflanzen zu irgend welchem Zauberhokuspokus und nichts, was einer *Beschreibung* gleichkäme" (SCHMIDT 1911, S. 733, Hervorhebung im Original). Allerdings

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000406

will ich hier weder gegen den Gegenstand von Ritualtexten polemisieren, noch wie SCHMIDT die Gelegenheit ergreifen, „die Inder laut anzuklagen, daß ihre wüste Freude am kindischen Spiel mit synonymen Ausdrücken die Lektüre und Verarbeitung ihrer medizinischen [und das Ritual betreffenden, A.Z.] Schriften zu einer wahren Qual macht" (ebd., S. 752), sondern darauf hinweisen, dass man dieser „Situation der bloßen Namen" auch positive Aspekte abgewinnen kann. Denn was das Verständnis der Texte zweifellos erheblich behindert, wenn nicht stellenweise sogar unmöglich macht, bietet gleichzeitig Potential für kreative Auslegung.

Um einige Fälle und Mechanismen solcher Kreativität darzustellen, konzentriere ich mich auf das Verhältnis zwischen den Sanskrittexten und den regionalsprachlichen Teilen des Korpus. Einige Blütentexte wurden, vollständig oder teilweise, ins Klassische Newari[5] (s. Tab. 1), später auch ins Nepali, übertragen. Die ältesten datierten Manuskripte mit Sprachanteilen in Newari stammen vom *Puṣpamāhātmya* (1681), dem *Puṣpasāra* (1725) und dem *Puṣpacintāmaṇi* (1729). Übersetzungen ins Newari sind auch für die *Puṣpamālā*[6] und das *Puṣparahasya* überliefert. Daneben gibt es Listen und Glossare, die in loser Beziehung zu den Sanskrittexten stehen. Teilweise wurden die Angaben zu *pūjā*-Blüten in einfache Inventarlisten transferiert, die Namen in bis zu drei Sprachen (Skt., Nw., Np.) enthalten. Ein anderer Typus von Handschriften gibt einzelne Vorschriften oder längere Abschnitte aus den Sanskrittexten in kurzen Sätzen wieder, ohne den Grundtext selbst zu tradieren.

Die seit mindestens 350 Jahren aktiv betriebene Tradition des Sammelns und Interpretierens von Informationen zu *pūjā*-Blüten setzt sich in gewisser Weise in modernen Publikationen (z.B. REGMI 1983; MAJUPURIA/JOSHI 1997), fort, in denen einzelne Pflanzen in Erscheinung, Verbreitung und ihrer

[5] Damit ist die ältere Sprachstufe des geschriebenen Newari gemeint, die unter diesem Label zuerst von JØRGENSEN in Wörterbuch (1936) und Grammatik (1941) dokumentiert wurde. Obwohl der Begriff nicht unproblematisch ist (s. MALLA *et al.* 2000, S. vii), benutzt man ihn bis heute zur Bezeichnung der in der Manuskripttradition belegten Sprache, die von mehrsilbigem Vokabular und im Vergleich zum heute gesprochenen Newari einer größeren Vielfalt an flektierten Formen geprägt ist. Das in den Blütentexten vorliegende Newari ist nicht einheitlich. Die verschiedenen Namensformen repräsentieren ein Spektrum von spätem Klassischem bis zum Modernen Newari. Die Angabe der Namen im vorliegenden Beitrag folgt der Orthographie der Handschriften. Obwohl dabei auch variante Namensformen (var.) verzeichnet werden, kann der für das Newari typische orthographische Variantenreichtum, der zumindest zum Teil mit Varianz der Aussprache einhergeht, nicht immer adäquat wiedergegeben werden. Für die wichtigsten Standards dieser Varianz s. KÖLVER/SHRESTHACARYA 1994, S. xi–xii; MALLA *et al.* 2000, S. xiv–xv.

[6] Es gibt nur eine Handschrift (E 820/13), die eine Übertragung ins Newari enthält. Da es sich um ein spätes, schlecht geschriebenes und extrem fehlerhaftes Manuskript handelt, die Glossen zudem nichts Außergewöhnliches beitragen können, wird diese Übersetzung hier nicht beachtet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000407

kulturellen Nutzung beschrieben werden. Wo es um den Ritualgebrauch von Pflanzen geht, ist der Einfluss der nepalischen Blütentexte erkennbar und wird gelegentlich sogar explizit verzeichnet (vgl. MAJUPURIA/JOSHI 1997, S. 3–4).

1.2 Zur (Ritual-)Flora Nepals

Nepal ist ein Land mit extremen klimatischen Unterschieden und entsprechender Diversität der Vegetation. Das Kathmandu-Tal liegt in der gemäßigten Zone, zwischen dem tropischen und subtropischen Terai im Süden und dem subalpinen und alpinen Himalayagebiet im Norden.[7]

Der Binnenhandel macht eine große Vielfalt an Pflanzenmaterial verfügbar. Neben pan-südasiatischen Klassikern wie Lotusblüten oder *bilva*-Blättern bieten die newarischen Mālīs, denen traditionell die Bereitstellung von *pūjā*-Blüten obliegt, Pflanzen und Pflanzenteile feil, deren rituelle Bedeutung auf die Newarkultur beschränkt ist und die zum Teil, so steht zu vermuten, endemisch sind. Zwischen den in Newarritualen tatsächlich benutzten und den in Sanskrittexten vorgeschriebenen Pflanzen gibt es nur teilweise Überschneidungen. So wie man für viele der vor Ort verwendeten Pflanzen keine Entsprechung im Sanskrit kennt, gibt es für viele in den Texten erwähnte Sanskritnamen keinen Gegenstand in der Pflanzentradition der Newars.

Ein weiteres Set von Pflanzen bilden solche, die sich im Zuge der zunehmend globalisierten Hortikultur verbreiten. Nicht nur das Aussehen privater Gärten und Gärtnereien verändert sich. Die schöne neue Pflanzenwelt hält auch in den Tempeln Einzug. Der einfachste Weg, Neuankömmlinge in die traditionelle Ritualflora zu integrieren, stellt die Dehnung von Kategorien dar. Über physische Ähnlichkeiten können botanisch zu unterschiedlichen Spezies oder sogar Genera gehörende Pflanzen zusammengeordnet werden. Dies ist wenig überraschend, denn alltagssprachliche ist nicht mit spezialisierter Begrifflichkeit gleichzusetzen. Jedoch ist es für einen Bereich wie Ritual, der häufig als besonders konservativ erachtet wird, erstaunlich, wie schnell und scheinbar problemlos Veränderungen Einzug halten. Die Ritualflora scheint sich dabei unabhängig von anderen Pflanzentraditionen, wie etwa der medizinischen, und heutzutage geradezu sprunghaft zu modernisieren, was sich auch im Sprachgebrauch widerspiegelt. Ritualkundige Newars kennen für viele Pflanzen zwei Entsprechungen, eine traditionelle und eine neue, deren Namen man dann mit *desi*- präfigiert.[8]

---

[7] Botaniker unterscheiden in Nepal bis zu acht Vegetationszonen (MANANDHAR 2002, S. 21–22).

[8] Interessanterweise trägt im Newari der Begriff *desi* die Bedeutungen „foreign, Indian, Chinese" (KÖLVER/SHRESTHACARYA 1994, s. v.), wohingegen der gleiche Begriff im Nepali Einheimisches bezeichnet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000408

Wenn also die besonders für die Verehrung Śivas beliebten Blüten von *dhustūra*, dem Stechapfel, dargebracht werden sollen, stammen diese heute nicht nur von den, meist wild wachsenden, Arten des Genus *Datura*, sondern auch von nahe verwandten *Brugmansia*-Spezies, deren Hybride, Deutsch als „Engelstrompete" bekannt, *global players* unter den Zierpflanzen sind. *Brugmansia*-Blüten übertreffen ihre *Datura*-Verwandten nicht nur in ihrer Größe, sondern sind auch wesentlich länger haltbar. Genauso werden in *pūjās* für *karavīra* sowohl der gelb blühende Südamerikaner *Thevetia peruviana* K.Schum. als auch der „traditionelle", meist in Rottönen blühende, Oleander *Nerium odorum* Aiton verwendet. Als *tulasī* wird in nepalischen Haushalten heute eher selten der „echte" heilige Basilikum, *Ocimum tenuiflorum* L. angepflanzt und verehrt. Meist werden dafür andere Basilikumarten verwendet, die den Vorteil haben, den nepalischen Winter zu überleben, schneller zu wachsen und größer zu werden; u.a. der gemeine Basilikum (*Ocimum basilicum* L.), im Sanskrit als *barbarī* bekannt. Vermutlich werden auch andere Arten wie *Ocimum americanum* L. und *O. gratissimum* unter der Bezeichnung *tulasī* subsumiert und je nach Verfügbarkeit im Ritual verwendet. Zudem besitzt gerade *O. basilicum* eine Unzahl von Kulturvarietäten, deren Samen und Pflanzen international gehandelt werden. Dieser in den Regionalsprachen im Verhältnis zum Sanskrit unspezifischere Gebrauch eines Namens ist nicht auf den rituellen Kontext beschränkt. Wie Śreṣṭha und Śreṣṭha (2004, S. 150) berichten, wird in Nepal auch *tulasī*-Tee aus *Ocimum basilicum* L. hergestellt.

Wie vielfältig die Beziehungen sein können, die zwischen vor Ort verfügbaren Pflanzen – seien es solche mit starken lokalen Traditionen, oder solche, die „Einwanderer" sind – und den in Texten überlieferten Namen bestehen, wird unten im Detail behandelt. Zunächst soll erläutert werden, wie Pflanzennamen aus dem Sanskrit ins Newari übertragen werden können.

2 Arten der Übersetzung

In den Blütentexten enden die Newarinamen der Blüten in der Regel auf *-svāna/-svāṁ* oder *-bo/-bu(ṃ)*, Wörter für „Blüte"/„Blume". Gelegentlich werden beide Wörter kombiniert.[9] Alternativ werden *svāna* und *bu* mit dem Genitiv der Namen gekoppelt. In gleicher Weise werden die Wörter für „Blatt" *(hala)* oder „Baum" (*si* oder *simā*) verwendet. Manchmal ist der Klassifikator für Blumen *(-phola)* Teil des Namens.

[9] Zum Beispiel *balāpukabusvāna* (PuCi 2.7b für Skt. *bāṇa*), *sisibusvāna* (1.118c für Skt. *sarja*), *hāmlabusvāna* (2.7c für Skt. *tilaka*). Komposita (oder, wie hier, Glieder von solchen), die aus Synonymen bestehen, sind typisch für Newari (Jørgensen 1941, §14c).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000409

Nur für sehr wenige Pflanzen verzeichnen die Texte eigenständige newarische Namen (s. Tab. 2). Andere Pflanzennamen sind mit den für das Newari typischen phonetischen Veränderungen aus dem Sanskrit entlehnt oder sind Lehnwörter aus anderen indoarischen Sprachstufen (s. Tab. 3). Beide Typen von Blütennamen, solche, die eigenständige Newariwörter sind, und solche, die Entlehnungen darstellen, gehören meist zu sehr bekannten Pflanzen. Diese Namen kommen häufig in den Blütentexten vor, können mühelos botanisch identifiziert werden und haben für gewöhnlich ein stabiles botanisches Äquivalent. Mit anderen Worten, es handelt sich um die „Evergreens" der südasiatischen (Ritual)flora.

Tab. 2: Pflanzen mit eigenständigen Newarinamen in nepalischen Blütentexten nach: (1) *Puṣpacintāmaṇi*, (2) *Puṣpasāra*, (3) *Puṣpamāhātmya*, (4) *Puṣparahasya*. Wenn nicht spezifiziert, lautet der Name in allen Texten gleich

Sanskrit	Newari	Botanischer Name[10]
kumuda	*cavala(svāna)*	*Nymphaea pubescens* WILLD.
kiṃsuka/ palāśa	*lāhābu(ṃ)*[11]	*Erythrina monosperma* LAM.
kunda	*bhoyu(va)svāna*, var. *bhoiva*° (1); *dvāpholasvāna*, var. *dvāphala*°, *dvāpho*° (2, 3, 4)[12]	*Jasminum pubescens* WILLD.
javā	*jitapholasvāna* (1, 2, 3)	*Hibiscus rosa-sinensis* L.
guñjā	*khayamugala* (1, 2)	*Abrus precatorius* L.

[10] Botanische Namen wurden mit dem „International Plant Names Index" (im Internet zugänglich) überprüft.

[11] Möglicherweise aber eine Übersetzung von Skt. *lakṣataru*. *Kiṃśuka/palāśa* ist einer der wichtigsten Wirtsbäume für die Lackschildlaus (*Kerria lacca* KERR.).

[12] Ob die Verwendung von *bhoyu(va)svāna* vs. *dvāpholasvāna* auf dialektale Unterschiede oder unterschiedliche Sprachebenen zurückgeht oder gar eine zeitliche Schichtung erkennen lässt, ist anhand des vorliegenden Materials nicht genau ermittelbar. Bei JØRGENSEN (1936, S. 138), MALLA *et al.* (2000, S. 360) und im PuCi findet sich *bhoyu(va)svāna*, im *Puṣpasāra*, dem *Puṣpamāhātmya* und den meisten Namenslisten *dvāpho(la)svāna*, worauf das heute gebräuchliche *dāphoṁsvāṁ* (var. *davāphsvāṁ*, *dāphvasvāṁ*; s. KÖLVER/SHRESTHACARYA 1994; SHRESTHA 1998) zurückgeht. In einer eigenständigen Weiterentwicklung des PuCi als Newaritext (E 596/3), wird *kunda* aus PuCi 1.96c als *bhoyudvāpholasvāna* wiedergegeben. Neben einer zeitlichen Interpretation, in der die frühere Bezeichnung *bhoyu(va)svāna* Ende des 17./Anfang des 18. Jahrhunderts von *dvāpholasvāna* abgelöst wurde, ist vorstellbar, dass die Namen in unterschiedlichen Lokalitäten entstanden sind, dort parallel existierten und sich schließlich der eine durchsetzte. Darüberhinaus wäre möglich, dass die Bezeichnung *bhoyu(va)svāna* auf Lexikographen zurückgeht, nie in der gesprochen Sprache verwendet und schließlich auch in der schriftlichen Tradition vom populäreren *dvāpho(la)svāna* verdrängt wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000410

Sanskrit	Newari	Botanischer Name[10]
dūrvā	*siṭu*, var. *siṭu* (1); *gulato* (2,3)	*Cynodon dactylon* (L.) Pers.
droṇa	*pātakā-/patakābu* (1); *gvalajābu* (1); *bupatakā-/bupātakasvāna* (2, 3, 4)	*Leucas* sp.
bandhūka	*sitapholasvāna* (1), *badhulasvāna*, var. *badhūli°* (2, 3, 4)	*Pentapetes phoenicea* L.
lodhra	*gulālasvāna* (1), *gulavātasvāna* (2)	*Symplocos* spp.[13]
śāla/sarja	*sisiyā bu* (1), *dhunasiyā bu* (2), *dhunasise* (3)	*Shorea robusta* C. F. Gaertn.
sind(h)uvāra(ka)	*bosi(m)ghālisvāna/-bu*, var. *boseghāli* (1, 2, 3)	*Vitex negundo* L. und *Vitex trifolia* L.

Tab. 3: Beispiele für Newarinamen, die Entlehnungen aus dem Sanskrit oder anderen indoarischen Sprachen darstellen

Sanskrit	Nepali[14]	Newari	Botanischer Name
aparājitā	*aparājitā*	*apalhātisvāna*, var. *abalāti°*, *abhalāti°*, *abhāti°*)	*Clitoria ternatea* L.
arkapatra	*āṁka*	*alakapāta/-pāṭa* (1, 2), var. *arkapāta* (2, 3)	*Calotropis gigantea* (L.) Aiton und *C. procera* (Aiton) Aiton
aśoka	*aśoka*	*asvayasvāna* (1), *aśokasvāna* (2, 3, 4)	*Saraca asoca* (Roxb.) De Wilde
āmalakī	*amalā*	*ambarahala/-patra* (1, 2)	*Phyllanthus emblica* L.
utpala	*kamala*	*uphola(svāna)*, var. *uphala°*	*Nymphaea* spp.[15]

[13] Die Herausgeber des fünfbändigen Werkes der Arya Vaidya Sala (2002, Bd. 5, S. 220) kennen zwei Arten *Symplocos*, die als *lodhra* identifiziert werden, *S. cochinchinensis* (Lour.) S. Moore ssp. *laurina* (Retz.) Noot. und *S. racemosa* Roxb. Fast alle von Meulenbeld (1974, S. 597f.) aufgeführten alternativen Identifikationen gehören ebenfalls zum Genus *Symplocos*.

[14] Als weitere indoarische Vergleichssprache wurde hier Nepali gewählt, weil für diese spezialisierte Wörterbücher existieren (Devakoṭā 1968; Shrestha 1998). Zum Zeitpunkt der Entlehnung existierte noch kein Nepali im heutigen Sinne, sodass eher von einer Beeinflussung des Newari durch eine der höfischen Literatursprachen, wie Maithili, oder durch eine frühere Sprachstufe auszugehen ist.

[15] Nach Slocum (2005, S. 88–89, 99–100) sind verschiedene Spezies *Nymphaea* in Südasien verbreitet: Die nachts blühenden *N. pubescens* Willd. (weiß und gelb) und *N. rubra* Roxb. (rot) sowie die tags blühende *N. nouchali* Burm. f. (gewöhnlich blau). *Utpala* bildet

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000411

Sanskrit	Nepali[14]	Newari	Botanischer Name
udumbara	*ḍumrī*	*dumbarasvāna* (1), *dumbarasiyā hala* (1)	*Ficus racemosa* L.
karavīra	*karavīra*	*kaneholasvāna* (1), *kanavīrasvāna* (2), *kan(h)evarasvāna* (3, 4)	*Nerium odorum* AITON
khadira	*khayara*	*khayara(si)* (1, 2)	*Acacia catechu* WILLD.
campaka	*cāpa/cāpo/ campā*	*capasvāna*, var. *campa°*	*Michelia champaca* L.
tagara	*ṭakara*	*tagarāya(svāna)*, var. *ta(m)garāja* (1, 2), *takalāya* (3)	*Tabernaemontana coronaria* WILLD.
dhustūra(ka)	*dhaturo*	*dudharasvāna*	*Datura* spp.
padma	*kamala*	*palesvāna*	*Nelumbo nucifera* GAERTN.
bakula	*bakula, maulasarī*	*bahulasvāna* (1), *bakulasvāna* (2, 3)	*Mimusops elengi* L.
bilvapatra	*belpatra*	*byālapāta* (1), *bilvapatra* (2, 3)	*Aegle marmelos* (L.) CORR. EX ROXB.
bhṛṅgarāja	*bhṛṅgarāja*	*bhimarāja* (1), *bhīmarājapatra* (2)	*Eclipta prostrata* L.
śālmalī	*simala*	*simalasi*	*Bombax ceiba* L.

Im Unterschied dazu werden weniger bekannte Sanskritnamen, also solche, die selten in der Literatur zu *pūjā*-Blüten vorkommen, deren botanische Identifikation umstritten ist, oder die gar nicht botanisch identifiziert werden können, wenn nicht gänzlich unterschlagen, durch einfaches Anfügen von *-svāna* oder *-bu* übertragen. Dass es sich dabei um eine rein mechanische Operation handelt, wird offenbar, wo einem Übersetzer typische Lesefehler unterlaufen. Werden *sa* und *ma* verwechselt, kann, wie in PuCi 1.124b, aus Skt. *māndinī* – das selbst schon Ergebnis einer Textkorruption ist und

im Sanskrit den Oberbegriff für Wasserlilien, wohingegen *kumuda* (siehe oben, Tab. 2) eine weiß blühende *N. pubescens* bezeichnet. Der berühmte „blaue Lotus" ist kein Lotus, sondern *Nymphaea nouchali*. Zum Problem der Verwechslung von Lotus und Wasserlilien in indologischen Arbeiten s. HANNEDER (2002, 2007); RAU (1954). Zu Problemen bei der Übertragung emischer Klassifikation von Seerosen in botanische Taxonomie, sowie Veränderungen der Klassifikation und Organisation der botanischen Genera *Nelumbo* und *Nymphaea* s. HŘÍBEK (2008). Im Gegensatz zum Sanskrit und Newari werden im Nepali, wie übrigens auch im Hindi, Lotus und Wasserlilie lexikalisch nicht unterschieden und als *kamal* bezeichnet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000412

als Pflanzenname keinen Sinn ergibt – Nw. *sāndinīsvāna* werden. *Vālaka* (PuCi 2.76c) wird als *cālabu* übersetzt, denn zwischen *ca* und *va* ist in der Newarischrift oft nur sicher zu unterscheiden, wenn man mit dem Vokabular vertraut ist.

Der hier beschriebene Unterschied zwischen der Wiedergabe von bekannten und weniger bekannten Pflanzen ist als generelle Tendenz zu verstehen. Nicht alle Newariglossen in den Blütentexten folgen diesem Muster. Auf der einen Seite scheinen gelegentlich sehr bekannte Pflanzen mechanisch übersetzt zu sein. So liest man für Skt. *apāmārga* im Nw. *apāmārga*, für Skt. *kadamba* Nw. *kadambasvāna*, für Skt. *kuśa* Nw. *kuśabu*, für Skt. *ketakī* New. *ketakī(svāna)*, für Skt. *tulasī* Nw. *tulaśī* und für Skt. *pārijāta* Nw. *pārijāta(svāna)*[16]. Allerdings fällt auf, dass nicht in allen Fällen die Standardhinterglieder *-svāna* oder *-bu* verwendet werden. Des weiteren lässt sich bei diesen – wie übrigens auch bei anderen sehr bekannten Pflanzennamen – beobachten, dass Schreiber bestimmte abweichende Orthographien für einzelne Namen bevorzugen, unabhängig davon, in welcher Schreibweise sie diese in ihrer Vorlage vorfinden. Ein Schreiber gibt *tulasī* ziemlich durchgängig als *turaśī* wieder, ein anderer als *tulasi* – und zwar nicht nur im Newari-, sondern auch im Sanskrittext. In diesen Fällen handelt es sich wohl eher um einen Indiz für den hohen Bekanntheitsgrad als für die Unbekanntheit der Pflanzen. Dies wird von Namenslisten (z. B. A 944/13) bestätigt, wo Namen wie *tulasī* oder *apāmārga* gar nicht übersetzt werden, sondern in der regionalsprachlichen Spalte lediglich die Bemerkung „bekannt" (*prasiddha*, auch als Kürzel *pra°*) geführt wird. Das heißt, eine Pflanze kann entweder so bekannt sein, dass sie in der Regionalsprache denselben Namen wie im Sanskrit trägt oder sie kann so unbekannt sein, dass sie gar kein Äquivalent hat und Übersetzer mechanisch vorgehen.

Auf der anderen Seite finden sich bei weniger bekannten Sanskritnamen Entsprechungen im Newari, die überraschend unmechanisch sind. Inwiefern diese als unabsichtliche Übersetzungsfehler oder aber als bewusste kreative Auslegung des Textes aufgefasst werden können, soll nun diskutiert werden.

3 Irrtum oder Kreativität?

Werden Modelle entworfen, die es erlauben, eine Reihe von Einzeltatsachen zu Gruppen zusammenzufassen, bedürfen auffällige Abweichungen einer genaueren Erläuterung, so auch einige in den Blütentexten zu findende

[16] Später auch in lautlicher Ableitung (*pālijyāsvāṁ*; A 1220/3, verfilmt als *[Puspanirūpaṇa]*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000413

Newariäquivalente für Sanskritnamen. Wird in PuCi 1.124d *dhātakī* als *ambarasvāna* übertragen, verwechselt der Übersetzer offenbar *dhātakī* (*Woodfordia floribunda* SALISB.) mit *dhātrī*, einem populären Synonym der Indischen Stachelbeere (Skt. *āmalakī*, *Phyllanthus emblica* L.), und gibt entsprechend deren Newarinamen an. Die Übersetzung von *śāla* als *nālusvāna* (PuCi 1.107a) – sonst Standardglosse für *śaṇa* – lässt sich auf eine Verwechslung der graphisch ähnlichen *akṣaras -la* and *-ṇa* zurückführen. Diese wie andere Fälle (vgl. A. ZOTTER 2013, S. 255) sind schlichte Übersetzungsfehler, bei denen der Sinn des Grundtextes verloren geht.

Lesefehler oder -unschärfen können aber auch den entgegengesetzten Effekt haben. So wird in PuCi 4.78c ein Textdefekt,[17] der in den Handschriften als *jhaḍi* bzw. *ṛḍi* wiedergegeben wird, als *jhintisvāna* übersetzt und damit der graphisch und phonetisch relativ nahe liegende Sanskritname *jhiṇṭī* zugrunde gelegt.[18] Vergleichbare Unschärfen können auf allen Ebenen der Überlieferung, nicht nur beim Übergang vom Sanskrit in die Regionalsprache auftreten. In der *Mahākālasaṃhitā* (*Guhyakālīkhaṇḍa* 12.240), die in PuCi 4.26 zitiert wird, ist von *oḍrapuṣpa*, einem zwar relativ geläufigen, im PuCi aber sonst nicht belegten Synonym von *javā*, die Rede. Wahrscheinlich sogar noch während der Endredaktion des PuCi wird die auf einem einfachen Lesefehler beruhende, „ursprünglichere" aber sinnlose Variante

[17] Die meisten Blütentexte sind Kompilationen, was sie besonders anfällig für Überlieferungsdefekte macht. Da sie frühere Texte zitieren, die ihrerseits ebenfalls auf Vorlagen beruhen können, werden einmal entstandene Verderbnisse häufig als „blinde Flecken" weiter tradiert und lassen sich im späteren Verlauf der Überlieferung kaum mehr erhellen. Der Kompilator eines neuen Textes hat verschiedene Möglichkeiten, mit Stellen, denen er keinen Sinn abgewinnen kann, umzugehen. Wenn er sie nicht gänzlich aussparen kann, weil sie etwa nur einen einzelnen Namen in einem für seine Zwecke unverzichtbaren Vers betreffen, kann er entweder, weil er um das Wesen der handschriftlichen Überlieferung weiß, der eigenen *divinatio* vertrauen und eine „richtige" Lesung wiederherstellen oder aber, weil er seinen Vorlagen möglichst treu bleiben will, den śāstrischen Autoritäten vertrauen und Unverständliches im Text belassen. Wenn zudem, wie im Fall der Blütentexte, Quell- und Zielkomposition zu weiten Teilen aus Eigennamen bestehen, wird ein Autor besonders vorsichtig in die Überlieferung eingreifen, weil bei einem unverständlichen Namen stets die Möglichkeit besteht, dass entweder sein persönliches lexikalisches Wissen unzulänglich ist oder es sich sogar um einen besonders archaischen und seltenen Namen handelt, den er *nicht mehr* versteht, den die in der Tradition vor ihm Stehenden aber durchaus *noch* gekannt haben könnten. Solche Textverderbnisse lassen sind auch im PuCi feststellen. Ist man nicht, wie vermutlich der Kompilator des Textes, auf die Lesung einzelner Handschriften angewiesen, sondern kann mehr oder weniger kritische, zumindest aber auf mehreren Mss. beruhende, Ausgaben der zitierten Texte konsultieren, lässt sich feststellen, dass unbekannte aber denkbare Namensformen wie *śaṅkupuṣpa* (PuCi 1.25a), *sarbarī* (4.15b) oder *prāṇa* (4.88) auf *kuśapuṣpa*, *barbarī* und *bāṇa* zurückgehen.

[18] Das Gleiche passiert im *Puṣpamāhātmya*, das eine Verselbständigung des vierten Kapitels des PuCi darstellt. In einigen Handschriften ist dabei sogar der Sanskrittext entsprechend „korrigiert".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000414

odhrapuṣpa „vervollständigt" zu *lodhrapuṣpa* und aus einer ehemaligen Referenz für die Verwendung des Roseneibischs (*Hibiscus rosa-sinensis* L.) wird für die nachfolgende Tradition eine, die die Verwendung von *Symplocos* spp. vorschreibt. In beiden Fällen, dem von *jhaḍi / jhiṇṭī* und dem von *oḍra*° > *odhra*° > *lodhra*° mag man von eher zufälligen Sinn(neu)schöpfungen sprechen. Grund muss keine Absicht eines Übersetzers oder Autors sein, sondern lediglich eine Ungenauigkeit der Lesung.

Es finden sich bei der Übertragung ins Newari jedoch auch Belege für bewusste Sinnschöpfungen, auch wenn diese nicht immer konsistent oder erfolgreich sein müssen. Im PuCi glossiert das Wort *lakṣmīsvāna* Sanskritnamen, für die sich nur selten ein bestimmtes (*śikhinī*[19] in PuCi 1.25d), kein eindeutiges (*śyāmā*[20] in PuCi 1.109a), oder gar kein (*sevantī* in PuCi 2.16ab) botanisches Äquivalent ermitteln lässt. Man mag spekulieren, dass der Übersetzer versuchte, *lakṣmīsvāna* im PuCi unterzubringen, weil er dies als eine für die *pūjā*-Praxis wichtige Blüte betrachtete, die er sonst im Text nicht repräsentiert sah. Wenn diese Vermutung zutrifft, scheint es sich jedoch um einen eher individuellen Vorstoß des Übersetzers des PuCi gehandelt zu haben, denn in anderen Texten des Korpus wird *lakṣmīsvāna* den Sanskritnamen *jayā* und *jayantī* zugeordnet. Dies entspricht eher dem zumindest für Nepal üblichen lexikographischen Standard.[21]

In anderen Fällen sind die Diskrepanzen zwischen den Blütentexten geringer. Ist im Sanskrit von einer „gelben" oder „goldenen" Jasminart oder noch allgemeiner einer gelben Blüte die Rede, stößt man auffällig häufig auf ähnliche oder gleiche Newaribegriffe. Im PuCi werden die Sanskritnamen *pītajātī* und *hemajātī* als *ajulasvāna* übertragen. Im *Puṣpasāra* heißt *hemapuṣpakā* im Newari *ajilasvāna*, in einer Blütenliste (A 944/13) *svarṇayūthikā ajīsvāṁ*. Auch das *Newari-Lexicon* verzeichnet *ajirisvāna* als

[19] Der Name ist in keinem der hier konsultierten botanischen Handbücher verzeichnet. Nur Regmi (1983, S. 197) behandelt diese Pflanze als *Celosia argentea* L.

[20] Meulenbeld (1974, S. 605f.) gibt 35, das *Śivakoṣa* (Vers 332) fünf verschiedene Bedeutungen an.

[21] Von den 11 Mss. des *Amarakoṣa*, die für das *Newari-Lexicon* ausgewertet wurden, gebrauchen allerdings nur zwei *lakṣmīsvāna* (privates Ms. Loka Ratna Tuladhar, fol. 41r3, datiert 1598) bzw. °*svāṁ* (G 6/21 fol. 12r4, datiert 1711), für Skt. *jayā/jayantī/nādeyī*. Die anderen haben *jayantīsvāna*, wie übrigens auch der PuCi. Die häufigste Pflanzenspezies, mit der sowohl *jayā/jayantī* als auch *lakṣmīsvāna* (auch unabhängig voneinander) verbunden werden, ist *Sesbania sesban* (L.) Merr.; z. B. Manandhar (2002, S. 425), Regmi (1983, S. 88–89) für Skt. *jayantā*, Shrestha (1998, S. 166). Daneben werden andere *Sesbania*-Spezies genannt. Shrestha (1998, S. 237) behandelt *lakṣmīsvāna* als *Sesbania agatifolia* (gewöhnlich Skt. *agastya* zugeordnet), Devakoṭā (1968, S. 34) *jayantī* als *Sesbania aculeata* (Schreb.) Willd. Die Identifikation von *jayā/jayantī* als *Sesbania* ist auch anderswo auf dem indischen Subkontinent belegt (Dymock *et al.* 1995, S. 1, 474).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000415

Glosse für eine gelb blühende *yūthikā*.[22] Im modernen Newari sind die von den älteren Namensformen abgeleiteten *aju-* (REGMI 1983, S. 90; SHRESTHA 1998, S. 234) oder *ajisvāṁ* (MANANDHAR 2002, S. 277) als Bezeichnungen für den Nepal-Jasmin (*Jasminum humile* L.) belegt. Diese Pflanze wird in der nepalischen *pūjā*-Praxis häufig verwendet und ist ein beliebtes Gartengewächs. Sie ist so prominent, dass das Nepaliwort *jāī* diese gelbe Jasminart bezeichnet und nicht – wie aufgrund der Etymologie zu erwarten – für die weiß blühende Spezies *Jasminum grandiflorum* L., das Standardäquivalent von Sanskrit *jātī*. Geht man von einer stabilen Klassifikation von *ajula°*/*ajira°*/*ajilasvāna* bzw. *ajǔ°*/*ajĭsvāṁ* als *Jasminum humile* L. aus, wäre die lokale rituelle Bedeutung dieser Blüte kontinuierlich für die letzten ca. 300 Jahren belegt. Bemerkenswerterweise benutzen die Übersetzer zwar ähnliche, aber eben nicht gleiche Referenten, um den Nepal-Jasmin in Sanskrittexten zu lokalisieren.

Wie diese Leseproben zeigen, ist es schwer, zu einer eindeutigen Bewertung von Auffälligkeiten und Unregelmäßigkeiten bei der Übertragung von Sanskritnamen ins Newari zu gelangen. Zwar lassen sich in einigen Fällen klare Fehler nachweisen, jedoch ist der Übergang zwischen Irrtum und Kreativität fließend. Die nun folgende Darstellung zur Auslegung von vier Sanskritnamen soll die der nepalischen Ritualpflanzentradition eigene Kreativität und Dynamik verdeutlichen.

3.1 *Śatapatra*, *śatapatrikā*

Betrachtet man die in Texten belegten Synonyme und regionalsprachlichen Glossen für *śatapatra* bzw. *śatapatrikā*, das „Hundertblatt", ist kaum zu ermitteln, was als standardmäßige und was als abweichende Auslegung zu betrachten ist. Der einzige feststellbare Standard dabei ist die Varianz. Dass es sich besonders beim Femininum um einen Namen handelt, der verschiedenen Pflanzen beigelegt werden kann, ist bekannt. Der *Śivakoṣa*, ein Homonymwörterbuch für Pflanzennamen, vermerkt entsprechend:

> *śatapatrī bhaṣe varyāṃ śatapatraṃ saroruhe* (*Śivakoṣa* 430cd)
> *śatapatrī* [wird als Femininum] im Sinne von *bhaṣa* und *varī*, *śatapatra* [als Neutrum] im Sinne von *saroruha* [verwendet].

Im Kommentar *Śivakoṣavyākhyā* wird *bhaṣa* mit *mahākumārī*/*gandhāḍhyā* glossiert. Diese Spezies wird als Rose identifiziert, passenderweise als die

[22] Vgl. MALLA *et al.* (2000, s. v.), die *ajirasvāna* (var. *ajilisvāna*) ebenfalls als gelben Jasmin führen. Für die dort angeführte Identifikation als *Linum usitatissimum* L. (Skt. *atasī*, *kṣaumapuṣpa*) habe ich in den Blütentexten dagegen keinen Beleg finden können.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000416

„hundertblättrige“ (*Rosa centifolia* L.;[23] Arya Vaidya Sala 2001, Bd. 5, S. 8–12). Für den nepalischen Kontext wird *śatapatrī*/*śatapatrikā* ebenfalls als „duftende, weiße, große Rose“[24] beschrieben. Die andere im *Śivakoṣa* erwähnte Entsprechung, *varī* (auch *śatāvarī*), bezeichnet wilden Spargel (*Asparagus racemosus* Willd.).[25] Weiterhin findet man die „Hundertblättrige“ auch als Name des Dill (*Anethum graveolens* L.).[26]

Abb. 1: Indischer Lotus (*Nelumbo nucifera* Gaertn.)

Das Neutrum *śatapatra* dagegen wird, wie auch im *Śivakoṣa*-Zitat, recht einhellig als exklusiver Beiname des Lotus (Abb. 1) betrachtet.

Ein anderer Befund ergibt sich aus den nepalischen Blütentexten. Im PuCi werden *śatapatra(ka)* und *śatapatrikā* nicht unterschieden und fast durchweg als „Lotusblüte, die hundert Blätter hat“ *(śatachi hala du palesvāna)*, übersetzt. In PuCi 3.14d findet sich aber auch *tapholasvāna* als Glosse für *śatapatrikā*, ein Begriff, der im Newaritext des PuCi noch zweimal vorkommt, nämlich als Übertragung von Skt. *śatavarga* (4.19c) und *nandyāvārta* (2.14bc). Im *Puṣpasāra* dagegen wird *śatapatra* als Lotus *(palesvāna)* und *śatapatrikā* als *tavapholasvāna* übersetzt. In späteren Blütenhandschriften weicht die Übersetzung als Lotus zunehmend *tapholasvāna*, bzw. dessen moderner Namensform *taph(v)osvāṁ*.[27] Im Nepali wird, wie in *Puṣpamāhātmya* [II], für *śatapatrikā* der Name *śayapatrī* verwendet.[28] Nw. *taphosvāṁ* und Np. *śayapatrī* bezeichnen im heutigen Sprachgebrauch Studentenblumen

[23] Der botanische Terminus bezeichnet „schon antike Züchtungen mit zahllosen aus Staubblättern entwickelten Kronblättern“ (Genaust 1996, s. v. *centifólius*).

[24] *vāsa hune seto ṭhūlo gulāpha* (Devakoṭā 1968, S. 153, no. 464; mit *Rosa damascena* als botanischem Namen).

[25] Arya Vaidya Sala 2001, Bd. 1, S. 218–223; Meulenbeld 1988, S. 452.

[26] Arya Vaidya Sala 2001, Bd. 1, S. 155; Devakoṭā 1968, S. 22 Nr. 64.

[27] In einer Handschrift des PuCi findet sich in 3.38 als später hinzugesetzte Randglosse *tapholasvāna* für *śatapatrikā*. In einer Blütenliste im Ms. A 944/13 wird *śatapatra* mit *śaipatrī taphosvāṁ* glossiert, in E 1467/11 *(Puṣpanāmāvalī) śatapatrapuṣpa* mit *taphvosvāṃ*.

[28] *śayapatrī*/*śaipatrī* findet sich auch in orthographischen Varianten mit anlautendem dentalen Sibilanten und kurzem auslautenden Vokal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000417

(*Tagetes* spp., Abb. 2).[29] Neben Übersetzungen, die auf Lotus oder Tagetes als Referenten deuten, findet man in den Blütentexten, und zwar ausschließlich in den rezenten, gelegentlich auch *godāvarīphula*[30] als Äquivalent zu „Hundertblatt". Dieser Name steht heute für Chrysanthemenzüchtungen (*Chrysanthemum* spp.).[31]

Abb. 2: Studentenblumen (*Tagetes* sp.), Np. als *śayapatrī*, Nw. als *tapholasvāna*, bzw. modern als *taph(v)osvāṁ* bekannt

Es ist nicht nur bemerkenswert, dass nepalische Ritualspezialisten wohl auch andere Spezies im Sinn haben können als die Verfasser der Sanskrittexte, wenn sie *śatapatrikā*/*śatapatra* rezipieren, sondern auch, dass offenbar unterschiedliche Meinungen zur Identifikation bestehen. Ein wenig spezifischer Name wie „Hundertblatt" scheint besonders anfällig für interpretatorischen Spielraum zu sein. In den wohl ältesten Newariglossen zu Blütentexten, denen zum *Puṣpasāra* und PuCi wird *ta(va)pholasvāna* jeweils nur einmal erwähnt. *Palesvāna* (Lotus) ist hier die häufigste Übersetzung. Später liest man, bis auf wenige Erwähnungen von *godāvarī*, fast nur noch *tapho(la)svāṁ*/*śayapatrī*. Heutzutage ist *Tagetes* eine der wenigen Blüten, die jedermann bei ihrem Namen *śayapatrī* kennt. Sie wird in großen Mengen, als Einzelblüte, vor allem aber als Girlande *(mālā)*, gehandelt, in *pūjā*s häufig und gern eingesetzt und spielt besonders an Tihar, den Tagen um den Neumond des Monats Kārttika, eine prominente Rolle. Im Allgemeinverständnis, nicht nur im Ritual, wird Skt. *śatapatra*/°*patrikā* auf *Tagetes* bezogen.

[29] DEVAKOṬĀ 1968, S. 159, Nr. 483; MAJUPURIA/JOSHI 1997, S. 221; SHRESTHA 1998, S. 78, 240; ŚREṢṬHA/ŚREṢṬHA 2004, S. 331–334. DEVAKOṬĀ gibt als Sanskritnamen jedoch nicht *śatapatrikā* sondern *gaṇerukā*, *gaṇeru*, *gaṇikārikā*, *koka*, *karṇikāra*, *karṇī*, *kanakapuṣpikā* und *niṣīdha* an.

[30] Beispielsweise in ms. A 1220/3 (verfilmt als *[Puṣpanirūpaṇa]*).

[31] DEVAKOṬĀ 1968, S. 160, Nr. 486; MAJUPURIA/JOSHI 1997, S. 238; REGMI 1983, S. 78. Für die Entsprechung von *godāvarī* (*Chrysanthemum* spp.) für Skt. „Hundertblatt" sind die Blütentexte bislang die einzigen nepalischen Belege. DEVAKOṬĀ gibt als Sanskritnamen *gaṇakārī*, *gaṃdhakusumā*, *atimodā*, *kāṃcanikā*, *madamādinī*, *vasantadūtī* und *vāsantī* an, ähnlich REGMI (1983, S. 78), der *hemapuṣpa*, *candramallikā*, *madamādinī* und *vāsantī* verzeichnet. Interessanterweise kennt aber MEULENBELD (1988, S. 452) die Möglichkeit der Identifikation von *śatapatrikā* als Chrysantheme neben der als Rose.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000418

Der Genus *Tagetes* mit seinen beiden wichtigsten Kulturvarietäten *T. erecta* L. und *T. patula* L., so scheint unter Botanikern Konsens, stammt aus Südamerika und wurde dort noch vor dem Kulturkontakt 1492 domestiziert (Kaplan 1960, S. 200; Singh *et al.* 2003, S. 535). Nach Kaplan (1960, S. 200) überquerten Studentenblumen an Bord europäischer Schiffe die Weltmeere und gelangten über Südindien[32] oder den Mittelmeerraum schließlich nach Europa, wo sie sich rasch als Zierpflanzen verbreiteten. Ob der Siegeszug der heute in der Ritualkultur allgegenwärtigen Studentenblumen in Südasien[33] erst mit der Ankunft der Portugiesen begann, ist allerdings umstritten. Kaplan beruft sich in seiner Aussage, der zeremonielle Gebrauch von *Tagetes* koinzidiere mit portugiesisch dominierten Gebieten, auf Watts 1883 veröffentlichtes *Dictionary of the Economic Products of India.* Dieser wiederum stellt fest, „the flowers are much admired all over India, but perhaps especially so with the hill-people of the Himālaya" (Watt 1893, S. 403). Genauso wage wie Watts Angaben zum Zeitpunkt der Einwanderung äußern sich die von ihm zitierten Autoren der zuerst 1890 erschienenen *Pharmacographia Indica*: „rojia (rose), the name current on the Western Coast was probably introduced with the plant by the Portuguese …" (Dymock *et al.* 1995, S. 2, 321).

Das Gegenargument, *Tagetes* sei eine derjenigen Pflanzengattungen, die schon vor Kolumbus von der Neuen in die Alte Welt gelangten, beruht auf ebenso wagen Belegen (vgl. Sorensen/Johannessen 2006). Bei vielen Pflanzen ist die Beweisführung für vorkolumbianischen transozeanischen Austausch von Spezies durchaus überzeugend, doch in einigen Fällen, wie auch dem von *Tagetes*, greift die Argumentation zu kurz. Die einfache Annahme, „if a Sanskrit name for a plant was known, we can be assured that the plant was known in India long before Portuguese or Spanish ships brought American plants to South Asia about five centuries ago" (Sorensen/Johannessen 2006, S. 247), ist im Lichte des hier Vorgebrachten hinfällig. Es zeigt sich nämlich, dass ein Sanskritname selbst alt, seine Verbindung mit einer bestimmten Spezies aber ein vergleichsweise rezentes Phänomen sein kann. Der Hinweis auf die Tatsache, dass *Tagetes* in indischen und persischen Texten aus dem 13. Jh. identifiziert wurde (ebd., S. 274), scheint ebenso wenig belastbar, zumal er nicht überprüfbar ist.[34]

[32] Noch Mitte des 16. Jh. dachte man in Europa, dass *Tagetes patula* aus Indien stammt (Kaplan 1960, S. 200).

[33] Goody (1994) gab seinem Kapitel zur Blütenkultur Indiens entsprechend den Titel *Garlands in India: the marigold and the jasmine.*

[34] Möglicherweise ist Sorensen und Johannessen bei ihrem Eintrag zu *Tagetes* ein Flüchtigkeitsfehler unterlaufen, denn ihre Literaturangabe (Levey/Al-Khaledy 1967, S. 192) greift ins Leere. Bei einer Durchsicht des entsprechenden Werkes habe ich keinen Hinweis auf *Tagetes* lokalisieren können.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000419

Wie die südamerikanischen *Tagetes*-Spezies waren auch die Arten des Genus *Chrysanthemum* schon vor ihrer Reise um die Welt Zierpflanzen. Chrysanthemen sind in China heimisch, wo sie seit ca. 500 v. Chr. kultiviert wurden.[35] Leider liegen mir keine Informationen dazu vor, wann diese beiden Zierpflanzen nach Nepal kamen. Bezeugen die Blütentexte mit quantitativ sprunghaft ansteigenden Belegen für *Tagetes* und nur wenigen rezenten Belegen für *Chrysanthemum* eine Neuaufnahme von Einwanderern? Mit dem heutigen Wissensstand kann diese Frage nicht eindeutig beantwortet werden, denn es könnte sich um einen überlieferungstechnischen Zufall handeln, dass es für den Anfang des 18. Jahrhunderts nur sporadische Belege für *ta(va)pholasvāna* gibt. Dass *śatapatrikā* im PuCi mit *śatapatra*, dem Lotus, gleichgesetzt wird, könnte der mangelnden Sachkenntnis des Übersetzers geschuldet sein. Im *Puṣpasāra* kommt das Femininum nur ein einziges Mal vor. Für eine Aussage zur Frequenz, in welcher der Name *tavapholasvāna* auftritt, ist dies kaum verwertbar. Weil *śatapatrikā* im *Amarakoṣa* nicht erwähnt wird und *śatapatra* als Synonym von Lotus in einem Atemzug mit *kamala* und *padma* genannt wird, liefert auch das *Newari-Lexicon* keine Daten. Trotzdem könnte *ta(va)pholasvāna*, später die häufigste Übersetzung in Blütentexten, schon am Anfang des 18. Jahrhunderts in Nepal als mögliches Äquivalent für Sanskrit *śatapatra/°patrikā* etabliert gewesen sein. Außerdem gilt zu bedenken, dass *ta(va)pholasvāna* ein noch weniger spezifischer Name als „Hundertblatt" ist.[36] Die Auslegung des „Hundertblatts" als Chrysantheme scheint dagegen in jedem Fall vergleichsweise „modern" zu sein. Doch Vorsicht ist geboten, will man aus den Belegen der Blütentexte Rückschlüsse auf eventuelle Ankunftsdaten dieser Pflanzen in Nepal ziehen. Aus der heutigen *pūjā*-Praxis lassen sich viele Pflanzen anführen, die populär und für Rituale konstitutiv sind, für die man aber keine Sanskritnamen kennt.[37]

Doch auch wenn sich nicht genau fixieren lässt, seit wann genau Studentenblumen und Chrysanthemen in Nepal als *pūjā*-Blüten verwendet werden, scheint doch wahrscheinlich, dass sie nicht „schon von alters her" da waren.

---

[35] ROTHMALER *et al.* 2008, S. 612–613. Zur Bedeutung von Chrysanthemen in der Blütenkultur Chinas s. GOODY (1994, S. 347–414). Zur Bedeutungswandlung bei ihrer Wanderung nach Europa s. ebd., S. 289–292.

[36] Das Kompositum besteht aus dem Adjektiv „groß", *ta(va)*, dem Klassifikator für Blumen *-phola* und dem Standardhinterglied *-svāna*.

[37] Ein anschauliches Beispiel dafür liefert der Echte Kugelamaranth (*Gomphrena globosa* L.). Die runden Blüten – in Nw. wegen der Ähnlichkeit mit der in der Newarkultur bedeutsamen Arecanuss (*gve*, *Areca catechu* L.) *gvesvāṁ* (Np. *makhmali*) genannt – sind bei der Verehrung der Brüder (Np. *bhāīṭikā*; Nw. *kijāpūjā*) am letzten Tag des Tiharfestes ein Muss. Sie werden wegen der langen Haltbarkeit, die sie als Strohblumen besitzen, gemeinhin mit Dauerhaftigkeit und Langlebigkeit assoziiert. Auch der Kugelamaranth stammt ursprünglich aus Südamerika.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000420

Abb. 3: Blühender Zweig des Asiatischen Schmetterlingsflieders (*Buddleja asiatica* Lour.). In Blütentexten entsprechen dessen Newarinamen *silhāla* (var. *sinhālahala, silhārahala*), modern *sinhāsvāṁ* (var. *sinhāy-, sināy-, sināsvāṁ*), Sanskrit *tamāla(patra)*

Abb. 4: *Buddleja asiatica* gehört zu den immergrünen Gewächsen im Kathmandu-Tal und gedeiht praktisch überall

Es deutet einiges darauf hin, dass Pflanzen, die kulturell anderswo wurzeln, nicht nur Aufnahme in die Ritualpraxis finden, sondern nach und nach auch in die Texttradition eingehen können, dass sie zu den durch Sanskrittexte legitimierten *pūjā*-Blüten *werden* können, und zwar ohne dass sich die Sanskrittexte selbst verändern.

3.2 Tamālapatra

Schon bei den Beispielen von *lakṣmīsvāna* und *ajulasvāna* hatte sich angedeutet, dass Pflanzen, die für die lokale Ritualkultur bedeutsam sind, einen Platz in der Sanskrittradition erhalten können. Der Asiatische Schmetterlingsflieder (*Buddleja asiatica* Lour.; Abb. 3) ist wie der Nepal-Jasmin eine Spezies, die der indischen ayurvedischen Tradition unbekannt zu sein scheint,[38] jedoch sehr wichtig für die Ritualtraditionen des Kathmandu-Tals ist. Dieses Gewächs gedeiht praktisch überall (Abb. 4) und ist unter den klimatischen Bedingungen Kathmandus immergrün. Die Pflanze wird meist mit ihrem Nepalinamen, *bhīmsenpātī*, bezeichnet. Newars nennen sie auch *sinhāsvāṁ* (var. *sinhāy-*, *sināy-*, *sināsvāṁ*).[39] *Sinhāsvāṁ* übersetzt in

[38] Wie zu *Jasminum humile* L. sind mir aus der Literatur zur indischen Flora keine Belege für *Buddleja asiatica* Lour. bekannt.

[39] Kölver/Shresthacarya 1994, s. v.; Shrestha 1998, S. 239; Manandhar 2002, S. 123.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000421

den nepalischen Blütentexten Sanskrit *tamāla(patra)*.[40] Der Name ist nicht nur in seiner modernen Form nachweisbar, die Entsprechung scheint auch historisch stabil, denn nicht nur im PuCi ist die ältere Form *silhāla* (var. *sinhālahala*, *silhārahala*) Äquivalent zu *tamāla(patra)*.[41]

Tamāla scheint ein ideales Äquivalent zu sein, um den rituellen Alleskönner *sinhā(la)* zu repräsentieren. Zunächst ist die botanische Identität dieses Sanskritnamens nicht klar definiert. *Tamālapatra* wird manchmal als indischer Zimtbaum, *Cinnamomum tamala* (BUCH.-HAM.) T.NEES & C.H. EBERM.,[42] identifiziert, eine Pflanze, die zwar in Nepal verbreitet ist (Np./Nw. *tejpāt*), aber nicht rituell verwendet wird. Weitere mögliche Entsprechungen für *tamāla* sind *Crateva magna* DC[43] oder *Garcinia morella* DESR.[44] Neben der nur schwach definierten konventionellen Verbindung zwischen dem Sanskritnamen *tamāla* und einem bestimmten Gewächs ähnelt die Art, wie *tamāla* den Blütentexten zufolge eingesetzt werden soll, dem, wie *sinhāsvāṁ* in *pūjā*s tatsächlich eingesetzt wird. In den Texten ist meist vom *tamāla*-Blatt die Rede, das als für alle Gottheiten geeignet beschrieben wird. Und ebenso wird *sinhāsvāṃ* in der *pūjā*-Praxis universell eingesetzt und dient als Substitut für nicht verfügbare Darbringungen.

Die rituelle Identifikation von *tamāla* als *sinhāsvāṁ* wird zwar weder von den lexikographischen Quellen noch von Botanikern bestätigt, ist unter Newars jedoch bis heute verbreitet.[45] Vielleicht ist dies ein Fall, wo sich eine Verbindung zwischen Sanskritbezeichnung und Pflanze nicht nur auf die Lokalität und den rituellen Kontext, sondern spezifischer noch auf die newarische Ritualtradition beschränkt. Denn selbst in Werken, die die rituelle Verwendung von Pflanzen behandeln, jedoch von Nepali-Muttersprachlern stammen (z.B. DEVAKOṬĀ 1968; REGMI 1983) finden sich keine Hinweise darauf. Die Identifikation von *tamāla* als *sinhāsvāṁ* liefert ein anschauliches Beispiel dafür, wie durch kreative Exegese die Schnittmenge zwischen den durch die Sanskrittradition legitimierten und den für die Newarkultur bedeutsamen *pūjā*-Blüten vergrößert werden kann.

[40] A 1220/3 *(Puṣpanirūpaṇa)*; E 1467/11 *(Puṣpanāmāvalī)*.

[41] Zum Beispiel in einer Blütenliste (A 944/13). Im *Puṣpasāra* bleibt *tamālapatra* auch im Nw. *tamālapatra*.

[42] ARYA VAIDYA SALA 2002, Bd. 2, S. 84–86; DYMOCK *et al.* 1995, Bd. 3, S. 208–210; MEULENBELD 1988, S. 438.

[43] ARYA VAIDYA SALA 2002, Bd. 2, S. 202–205; DYMOCK *et al.* 1995, Bd. 1, S. 133–134.

[44] ARYA VAIDYA SALA 2002, Bd. 3, S. 64; DYMOCK *et al.* 1995, Bd. 1, S. 168–70; MEULENBELD 1988, S. 438.

[45] Auskunft BINOD RAJ SHARMA, 3.4.2007.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000422

3.3 *Ketakī*

Die im Folgenden behandelten nepalischen Identifikationen von *ketakī* und *śamī* entfernen sich vom eigentlichen Gegenstand dieses Beitrags, da sie sich nicht in den verwendeten Begriffen widerspiegeln. Sie sind für die Thematik jedoch relevant, weil sich zeigt, wie populäre Namen der überregionalen Tradition in einem spezifischen lokalen Umfeld einen greifbaren Gegenstand erhalten. Unter Beibehaltung der Sanskritnomenklatur findet die kreative Auslegung auf der Ebene der praktischen Umsetzung statt.

Ketakī gehört zu den Klassikern der panindischen Blütentradition[46] und wird in Blütentexten, nicht nur nepalischen, sehr häufig erwähnt. Die Blüte gilt als geeignete Gabe für Viṣṇu, ist für Śiva jedoch verboten (vgl. A. Zotter 2013, S. 323–324). Im Newari liest man *ketakī(svāna)* (var. *keṭakī°*). Panindisch recht konsistent wird *ketakī* als Sanskritbezeichnung der Schraubenpalme *Pandanus tectorius* Parkinson aufgefasst. Diese Art ist an den indischen Küsten zu finden, nicht aber in Nepal heimisch. Anstelle dessen ist dort eine andere Art desselben Genus, *Pandanus nepalensis* St.John., zuhause und wird *ketakī* genannt. Dass Sanskritnamen auf mehr als eine Spezies eines botanischen Genus oder mehrere nahe verwandte Arten einer Pflanzenfamilie bezogen werden, ist geläufig. Doch auch die nepalische *Pandanus*-Palme ist relativ selten. Nach Manandhar (2002, S. 346) ist ihr natürliches Vorkommen auf das Gebiet mit einer Erhebung zwischen 700 und 1100m beschränkt (entspricht in etwa der subtropischen Zone) und sie braucht einen feuchten, schattigen Standort. Im Kathmandu-Tal, das höher liegt, wird dagegen meist eine Agave (*Agave* sp., vielleicht *cantala* Roxburgh ex Salm-Dyck oder *americana* L., Abb. 5 und 6) als *ketakī* betrachtet.[47] Diese eher anspruchslose Pflanze kommt in ganz Nepal bis zu einer Höhe von 2000m vor. Experten sind sich dieser doppelten Belegung des Namens *ketakī* bewusst und nennen *Pandanus* im Nepali *keurā/kevarā* und die Agave *ketuke/ketukī*.[48] Beide Pflanzen haben linealische Blätter, die an den Rändern mit Dornen oder Zähnen besetzt sind. Es scheint allein

[46] Zu *ketakī* (auch *ketaka*) allgemein s. Syed 1992, S. 230–237.

[47] Manandhar 2002, S. 76. Die Angaben der botanischen Handbücher sind nicht eindeutig. Neben *Agave* wird auch eine *Yucca*-Spezies (Manandhar 2002, S. 484; *Yucca gloriosa* L.) als *ketuke* bezeichnet. Soweit ich dies beurteilen kann, ist das, was man heute in Kathmandu findet, aber *Agave* sp. Nach Manandhars Angaben werden beide Pflanzen als Faserlieferanten für Seile genutzt und mit ihrem Saft werden Fische vergiftet. *Yucca* kommt nur bis 1400m vor.

[48] Regmi (1983, S. 58–59) macht auch im Sanskrit eine Unterscheidung und ordnet *Pandanus* den Namen *ketaka* und *Yucca* den Namen *ketakī* zu. Syed (1992, S. 235) hat darauf hingewiesen, dass *Pandanus* eine zweihäusige Pflanze ist. Spiegeln Sanskrit *ketaka* und *ketakī* in anderen Kontexten den Unterschied zwischen männlicher und weiblicher Pflanze wider?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000423

Abb. 5 und 6: Im Kathmandu-Tal wird Sanskrit *ketakī* meist als Agaven-Art (*Agave* sp.) identifiziert

diese optische Ähnlichkeit zu sein, die ermöglicht, dass eine Agave für eine Schraubenpalme stehen kann.

Pflanzen, die rar oder unerhältlich sind, jedoch wie *ketakī* sehr prominent in Ritualtexten vorgeschrieben werden, müssen, wenn sie nicht gehandelt werden, fast zwangsläufig durch lokal verfügbares Pflanzenmaterial substituiert werden.

3.4 *Śamī*

Die nepalische Identifikation von *śamī*[49] spiegelt sich wiederum nicht lexikalisch wieder. Anders als bei *ketakī* scheint es sich hierbei jedoch um eine lokale Identifikation eines bekannten Pflanzennamens zu handeln, die sich unabhängig von überregionalen Traditionen etabliert hat.

Schon in vedischen Texten wird *śamī* in Ritualvorschriften erwähnt.[50] Reibehölzer *(araṇī)*, mit denen Feuer erzeugt wird, sollen nach Auffassung einiger Texte, das untere aus *śamī*- und das obere aus *aśvattha*-Holz bestehen. *Śamīgarbha* bezeichnet in den Brāhmaṇas häufig einen *aśvattha*, der auf einer *śamī* wächst. Eine solche Verbindung von *aśvattha* (*Ficus religiosa* L.) und *śamī* ist ein in vielen mythologischen Texten und Ritualvorschriften evoziertes Bild. Dabei wird die weibliche *śamī* dem männlichen *aśvattha*

[49] Nw. *samila/saminasi* mit Varianten, die die Länge des *i*-Vokals und die im Nw. weitgehend austauschbaren *akṣaras la*, *ra* und *na* betreffen.

[50] Zum rituellen Gebrauch von *śamī* s. BIARDEAU (1981 und ausführlicher 1989, S. 50–62, 269–317); SYED 1992, S. 524–34.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000424

als Gattin oder Mutter zugeordnet.[51] Eine andere in rituellen Anwendungen von *śamī* prominente Assoziation spielt mit der etymologischen Verbindung zu *śam-* (im Sinne von „aufhören, zur Ruhe kommen", aber auch „unterwerfen, bezwingen").

Die konventionelle botanische Entsprechung für *śamī* ist *Prosopis spicigera* L. Ein anderes recht häufig genanntes Äquivalent ist *Mimosa suma* Roxb. Beide Bäume gehören zur Familie der Mimosengewächse (Mimosaceae).[52] Ist dagegen in Nepal heutzutage in Ritualen *śamī* erforderlich, greift man zu Blättern oder Holz der Birkenfeige (*Ficus benjamina* L.).[53] Auch aus anderen Teilen Südasiens ist bekannt, dass diese rituell bedeutsame Pflanze abweichend identifiziert wird. Aus Maharashtra und dem weiteren Deccan-Gebiet wird berichtet, dass wegen der Seltenheit des echten *śamī*-Baumes bei der *śamīpūjā* an *vijayādaśamī* ein Bündel *apṭa/āpaṭā*-Blätter (*Bauhinia tomentosa* L.) verehrt wird (Biardeau 1981, S. 226; Jansen 1995, S. 149). Der indische *śamī*-Baum *Prosopis* ist hauptsächlich in den trockenen Gebieten Nordindiens anzutreffen, in Nepal dagegen unbekannt.

In diesem Fall kann man, denke ich, jedoch nicht von einer Ersetzung von *Prosopis spicigera* L. durch *Ficus benjamina* L. sprechen, denn eine Substitution setzt die Kenntnis des Ersetzten und eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den Beteiligten voraus. Außer dass es sich um Bäume handelt, haben, soweit ich erkennen kann, *Prosopis* und *Ficus* weder botanisch, noch pharmakologisch oder optisch viel miteinander gemein. Die indische Identifikation von *śamī* scheint in Nepal unbekannt. Schon aufgrund seiner rituellen Bedeutsamkeit benötigte man aber einen Gegenstand zum überlieferten Namen, den man offenbar in der Birkenfeige fand. Dies legt auch die Behandlung von *śamī* bei Regmi (1983, S. 189–191) oder Majupuria und Joshi (1997, S. 160–161) nahe. Die Identifikation von *śamī* als *Ficus* wird dort weder hinterfragt noch wird erwähnt, dass *śamī* weiter südlich als Mimose, nicht als Feigenbaum betrachtet wird. Von den nepalischen Autoren verzeichnet einzig Devakoṭā (1968, S. 115, Nr. 366) zwei Arten von *śamī*, eine einheimische *(deśī śamī)* und eine „Wald-*śamī*". Zum Unterschied bemerkt er, dass *vanaśamī* rote Dornen hat und dem *babūra* (*Acacia nilotica* [L.] Will. ex

[51] Im *Atharvaveda* ist beispielsweise vom *aśvattha* als einem Baum die Rede, der auf *śamī* oder *khadira* wächst und deren Stämme mit seinen Wurzeln spaltet. Die von Emeneau (1949) vertretene Ansicht, dass das Bild des „Baumspalters" nicht auf den natürlichen *aśvattha* zutrifft, wurde von Galil (1984) widerlegt, der bei seinen Forschungen tatsächlich Exemplare des *Ficus religiosa* L. lokalisieren konnte, die *Acacia catechu* Willd. (Skt. *khadira*) mit ihren Wurzeln spalteten (s. dazu A. Zotter 2010, S. 343, Fn. 13). Da *śamī* als *Prosopis spicigera* L. zur gleichen botanischen Familie wie *Acacia catechu* gehört, könnte auch ein auf *śamī* wurzelnder *aśvattha* botanisch möglich sein.

[52] Zu weiteren Entsprechungen s. Meulenbeld (1974, S. 602).

[53] Majupuria/Joshi 1997, S. 160–161; Manandhar 2002, S. 232; Regmi 1983, S. 189–191.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000425

Delile; Manandhar 2002, S. 67) nahesteht. *Deśī śamī* sei dagegen dornenlos und ähnele *pākhrī* (*Ficus glaberrima* Blume; Manandhar 2002, S. 233).

Vielleicht ist es ja die enge Verbindung, die in rituellen Kontexten zwischen *śamī* und *aśvattha* (*Ficus religiosa* L.) besteht, die es ermöglichte, dass der Benjamin unter den *Ficus*-Arten zur nepalischen *śamī* wurde. Es bietet sich an, die kleinblättrige Birkenfeige dem großblättrigen Pipal als weiblichen Partner zuzuordnen. Zumindest könnte diese Assoziation aber dafür sorgen, dass man die Identität von *śamī* und *Ficus benjamina* L. nicht hinterfragt.

4 Schlüsse

Die Identifikation von *śatapatra/°patrikā* als Studentenblume ist zweifellos sekundär und vielleicht sogar historisch unmöglich. Wirft man eine Schraubenpalme und eine Agave in denselben Topf, sträuben sich einem Botaniker gewiss die Haare. Doch diese wie die anderen vorgebrachten Beispiele sagen viel über Rezeption und Exegese nepalischer Blütentexte aus.

Dabei sind ein konservatives und ein innovatives Moment feststellbar, die bemerkenswerterweise nicht in Konflikt geraten, weil sie auf unterschiedlichen Ebenen operieren. Die Texttradition ist konservativ, weil der überlieferte Wortlaut im Sanskrit weder angezweifelt, verbessert oder umgeschrieben, sondern maximal für einen veränderten Aussagehorizont neu arrangiert wird. Texte wie der PuCi werden bis auf den heutigen Tag als autoritative Überlieferung *(pramāṇa)* für die Rechtfertigung der rituellen Praxis *(prayoga)* betrachtet. Dieselbe Tradition ist innovativ, weil auf der Ebene der Regionalsprachen oder aber der praktischen Umsetzung lokale oder neue Spezies mit translokalen alten Namen identifiziert werden und dadurch Legitimation in normativen Aussagen finden können, die lange vor ihrer Ankunft verfasst wurden oder an einem Ort, an dem es die Arten weder gab noch gibt. Dabei können, wie sich an der nepalischen Auslegung von *tamāla* oder *śamī* zeigt, Sanskritnamen völlig neu belegt werden. Vor allem Namen, die keine panindisch stabile Entsprechung im Pflanzenreich haben oder auf Spezies verweisen, die selten oder in Nepal nicht heimisch sind, werden Gegenstand von Umdeutungen. Solche Namen tragen kein vorgeprägtes Verständnis mit sich, wie die zugehörige Pflanze aussieht und sind so ideale Referenten für Spezies mit starken lokalen Traditionen. Da die Blütentexte lediglich die Namen der Pflanzen, aber keine Beschreibungen, überliefern, besteht große Freiheit in ihrer Ausdeutung und Umsetzung. Man kann sagen, dass gerade die vielbeklagte Unterformuliertheit der Texte ihr normatives Potential erhöht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000426

Doch auch wenn noch im Einzelfall zu ermitteln wäre, inwiefern die behandelten flexiblen Identifikationen von Pflanzennamen auf den rituellen Gebrauch beschränkt sind oder auf ihn zurückgehen und die hier behandelten Blütentexte nicht im konkreten Ritualvollzug verwendet, sondern maximal als legitimatorische Stütze konsultiert werden, erscheint es sinnvoll, die beschriebene Dynamik im Lichte des Anwendungszusammenhangs zu betrachten. Für die Durchführung von Ritualen wird fast immer ein ganzes Arsenal an Substanzen und Gerätschaften benötigt. Besonders bei aufwendigeren Ritualen, wie den großen lebenszyklischen Übergangsritualen *(saṃskāra)*, ist zu beobachten, dass, selbst wenn die Familie des Patrons in Ritualdingen erfahren ist, sich gut vorbereitet und Priester Listen der nötigen materiellen Zutaten erstellen, es kaum eine Ritualaufführung gibt, bei der wirklich alle benötigten Materialien vorhanden oder im entscheidenden Moment zur Hand sind. Man findet *ad hoc* jedoch immer einen Ausweg, es ist geradezu ein vom Ritual gesetzter Imperativ, dass man eine Lösung finden muss. Und wenn es darum geht, einen gültigen Ersatz für nicht Vorhandenes zu bestimmen, legen Ritualspezialisten und erfahrene Laien eine erstaunliche Virtuosität an den Tag. Dabei können die Meinungen, wie in einer bestimmten Situation zu verfahren sei, von Priester zu Priester, von Familie zu Familie oder sogar von Fall zu Fall durchaus unterschiedlich sein. Solange ein „Wissender" einen Lösungsansatz mit priesterlicher Autorität vorträgt, sich auf Familienbrauch *(kulācāra)* oder Tradition *(parampará)* beruft, wird der Vorschlag wahrscheinlich akzeptiert werden. Diese Verhandelbarkeit mag für regelmäßig und individuell durchgeführte Rituale wie die *nityapūjā* in geringerem Maße zutreffen, doch auch hier setzt die akute Verfügbarkeit von Material wie Blüten der buchstäblichen Umsetzung eines ideal konstruierten Rituals Grenzen. Divergierende Meinungen werden in der Ritualpraxis nicht nur toleriert, sie sind in gewisser Hinsicht sogar unentbehrlich für einen störungsfreien Ritualverlauf.[54] Die Pluralität der Interpretation und ihr adaptiver Charakter schlagen sich, so denke ich, auch in der Texttradition, in der Auslegung normativer Schriften, nieder. Und so kann es sein, dass der Eine *śatapatra* für einen Lotus, der Andere für eine Studentenblume hält und ein Dritter darin wiederum eine Chrysantheme erkennt, ohne dass diese Ansichten als widersprüchlich wahrgenommen würden.

Obwohl viele Fragen offen bleiben, erweisen sich die nepalischen Blütentexte als dankbares Material, an dem sich Bedeutungswandel und -pluralität nachvollziehen lassen. Man darf vermuten, dass einige der hier gemachten

[54] Zu Aushandlungsprozessen als integralem Teil aktueller nepalischer Ritualpraxis vgl. C. Zotter 2012, S. 293–296.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000427

Beobachtungen auch auf andere Texte übertragbar sind. Auch zu anderen Zeiten an anderen Orten wird śāstrische Norm durch kreative Exegese in Einklang mit der Realität gebracht, selten gewordene Pflanzen werden ersetzt und neu einwandernde in das Repertoire der rituell oder medizinisch wirksamen Pflanzen aufgenommen worden sein. Bei den nepalischen Blütentexten scheint es mir sogar fruchtbarer zu fragen, wie sie in ihrem räumlich, zeitlich und thematisch fassbaren Zusammenhang verstanden und interpretiert werden, als danach, was ein bestimmtes Wort zum (häufig nicht mehr greifbaren) Zeitpunkt der Produktion von Texten, oder hier Versen, panindischer Verbreitung bezeichnet hatte. Auch dieses Ende der Überlieferungskette, die noch weitgehend unerforschten regionalsprachlichen Kommentare und Glossen zu rituellen oder medizinischen Texten, bieten attraktive philologische Betätigungsfelder. Eine vergleichende Erforschung der in Abhängigkeit von Thema und Lokalität jeweils eigenen Stabilitäten und Veränderlichkeiten in der Identifikation von Realien könnte neue Perspektiven zum Stellenwert und der Funktion śāstrischer Texte eröffnen.

Abkürzungen

NGMPP	Nepal-German Manuscript Preservation Project
Np.	Nepali
Nw.	Newari
PuCi	*Puṣpacintāmaṇi*
Skt.	Sanskrit
sp.	species indeterminata (Art unsicher)
spp.	schließt mehrere Arten einer Gattung ein

Literatur

Arya Vaidya Sala (Hrsg.) 2002: *Indian Medicinal Plants. A Compendium of 500 Species*. 5 Bde. Chennai.

Biardeau, M. 1981: „L' arbre *śamī* et le buffle sacrificiel." In: M. Biardeau (Hrsg.): *Autour de la déesse hindoue*. Paris, S. 215–243.

— 1989: *Histoires de poteaux. Variations védiques autour de la Déesse hindoue*. Paris.

Čejka, J. 1999: „Plants in Kāvya Poetry. Problems with Plant-Names." In: J. Vacek (Hrsg.): *Pandanus '98. Flowers, Nature, Semiotics. Kāvya and Sangam*. Prag, S. 167–178.

Devakoṭā, K. 1968: *Nepālīnighaṇṭuḥ. Aneka bhāṣā-saṃgrahasahitaḥ*. Kathmandu [V.S. 2025].

Dymock, W./C.J.H. Warden/D. Hooper 1995: *Pharmacographia Indica. A History of the Principle Drugs of Vegetable Origin*. 3 Bde. Delhi (1890).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000428

Emeneau, M.B. 1949: „The Strangling Figs in Sanskrit Literature." *University of California Publications in Classical Philology* 13.10.

Galil, J. 1984: „*Ficus religiosa* L. The Tree-Splitter." In: *Botanical Journal of the Linnean Society* 88, S. 185–203.

Genaust, H. ³1996: *Etymologisches Wörterbuch der botanischen Pflanzennamen.* Hamburg.

Goody, J. 1994: *The Culture of Flowers.* Cambridge.

Hanneder, J. 2002: „The Blue Lotus. Oriental Research between Philology, Botany and Poetics?" In: ZDMG 152, S. 295–308.

— 2007: „Some Common Errors Concerning Water-lilies and Lotuses." In: IIJ 50: S. 161–164.

Hříbek, M. 2008: „Matching Uneven Pairs. Lotuses, Water-Lilies and their Sanskrit Counterparts." In: *Pandanus* 2.2, S. 147–53.

Jansen, R. 1995: *Die Bhavani von Tuljapur. Religionsgeschichtliche Studie des Kultes einer Göttin der indischen Volksreligion.* Stuttgart.

Jørgensen, H. 1936: *A Dictionary of the Classical Newari.* Kopenhagen.

— 1941: *A Grammar of the Classical Newari.* Kopenhagen.

Kaplan, L. 1960: „Historical and Ethnobotanical Aspects of Domestication in Tagetes." In: *Economic Botany* 14, S. 200–202.

Kölver, U./I. Shresthacarya 1994: *A Dictionary of Contemporary Newari. Newari–English.* Bonn.

Mahākālasaṃhitā. = Kiśoranātha Jhā (Hrsg.): *Mahākālasaṃhitā. Guhyakālīkhaṇḍaḥ.* Bde. 1–2. Allahabad 1976–1977.

Majupuria, T.C./D.P. Joshi 1997: *Religious & Useful Plants of Nepal & India. Medicinal Plants and Flowers as Mentioned in Religious Myths and Legends of Hinduism and Buddhism.* Gwalior.

Malla, K.P. *et al.* (Hrsg.) 2000: *A Dictionary of Classical Newari. Compiled from Manuscript Sources.* Kathmandu.

Manandhar, N.P. 2002: *Plants and people of Nepal.* Portland.

Meulenbeld, G.J. 1974: *The Mādhavavidhāna and its Chief Commentary.* Chapters 1–10. *Introduction, translation and notes.* Leiden.

— 1988: „[Additions to] Sanskrit Names of Plants and their Botanical Equivalents." In: R.P. Das: *Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume. Surapālas Vṛkṣāyurveda.* Stuttgart, S. 425–465.

— 2009: *The Trees Called śigru (*Moringa *sp.), along with a Study of the Drugs Used in Errhines.* [Eelde].

Newari-Lexicon: Datenbank, in der Newariglossen aus 11 Manuskripten (von 1381 bis 1711) zum Sanskrittext des Amarakoṣa recherchierbar sind; im Internet unter diesem Namen unter der domain „panactive" zugänglich.

Puṣpacintāmaṇi (PuCi): s. A. Zotter 2013.

Puṣpamāhātmya: NGMPP A 334/17 (Fols. 13v–27v).

Puṣparahasya: NGMPP H 340/3.

Puṣpasāra: NGMPP A 63/9; H 340/2.

Rau, W. 1954: „Lotusblumen." In: *Asiatica. Festschrift für Friedrich Weller.* Leipzig, S. 505–513.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000429

REGMI, P.P. 1983: *Patram-puṣpam. Nepālakā dhārmika boṭa-biruvāharu*. Kathmandu [V.S. 2040].

ROTHMALER, W. (Begr.)/E.J. JÄGER u.a. (Hrsg.) 2008: *Exkursionsflora von Deutschland*. Bd. 5: *Krautige Zier- und Nutzpflanzen*. Berlin/Heidelberg.

SCHMIDT, R. 1911: „Beiträge zur Flora Sanskritica. Fortsetzung." In: ZDMG 65, S. 729–758.

SHRESTHA, K. 1998: *Dictionary of Nepalese Plant Names*. Kathmandu.

SINGH, V./B. SINGH/V.K. KAUL 2003: „Domestication of Wild Marigold (Tagetes minuta L.) as a Potential Economic Crop in Western Himalaya and North Indian Plains." In: *Economic Botany* 54, S. 535–544.

Śivakoṣa = R.G. HARSHE (Hrsg.): *The Śivakoṣa of Śivadatta Miśra*. Poona 1952.

SLOCUM, P.D. 2005: *Waterlilies and Lotuses. Species, Cultivars, and New Hybrids*. Portland.

SMITH, F.M. 1987: *The Vedic Sacrifice in Transition. A Translation and Study of the Trikāṇḍamaṇḍana of Bhāskara Miśra*. Poona.

SORENSEN, J.L./JOHANNESSEN, C.L. 2006: „Biological Evidence for Pre-Columbian Transoceanic Voyages." In: V.H. MAIR (Hrsg.): *Contact and Exchange in the Ancient World*. Honolulu, S. 238–297.

ŚREṢṬHA, U./S. ŚREṢṬHA 2004: *Nepālakā pramukha gairakāṣṭha vana paidāvāraharū. Major non-timber forest products of Nepal*. Kathmandu.

SYED, R. 1992: *Die Flora Altindiens in Literatur und Kunst*. München.

WATT, G. 1893: *A Dictionary of the Economic Products of India*. Bd. 4.3.: *Silk to Tea*. London.

WUJASTYK, D. 1998: *The Roots of Āyurveda. Selections from Sanskrit Medical Writings*. Delhi.

ZOTTER, A. 2010: „How to Initiate a Tree. The *Aśvatthopanayana* in Prescriptive Texts." In: A. ZOTTER/C. ZOTTER (Hrsg.): *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Wiesbaden, S. 341–363.

— 2013: *Von Blüten, Göttern und Gelehrten. Die Behandlung von* pūjā*-Blüten im* Puṣpacintāmaṇi. *Text, Herkunft und Deutung eines nepalischen Kompendiums*. Leipzig.

ZOTTER, C. 2012: „Von Linien und schwarzen Schlangen. Design im Hindu-Ritual." In: J. KAROLEWSKI/N. MICZEK/C. ZOTTER (Hrsg.): *Ritualdesign. Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer" Rituale*. Bielefeld, S. 293–325.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000430

Southern Hokkien: An Introduction: What We Did and Why We Did What We Did*

By Bernhard Fuehrer, London

Summary: Southern Hokkien (Minnanhua, Taiwanese), one of the southern Chinese regional languages, is rarely taught in Chinese programmes at European or American universities. This paper sheds light on the design and pedagogical aims of a new comprehensive introduction to Southern Hokkien, and deals with aspects of Southern Hokkien that are found beneficial for an efficient acquisition of this language outside its natural linguistic environment.

Background

When the Department of the Languages and Cultures of China and Inner Asia at the School of Oriental and African Studies (SOAS) in London started to offer an elementary spoken Southern Hokkien (Minnanhua, Taiwanese) language course in 2005, the identification of suitable teaching material was one of our main concerns. Given the limited number of potentially suitable textbooks for classroom use, we first decided to use the introductory volume of *Taiwanese*, compiled by the Maryknoll missionaries in Taizhong, as a starting point for this new and, as far as the United Kingdom was concerned, unique language course.[1] Although the detailed grammar explanations, and the quantity and quality of example sentences and drills in this textbook seemed suitable for our purpose, our students found it difficult to deal with the dialogues and the vocabulary in this teaching material.[2] The Maryknoll

* See Bernhard Fuehrer and Yang Hsiu-fang, with Wen Zhihao and Cheng Mei-chuan: *Southern Hokkien: An Introduction.* 3 vols. Taipei: National Taiwan University Press 2014. This textbook comes with three CDs of audio material. Please note that, as a general introduction to our teaching material, this paper freely borrows and paraphrases from our textbook.

[1] See *Taiwanese.* 2 vols. Taichung: Maryknoll Language Service Centre 1984. This is part of a textbook series which consists of two volumes and a supplementary newspaper reader for the more advanced learner. It dates back to the 1960s and comes with extensive audio material (on cassettes).

[2] This textbook caters for the language acquisition needs of missionaries and thus introduces a good deal of vocabulary that our students found of little relevance for their language learning.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000431

textbook is an *ab initio* textbook that requires no knowledge of Mandarin and, most importantly, does not provide Chinese characters for Southern Hokkien vocabulary. This approach may of course accelerate the learning progress where the focus is on the spoken language, but our students—being familiar with Mandarin and its basic grammar—found it counter-productive and constantly tried to relate Southern Hokkien vocabulary, grammar and sentence patterns to what they knew about Mandarin.[3] The Maryknoll textbook was therefore only used for one academic session and replaced in 2007 by a radically different textbook, titled *Seng¹-oah⁸ Tai⁵-gi²* 生活台語.[4] Using mixed script transcriptions, the authors provide Chinese characters for most Southern Hokkien words, and they supply dialogues of a livelier nature.[5] But whereas the Maryknoll textbook works with English translations of Southern Hokkien and includes extensive lexical and grammatical explanations together with ample exercise sections, translations in *Seng¹-oah⁸ Tai⁵-gi²* are into Mandarin and hardly any detailed vocabulary explanations are given, a deficiency that needed to be addressed. During the years when we used *Seng¹-oah⁸ Tai⁵-gi²* at SOAS, BERNHARD FUEHRER thus compiled basic lexical explanations and introductory grammar notes in English so as to complement this teaching material and to answer questions frequently encountered in class.[6]

---

[3] See the introduction to the Maryknoll fathers' *Taiwanese*, vol. 1. Throughout the years the student cohort of the Southern Hokkien course at SOAS was highly diverse including typical students of Chinese departments in Western universities, i. e. native speakers of various European languages with a certain degree of proficiency in Mandarin and classical or literary Chinese, native speakers of Mandarin, Cantonese and other Chinese regional languages, as well as native speakers of a variety of other Asian languages such as Japanese, Korean, or Thai.

[4] See ZHENG LIANGWEI 鄭良偉/FANG NANQIANG 方南強/ZHAO SHUNWEN 趙順文: *Shenghuo Taiyu / Seng¹-oah⁸ Tai⁵-gi²* 生活台語. Taipei: Zili wanbao 1980. This textbook also comes with audio material (4 cassettes) and takes the dialect variant of the Tainan area as its standard classroom language.

[5] Where graphic representations of Southern Hokkien words in Chinese characters are unknown (or disputed), *Seng¹-oah⁸ Tai⁵-gi²* often uses Romanized transcription.

[6] Over the course of the textbook project these notes changed beyond recognition and soon became obsolete. However, many of these notes were inspired by the excellent linguistic analysis of Southern Hokkien in NICHOLAS CLEAVELAND BODMAN: *Spoken Amoy Hokkien* (2 vols. Kuala Lumpur 1955–1958), an excellent primer produced by the Government Officers' Language School in Kuala Lumpur for the teaching of the Amoy dialect to officers of the Malayan Civil Services and Police in the early 1950s. BODMAN's material contains a wealth of explanatory material that is both scholarly and practical. As some aspects of the language described in this teaching material are now out of fashion and some do not appear to be attested in Taiwanese Southern Hokkien, BODMAN's *Spoken Amoy Hokkien* was subsequently adapted and supplemented by WU SU-CHU in her *Spoken Taiwanese* (New York 1983). None of this material deals with writing Southern Hokkien in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000432

Over time it became increasingly evident that the teaching of Southern Hokkien as part of a SOAS degree programme—in which students are expected not only to learn a language but also acquire some appreciation of its development and context—required a different kind of teaching material.[7] After a first attempt to compile a suitable textbook failed to deliver the envisaged teaching material and instead produced a short transcription-based primer,[8] a joint project (2008–2013) between the Graduate Institute for Taiwan Literature (台灣文學研究所; GITL) at National Taiwan University (國立臺灣大學; NTU) and the Department of the Languages and Cultures of China and Inner Asia at SOAS was set up.[9] This project constituted a portion of the International Collaboration Program for Courses on Southern Hokkien (台灣語言課程國際合作計畫) instituted by the Ministry of Education in Taiwan which subsidized the majority of funds necessary for the compilation of this teaching material. Between autumn 2008 and winter 2014, the project team produced a series of drafts, tested them in the classroom at SOAS, and worked towards a textbook that would be based on the most up-to-date linguistic research and that moreover would guide students not only to speak the language but also to understand its underlying linguistic principles, the complex issues of representing the language in Chinese script and other idiosyncrasies of Southern Hokkien.

Chinese script. Other than the parts that have become outdated, Bodman's *Spoken Amoy Hokkien* still remains a fine analysis of the language.

[7] At SOAS, Southern Hokkien is offered as a language acquisition course that may be taken by undergraduates, MA students and PhD candidates.

[8] This first project was initially set up by Bernhard Fuehrer and Fang Meili 方美麗 under the "Languages of the Wider World" (LWW) scheme of the "SOAS and University College London Centre of Excellence in Teaching and Learning" (CETL) in 2006. It was executed by Fang Meili who put together a small textbook (with audio material) for Southern Hokkien based on the dialect variant associated with the Tainan area. Fang Meili: *Spoken Hokkien: A Textbook and CD for Basic Hokkien* (London 2010) exhibits some interesting pedagogical features as well as substantial linguistic shortcomings, and was never used in the teaching of Southern Hokkien in the China and Inner Asia Department at SOAS.

[9] Project leaders: Bernhard Fuehrer 傅熊 (SOAS) and Yang Hsiu-fang 楊秀芳 (NTU). Collaborators: Wen Zhihao 溫志豪 (former part-time teaching fellow at SOAS) and Cheng Mei-chuan 鄭美娟 (SOAS). Professor Yeh Kuo-liang 葉國良, the then Dean of the School of Liberal Arts (文學院) at NTU, had a crucial input in setting up this project. Professor Mei Chia-ling 梅家玲, director of the GITL (2008–2011) and head supervisor for the International Collaboration Program for Courses on Southern Hokkien, and her team provided the logistics for the production of a series of draft versions. Professor Ko Ching-ming 柯慶明, former director of the GITL (2005–2008), supported our project from beginning to end and facilitated the production of the audio material as well as the publication of this textbook.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000433

Main Characteristics of *Southern Hokkien: An Introduction*

Structure and Aims

A few general remarks on the structure and aims of our textbook may serve as our point of departure for this outline. To start with, *Southern Hokkien: An Introduction* consists of three volumes, containing twelve lessons all together and is complemented by three CDs of audio material.[10] It was originally designed for non-heritage learners who have achieved reasonable proficiency in Mandarin and wish to learn Southern Hokkien outside its natural linguistic environment. It has however also served us well in the teaching of native speakers of Mandarin and various Chinese regional languages in an environment where the classroom language was English. All lessons include at least one dialogue scene, with the exception of lessons one, two and twelve which have a different structure.[11]

Southern Hokkien: An Introduction uses a situation-based approach in which dialogues are designed to reflect scenes in real life rather than classroom situations. These dialogues give snapshots of moments in the life of a foreign student, Fred Lee or Li^{2} Hok^{4}-tek^{4} 李福德, in Taiwan and of his encounters with local friends and with an exchange student from Amoy.[12] The topics of these scenes are as follows:[13]

[10] The first volume (282 pages) contains lessons one to six; lessons seven to twelve are in the second volume (346 pages). In the third volume (142 pages) we provide additional material including transcripts of the dialogue sessions and song lyrics, and an index to our vocabulary explanations. The transcripts of dialogues and lyrics in mixed script are for reference purposes only but may be found useful by native speaker teachers. The audio material was recorded by Lim Ka-i 林佳怡, Lim Kim-siann 林金城, Lim Siok-ki 林淑期, Ong Siu-iong 王秀容, Ko Tong-Shan 柯棟山 and Koo Ka-iong 許嘉勇. Lim Ka-i also coordinated the production of the audio material.

[11] The first two lessons focus on introductory material including guidance on sound structure and pronunciation, Romanization systems, phonology (tones and tone change, tone sandhi rules, colloquial vs. literary, multiple pronunciations), names and surnames, place names and so forth. In the last lesson dialogues are substituted by song lyrics.

[12] For self-introductions of our *personae dramatis* see Fuehrer/Yang 2014, vol. 1, pp. 18–20. Fred Lee's introduction runs like this: I studied Chinese at my university back home and came to Taiwan to improve my Mandarin but later decided to also learn Southern Hokkien. To meet my living expenses I took on a few private language students. My Taiwanese friends call me A^{1}-Tek^{4} 阿德.

[13] Based on a set of persons and scenes developed by Bernhard Fuehrer, Wen Zhihao drafted first versions of these dialogues. Over the years and with a number of adjustments to the internal structure (lexicon and grammar progression, dialect variant preference and allocation to individual personae etc.) these early drafts went through significant revisions and amendments.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000434

Lesson 3:	Chho$^{\cdot 1}$ chhu^{3} ki^{n3} bin^{7}	初次見面
Lesson 4:	Chin^{1} tu^{2} ho^{2}	真拄好
	Seh^{8} ia^{7}-chhi^{7}-a^{2} chiah^{8} mih^{8}-kia^{n7}	暫夜市[仔][食]物件
Lesson 5:	Tian^{7}-oe^{7} ho^{7}-be^{2}	電話號碼
	Khi^{3} peng^{5}-iu^{2} in^{1} tau^{1} chhit^{4}-tho^{5}	去朋友[佮][兜][迌迌]
Lesson 6:	Kui^{2} tiam^{2} kui^{2} hun^{1}	幾點幾分
	Se^{n1}-jit^{8}	生日
Lesson 7:	Li^{2} chit^{4}-ma^{2} leh^{4} chhong^{3} sia^{n2}-mih^{4}	汝[即]ma^{2}着創[啥]物
	Li^{2} kio^{3}-si^{7} sia^{n2}—Li^{2} go$^{\cdot 7}$-hoe^{7} a^{0}	汝叫是[啥] — 汝誤會[矣]
Lesson 8:	Li^{2} bat^{4} khi^{3}-koe^{3} to^{2}-ui^{7}	汝別去過底位
	I^{1} i^{2}-keng^{1} loa^{7}-ku^{2} bo^{5} to^{3}-khi^{3} lo$^{\cdot 0}$	伊已經[偌]久無倒去[矣]
Lesson 9:	Phoa^{3}-pe^{n7}	被病
	Ti^{7} Te^{n7} i^{1}-su^{1} e^{5} chin^{2}-so$^{\cdot 2}$	佇鄭醫師[的]診所
Lesson 10:	Chun^{2}-pi^{7} cho^{3} boe^{2}-ge^{5}	準備做尾牙
	Ti^{7} chhi^{7}-tiu^{n5}	佇市場
Lesson 11:	Thiu^{1} chiong^{2}	抽獎

In addition to the dialogue scenes, lessons include “Notes on Vocabulary” and “Additional Vocabulary”, “Sentence Patterns”, “Listening/Reading Comprehension”, “Cloze Practice”, “Translation Exercise” and “Pearls of Wisdom”.

Our “Notes on Vocabulary” introduce the vocabulary used in the dialogue sections. They follow the sequence of occurrence of words in the dialogues with words and expressions used in the dialogues printed in larger print. Lexical explorations and example sentences are in smaller print. In this section we indicate dialect variants where appropriate, differentiate between the so-called “literary” and “colloquial” readings, identify word categories, elaborate on syntax and morphology, and explore multiple pronunciations and other conventions or noteworthy matters that we consider beneficial for a solid grasp of the lexicon and its application in Southern Hokkien. Different functions of words are explained and illustrated in example sentences. Our “Notes on Vocabulary” are complemented by lists of “Additional Vocabulary” as used in the example sentences and elsewhere in a lesson.

In the “Sentence Patterns” section the learner is required to identify suitable combinations of given options. And in the “Cloze Practice” learners select a suitable option and fill in the blanks left in the sentences:

The “Listening/Reading Comprehension” exercises also serve as Southern Hokkien-English translation practice. The aim of the English-Southern

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000435

Hokkien translation exercises is to apply the vocabulary introduced so far and to express in Southern Hokkien the main idea behind a given sentence rather than to provide literal translations.

In the "Pearls of Wisdom" (Siok^{8}-gi^{2} 俗語) section we introduce a selection of set phrases and popular sayings. As these are highly context-sensitive, our translations are best perceived as approximations that should be explored in class with the teacher.[14] By and large *Southern Hokkien: An Introduction* seeks to offer corresponding proverbs and set phrases, though sometimes we add more literal translations or even explanations (in small print). Consider the following examples:

Cho$^{3-2}$ gu^{5} tioh$^{8-3}$ thoa^{1}, cho$^{3-2}$ lang^{5} tioh$^{8-3}$ boa^{5}. (ZZ) 做牛著拖,做儂著磨.
Choe$^{3-2}$ gu^{5} tioh$^{8-3}$ thoa^{1}, choe$^{3-2}$ lang^{5} tioh$^{8-3}$ boa^{5}. (A QZ)
Men labour, oxen pull.[15]

Bo^{5} hi^{5}, he^{5} ma^{7} ho^{2}.[16] 無魚, 蝦ma^{7}好.
If you have no bacon, you must be content with cabbage. Hunger is the best sauce.
When there is no fish, shell fish will do.

Si^{2} be^{2} cho^{3} oah^{8} be^{2} i^{1}. 死馬做活馬醫.
To flog a dead horse.[17]

A number of lessons include short excursions on a variety of topics, revisions and summaries. These include simplified guidelines on tones in Mandarin and Southern Hokkien, remarks on negations and dialect interaction, an introduction to kinship terms and appellations, the twelve zodiac signs and their pronunciations in Southern Hokkien as reference to someone's year of birth, a revision exercise on directions and a summary of the most commonly used measure words.

As set out in the preface to our textbook, *Southern Hokkien: An Introduction* aims at a dual purpose. Where it is used as an introduction to elementary spoken Southern Hokkien, the learner should focus on the vocabulary featured in the dialogues and applied in our exercise sections. Most of the elementary vocabulary is marked in a slightly larger font in the "Notes on Vocabulary". This primary lexicon will enable the learner to function

[14] Given that dynamic equivalents rarely cover the entire semantic range of the original, the discussion of these proverbs and set phrases in class is essential. In class the teacher is encouraged to set situations in which the Southern Hokkien proverbs can be applied. Some guidance on this can be found in A. F. CHANG: *Collection of Equivalent Proverbs in Five Languages.* Lanham 2012.

[15] See FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, p. 229 (05.37).

[16] See FUEHRER/YANG 2014, vol. 2, p. 61 (07.52).

[17] See FUEHRER/YANG 2014, vol. 2, p. 222 (10.58).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000436

adequately in simple standard situations. The more ambitious learner will want to study not only the elementary vocabulary but also the lexical explorations provided in the "Notes on Vocabulary" in a slightly smaller font. These lexical explorations should enhance the students' ability to see the connections between Southern Hokkien and Mandarin and hence help to absorb the new language more quickly.

Descriptive Approach and Linguistic Choices in a Dialect Continuum

The compilation of any language teaching material requires linguistic choices which, as in the case of Southern Hokkien and its dialect variants, require particular consideration.

Southern Hokkien: An Introduction is not designed as a textbook for one specific Taiwanese variant of the language. In order to reflect the dialect continuum observed in Taiwan (and elsewhere), we apply a descriptive approach, reflect linguistic realities, and give priority to the fused dialect variant most frequently encountered in Taiwan. This dialect variant primarily derives from the Zhangzhou 漳州 (hereafter: ZZ) dialect but blends in characteristics of the dialects associated with Xiamen or Amoy 廈門 (hereafter: A) and Quanzhou 泉州 (hereafter: QZ).[18]

In the main body of the textbook we thus transcribe mainly according to the Taiwanese derivative of the Zhangzhou dialect. In sentences that are clearly marked as representing a certain dialect variant, we adhere more closely to the phonetic specifics of dialect variants. Though the dialogues reflect our linguistic choice, a few individual speakers in our dialogues exhibit dialectal idiosyncrasies that echo the variety of linguistic preferences observed in the speech of native speakers around Taiwan. This is to say that, with the exception of the lines spoken by a small number of speakers in our textbook, the lines in the dialogue sections assigned to all other speakers follow our linguistic standard.[19]

As a general rule our lexical explanations list pronunciations in the following order: ZZ, A and QZ. But since linguistic reality in Taiwan demonstrates

[18] Note that in our textbook ZZ refers to the Taiwanese derivative of the dialect associated with Zhangzhou rather than the dialect associated with Zhangzhou on the mainland. And QZ refers to the Taiwanese derivative of the dialect associated with Quanzhou rather than the Quanzhou dialect as encountered on the mainland.

[19] Lines in the dialogue sections spoken by these two speakers lean towards pronunciations of the Taiwanese derivative of the Quanzhou dialect, but they do not strictly adhere to the phonetic system of this dialect variant. And given that one speaker represents the Amoy dialect, her lines in the dialogue sections include a limited number of examples that reflect the lexical preferences of contemporary speakers from Amoy. For details see Fuehrer/Yang 2014, vol. 1, p. 17.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000437

that most speakers do not strictly adhere to any variant of dialect derivatives but instead tend to fuse dialect characteristics, we change the order of pronunciations listed in the lexical explanations where the majority of Taiwanese Southern Hokkien speakers does not adhere to the ZZ sounds.

In dealing with dialect variants and other phonetic issues we have taken a few short-cuts. These include the following:

> Although the initials j- and l- are clearly differentiated in the Zhangzhou dialect and its Taiwanese derivative, we follow the widely established practice in Taiwan of not always strictly differentiating these two initials (unless the sentence is clearly specified as representing ZZ).[20]

> We simplify QZ pronunciations, do not transcribe the final -ɯ, and shall, with one notable exception, also not transcribe the final -ɔ.[21]

> The nasal initials m-, n- and ng- tend to lead to a nasalization of the final. Syllables like me^{5} ("night") are thus sometimes transcribed as me^{n5}. We adhere to the established transcription of these syllables as me^{5}.[22]

Though primarily based on dialect variants encountered in Taiwan, *Southern Hokkien: An Introduction* also includes references to dialect variants spoken in other Southern Hokkien speaking areas. In view of our student cohort, this approach seemed particularly meaningful in the teaching environment at SOAS.[23] Consider the following two simple examples:

> Further to the pronunciation ka^{1}-pi^{1} 咖啡 ("coffee") as the most commonly used variant in Taiwan, we list the variants ko^{1}-pi^{3} or kha^{1}-hui^{1} as preferred pronunciations among Southern Hokkien speakers on the mainland. And as we tend to have a considerable number of students with South East Asian connections we also introduce kho^{1}-pi^{3} which is described as being associated with Malaysian Hokkien.[24] In our own textbook sentences we restrict ourselves to the variant most frequently encountered in Taiwan (i. e. ka^{1}-pi^{1}). The references to other variants aim at helping students to quickly adjust to regional variants and, on a more conceptual level, to engage with the flexibility of the language in its various (linguistic) environments.

> As mentioned above, one of our *personae dramatis* is a contemporary speaker from Amoy. Although we simplified regional diversities for the sake of the language learning process, we also decided to reflect selected regional characteristics of her speech. One such example is the use of the expression so^{5}

[20] See FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, p. 16.

[21] See FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, p. 16.

[22] See FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, p. 16.

[23] Our course caters also for heritage learners and students who take this language option as preparation for fieldwork in Southern Hokkien speaking areas on the mainland or in South East Asia.

[24] See FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, p. 116 (03.14).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000438

koe^{1} 趖街 ("to stroll down the streets", "go out [window shopping]"). Together with this lexical option we introduce kho^{5} koe^{1} 遨街, a lexical alternative used in Amoy, and the phrase seh^{8} ke^{1}/seh^{8} koe^{1} 蹉街 which is the most commonly used synonym in Taiwan and a number of other Southern Hokkien speaking areas.[25] Again, with the notable exception of this sentence attributed to this specific speaker, our textbook sentences only use the expression most frequently encountered in the speech of Taiwan native speakers (i. e. seh^{8} ke^{1} / seh^{8} koe^{1} 蹉街).

Like any other language, Southern Hokkien is very much a living phenomenon and undergoes constant changes.[26] The approach taken by *Southern Hokkien: An Introduction* reflects the non-static nature of the language in the sense that the textbook describes how the language is actually spoken and does not impose a specific variant as classroom standard. Because the language as currently spoken preserves some of the layers of its history, we thus occasionally also list words and expressions that are more likely to be used by an elderly generation.

One example of our textbook including older linguistic layers is the introduction of the word sio^{2}-moe^{7} 小妹, ("youngest sister", "younger sister"). In addition to listing the standard pronunciation in the Taiwanese derivative of the Zhangzhou dialect, the textbook also introduces the variants sio^{2}-be^{7} (A) and sio^{2}-moai^{7}, the latter belonging to an older layer of the ZZ variant.[27]

Variants encountered in contemporary Taiwan may differ substantially according to speakers' age groups, and a majority of younger native speakers shows a tendency towards a Mandarinized Southern Hokkien, a variant that our textbook describes as Neo-Taiwanese (NT). Yet, it is worth noting that some of the Southern Hokkien words often described as Neo-Taiwanese are actually found in documents that date back to the Southern Hokkien spoken in Amoy over a century ago, and thus attest to the normative power of Mandarin (*guānhuà* 官話) as an important factor in the lexical development of Southern Hokkien over a considerable period of time.[28]

[25] See Fuehrer/Yang 2014, vol. 1, p. 151 (04.08).

[26] For some discussion of lexical changes of Taiwanese Southern Hokkien published in English see Li Chin-An (Li Khin Hoa^{n}) 李勤岸: *Taiwanese Lexical Change and Variation* (Tainan: Kailang zazhi shiye youxian gongsi [2003] 2005), a computer-assisted corpus analysis that also provides interesting pointers regarding the linguistic development of Taiwanese Southern Hokkien in its historical and social context. See also Jean DeBernardi: "Linguistic Nationalism: The Case of Southern Min." In: *Sino-Platonic Papers* 25 (1991) and Deborah Beaser: "The Outlook of Taiwanese Language Preservation." In: *Sino-Platonic Papers* 172 (2006) as well as the bibliographies in these two articles.

[27] See Fuehrer/Yang 2014, vol. 1, p. 113 (03.10).

[28] See Fuehrer/Yang 2014, vol. 1, p. 26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000439

Contrastive Approach: From the Known to the Unknown

By focussing on lexical, semantic and grammatical similarities, parallels and differences between Southern Hokkien and Mandarin, vocabulary and grammar explanations in *Southern Hokkien: An Introduction* follow a primarily contrastive approach. Contrastive references to the two languages are provided where appropriate and kept as concise as possible. Consider for example the short note in our explanation of the auxiliary verb mai^{3} [莫] ("do not") or of the sentence pattern si^{7} 是 … e^{5} [的], neither of which would require further explanation for a student familiar with Mandarin and basic classical or literary Chinese:

> "As a negative imperative mai^{3} functions like *wù* 勿 or *mò* 莫 in pre-modern Chinese or *bié* 別 in Mandarin."[29]

> "This is the equivalent of the *shì* 是 … *de* [的] construction in Mandarin."[30]

In a few cases lexical explanations in *Southern Hokkien: An Introduction* venture into comparative dialectology and make reference to other regional languages such as Cantonese and Hakka. However, these excursions are given on a strictly occasional basis, kept to a minimum, and aim at discussing Southern Hokkien within a wider linguistic framework.[31]

With regard to comparative lexical aspects, *Southern Hokkien: An Introduction* pays particular attention to so-called "false friends" *(faux amis)* in Mandarin and Southern Hokkien:

> Whereas the noun *shǒuzhǐ* 手指 means "finger" in Mandarin, Southern Hokkien chhiu^{2}-chi^{2} 手指 denotes "finger-ring".[32]

Written Southern Hokkien

The writing of Southern Hokkien has been a subject of discussion for a considerable period of time.[33] *Southern Hokkien: An Introduction* applies the so-called Missionary Romanization System (MRS), a variety of the Peh^{8}-oe^{7}-ji^{7} 白話字 ("vernacular writing"; POJ) Romanization system which is widely used to transcribe Southern Hokkien dialects.[34] The main body of

[29] See FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, p. 91 (02.91).

[30] See FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, p. 153 (04.12).

[31] See for example the notes in FUEHRER/YANG 2014, vol. 2, p. 134 (09.14).

[32] See the note in FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, p. 119 (03.17).

[33] For a comprehensive study and summary of these discussions see HENNING KLÖTER: *Written Taiwanese*. Wiesbaden 2005.

[34] Mandarin is transcribed in Hanyu Pinyin with the conventional exceptions; the revised Hepburn system is used for Japanese; Cantonese is transcribed according to the Yale system. To ensure compatibility and to enable the learner to switch between Romanization

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000440

the textbook is transcribed in MRS and in mixed script.[35] In order to assist learners to get the pronunciations (including tones and tone changes) right, we encourage them to focus on Romanized Southern Hokkien. Mixed script versions of our dialogue sections can be found in the appendix.[36] In order to facilitate a swift learning process we do however print Romanized and mixed script versions side-by-side in our discussions of vocabulary.

Though loan words from Japanese are written in Japanese, their transcriptions in MRS follow the Southern Hokkien pronunciations.[37] Consider the following two examples:

> The word beh^{8}-a^{2}-chiu^{2} 麥[仔]酒 is introduced as the standard Southern Hokkien term for "beer". As both terms are frequently encountered in Taiwan, we note that the Japanese loan word bi^{2}-lu^{3} ビール is only used in Taiwanese Southern Hokkien.[38]

> The Southern Hokkien words for "necktie" are nia^{2}-toa^{3} 領帶 and ne^{7}-khu^{1}-tai^{2} ネクタイ. However, we note that the Japanese loan is only used in Taiwan where it seems to fade out of fashion slowly. Nowadays some speakers tend to switch language and apply the Mandarin pronunciation *lingdài* 領帶 even in Southern Hokkien sentences.[39]

Where Hokkien is transcribed in Chinese script, *Southern Hokkien: An Introduction* aims at philologically reasonably accurate representations of words in characters (*běnzì* 本字).[40] Whereas current trends simplify the writing of Southern Hokkien in Chinese script predominantly by using popular or pop-

---

systems as required by other reference material, comparative transcription tables (including IPA) are provided in the "Introduction"; see Fuehrer/Yang 2014, vol. 1, pp. 28–32.

[35] We do not provide mixed script versions of the exercise sections, i. e. the "Sentence Patterns", "Listening/Comprehension" and "Cloze Practice", which are only transcribed in Romanization.

[36] See Fuehrer/Yang 2014, vol. 3, pp. 5–17. Although we include these mixed script versions, the learner is advised to focus on the Romanized version of dialogues in which clear indication regarding the application of tone sandhi rules is provided so as to ensure correct pronunciation and realization of tones.

[37] See Fuehrer/Yang 2014, vol. 1, pp. 22f. and passim.

[38] See Fuehrer/Yang 2014, vol. 1, p. 133 (03.35).

[39] See Fuehrer/Yang 2014, vol. 2, p. 42 (07.36).

[40] For methodological considerations regarding the identification of so-called "original characters" *(běnzì)* in the transcription of Southern Hokkien in Chinese script see Yang Hsiu-fang 楊秀芳: "Fangyan benzi yanjiu de tanyifa" 方言本字研究的探義法. In: Alain Peyraube / Chaofen Sun (eds.): *In honour of Mei Tsu-Lin: Studies on Chinese Historical Syntax and Morphology*. Paris 1999, pp. 299–326; Yang Hsiu-fang: "Fangyan benzi yanjiu de guannian yu fangfa" 方言本字研究的觀念與方法. In: *Hanxue yanjiu / Chinese Studies* 漢學研究 18 (2000), pp. 111–146; Yang Hsiu-fang: "Cizu yanjiu zai fangyan benzi kaoqiu shang de yunyong" 詞族研究在方言本字考求上的運用. In: *Yuyanxue luncong* 語言學論叢 40 (2009), pp. 194–212.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000441

ularised loans, our approach requires learners to reconsider their understanding of Chinese graphs and of historical lexicography.[41] However, in order to facilitate the learners' daily dealings with written Southern Hokkien, we include reference to more commonly encountered transcriptions of disputed words in Chinese script. The following two examples may illustrate our point:

> The transcription of the adverb koh^{4} ("again", "yet", "still", "furthermore", "moreover") in Chinese script is disputed; it is most commonly represented by phonetic loans such as 閣 or 擱. However, in view of the frequent occurrences of 故 in the sense of "again", "yet", "still" in pre-modern literature, and considering the circumstances that led to its change in tonal nature, we understand 故 as the proper graphic representation of this word.[42]

> The proper representation of the word adjective kui^{1} ("whole", "entire") in characters is disputed; some transcribe it by phonetic loans such as 歸 or 規. We transcribe the adjective kui^{1} as 幾 and relate it to kui^{2} 幾 which may function as a question word or as a numeral: "The character 幾 has multiple readings: Where it is read as kui^{2}, it functions as a question word ('how many', 'how much') or numeral ('a few'). Its Mandarin equivalent is *jǐ*. Where it is pronounced kui^{1} (Mandarin equivalent: *jī*) in Southern Hokkien, it denotes completeness; e. g.: kui^{1} liap^{8} 幾粒 ('a whole grain or other round object')."[43]

In cases where the proper graphic representation for a Southern Hokkien word in Chinese script is unknown or where no *běnzì* candidate has been identified, our textbook uses phonetic or semantic loan graphs.[44] With transparency as our overriding principle, we mark loan graphs by square brackets [] in our transcriptions of Southern Hokkien in Chinese script:

> Though the verb beh^{4}/boeh^{4} ("to want", "wish"; "would like to"; "will") is often transcribed by the semantic loan graph 要, we opt for the loan [欲] with the square bracket indicating that we do not take 欲 as *běnzì* for the word beh^{4}/boeh^{4}.[45]

> The proper graphic representation of the verb lim^{1} ("to drink") in Chinese script appears to be unknown. Whereas the most commonly used graphs used for this word are 飲 and 啉, we take 飲 as a semantic loan and write [飲] in our transcriptions of Southern Hokkien via Chinese script.[46]

---

[41] References to the current standard for written Taiwanese as set by the Ministry of Education in Taipei are marked as CTS (Current Taiwan Standard), especially where we deviate from the written forms suggested by the standardisation committee in their online dictionary *Taiwan Minnanyu changyongci cidian* 臺灣閩南語常用詞辭典.

[42] See FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, p. 197 (05.07).

[43] For this summary and the quote see FUEHRER/YANG 2014, vol. 2, p. 145 (09.32).

[44] Where no meaningful loan graph is available, we opt for Romanization of words or syllables.

[45] See FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, pp. 121f. (03.20).

[46] See FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, p. 89 (02.87).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000442

It is well known that the transcription of quite a few Southern Hokkien words in Chinese script is problematic. Given the complex relation between language (Southern Hokkien) and script (Chinese graphs), and considering some of the popular assumptions about that relation, it is hardly surprising that we encounter a variety of different transcriptions in Chinese characters for many of these Southern Hokkien words.[47] *Southern Hokkien: An Introduction* notes some of the most popular graphic representations of these words but adheres to a strictly linguistic framework.[48] One such example is the graph that would correspond to Southern Hokkien e^{7}/oe^{7} ("to be able to"; "can"; marker of future tense). When dealing with such cases *Southern Hokkien: An Introduction* takes recent research as its primary point of reference:

> As Southern Hokkien e^{7}/oe^{7} functions very much like Mandarin *huì* 會, this word is frequently transcribed by the semantic loan 會. However, historical phonology and historical semantics present convincing evidence for accepting 解 as the proper graphic representation of the word e^{7}/oe^{7} in characters.[49]

With the graph 解 being taken as the proper graphic representation of the word e^{7}/oe^{7}, how should the antonym be^{7}/boe^{7} ("will not", "shall not", "can not") be transcribed? The suggestion offered in *Southern Hokkien: An Introduction* seems a logical consequence of understanding be^{7}/boe^{7} as a fusion word:

> The pronunciation be^{7}/boe^{7} derives from a fusion (negation + e^{7}/oe^{7}) and there is no adequate graphic representation of the morpheme in a syllable-based transcription system via characters. In analogy to the graph 會 for its positive

[47] Needless to say that where the language learning process includes Chinese script, the lack of a widely accepted standard for transcribing Southern Hokkien in Chinese script creates considerable difficulties for learners. *Southern Hokkien: An Introduction* is based on the view that attention to historical Chinese linguistics is not only beneficial for the learning of the language but also creates an intellectual environment in which historical developments can inform discussions of current language practices, and in which the academic discussion of relevant issues is encouraged. For some of the aspects applicable to consideration of Southern Hokkien within a wider historical framework see David Prager Branner: *Problems in Comparative Dialectology. The Classification of Hakka and Miin*. Berlin 2000, esp. pp. 147–174.

[48] Other such cases in our lexical explorations include tacit references to publications such as Yang Hsiu-fang 楊秀芳: "Cong fangyan bijiao lun Wu Min tongyuanci 'Zhi'" 從方言比較論吳閩同源詞「摭」. In: *Yuyan ji yuyanxue* 語言暨語言學 4.1 (2003), pp. 167–196 or Yang Hsiu-fang 楊秀芳: "Lun Minnanyu 'ruo' de yongfa jiqi laiyuan" 論閩南語「若」的用法及其來源. In: *Hanxue yanjiu / Chinese Studies* 漢學研究 23.2 (2005), pp. 355–388 and so forth.

[49] See Fuehrer/Yang 2014, vol. 1, pp. 146f. (04.04). On the graph 解 as adequate graphic representation of the word e^{7}/oe^{7} in Chinese script see Yang Hsiu-fang 楊秀芳: "Cong Hanyushi guandian kan 'jie' de yinyi he yufa xingzhi" 從漢語史觀點看「解」的音義和語法性質. In: *Yuyan ji yuyanxue* 語言暨語言學 2.2 (2001), pp. 261–297.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000443

> counterpart e^{7}/oe^{7}, the character 𣍐 is widely used as a graphic representation of be^{7}/boe^{7}. Others write 袂. In parallel to the graph 解 which we accept as proper representation of the word e^{7}/oe^{7}, and due to the lack of convenient and convincing alternatives, we tentatively transcribe be^{7}/boe^{7} with 𣍐.[50]

Where Southern Hokkien is transcribed in Chinese script, we encounter a substantial number of interesting cases that relate to the identification of etymological roots. One such example is the treatment of bat^{4}/pat^{4}/piat^{4} 別 and pat^{8}/piat^{8} 別 ("to part", "distinguish", "differ"; "to be different"; "other"). The entry on bat^{4}/pat^{4} ("to know", "recognise", "understand"; "be acquainted with", "have experienced", "have ever") / piat^{4} ("to distinguish", "separate") in *Southern Hokkien: An Introduction* provides clarification:

> Pat^{8} (CR)/piat^{8} (LR) and bat^{4}/pat^{4}/piat^{4} derive from the same etymological root.[51] The lexical differentiation via 4th and 8th tone results from establishing phonetic contrast between cognate words by means of voiced/ voiceless alternation (清濁別義).[52] In view of historical linguistics we take 別 as the proper graphic representation of these words in characters. Others transcribe bat^{4}/pat^{4} as 捌 and pat^{8} as 別. With regard to the CR bat^{4} and pat^{4}, the pronunciation with p- initial represents an older linguistic layer. The b- initial results from the lenition (softening or weakening) of the initial. The two pronunciations bat^{4} and pat^{4} are equally popular.[53]

Where we encounter fusion words and fused syllables, the traditional syllable-based approach in the transcription of Southern Hokkien in Chinese script creates methodological problems. With the notable exception of transcribing be^{7}/boe^{7} as 𣍐, *Southern Hokkien: An Introduction* does, as a general rule, transcribe contracted and fused words and syllables in Romanization only. We thus transcribe bin^{5}-a^{2}-chai^{3} ("tomorrow") as 明 a^{2}-chai^{3} and note the following:

> Although most write 明[仔]載, the representation of this word in characters is problematic and open to discussion. With bin^{5}-a^{2}-chai^{3} being a high frequency word, the syllables a^{2} and chai^{3} may well be the result of contractions and pho-

[50] See FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, p. 148 (04.04).

[51] On pat^{8}/piat^{8} 別 see FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, p. 246 [06.13].

[52] On this question see MEI TSU-LIN 梅祖麟: "Neibu nigou Hanyu san li" 內部擬構漢語三例. In: *Mei Zulin yuyanxue lunwenji* 梅祖麟語言學論文集. Beijing: Shangwu yinshuguan 2000, pp. 352–376 (rpt. from *Zhongguo yuwen* 中國語文 1988.3); cf. also GONG HWANG-CHERNG 龔煌城: "Shanggu Hanyu yu yuanshi HanZangyu dai *r* yu *l* fushengmu de gouni" 上古漢語與原始漢藏語帶r與複聲母的構擬. In: *Gong Huangcheng HanZangyu bijiao yanjiu lunwenji* 龔煌城漢藏語比較研究論文集. Taipei: Zhongyang yanjiuyan 2011, pp. 187–216 (rpt. from *Taida Wenshizhe xuebao* 臺大文史哲學報 54 [2001], pp. 1–36).

[53] See FUEHRER/YANG 2014, vol. 2, p. 66 (08.01) and YANG HSIU-FANG 楊秀芳: "Lun 'bie' de xingtai bianhua ji yufahua" 論「別」的形態變化及語法化. In: *Qinghua Zhongwen xuebao* 清華中文學報 11 (2014), pp. 5–55.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000444

netic fusions. It thus seems questionable whether they can actually be traced to character equivalents on the basis of syllable-based phonetics.[54]

Phonetics: Multiple Pronunciations, Tones and Tone Sandhi

Southern Hokkien: An Introduction deals with characters and their multiple pronunciations in considerable detail, providing students with lists of some of the most common multiple pronunciation characters.[55] A similar approach is used for the two registers that are commonly described as "literary" (*wén* 文; LR) and "colloquial" (*bái* 白; CR) readings of characters.[56] So-called "literary" and "colloquial" readings are identified throughout the textbook and, where applicable, their semantic and functional differences are indicated and illustrated.

Tones and tone changes tend to be taxing for most learners of Southern Hokkien. *Southern Hokkien: An Introduction* therefore pays particular attention to tones and tone related issues.[57] Isolation tones are indicated in the transcription throughout our teaching material. Sandhi tones are indicated in the first five lessons and where deemed necessary in later lessons.[58] Syllables that do not change tone in connected speech are underlined in the main parts of the textbook. Compare the following examples from the dialogues of Lessons Four and Seven:

Lesson 4:
Goa$^{2-1}$ ka$^{7-3}$ lin$^{2-1}$ kai$^{3-2}$-siau^{7} chit$^{8-0}$-e$^{7-0}$, chit$^{4-8}$ e$^{5-7}$ so$^{\cdot 2-1}$-chai^{7} tioh$^{8-3}$-si$^{7-3}$ Tai$^{5-7}$-pak^{4} siong$^{7-3}$ u$^{7-3}$ mia^{5} e$^{5-7}$ Su$^{7-3}$-lim$^{5-7}$ ia$^{7-3}$-chhi^{7}-a^{2}.[59]
Let me introduce to you: This is Taipei's very famous Shilin night market.

Lesson 7:
M^{7} si^{7} la^{0}! Li^{2} go$^{\cdot 7}$-hoe^{7} a^{0}! Chin^{1}-chu^{1} ni^{1}-te^{5} si^{7} Tai^{5}-oan^{5} hian^{7}-tai^{7} sin^{1} hoat^{4}-tian^{2}-chhut$^{4-0}$-lai$^{5-0}$ e^{5} im^{2}-liau^{7}. Che^{1} lai^{7}-te^{2} e^{5} hun^{2}-i^{n5} chhin^{1}-chhiu^{n7} chin^{1}-chu^{1}, so$^{\cdot 2}$-i^{2} ho^{7}-cho^{3} chin^{1}-chu^{1} ni^{1}-te^{5}.[60]
No, you misunderstood. Pearl milk tea is a drink recently invented in Taiwan. It is called pearl milk tea because it contains small tapioca balls that look like pearls.

[54] See Fuehrer/Yang 2014, vol. 1, p. 202 (05.14).
[55] See Fuehrer/Yang 2014, vol. 1, pp. 67–70.
[56] See Fuehrer/Yang 2014, vol. 1, pp. 63–66.
[57] For summaries see Fuehrer/Yang 2014, vol. 1, p. 34 and p. 51 (on tone sandhi). For extensive and in part contrastive tone sandhi exercises see Fuehrer/Yang 2014, vol. 1, pp. 72–76.
[58] Throughout the textbook learners are expected to apply tone sandhi rules in the exercise sections (Sentence Patterns, Listening/Reading Comprehension and Cloze Practice) where we reduce the indication of sandhi tones to a minimum.
[59] See Fuehrer/Yang 2014, vol. 1, p. 144.
[60] See Fuehrer/Yang 2014, vol. 2, p. 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000445

A considerable amount of academic work has been done on tone contours in Southern Hokkien. Nevertheless, textbooks hardly seem to take much notice of it. Clearly, the compilation of a textbook requires a great deal of simplification but when it comes to the three sets of neutral tones, the contours applied in different circumstances show such differences that some explanation—simplified as it may be—was felt necessary. Rather than leaving this issue aside (as a great deal of Southern Hokkien textbooks do), it is hoped the guidelines regarding the contours of the three sets of neutral tones established in *Southern Hokkien: An Introduction* are beneficial for a swift learning process.[61] The following extract may suffice to illustrate this point.[62]

> Where directional verbal complements are pronounced in neutral tone, the unstressed tone contour of the complements is 31. The same contour applies also to numerals and measure words that are not to be taken literally. Consider the following examples:

poe^{1}-chhut$^{4-0}$-khi$^{3-0}$ (ZZ) pe^{1}-chhut$^{4-0}$-khi$^{3-0}$ (A)	飛出去	to fly away, fly out
kia^{n5}-lip$^{8-0}$-lai$^{5-0}$ (A QZ) kia^{n5}-jip$^{8-0}$-lai$^{5-0}$ (ZZ)	行入來	to walk in, come in
tan^{2} chit$^{8-0}$-e$^{7-0}$	等蜀下	to wait a bit; to wait a second
lim^{1} chit$^{8-0}$-poe$^{1-0}$	[飲]蜀杯	to have a drink
be^{2} nng$^{7-0}$ sa^{n1-0} kin$^{1-0}$ (ZZ) boe^{2} nng$^{7-0}$ sa^{n1-0} kun$^{1-0}$ (A QZ)	買兩三斤	to buy a few (two or three) catty

Although the tone sandhi tends to cause problems in the learning process, hardly any of the existing textbooks deal with tone changes in a way that would enable students not only to apply but also to grasp the basic rules behind this complex phenomenon. *Southern Hokkien: An Introduction* therefore formulates a total of five basic tone sandhi rules for words in isolation and another set of seventeen basic tone change rules for words in connected speech.[63] The explanations of these rules are complemented by example sentences some of which are of a contrastive nature:[64]

> In terms of its function in speech, the realisation of tone changes also serves as a means to indicate emphasis or focus. Compare the following:

[61] For details see FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, pp. 34–38.

[62] The following extracts are taken from FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, pp. 34f. (01.05, 01.06).

[63] For details see FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, pp. 52–55 (isolated words) and pp. 55–62 (connected speech).

[64] For the following extract see FUEHRER/YANG 2014, vol. 1, p. 61 (02.26).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000446

koh^{4-2-1} thia^{n1} chit$^{8-0}$-pai$^{2-0}$	故聽蜀擺	listen again
	BUT	
koh^{4-2-1} thia^{n1-7} chit^{8-3s}-pai^{2}	故聽蜀擺	listen once more

Conclusion

Although *Southern Hokkien: An Introduction* was originally aimed at the fairly straightforward task of supporting the teaching of Southern Hokkien in a given environment, it developed into a comprehensive introduction to the Southern Hokkien language, covering a range of issues that hardly any of the other textbooks cover in comparable detail.[65] At the same time, the primary vocabulary introduced in this material makes it a useful tool for language learning and teaching on the elementary level. For the intellectually more curious student, *Southern Hokkien: An Introduction* does, it is hoped, answer many of the questions that those familiar with Mandarin and keen to learn Southern Hokkien often struggle with. In that sense, *Southern Hokkien: An Introduction* offers not just a beginner's textbook. It engages the student to switch between languages in an informed and more competent manner.

[65] One of the few notable exceptions in this respect is Zhou Changji 周長楫 and Kang Qiming 康啟明: *Taiwan Minnanhua jiaocheng* 台灣閩南話教程 (2 vols. Pindong: Anke chubanshe 1999) which includes extensive elaborations on a wide variety of topics relevant for a better understanding of the specifics of Taiwanese Southern Hokkien.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000447

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000448

Der Palast der Grauen Ziege

Teil II einer Reihe kommentierter Übersetzungen von fünf Inschriften aus der Liumen-Tradition in der daoistischen Anthologie *Chongkan Daozang jiyao*

Von Volker Olles, Chengdu*

Summary: This contribution is the second in a series of articles presenting the texts and annotated translations of five stele inscriptions, which were included in the collection *Chongkan Daozang jiyao* 重刊道藏輯要 (Reedited Essentials of the Daoist Canon), a Daoist anthology published in 1906 at the monastery Erxian An 二仙菴 (Hermitage of the Two Immortals) in Chengdu (Sichuan). The inscriptions in question were, with one exception, composed to commemorate the renovation or rebuilding of temple halls and other structures belonging to either the Erxian An or the adjacent Qingyang Gong 青羊宮 (Palace of the Grey Goat), and were included in the relevant sections of the *Chongkan Daozang jiyao*. All texts share a common derivation from the Liumen 劉門 (Liu School) tradition. The term Liumen refers to the teachings of the Confucian scholar Liu Yuan 劉沅 (1768–1856) as well as a quasi-religious movement, which was based on Liu's thought and flourished in late imperial and Republican times. Liu Yuan and the following Liumen patriarchs were patrons of the Qingyang Gong and the Erxian An, and the two Daoist sanctuaries, among other temples in Chengdu and its environs, were supported by the Liumen community. The present article contains a full translation of Liu Yuan's *Chongxiu Qingyang Gong beiji* 重修青羊宮碑記 (Stele Inscription on the Restoration of the Qingyang Gong) and outlines the historical development of Chengdu's most important Daoist temple. Special emphasis is placed on the Qingyang Gong's modern history and its relation to the Liumen community. From the early 19th century to the middle of the 20th century, the Qingyang Gong received substantial support from the Liu family and Liumen adherents, and it is obvious that the Liumen community was significantly involved in the management of this ancient sanctuary.

Vorbemerkung

Die historische Entwicklung der daoistischen Religion wurde unter anderem von ihrer Interaktion mit dem Kaiserhaus und der Bildungselite, mit volksreligiösen Kulten und dem chinesischen Buddhismus beeinflusst. Die moderne Geschichte des Daoismus, womit hier die Zeit vom 18. bis ins 20. Jahrhundert gemeint ist, war wiederum von starken Verbindungen

* Der Autor ist dort zurzeit an der Sichuan University tätig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000449

dieser Religion zu Gelehrtenzirkeln, regionalen Tempelnetzwerken, mediumistischen Kultgemeinschaften und populären spirituellen Traditionen geprägt. Im ersten Teil[1] dieser Übersetzungsreihe wurde die auf den konfuzianischen Gelehrten Liu Yuan 劉沅 (1768–1856) zurückgehende Tradition namens Liumen 劉門 (Liu-Schule) vorgestellt, die vom frühen 19. Jahrhundert bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts eine wichtige zivilgesellschaftliche Kraft in der südwestchinesischen Provinz Sichuan 四川 war und auch einen nachhaltigen Einfluss auf den dortigen Daoismus ausübte. Der vorliegende Beitrag dokumentiert, dass Liu Yuan, seine Nachfahren und Mitglieder der Liumen-Gemeinschaft zu den wichtigsten Patronen eines alten Tempels zählten, der auch heute noch als das bedeutendste daoistische Heiligtum der Provinzhauptstadt Chengdu 成都 bekannt ist.

Wenn Stifter und Patrone in religiösen Stätten Stelen aufstellen ließen oder Inschriften für solche verfassten, dann geschah dies vor allem, um das durch die wohltätige Handlung angesammelte Verdienst (*gongde* 功德) zu dokumentieren, aber auch, um das Prestige der Institution und des Stifters zu unterstreichen. In der Regel bedeutete die Aufstellung einer Stele auch, dass die involvierten Wohltäter und Patrone ein weitreichendes Mitspracherecht in der jeweiligen religiösen Institution besaßen. Dies gilt für viele alte Kulturen der Welt, ist aber in China mit dem bis heute gepflegten Brauch der Aufstellung von „Verdienst-Stelen" (*gongde bei* 功德碑) besonders ausgeprägt. So bemerkte MICHAEL WALSH in seiner Studie über den Zusammenhang zwischen dem religiösen Verdienst von Stiftern und dem Landbesitz buddhistischer Großklöster:

> Erecting a stele was an expensive and lengthy process involving many people. […] When a stele was erected people knew what it was even if many could not read it. […] A stele was a powerful form of cultural capital (for both the donor and the recipient), a structure that projected prestige, articulated a process of naming, and signified knowledge and power.[2]

Liu Yuan und seine Nachfahren haben in daoistischen Tempeln zahlreiche Inschriften hinterlassen, von denen aber nur ein kleiner Teil auf den ursprünglichen „Trägermedien" – steinernen Stelen und Holztafeln – erhalten ist. Als Anfang des 20. Jahrhunderts die Anthologie *Daozang jiyao* 道藏輯要 (Essenz des daoistischen Kanons) vom Kloster Erxian An 二仙菴 (Klause der Zwei Unsterblichen) in Chengdu neu herausgegeben wurde, wurden fünf dieser Inschriften in die Sammlung aufgenommen.[3] Es ist durchaus möglich, dass Liumen-Anhänger an der Entstehung dieser Neuedition von *Dao-*

[1] ZDMG 163 (2013), S. 485–504 (im Folgenden OLLES 2013).
[2] WALSH 2010, S. 115f.
[3] Siehe OLLES 2013, S. 489f., 502.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000450

zang jiyao beteiligt waren. Die Redaktion stand unter der Leitung von Yan Yonghe 閻永和, dem damaligen Abt des Erxian An; als Editoren fungierten die Laien He Longxiang 賀龍驤 und Peng Hanran 彭瀚然. Liu Bogu 劉伯穀 (geb. 1930), ein in Chengdu lebender Urenkel von Liu Yuan, berichtet, er habe gehört, sowohl He Longxiang als auch Peng Hanran seien Anhänger der Liumen-Tradition gewesen. Da es aber keine schriftlichen Belege dafür gäbe, könne er kein abschließendes Urteil über den Wahrheitsgehalt dieser Aussage treffen.[4] In Anbetracht der engen Verbindungen zwischen der Liumen-Gemeinschaft und daoistischen Institutionen im damaligen Sichuan ist eine Liumen-Affiliation von He und Peng allerdings sehr wahrscheinlich. Peng Hanran stammte aus dem Kreis Xinjin 新津 südwestlich von Chengdu, einer Hochburg der Liumen-Tradition.

Vier der erwähnten Inschriften wurden von Liu Yuan selbst verfasst. Daher wurden sie nicht nur in der Neuedition (*Chongkan* 重刊) von *Daozang jiyao* überliefert, sondern auch in Lius gesammelten Werken. Nur ein Teil des umfangreichen Œuvre von Liu Yuan erschien noch zu seinen Lebzeiten in gedruckter Form. Seine repräsentativsten Werke wurden schließlich in der erstmals 1905 erschienenen posthumen Sammlung *Huaixuan quanshu* 槐軒全書 (Gesammelte Werke aus dem Schnurbaumstudio) publiziert. Zwei der fraglichen Inschriften, so auch der im vorliegenden Beitrag präsentierte Text, sind dort zu finden. Die beiden übrigen Inschriften fehlen in *Huaixuan quanshu*, wurden aber später in die Sammlung *Huaixuan zazhu waibian* 槐軒雜著外編 (Addenda zu den Miszellen aus dem Schnurbaumstudio) aufgenommen. Ablichtungen einer traditionell gebundenen Ausgabe von *Huaixuan zazhu waibian*, die sich im Besitz der Bibliothek der Universität Wuhan 武漢大學 befindet, sind mir erst seit kurzem zugänglich. Die vier mit Holzplatten gedruckten Bände wurden 1928 vom Verlagshaus Fujing tang 扶經堂 in Chengdu, das die Familie Liu selbst betrieb, herausgegeben. In dieser Sammlung findet sich auch der im ersten Teil der Übersetzungsreihe vorgestellte Text *Bidong zhenren mubei* 碧洞真人墓碑 (Grabstele für den Wahren Menschen von der Smaragdgrotte).[5] In den folgenden Beiträgen dieser Reihe wird das Sammelwerk *Huaixuan zazhu waibian* mit berücksichtigt.

Inschriften wurden schon im kaiserlichen China als historisch und kulturell wertvoll betrachtet und daher sowohl in speziellen Sammlungen als auch in Regionalbeschreibungen und religiösen Werken aufgezeichnet, wodurch sehr viele dieser Texte ihre ursprünglichen „Trägermedien" überdauerten, die Kriegen, Konfiskationen, der Verwitterung oder – in der jüngeren Geschichte Chinas – revolutionärer Zerstörungswut zum Opfer gefallen waren.

[4] Gespräch mit Liu Bogu im September 2014.
[5] *Huaixuan zazhu waibian*, 2.24a–25a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000451

Die Überlieferung der hier betrachteten Liumen-Inschriften in einer daoistischen Anthologie und in den gesammelten Werken von Liu Yuan offenbart die unterschiedliche Motivation der jeweiligen Kompilatoren. Lius Nachfahren, die sein Werk in posthumen Sammlungen publizierten, ging es um die Erhaltung des literarischen und intellektuellen Erbes ihres bedeutenden Ahnen. Die Editoren der Anthologie *Chongkan Daozang jiyao* wählten die Texte hingegen vor allem nach ihrer religiösen und historischen Relevanz aus. Die Aufnahme der Liumen-Inschriften in die wichtigste Sammlung daoistischer Schriften, die im frühen 20. Jahrhundert zusammengestellt wurde, zeigt daher deutlich den hohen Stellenwert, den die Liumen-Tradition in der modernen Geschichte des Daoismus in Sichuan besaß.

Der Palast der Grauen Ziege

Der Qingyang Gong 青羊宮 (Palast der Grauen Ziege) kann auf eine lange Geschichte zurückblicken und ist bis heute nicht nur der wichtigste daoistische Tempel in Chengdu, sondern auch ein markantes Wahrzeichen der Provinzhauptstadt. Er liegt direkt an der Ersten Ringstraße (Yihuan lu 一環路) im Westen der Innenstadt. Sein Eingangsgebäude, das „Berg-Tor" (*shanmen* 山門), wurde einst beim Bau der Ringstraße abgerissen und direkt vor der ersten Tempelhalle neu errichtet, mit der es nun optisch eine Einheit bildet (Abb. 1).

Der Qingyang Gong gilt traditionell als der Ort, an dem Laozi 老子 zum zweiten Mal seinen Meisterschüler Yin Xi 尹喜 traf, den Wächter des Hangu-Passes 函谷關, der ihn einst zur Abfassung des *Daode jing* 道德經 (Heilige Schrift vom Dao und seiner Wirkkraft) bewogen haben soll. Hagiographische Werke berichten, Laozi habe seinem Schüler beim Abschied aufgetragen, sich tausend Tage lang zu läutern und dann auf dem „Markt der Grauen Ziege" (Qingyang zhi Si 青羊之肆) im heutigen Chengdu nach ihm zu suchen. Es heißt, Laozi sei dort in der Familie eines lokalen Würdenträgers wiedergeboren worden. Durch das Erkennungszeichen der grauen Ziege (*qingyang* 青羊) – in der englischsprachigen Forschungsliteratur auch als „azure ram" oder „black sheep" übersetzt – habe Yin Xi nach der Periode intensiver Selbstkultivierung Laozi dort wiedergetroffen, der sich dann vom Kind in seine wahre Gestalt zurückverwandelt und Yin Xi den Rang eines vollendeten Heiligen verliehen habe.[6] An diesem Ort, der hinfort als Stätte von Laozis zweiter Inkarnation bezeichnet wurde, soll dann ein Tempel errichtet worden sein – der heutige Qingyang Gong. Die alte Bezeichnung

[6] Siehe dazu KOHN 1998, S. 267–271; vgl. OLLES 2005, S. 92.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000452

Foto: Qin Xin 秦昕 (Yongling-Museum, Chengdu)

Abb. 1: Eingang des Qingyang Gong

Qingyang Si 青羊肆 (Markt der Grauen Ziege) wurde weiterhin in Inschriften als historisierender Name für das daoistische Heiligtum verwendet.

Das im Tempelnamen vorkommende Wort *yang* 羊 bedeutet sowohl „Ziege" als auch „Schaf". Mit der Übersetzung des Begriffs *qingyang* als „graue Ziege" soll dem Schauplatz der Legende im Sichuan-Becken Rechnung getragen werden. In dieser von einem subtropischen Klima geprägten Region werden keine Schafe gezüchtet, wogegen Ziegen dort zu den üblichen Nutztieren zählen. Zwei historische Bronzefiguren im Qingyang Gong, die das *qingyang* darstellen, gleichen Ziegen und haben nichts mit Schafen gemein.[7] Auch die Abbildung zu dieser Legende in einer illustrierten Laozi-Hagiographie, die 1936 in Chengdu publiziert wurde, zeigt eindeutig eine Ziege.[8] Was die Farbe des mythischen Tieres betrifft, so berichtet das kanonische Werk *Hunyuan shengji* 混元聖紀 (Annalen des Heiligen vom Ungeteilten Ursprung) aus dem 12. Jahrhundert, es habe ein schimmerndes Fell in der Farbe von Blei (*qingjin* 青金) gehabt.[9]

[7] Zu den Figuren s. Li/Ding 2006, S. 35–37, 194f.; Abbildungen finden sich ebd., S. 196f.

[8] Siehe Olles 2005, S. 103. Bei dem bebilderten Werk handelt es sich um *Laojun lishi yinghua tushuo* (s. Bibliographie).

[9] DZ 770 (3.25a), Bd. 17, S. 816c. Die ursprüngliche Paginierung (juan 卷-Kapitel und Seite) traditioneller Werke wird, so vorhanden, in Klammern angegeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000453

Als Quelle der Qingyang-Si-Legende wird häufig der Yang Xiong 揚雄 (53 v.u.Z.–18) zugeschriebene Text *Shuwang benji* 蜀王本紀 (Annalen der Könige von Shu) angegeben,[10] der allerdings nur in Form von Zitaten in erheblich späteren Werken überliefert ist. Wahrscheinlicher ist, dass die Legende im 6. oder 7. Jahrhundert von Vertretern der daoistischen Louguan 樓觀-Linie in Umlauf gebracht wurde, deren Patriarchen Yin Xi als ihren Ahnen betrachteten. Möglicherweise bezog sich der Name Qingyang Si ursprünglich sogar auf eine Stätte in Chang'an 長安 (das heutige Xi'an 西安) und wurde erst in der Tang-Dynastie (618–907) mit dem Standort des heutigen Qingyang Gong in Chengdu in Verbindung gebracht.[11]

In der Tat wurde der Qingyang Gong während der Tang-Dynastie zu einem wichtigen, staatlich anerkannten daoistischen Heiligtum, wobei die alte Qingyang-Si-Legende als Basis seiner spirituellen Legitimation diente. Die Tang-Kaiser verehrten Laozi als ihren Urahnen, weshalb der Daoismus stark gefördert und zeitweilig in den Rang einer Staatsreligion erhoben wurde. Durch seine relativ isolierte, von Bergzügen begrenzte Lage bot sich Sichuan im Verlauf der chinesischen Geschichte wiederholt als Zuflucht für in Bedrängnis geratene Herrscher an. So floh auch der Tang-Kaiser Xizong 唐僖宗 (reg. 873–888) während der Rebellion des Huang Chao 黃巢 (835–884) aus der Hauptstadt und lebte von 881 bis 885 im Exil in der Region des heutigen Sichuan. Als Kaiser Xizong nach Sichuan kam, stand an der Stelle des mutmaßlichen Zusammentreffens von Laozi und Yin Xi ein daoistischer Tempel namens Xuanzhong Guan 玄中觀 (Abtei im Zentrum des Mysteriums). Das Heiligtum war allerdings weitgehend in Vergessenheit geraten, und den größten Teil seiner Ländereien hatten sich gewöhnliche Bauern angeeignet. Als am 3. Oktober 883 auf kaiserlichen Befehl dort ein *jiao* 醮(Opfer)-Ritual vollzogen wurde, fiel ein roter Lichtstrahl auf eine Stelle im Boden, wo daraufhin ein antiker Ziegel ausgegraben wurde. Das mysteriöse Objekt von außergewöhnlicher Form und Qualität trug eine Inschrift in archaischer Siegelschrift: „Der Allerhöchste [d.i. Laozi] befriedet den Aufruhr der [Regierungsperiode] Zhonghe 太上平中和災." Dies wurde als Omen verstanden, das ein baldiges Ende der Rebellion des Huang Chao sowie des kaiserlichen Exils voraussagte. Da das alte Heiligtum in einem schlechten Zustand war und sein Land profan genutzt wurde, stiftete der Kaiser eine große Geldsumme aus der imperialen Schatzkammer und ließ den Tempel im großen Stil neu errichten. Ferner verfügte er die Umbenennung der Institution in „Qingyang Gong" sowie den Rückkauf und die dauerhafte Ausweisung ihrer Ländereien als unantastbaren Tempelbesitz. 884,

[10] Siehe z.B. LI/DING 2006, S. 2.

[11] Siehe MENG 2014; vgl. KOHN 1998, S. 22–24. Zur Louguan-Linie s. den entsprechenden Eintrag von L. KOHN in PREGADIO 2008, Bd. 1, S. 710f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000454

als der Aufstand des Huang Chao bereits niedergeschlagen war und Xizong sich anschickte nach Chang'an zurückzukehren, verfasste der hohe Beamte Yue Penggui 樂朋龜 eine über 8 500 Schriftzeichen lange Steleninschrift über diese Ereignisse, deren Text u. a. im daoistischen Kanon (*Daozang* 道藏) erhalten ist.[12]

Während die Erscheinung des geheimnisvollen Ziegels zu den zahlreichen Manifestationen Laozis während der Tang-Dynastie gehört, die als arrangierte und detailliert dokumentierte „Wunder" die damals enge Beziehung zwischen dynastischer Legitimation und der daoistischen Religion kennzeichneten, stellt sie für den Qingyang Gong den nachweisbaren Beginn seiner Geschichte als staatlich anerkannte religiöse Stätte dar. Historische Tatsache ist die herausragende Bedeutung des Heiligtums, das mit einer imperialen Stiftung bedacht wurde, nachdem der wundersame Fund des beschrifteten Ziegels die Restauration der Tang-Dynastie angekündigt hatte. Noch während der Regierungszeit von Xizong wurde das Ziegel-Wunder nicht nur in der Inschrift von Yue Penggui beschrieben, sondern auch in einer Throneingabe des Hof-Daoisten Du Guangting 杜光庭 (850–933), die unter dem Titel *Lidai chongdao ji* 歷代崇道記 (Aufzeichnungen über die Verehrung des Dao durch alle Zeitalter) ebenfalls im *Daozang* erhalten ist.[13] Die Geschichte des Ziegel-Wunders wurde zum festen Bestandteil der religiösen Überlieferung über Laozi. So erscheint sie u. a. in Du Guangtings späterem Werk *Daojiao lingyan ji* 道教靈驗記 (Aufzeichnungen numinoser Beweise zugunsten des Daoismus) und in der Laozi-Hagiographie *Hunyuan shengji*.[14] Der enge Bezug des Qingyang Gong zur Tang-Dynastie ist bis heute sichtbar geblieben. Die hintere Halle des traditionellen Gebäudeensembles ist die auf einer terrassenförmigen Erhebung errichtete Tangwang Dian 唐王殿 (Halle der Tang-Herrscher), in der u. a. die Tang-Kaiser Gaozu 唐高祖 (reg. 618–626) und Taizong 唐太宗 (reg. 626–649) verehrt werden.[15]

Zur Entwicklung des Qingyang Gong in der Song-Zeit (960–1279) scheint es keine verlässlichen Informationen zu geben. Allerdings wird der Tempel mehrfach in Gedichten des bedeutenden Poeten Lu You 陸游 (1125–1210) erwähnt, der etliche Jahre seines Lebens in Sichuan verbrachte.[16] Konkretere Angaben liegen zum Schicksal des Qingyang Gong in den Dynastien Ming

[12] DZ 964 (*Xichuan Qingyang Gong beiming* 西川青羊宮碑銘), Bd. 19, S. 679b–687a. Zu diesen Ereignissen s. Verellen 1994, S. 143–151; vgl. Kohn 1998, S. 47–49, 315–317. Der Originaltext von Xizongs Edikt zur Umbenennung des Tempels ist nachzulesen bei Long/Huang 1997, S. 48f.

[13] DZ 593 (16b–20a), Bd. 11, S. 6a–7b; Übersetzung bei Verellen 1994, S. 143–151.

[14] DZ 590 (2.5b–6a), Bd. 10, S. 806c–807a; DZ 770 (9.19b–24b), Bd. 17, S. 873a–874c.

[15] Siehe Li/Ding 2006, S. 38f.

[16] Li/Ding 2006, S. 6f. Zu Lu You s. den entsprechenden Eintrag von M. S. Duke und C. S. Chang in Nienhauser 1986, S. 609–611.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000455

(1368–1644) und Qing (1644–1911) vor. In der Lokalbeschreibung des Kreises Chengdu von 1873 heißt es, der Tempel sei in der Ming-Zeit durch den Prinzen von Shu 蜀, einen mit der Region um Chengdu belehnten Spross der kaiserlichen Familie, wieder aufgebaut bzw. renoviert worden. Am Ende der Ming-Dynastie jedoch sei die Anlage durch „Aufrührer Xian" (Xian zei 獻賊) zerstört worden. Mit „Aufrührer Xian" ist der Rebellenführer Zhang Xianzhong 張獻忠 (1606–1647) gemeint, der nach der Gründung eines eigenen Regimes in Chengdu die Provinz Sichuan zwischen 1644 und 1647 mit einer Welle von Gewalt und Zerstörung überzog.[17] Im 7. Jahr der Ära Kangxi 康熙 (1668) unter der Qing-Dynastie habe schließlich der Provinz-Gouverneur Zhang Dedi 張德地 den Wiederaufbau des Qingyang Gong finanziert.[18]

Zur Entwicklung des Tempels in der Qing-Zeit liegen acht Inschriften vor, die als Supplement (*xu* 續) dem ersten Teil der 27. Sektion (*yiji* 翼集) von *Chongkan Daozang jiyao* hinzugefügt wurden. Dieses Supplement, das vier Liumen-Inschriften enthält, trägt den Titel *Qingyang Gong beiji* 青羊宮碑記 (Stelenaufzeichnungen des Qingyang Gong), wobei seine ersten vier Seiten stattdessen mit *Sichuan Qingyang Gong beiming* 四川青羊宮碑銘 (Steleninschriften des Qingyang Gong in Sichuan) betitelt sind. Vermutlich hat man die Überschrift nachträglich geändert, um eine Verwechslung mit der Tang-Inschrift *Xichuan Qingyang Gong beiming* von Yue Penggui, die ein ganzes Kapitel von *Chongkan Daozang jiyao* füllt,[19] auszuschließen. Möglicherweise waren zu dem Zeitpunkt die hölzernen Druckplatten der ersten vier Seiten bereits fertiggestellt, so dass der Titel dort unverändert blieb. Da die Liumen-Inschriften im Mittelpunkt der Übersetzungsreihe stehen, wird im Folgenden zunächst der Inhalt der vier übrigen Dokumente zusammengefasst.[20]

Die erste Inschrift wurde von Provinz-Gouverneur Zhang Dedi, dem Hauptstifter des Wiederaufbaus in der Kangxi-Ära, verfasst und am 9. April 1671 auf einer Stele veröffentlicht. Zhang schreibt, Überreste der ursprünglichen Gebäude seien noch erkennbar gewesen und man habe den Qingyang Gong nach altem Vorbild wieder aufgebaut. Genannt werden die Haupthallen (*dian* 殿) Qingyang (Graue Ziege), Sanqing 三清 (Drei Reine), Wufeng 五鳳 (Fünf Phönixe) und Wanshou 萬壽 (Ewige Langlebigkeit), die Terrassen (*tai* 台) Zijin 紫金 (Purpur-Gold), Bagua 八卦 (Acht Trigramme), Jiangsheng 降生 (Herabkunft) und Shuofa 說法 (Predigt) sowie die Hallen

[17] Zu Zhang Xianzhong s. OLLES 2005, S. 110f., 126f.

[18] (Tongzhi 同治) *Chongxiu Chengdu xianzhi* 重修成都縣志 (juan 2, *siguan* 寺觀, 13b) in *Zhongguo difang zhi jicheng*, Bd. 2, S. 61b.

[19] *Chongkan Daozang jiyao*, *yiji* 1, S. 71a–88b.

[20] Vgl. LI/DING 2006, S. 7f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000456

(*tang* 堂) Zhenwu 真武 (Wahrer Krieger), Chunyang 純陽 (Reines Yang; d. i. der Unsterbliche Lü Dongbin 呂洞賓) und Sanguan 三官 (Drei Beamte von Himmel, Erde und Wasser). Die Arbeiten hätten von 1667 bis 1671 gedauert. Nach dem von mehreren Amtsträgern unterstützten Wiederaufbau sei der ordinierte Daoist (*shoudie daoshi* 授牒道士) Tao Laiyu 陶來御 dort als Vorsteher eingesetzt worden.[21]

Die nächste umfassende Renovierung des Qingyang Gong fand während der Ära Qianlong 乾隆 (1736–1795) statt. Die Bautätigkeit erstreckte sich über einen Zeitraum von 17 Jahren und dauerte von 1743 bis 1759, wovon die zweite Inschrift berichtet, deren Verfasser An Hongde 安洪德 Vorsteher des Kreises Huayang 華陽[22] war. In diesem Text ist von einem bedeutenden Daoisten die Rede, der das Schicksal des Qingyang Gong entscheidend beeinflussen sollte: Zhang Qingye 張清夜 (1676–1763; Großjährigkeitsname: Zihuan 子還, Pseudonym: Zimu Daoren 自牧道人).[23] Zhang leitete zu jener Zeit erfolgreich den Wuhou Ci 武侯祠 (Ahnentempel des Marquis von Wu), der dem berühmten Strategen Zhuge Liang 諸葛亮 (181–234) geweiht ist und mit Grab und Tempel des Regionalherrschers Liu Bei 劉備 (161–223) eine Einheit bildet. Der Wuhou Ci, der bis heute als nationales Heiligtum gilt und zu Chengdus touristischen Hauptattraktionen zählt, war damals ein daoistischer Tempel.

In der Inschrift wird berichtet, An Hongde und seine Amtskollegen hätten vergeblich versucht, den fähigen Daoisten, der sich als Vorsteher sehr um die Erhaltung des Wuhou Ci verdient gemacht habe, zur Leitung des Qingyang Gong zu bewegen. Zur Durchführung des umfassenden Wiederaufbaus des inzwischen baufälligen Heiligtums suchte man nach einer geeigneten geistlichen Führungspersönlichkeit. Nach wiederholtem Ersuchen habe Zhang Qingye 1743 schließlich seinen Schüler Wang Yicui 汪一萃 als Vorsteher des Qingyang Gong eingesetzt und sich auch selbst um die Planung des Wiederaufbaus und die Sammlung von Spenden gekümmert. Am 17. März 1745, im Rahmen der Feierlichkeiten zum Geburtstag von Laozi, sei der Qingyang Gong als öffentliches Kloster (*conglin* 叢林) eröffnet worden, was zu einem großen Zustrom von Daoisten geführt habe, die sich dort niederließen. Man habe mit dem Wiederaufbau bzw. der Renovierung der Halle des Jadekaisers (Yuhuang Lou 玉皇樓), der drei Terrassen *(tai)* Zijin,

[21] *Chongxiu Qingyang Wanshou Gong beiji* 重修青羊萬壽宮碑記 in *Chongkan Daozang jiyao*, *xu yiji* 1, S. 1a–2b; vgl. Long/Huang 1997, S. 291f.

[22] Das Stadtgebiet von Chengdu wurde damals von den Kreisen Huayang und Chengdu gemeinsam verwaltet. Bis 1928 hatte Chengdu keine einheitliche Stadtregierung. Siehe Wang 2003, S. 23, 277, Anm. 12.

[23] Zu Zhang Qingye und seinem Werk s. die Ausführungen von Zeng Zhaonan 曾召南 in Qing 1996, Bd. 4, S. 140–148.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000457

Jiangsheng und Shuofa sowie der Halle des Ungeteilten Ursprungs (Hunyuan Dian 混元殿) begonnen. 1757 sei Wang Yicui verstorben, worauf man dessen Schüler Wang Yangqi 王陽奇 als neuen Vorsteher eingesetzt habe. Darauf sei der Wiederaufbau des Pavillons der Acht Trigramme (Bagua Ting 八卦亭), der Hallen (*dian*) der Drei Beamten (Sanguan) und der Ahnenmeister (Zushi 祖師) sowie der Großen Halle des Unendlichen (Wuji Dadian 無極大殿; d.i. die Halle der Drei Reinen) erfolgt. Das langwierige Bauprojekt, durch das der Qingyang Gong eindrucksvolle Ausmaße angenommen haben soll, wurde am 21. September 1759 mit der Aufstellung der Inschrift-Stele abgeschlossen. Die im Text genannten Gebäude entsprechen im Wesentlichen bereits dem heutigen Erscheinungsbild des Qingyang Gong.[24]

Zhang Qingye war Mönch der Drachentor-Schule (Longmen pai 龍門派) des Quanzhen 全真-Daoismus. Die Longmen-Schule verbreitete sich in der frühen Qing-Zeit, vor allem in der Ära Kangxi (1662–1722), in Sichuan, worauf die meisten daoistischen Klöster der Region von Longmen-Meistern geleitet wurden.[25] Eine entscheidende Rolle spielten dabei mehrere Longmen-Mönche, deren daoistische Karriere auf dem heiligen Berg Wudang Shan 武當山 in der Provinz Hubei 湖北 begonnen hatte. Wie Chen Qingjue 陳清覺 (1606–1705), für den 1695 das Kloster Erxian An errichtet worden war und der schließlich der erste Patriarch der Bidong zong 碧洞宗 (Smaragdgrotten-Linie) wurde, gehörte auch Zhang Qingye zur zehnten Generation der Longmen-Tradition und hatte seinen Meister auf dem Wudang Shan gefunden. Obwohl Zhang nicht selbst Vorsteher des Qingyang Gong geworden war, begleitete er den gesamten Prozess der Renovierung und Wiederbelebung des Heiligtums. Ferner betraute er seinen direkten Schüler Wang Yicui mit der Leitung des Qingyang Gong. Alle nachfolgenden Vorsteher des Qingyang Gong gehörten zu dieser Traditionslinie von Zhang Qingye, die von der einflussreichen Bidong-Linie des Erxian An zu unterscheiden ist. Die Daoisten des Qingyang Gong und des Erxian An gehörten also zwei unterschiedlichen Zweigen der Longmen-Schule an: Die Bidong-Linie des Erxian An geht auf Chen Qingjue zurück, die Überlieferungslinie des Qingyang Gong hingegen auf Zhang Qingye.[26]

Die folgenden vier Inschriften im Kapitel *Qingyang Gong beiji* entstammen der Liumen-Tradition. Da sie einzeln in Übersetzung präsentiert werden, wird an dieser Stelle auf eine Zusammenfassung verzichtet. Die siebte

[24] *Chongxiu Sichuan Qingyang Gong beiji* 重修四川青羊宮碑記 in *Chongkan Daozang jiyao, xu yiji* 1, S. 3a–4b; vgl. LONG/HUANG 1997, S. 342f. Zu den heutigen Gebäuden des Tempels s. LI/DING 2006, S. 30–39.

[25] Siehe dazu OLLES 2013, S. 491f.

[26] Siehe die Erläuterungen von ZENG ZHAONAN in QING 1996, Bd. 4, S. 140, 148; vgl. LI/DING 2006, S. 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000458

Inschrift wurde von Zhang Qingye verfasst und 1739 auf einer Stele veröffentlicht. Sie dokumentiert die Einrichtung eines Friedhofs für Daoisten, wofür eigens ein Stück Land an der Songxian Qiao 送仙橋 (Brücke zur Verabschiedung der Unsterblichen) unweit des Qingyang Gong erworben worden war.[27]

Die achte und letzte Inschrift ist eine testamentarische Verfügung des Vorstehers (*zhuchi* 住持) Tan Hexing 覃合興, die 1871 auf einer Stele in der neu errichteten Patriarchen-Halle (Zutang 祖堂) des Qingyang Gong publik gemacht wurde. Tan hatte 1857 auf Anweisung des Kreisvorstehers die Leitung des Qingyang Gong übernommen, um Ordnung in die katastrophale finanzielle Situation des Tempels zu bringen. Trotz großzügiger Zuwendungen zahlreicher Wohltäter (*shanshi* 善士) war der Qingyang Gong hoch verschuldet. Tan Hexing verfügte, dass die Pachtzahlungen der Pächter des Qingyang Gong direkt dem Tempel zufließen müssten und nicht mehr zur Begleichung von Kreditzinsen eingesetzt werden dürften. Durch die häufige Aufnahme von Krediten, wobei die Pachteinnahmen zur Zahlung der fälligen Zinsen umgewidmet wurden, habe der Tempel letztlich immer weniger regelmäßige Einnahmen verbucht und sei in eine Schuldenfalle geraten. Tan erließ neue Vorschriften (*miaogui* 廟規), die die Veruntreuung bzw. regelwidrige Nutzung von Tempeleigentum und -einnahmen streng verboten. Bei Zuwiderhandlungen sei der schuldige Vorsteher zu entlassen und durch einen würdigeren Nachfolger abzulösen.[28]

In der Ära Jiaqing 嘉慶 (1796–1820) begannen Liu Yuan, seine Familie und seine Schüler eine wichtige Rolle in der Geschichte des Qingyang Gong zu spielen. Aus dieser Zeit stammen zwei Inschriften von Liu Yuan, die umfassende Renovierungsarbeiten von 1808 bis 1817 dokumentieren. Liu lebte seit 1807 in Chengdu, wo er zahlreiche Schüler hatte. Es ist davon auszugehen, dass Lius Anhänger zu jener Zeit bereits eine organisierte Gemeinschaft bildeten, die den Qingyang Gong mit Stiftungen, Spenden und vermutlich auch administrativ unterstützte. Es ist auf Grundlage der Quellentexte nicht möglich, zwischen dem Engagement der Liumen-Gemeinschaft und dem der Familie von Liu Yuan zu unterscheiden. Überhaupt enthalten die vorliegenden Texte keine konkreten Hinweise auf die Herkunft gespendeter Geldmittel oder sonstige Details bezüglich des Liumen-Patronats. Das Vorliegen der Liumen-Inschriften, ihre Diktion, ihre Aufnahme in die Anthologie *Chongkan Daozang jiyao* sowie weitere Quellen und Hinweise zeigen allerdings

[27] *Qingyang Gong zuying beiji* 青羊宮祖塋碑記 in *Chongkan Daozang jiyao*, *xu yiji* 1, S. 13a–b; vgl. Long/Huang 1997, S. 322f. Das Zeichen *ying* 塋 (durchsichtig, glänzend) steht im Titel für das gleichlautende 塋 (Grabstätte, Friedhof).

[28] *Qingyang Gong yizhu beiji* 青羊宮遺囑碑記 in *Chongkan Daozang jiyao*, *xu yiji* 1, S. 14a–15a; vgl. Long/Huang 1997, S. 494f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000459

deutlich, dass der Einfluss der Liumen-Tradition auf den Qingyang Gong stetig wuchs und im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreichte. Natürlich waren nicht alle Stifter und Laienanhänger des Qingyang Gong Mitglieder der Liumen-Tradition. Es sei daran erinnert, dass weder der Qingyang Gong noch der Erxian An „Liumen-Tempel" waren, sondern Institutionen des Quanzhen-Daoismus blieben. Die enge Beziehung zwischen dem Qingyang Gong und der Liumen-Gemeinschaft steht dazu allerdings in keinerlei Widerspruch. So unterstützte Liu Yuan persönlich die Renovierung des Tempels von 1808 bis 1817, an deren Finanzierung Lius Schüler und seine Familie gewiss auch beteiligt waren. Die folgende Inschrift verfasste Liu 1817 anlässlich des Abschlusses der Bauarbeiten.

Übersetzung:
Steleninschrift zur Renovierung des Palastes der Grauen Ziege (*Chongxiu Qingyang Gong beiji* 重修青羊宮碑記)[29]

Verfasst von Liu Yuan aus Shuangliu

Konfuzius 孔子 begab sich nach Zhou 周 und erkundigte sich bei Laozi nach den Riten. [Nach dem Treffen] zog er sich zurück und seufzte: „Von Vögeln weiß ich, dass sie fliegen können. Von Vierbeinern weiß ich, dass sie laufen können. Was aber Drachen betrifft, so wusste ich nicht, dass sie sich auf Wolken in den blauen Himmel erheben. Heute habe ich Laozi gesehen. Er ist wie ein Drache!"[30] Das Bild des Hexagramms *qian* 乾 lautet: „[Einer, der] die Tugend eines Drachen besitzt, aber verborgen ist."[31] Dies bedeutet lediglich, dass so ein [Mensch] die Tugend eines Heiligen besitzt. Je nach den

[29] *Chongkan Daozang jiyao*, *xu yiji* 1, S. 5a–6a; vgl. *Huaixuan zazhu* 槐軒雜著 (3.12a–14a) in *Huaixuan quanshu*, Bd. 9, S. 3414b–3415b; LONG/HUANG 1997, S. 423f. Der Originaltext ist in Abb. 2 reproduziert.

[30] Vgl. *Shiji* 史記 (juan 63, *Laozi Hanfei liezhuan* 老子韓非列傳 3) in *Ershisi shi*, Bd. 1, S. 543a; KALTENMARK 1981, S. 21–23. Nach Liu Yuans Überzeugung war Laozi der wichtigste Lehrer von Konfuzius. Diese Lehrer-Schüler-Überlieferung habe nicht antike Riten (*li* 禮) zum Inhalt gehabt, sondern das grundlegende Prinzip (*li* 理) der Selbstkultivierung; vgl. OLLES 2013, S. 486f. Diese Interpretation wird für Liu naheliegend gewesen sein, da das konfuzianische Verständnis von *li* (Ritual, Etikette, Schicklichkeit etc.) ein viel weiteres Bedeutungsfeld umfasst als die konventionelle Übersetzung „Riten".

[31] Es handelt sich bei *qian* um das erste der 64 Hexagramme des *Yijing* 易經 (Buch der Wandlungen). RICHARD WILHELM (1873–1930) fasste seine Bedeutung als „Das Schöpferische" zusammen. Der Konfuzius zugeschriebene Kommentar zum unteren *yang*-Strich des Hexagramms, den Liu zitiert, steht im *Yijing* aber nicht unter dem „Bild" (*xiang* 象), sondern im „Kommentar zu den Textworten" (*wenyan* 文言). Siehe *Zhouyi hengjie* 周易恆解 (1.6a) in *Huaixuan quanshu*, Bd. 3, S. 1080a; WILHELM 2004, S. 402.

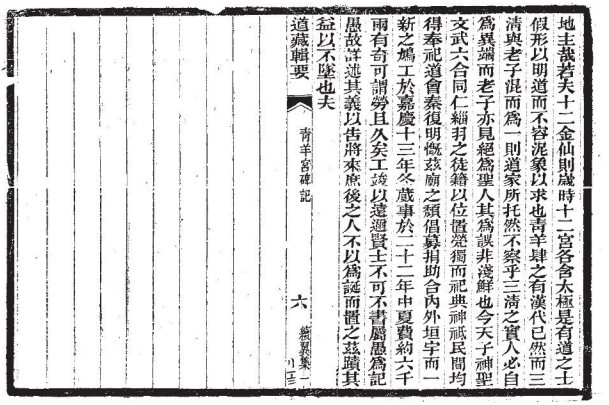
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000460

重修青羊宮碑記　　雙流劉　沅撰

孔子適周問禮於老子退而嘆曰鳥吾知其能飛獸吾知其能走至於龍吾不知其乘雲而上青天也今見老子其猶龍乎蓋之篆曰龍德而隱蓋言其有聖人之德耳屈伸隱現不一其時用行舍藏各因其可聖人者固非有絕異之爲特其隨遇而安升沈出處往往愉然於風塵世俗之外時人莫測則以爲神仙也申甫曰至誠爲神蓋子曰聖而不可之知謂神神聖之極致而非飛昇變化之說自秦焚六籍聖學罕傳於是始有神仙之名黃老之學黃帝堯舜之傳老子秉禮之士夫豈怪異流哉而末俗戮於技援二人以爲宗悖理傷化之倫紛然並作皆曰黃

老是朱柒素絲遂以朱爲禮輿柒爲宗援義原情誣妄已甚蜀有青羊宮傳爲老子期張道陵於說南北斗經後人因而廟祀至唐尚祖元元輪奐益盛至今羽流奉爲祖地中有三清大上及諸神嘗試考之皆禦災捍患有功德於民者惟三清十二金仙陋沿小說論者罕明夫太極分而理氣闢人物肇而治化興皇初之世開天明道固大有人若伏羲神農黃帝之傳載在典籍可考而知也三清胡來也哉蓋道生一一生二二生三三則人物誕矣一爲太極動而生陽靜而生陰合之乃三此三者氣化之原是以爲太上無以復加之名而元始則其初分靈寶則其含有道德則其布化也而豈眞有是人焉爲天

5b　5a



地主張若夫十二金仙則歲時十二宮各含太極是有道之士假形以明道而不容泥象以求也青羊肆之有漢代已然而三清與老子混而爲一則道家所托然不察乎三清之實人必自爲異端而老子亦見絕爲聖人其爲誤非淺鮮也今天子神聖文武六合同仁緇羽之徒錯以位置獨而祀典神祇民間均得奉祀道會秦復明慨茲廟之頹倡募捐助合內外垣宇而一新之鳩工於嘉慶十三年冬歲事於二十二年申夏費約六千兩有奇可謂勞且久矣工竣以遠邇賢士不可不書屬愚爲記愚故詳述其義以告將來庶後之人不以爲誕而置之茲蹟其益以不墜也夫

6b　6a

Abb. 2: Der Originaltext aus *Chongkan Daozang jiyao*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000461

Zeitumständen zieht er sich zurück oder ist aktiv, bleibt verborgen oder tritt in Erscheinung. Erhält er ein Amt, so wirkt er; wird er entlassen, verbirgt er sich[32] – in all seinen [Handlungen] folgt er den Gegebenheiten.

Was den Heiligen (*shengren* 聖人) betrifft, so zeichnet er sich gewiss nicht durch ein besonders seltsames Verhalten aus. Allein die Tatsache, dass er unter allen Umständen zufrieden ist und im Auf und Ab des Lebens oft frei und ungebunden außerhalb der vulgären, gewöhnlichen Welt [steht], bleibt seinen Zeitgenossen unerklärlich, so dass sie ihn für einen göttlichen Unsterblichen (*shenxian* 神仙) halten. Im *Zhongyong* 中庸 (Maß und Mitte) heißt es: „[Wer] höchste Aufrichtigkeit [hat], ist wie ein göttliches [Wesen]."[33] Mengzi 孟子 sprach: „Wer heilig ist und unerforschlich, heißt göttlich."[34] „Göttlich" (*shen* 神) ist die höchste Vollendung des Heiligen und hat nichts mit den Theorien vom fliegenden Aufstieg [in den Himmel] und [mysteriösen] Transformationen zu tun.

Seit der Verbrennung der sechs kanonischen Bücher[35] in der Qin-Dynastie (221–206 v. u. Z.) wurden die heiligen Lehren (*shengxue* 聖學) kaum noch überliefert. Danach erst gab es die Bezeichnung „göttlicher Unsterblicher" *(shenxian)* und die Huang-Lao-Lehre (*Huang-Lao zhi xue* 黃老之學).[36] Der Gelbe Kaiser (Huangdi 黃帝) war [den Vorbildherrschern] Yao 堯 und Shun 舜 ebenbürtig. Laozi war ein Gelehrter, der die Riten aufrechterhielt. Wie könnten sie denn übernatürliche Gestalten gewesen sein? Doch unbedeutende Dilettanten, die sich von den Kunstgriffen [der Unsterblichkeitssucher][37]

[32] Dies entstammt einer Passage aus Konfuzius' „Gesprächen" (*Lunyu* 論語 7, 10); s. *Sishu hengjie* 四書恆解 (*Lunyu* 1.B.39) in *Huaixuan quanshu*, Bd. 1, S. 219b; WILHELM 2008, S. 227.

[33] Die Übersetzung folgt hier der Version in *Huaixuan zazhu*, die dem Originaltext des *Zhongyong* (24) entspricht: 至誠如神. Siehe *Sishu hengjie* (*Zhongyong* B.82a) in *Huaixuan quanshu*, Bd. 1, S. 93a; vgl. WILHELM 2008, S. 615. WILHELM übersetzt *cheng* 誠 mit „Wahrheit".

[34] Auch hier gibt die Version der Inschrift in *Huaixuan zazhu* den Originaltext des *Mengzi* (7.B, 25) korrekt wieder: 聖而不可知之[之]謂神. Siehe *Sishu hengjie* (*Mengzi*, *Jinxin* 盡心 B.80b) in *Huaixuan quanshu*, Bd. 2, S. 610b; WILHELM 2008, S. 1097.

[35] Die sechs kanonischen Bücher sind das Buch der Lieder (*Shijing* 詩經), das Buch der Urkunden (*Shujing* 書經), die Aufzeichnungen über die Riten (*Liji* 禮記), das (nicht erhaltene) Buch der Musik (*Yuejing* 樂經), das Buch der Wandlungen (*Yijing* 易經) und die Frühlings- und Herbstannalen [aus Konfuzius' Heimatstaat Lu] (*Chunqiu* 春秋).

[36] Die Huang-Lao-Lehre, die zunächst eine quietistische Staatsführung propagierte und sich dann Praktiken der Lebensverlängerung und Unsterblichkeit zugewandt zu haben scheint, berief sich auf Laozi und den Gelben Kaiser (Huangdi). Siehe ROBINET 1995, S. 74–83 sowie den entsprechenden Eintrag von R. YATES in PREGADIO 2008, Bd. 1, S. 508–510.

[37] Anstelle von *ji* 技 (geschickt, Technik, Fertigkeit) erscheint in der Version in *Huaixuan zazhu* der Begriff *fangji* 方技, der eindeutig auf die Sphäre der *fangshi* 方士 (Meister der Methoden) hinweist, die generell mit Unsterblichkeitstechniken assoziiert werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000462

irreführen ließen, beriefen sich auf diese beiden Menschen und machten sie zu ihren Ahnenmeistern. Vernunftwidrige und verderbliche Prinzipien brachen in großer Verwirrung gleichzeitig hervor, und alle wurden nach Huang[di] und Lao[zi] benannt. Dies [ist so, als wenn man] weiße Seide zinnoberrot färbt und dann das Zinnoberrot als eigentliche Substanz betrachtet, [oder als ob] gewöhnlicher Pöbel von hohem Adel abstammt, aber dennoch gemeines Volk als Ahnenstamm angesehen wird. Erwägt man die Bedeutung und die ursprünglichen Beweggründe [von Huangdi und Laozi], so war [die Huang-Lao-Lehre] bereits äußerst verlogen und unsinnig.

In Shu 蜀 (Sichuan) gibt es den Palast der Grauen Ziege. Nach der Überlieferung erwartete Laozi an diesem Ort Zhang Daoling 張道陵 und predigte ihm die Heilige Schrift vom Südlichen und Nördlichen Scheffel (*Nanbei doujing* 南北斗經).[38] Die Menschen späterer Zeiten errichteten daher einen Tempel und opferten [ihnen]. Als in der Tang-Dynastie [das Kaiserhaus den Erhabenen Herrscher vom] Mystischen Ursprung (Laozi)[39] als

Siehe die Einträge zu *fangji* und *fangshi* von M. Csikszentmihalyi in Pregadio 2008, Bd. 1, S. 405–409.

[38] Die „Scheffel" genannten Sternenkonstellationen werden mit der Verlängerung des Lebens und der Abwendung von Unheil assoziiert. Vor allem dem Nördlichen Scheffel (*beidou* 北斗; d. i. *Ursa Major*) ist im Daoismus ein umfangreicher Kult gewidmet.

Es ist bemerkenswert, dass Liu Yuan nicht auf die Qingyang-Si-Legende von Laozi und Yin Xi eingeht, sondern eine Überlieferung von Laozi an Zhang Daoling, die im Jahre 155 in Chengdu stattgefunden haben soll, an den Beginn der Geschichte des Qingyang Gong stellt. Zhang Daoling wird als Begründer der daoistischen Himmelsmeister-Tradition (Tianshi dao 天師道) verehrt. Am Schauplatz der Überlieferung von 155 soll später die Jadethron-Abtei (Yuju Guan 玉局觀) errichtet worden sein, deren Standort ungeklärt ist; s. Wu/Shuai 1995, S. 83–85. Der Ort, der in der Himmelsmeister-Tradition als Jadethron-Diözese (Yuju Zhi 玉局治) bekannt war, soll sich aber in der Nähe des heutigen Qingyang Gong befunden haben; s. Wang 1996, S. 275–288. Zu Zhang Daoling s. den Eintrag von T. Kleeman in Pregadio 2008, Bd. 2, S. 1222f.

Nach der daoistischen Tradition überlieferte Laozi zuerst die Schrift des Nördlichen Scheffels (DZ 622: *Beidou jing* 北斗經) an Zhang Daoling und einige Tage später die Schrift des Südlichen Scheffels (DZ 624: *Nandou jing* 南斗經); s. das Vorwort zum *Nandou jing* in DZ 624 (2b–3a), Bd. 11, S. 350b–c. Tatsächlich enthält aber die in der Liumen-Tradition gebräuchliche Sammlung von Schriften und Litaneien [zur Rezitation] (*Jingchan jicheng* 經懺集成) eine Schrift zur kombinierten Verehrung beider Konstellationen; s. *Zangwai daoshu*, Bd. 30, S. 948a–961b. Auf dieses *Nanbei doujing* bezieht sich Liu Yuan offenbar auch in der Inschrift. Eine Erklärung findet sich in der illustrierten Laozi-Hagiographie, die 1936 unter Liumen-Beteiligung publiziert wurde. Laozi habe Zhang Daoling zwar einzeln die Methoden des Nördlichen und Südlichen Scheffels überliefert, dann aber Zhangs Jüngern, Wang Chang 王長 und Zhao Sheng 趙昇, aufgetragen, von diesen Ereignissen zu berichten und die Scheffel-Schrift zu verfassen 敘述其事而為斗經; s. *Laojun lishi yinghua tushuo*, S. 79b (Nr. 62).

[39] Der Titel Xuanyuan Huangdi 玄元皇帝 war Laozi im Jahre 666 verliehen worden; s. Olles 2005, S. 125. Da die Inschrift in der Qing-Zeit entstand, als der Name des Kangxi-Kaisers, Xuanye 玄燁, mit einem Tabu belegt war, steht Yuanyuan 元元 statt Xuanyuan im Text.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000463

seinen Ahnen ehrte, erblühte [der Tempel] in besonders üppiger Pracht. Bis heute betrachten die Daoisten ihn als einen Ursprungsort [ihrer Lehre]. Im Inneren [des Tempels] hat man Abbilder der Drei Reinen (Sanqing 三清), des Allerhöchsten (Taishang 太上; d.i. Laozi) sowie weiterer Heiliger und Gottheiten aufgestellt.[40] Versucht man ihre Herkunft zu ergründen, [so stellt man fest, dass] es sich in allen Fällen um solche handelt, die Katastrophen abwehren, vor Unheil schützen und [daher] Verdienste gegenüber dem Volk besitzen. Allein die Drei Reinen und die Zwölf Gold-Unsterblichen (Shi'er Jinxian 十二金仙) sind von vulgärer Art und entstammen einem Roman.[41] Diejenigen, die über sie sprechen, verstehen das selten.

Als das Höchste Äußerste (*taiji* 太極) sich teilte, wurden *li* 理 (Ordnung, Prinzip, Struktur) und *qi* 氣 (Pneuma, Odem, Lebensenergie) aktiviert. Als die [Existenz der] Menschheit begann, entstanden Ordnung und Belehrung. Im Zeitalter des glanzvollen Anfangs öffnete sich der Himmel und man erhellte das Dao. Gewiss gab es [damals] viele Menschen, die den [Drei Erhabenen] Fuxi 伏羲, Shennong 神農 (Göttlicher Landmann) und Huangdi (Gelber Kaiser) ebenbürtig waren.[42] Dies ist in den klassischen Schriften aufgezeichnet und damit nachprüfbar und bekannt. Doch welchen Ursprung haben eigentlich die Drei Reinen? [Im *Daode jing* steht]: „Das Dao gebar das Eine, das Eine gebar die Zweizahl, die Zweizahl gebar die Dreizahl," und in der Dreizahl wurden dann die Menschen und anderen Wesen geboren.[43] Das Eine ist das Höchste Äußerste *(taiji)*. In der Bewegung erzeugt es *yang* 陽

[40] Die Übersetzung folgt der Version in *Huaixuan zazhu*: 中肖三清, 太上, 及諸聖神.

[41] Die aus den Himmelsehrwürdigen (*tianzun* 天尊) Yuanshi 元始 (Uranfang), Lingbao 靈寶 (Numinoses Juwel) und Daode 道德 (Dao und Wirkkraft) bestehende Trinität der Drei Reinen steht spätestens seit der Tang-Zeit an der Spitze des daoistischen Pantheons. Diese abstrakten Gottheiten repräsentieren drei Aspekte des Dao: die kosmische, kreative und im Prinzip unbeschreibliche, unaussprechliche Natur des Dao selbst (Yuanshi), die heiligen Schriften (Lingbao) und die Belehrung der Menschheit (Daode). Lehrmeister der Menschheit ist Laozi, der folglich mit der dritten Gottheit der Trinität identifiziert wird. Mitunter werden die Sanqing auch als Emanationen von Laozi verstanden. Siehe den entsprechenden Eintrag von L. KOHN in PREGADIO 2008, Bd. 2, S. 840–844; vgl. OLLES 2005, S. 153.

Sowohl die Drei Reinen als auch die Zwölf Gold-Unsterblichen kommen als übernatürliche Wesen, die kosmische Schlachten austragen, in dem Roman *Fengshen yanyi* 封神演義 (Investitur der Gottheiten) aus der Ming-Zeit vor. Die Gruppe der Gold-Unsterblichen besteht aus daoistischen und buddhistischen Heiligen; s. OLLES 2005, S. 207–213. In der Haupthalle des Qingyang Gong werden neben den Drei Reinen bis heute auch die Zwölf Gold-Unsterblichen verehrt. Diesen Einfluss einer volkstümlichen literarischen Tradition auf die im Qingyang Gong präsenten Gottheiten kritisiert Liu Yuan in seiner Inschrift.

[42] Als mythische Herrscher und Kulturheroen stehen die Drei Erhabenen (Sanhuang 三皇) am Anfang der traditionellen chinesischen Historiographie.

[43] *Daode jing*, Kap. 42. Siehe z. B. SCHWARZ 1985, S. 92, 176–179.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000464

(die helle, männliche Kraft); in der Stille gebiert es *yin* 陰 (die dunkle, weibliche Kraft). Vereint man diese [grundlegenden Kräfte], so sind es drei (*taiji*, *yin* und *yang*). Diese drei sind der Ursprung der Verwandlung des *qi* [in die unzähligen Wesen und Dinge]. Deshalb sind sie das Allerhöchste (*taishang*; das Dao, das von Laozi repräsentiert wird), und es gibt [eigentlich] keine Namen, die man dem Allerhöchsten noch hinzufügen könnte. [Was nun die Namen der Drei Reinen betrifft], so bedeutet Yuanshi (Uranfang) die erste Teilung des Allerhöchsten [in *yin* und *yang*], Lingbao (Numinoses Juwel) steht für sein Hegen und Pflegen [aller Lebewesen], und Daode (Dao und Wirkkraft) bedeutet die Verbreitung der Verwandlung [durch das Dao] (die Belehrung der Menschheit durch Laozi). Wie aber sollte es denn wirklich diese [Drei Reinen als] Menschen geben? Wie sollten sie denn als Herrscher über Himmel und Erde fungieren?

Was nun die Zwölf Gold-Unsterblichen betrifft, so handelt es sich um die Zwölf Paläste (*shi'er gong* 十二宮) der Jahreszeiten (die zwölf Abschnitte bzw. Tierkreiszeichen der Ekliptik),[44] von denen jeder das Höchste Äußerste *(taiji)* in sich trägt. In diesem Fall haben die Gelehrten, die das Dao besitzen, [konkrete] Formen geborgt, um das Dao zu erklären, und [sie hätten] nicht erlaubt, Abbilder aus Lehm zu formen, um sie anzubeten.

Der Markt der Grauen Ziege (Qingyang Si) existierte bereits in der Han-Dynastie (206 v. u. Z.–220). Doch dass die Drei Reinen und Laozi als Einheit verbunden seien, ist lediglich eine Behauptung der Daoisten. Forscht man aber nicht nach der wahren Natur der Drei Reinen, dann werden andere [diese Behauptung] gewiss als ketzerische Irrlehre betrachten,[45] und Laozi würde [in ihren Augen] auch nicht mehr als Heiliger gelten. Ihr Irrtum wäre nicht geringfügig.

Heute [herrscht] der Sohn des Himmels, der Göttliche und Heilige, über das Zivile und Militärische. Das ganze Reich ist vereint in Menschlichkeit. Buddhisten und Daoisten nutzen ihre einsame und kinderlose Stellung [in der Gesellschaft], um feierlich den Gottheiten zu opfern, und [auch] im Volk dürfen alle ehrerbietig Opfer darbringen.

Qin Fuming 秦復明 (14. Generation der Longmen-Tradition), Vorsteher des örtlichen Amts für daoistische Angelegenheiten (*daohui* 道會),[46] beklagte den Verfall dieses Tempels. Er initiierte die Sammlung von Spenden

[44] Das im Westen bekannte System erscheint, kombiniert mit den zwölf Erdzweigen (*dizhi* 地支), in der von einem Ming-Prinzen verfassten Enzyklopädie *Tianhuang zhidao taiqing yuce* 天皇至道太清玉冊; s. DZ 1483 (8.27b–28a), Bd. 36, S. 443a–b. In der chinesischen Tradition werden mit dem Begriff *shi'er gong* aber noch weitere kosmologische und divinatorische Systeme assoziiert; s. MIN/LI 1994, S. 16f.

[45] Die Übersetzung folgt der Version in *Huaixuan zazhu*: 人必目為異端.

[46] Siehe HUCKER 1985, S. 489, Nr. 6312.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000465

und ließ die Mauern und Gebäude sowohl innen als auch außen vollständig erneuern. Im Winter (11. Monat) des 13. Jahres der Ära Jiaqing (1808) wurde mit den Arbeiten begonnen; beendet wurden sie im fünften Monat des 22. Jahres (1817). Die ungefähren Ausgaben beliefen sich auf über 6000 Tael [Silber]. [Das Bauprojekt] kann in der Tat als mühsam und langwierig bezeichnet werden. Da nach Abschluss der Arbeiten die würdigen Gelehrten aus fern und nah etwas dazu schreiben müssen, wurde ich beauftragt, eine Inschrift zu verfassen. Darum habe ich ausführlich die Bedeutung dieser [heiligen Stätte] erläutert, um sie zukünftigen [Generationen] mitzuteilen, damit unsere Nachfahren sie nicht als Unsinn abtun. Was dieses Vermächtnis betrifft, so liegt sein Nutzen darin, nicht unterzugehen.

Zur jüngeren Geschichte des Qingyang Gong

In der Inschrift *Chongxiu Qingyang Gong beiji* offenbart sich erneut Liu Yuans zum Teil recht eigenwilliges Verständnis daoistischer Begriffe und Traditionen. Während er Wundergläubigkeit, Vorstellungen von körperlicher Unsterblichkeit und die operative Alchemie unmissverständlich ablehnte, hielt er Laozi und auch die Überlieferung der daoistischen Religion in Ehren. In seinem Weltbild hatten auch die Drei Reinen (Sanqing) und andere daoistische Gottheiten ihre Existenzberechtigung, solange nur ihr kosmischer und abstrakter Charakter nicht in Vergessenheit geriet. Letzteren erklärte und unterstrich Liu unter Zuhilfenahme des ihm vertrauten neokonfuzianischen Vokabulars. Als übernatürliche Gestalten, deren Bild von einem populären Roman geprägt war, wollte er sie jedenfalls nicht verstanden wissen. Daoistische Gründerfiguren wie Zhang Daoling zählte Liu zu den verdienstvollen Persönlichkeiten der chinesischen Geschichte, deren Status grundsätzlich ihre religiöse Verehrung rechtfertigte.

Die Anfänge des Qingyang Gong, dessen historischer Name Qingyang Si ihm geläufig war, verband Liu Yuan allerdings nicht mit der Legende des zweiten Zusammentreffens von Laozi und Yin Xi, sondern mit Laozis Überlieferung der Scheffel-Schrift(en) an Zhang Daoling in der Han-Zeit. Da Liu die alte Qingyang-Si-Legende über Laozi und Yin Xi gekannt haben muss, entschied er sich vermutlich bewusst gegen ihre Erwähnung. Bislang sind mir zwar keine Belege für Lius etwaige Ablehnung der Qingyang-Si-Legende bekannt. Dennoch ist anzunehmen, dass Liu Yuan erst die Überlieferung der Scheffel-Schrift(en) an Zhang Daoling, die sich im Jahre 155 zugetragen haben soll, als „historischen" Beginn des Qingyang Gong anerkannte. Die Ursprünge des Tempels lagen für Liu also in der Östlichen Han-Dynastie (25–220).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000466

Der Zeitabschnitt der langen Geschichte des Qingyang Gong, in dem Liu Yuan, seine Familie und die Liumen-Gemeinschaft eine Rolle zu spielen begannen, war die Ära Jiaqing (1796–1820) in der Qing-Dynastie. So wurde der Wiederaufbau des Qingyang Gong seit den Zeiten von Liu Yuan maßgeblich von Lius Anhängern und seiner Familie unterstützt. Zeitweilig gehörte das daoistische Heiligtum offenbar auch zum „Management-Bereich" der Liumen-Gemeinschaft. Die Förderung des Tempels durch Liumen-Anhänger und die Familie Liu lässt sich grob in drei Phasen einteilen.

Die erste Phase entspricht der Renovierung von 1808 bis 1817, an deren Planung und Finanzierung Liu Yuan und seine Gemeinschaft wahrscheinlich federführend beteiligt waren. Neben *Chongxiu Qingyang Gong beiji* und einer weiteren Inschrift, die Gegenstand des nächsten Teils dieser Übersetzungsreihe ist, wird diese frühe Phase der Liumen-Förderung auch in den Werken des Literaturhistorikers und Schriftstellers Lu Qian 盧前 (1905–1951; Großjährigkeitsname: Jiye 冀野) dokumentiert. Lu Qian war ein enger Freund des Universalgelehrten Liu Xianxin 劉咸炘 (1897–1932; Großjährigkeitsname: Jianquan 鑑泉), der als Enkel von Liu Yuan dessen intellektuelle und akademische Tradition fortführte. In seiner Schrift *Huaixuan xue lüe* 槐軒學略 (Kurzer Abriss der Huaixuan-Lehre) zählt Lu Qian nach einem Überblick über Liu Yuans Leben und Werk dessen wichtigste Schüler auf und gibt Informationen zu Herkunft, Hintergrund und dem Wirken dieser bedeutenden Liumen-Anhänger. Einer dieser persönlichen Schüler von Liu Yuan war Yang Guangyu 楊光裕 (Großjährigkeitsname: Tefeng 特峰) aus dem Kreis Wenjiang 溫江. Yang Guangyu war bekannt für sein karitatives Engagement und wurde von Liu Yuan persönlich in den Kreis seiner Schüler aufgenommen. Ferner liest man über Yang: „Der Qingyang Gong im Westen der Provinzhauptstadt wurde von ihm verwaltet (oder: geleitet) 省城西青羊宮, 其所經營."[47] Man erfährt leider weder, ob sich Yangs Leitung nur auf die Renovierung des Qingyang Gong oder auch auf andere Belange des Tempels bezog, noch, in welchem genauen Zeitraum Yang diese Rolle spielte. Da Yang Guangyu noch zu Liu Yuans persönlichen Schülern zählte, leitete er wahrscheinlich die Renovierung von 1808 bis 1817. Genauere Angaben zu seinem Wirken liegen bislang nicht vor.

Eine zweite Phase intensiver Liumen-Unterstützung kam dem Qingyang Gong im Rahmen einer umfassenden Renovierung von 1873 bis 1882 zugute. Einen ausführlichen Bericht darüber legte Liu Guiwen 劉桂文 (1837–1897; Großjährigkeitsname: Yun'ao 雲坳), Liu Yuans vierter Sohn, in Form einer Inschrift vor, die auch noch in dieser Reihe erscheinen wird. Auf diesen

[47] Das Kapitel *Huaixuan xue lüe* ist Teil der Sammlung *Jiubian ji* 酒邊集; obiges Zitat findet sich bei Lu 2006, S. 173.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000467

Neuaufbau im späten 19. Jahrhundert geht das heutige Erscheinungsbild des Qingyang Gong zurück. Vor dieser Renovierung hatten die Maßnahmen des Vorstehers Tan Hexing den einst hoch verschuldeten Qingyang Gong aus seiner finanziellen Schieflage befreit, wovon in Tans Inschrift von 1871 (s. o.) zu lesen ist. Völlig unklar ist hingegen, wie konstant die Liumen-Beteiligung an der Verwaltung des Qingyang Gong war und welche Rolle sie darin spielte. Auch ist nicht bekannt, ob die Liumen-Gemeinschaft an der Einsetzung von Tan Hexing beteiligt war oder auf andere Weise Einfluss auf das Schicksal des Qingyang Gong nahm.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (vielleicht auch schon im späten 19. Jahrhundert) waren mehrere Vorsteher des Qingyang Gong Anhänger der Liumen-Tradition. Liu Yuans Urenkel Liu Bogu erinnert sich an drei von ihnen: Von der Liumen-Affiliation des Vorstehers Liu Jiaobin 劉教賓 hat er nur gehört; von dessen Nachfolgern Zhao Yong'an 趙永安 und Chen Yongdong 陳永棟 hingegen weiß Liu Bogu definitiv, dass sie Liumen-Anhänger waren.[48] Diese sehr enge Verbindung zwischen der Liumen-Tradition und dem Qingyang Gong kennzeichnete die dritte Phase: die Republikzeit (1912–1949). Dazu erklärte Liu Bogu, der in seiner Kindheit und Jugend unmittelbar mit der Familientradition und den Aktivitäten der Liumen-Gemeinschaft in Berührung kam: „Die ganze Zeit bis 1949 wirkten Liumen-Anhänger und die Familie Liu an der Verwaltung [des Qingyang Gong] mit 一直到四九年都是由槐軒門人及劉家協助管理."[49] Im Folgenden werden die Kernaussagen der Gespräche mit Liu Bogu (September 2014) über den Qingyang Gong in der Republikzeit zusammengefasst.

Der Qingyang Gong war ein „Erbtempel" (*zisun miao* 子孫廟), dessen Bewohner einer bestimmten Traditionslinie angehören und wo der Status des Vorstehers direkt von einem Meister auf seinen persönlichen Schüler übertragen wird. Die Daoisten des Qingyang Gong gehörten zur Longmen-Tradition, hielten sich aber nicht an die strengen Fastenregeln des Quanzhen-Daoismus, d. h. sie konnten Alkohol trinken und Fleisch essen. Im Gegensatz dazu war der benachbarte Erxian An ein öffentliches Kloster (*shifang conglin* 十方叢林), dessen Longmen-Daoisten nach strenger Klosterregel lebten und dessen Abt Ordinationen durchführen (*chuanjie* 傳戒) konnte. Liu Bogu bezeichnet den damaligen Status des Erxian An daher gerne als „orthodox" (*zhengzong* 正宗).

Liu Yuans Familie und seine Anhänger zählten zu den wichtigen Stiftern (*shizhu* 施主) sowohl des Qingyang Gong als auch des Erxian An. Die Beziehung zum Qingyang Gong war besonders eng. Schon die umfassenden

[48] Telefonische Auskunft am 12. Juni 2015.
[49] Gespräch mit Liu Bogu im September 2014.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000468

Renovierungen in der späten Qing-Zeit wurden von der Familie Liu und Liumen-Anhängern in Chengdu finanziert. Liu Bogu erinnert sich, dass die (heute nicht mehr erhaltenen) Statuen der Drei Reinen einst unter der Anleitung von Liu Yuans engem Schüler Tan Daoheng 譚道衡 (Großjährigkeitsname: Cansan 參三; auch Tan Sanye 譚三爺 genannt)[50] errichtet worden waren.

Die Umgebung des Qingyang Gong war früher ländlich. Die Familie Liu und Liumen-Anhänger hatten in der unmittelbaren Umgebung des Tempels Felder erworben, die zur Sicherung seines Einkommens beitrugen. Neben der normalen landwirtschaftlichen Nutzung, die sowohl von den Daoisten selbst als auch von Pächtern betrieben wurde, sorgte vor allem das „Blumen-Fest" (*huahui* 花會) vom ersten bis dritten Monat nach dem traditionellen Kalender für große Einnahmen. Mittelpunkt des Festes waren die Feierlichkeiten zu Laozis Geburtstag am 15. Tag des zweiten Monats. Während der *huahui* wurde keine Landwirtschaft betrieben. Stattdessen vermietete man die sonst agrarisch genutzte Fläche an die Inhaber von Marktständen, die in dieser Zeit dort Pflanzen, Lebensmittel und vieles andere verkauften. Das Land des Qingyang Gong wurde also vorübergehend zum Schauplatz eines gigantischen Marktes, der dem Tempel hohe Einnahmen bescherte. Zur Deckung der Kosten der liturgischen Feierlichkeiten zu Laozis Geburtstag hatten Liu Yuans Familie und Anhänger ferner mehrere Ladengeschäfte (*pumian fang* 鋪面房) in der Umgebung des Qingyang Gong gekauft, deren Mieterträge dem Tempel zu diesem Zweck zuflossen.

Als Hauptstifter des Qingyang Gong mussten die Liumen-Patriarchen bei wichtigen internen Entscheidungen, wie z. B. der Wahl eines neuen Vorstehers, ihre Zustimmung geben. Zumindest in dieser späten Phase war der Qingyang Gong faktisch von den Liumen-Patronen abhängig. Der Tempel wurde zwar von Daoisten bewohnt und betrieben, aber die Liumen-Gemeinschaft war an seiner Verwaltung beteiligt. Bei Besuchen im Qingyang Gong wurden Mitglieder der Familie Liu immer festlich bewirtet. Auch existierte im linken Trakt des Tempels ein Stifter-Schrein (Gongde Ci 功德祠) mit Ahnentafeln von Liu Yuan, seinen Nachfahren und anderen wichtigen Liumen-Stiftern. Im ersten Monat jedes Jahres hielten die Daoisten dort ein Opfer für die Stifter (*ji Gongde Ci* 祭功德祠) ab, zu dem wichtige Mitglieder der Familie Liu eingeladen wurden.

In der Republikzeit, auf die sich obige Erinnerungen von Liu Bogu beziehen, lebten noch über 100 Daoisten im Qingyang Gong, deren Zahl sich aus dauerhaften (*changzhu* 常住) und temporären (*guadan* 挂單/丹)

[50] Zu Tan Daoheng s. Lu 2006, S. 172.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000469

Bewohnern zusammensetzte.[51] Durch seinen großen Landbesitz und zusätzliche Mieteinnahmen war der Tempel wohlhabend. Auch einen Teil seiner Agrarflächen, der während des Zweiten Japanisch-Chinesischen Krieges (1937–1945) an die Zentrale Militärakademie verpachtet worden war, konnte Vorsteher Zhao Yong'an nach Kriegsende erfolgreich zurückfordern. Obwohl der Qingyang Gong nach Gründung der Volksrepublik China (1949) nur noch von 38 Daoisten bewohnt wurde und mit einem Bruchteil des früheren Besitzes auskommen musste, wurden seine religiösen Aktivitäten zunächst im Wesentlichen fortgesetzt. Die Feierlichkeiten zu Laozis Geburtstag und das Blumen-Fest *(huahui)* gehörten vorerst noch zur Domäne des Qingyang Gong und bescherten dem Tempel reiche Einnahmen.

Die Liumen-Tradition existierte nach 1949 nicht mehr als zivilgesellschaftlicher Akteur, nachdem die Kerngemeinschaft in Chengdu ihre Aktivitäten eingestellt hatte und Liumen-Gruppierungen in einigen Landkreisen als „reaktionäre Geheimsekten" verfolgt und unterdrückt worden waren. Damit hatten der Qingyang Gong und zahlreiche weitere Tempel nicht nur wichtige Stifter und Unterstützer verloren. Die Förderung durch die Liumen-Gemeinschaft oder gar die frühere Zugehörigkeit zur Liumen-Tradition zählen seither zu den Aspekten der Geschichte daoistischer Tempel und anderer religiöser Stätten, die in der chinesischen Religionsforschung und -politik marginalisiert werden.

1955 wurden der Qingyang Gong und der benachbarte Erxian An zu einer Einheit zusammengefasst und 1958 zum Qingyang-Gong-Garten (Qingyang Gong huayuan 青羊宮花園), dem späteren Kultur-Park (Wenhua gongyuan 文化公園), erklärt.[52] Beide daoistische Heiligtümer waren damit offiziell keine religiösen Stätten mehr. Den Zerstörungen während der „Kulturrevolution" (1966–1976) fielen alle Statuen und weiteres Inventar beider Tempel zum Opfer. Das Blumen-Fest *(huahui)* blieb auch im kommunistischen China als kulturelle und kommerzielle Veranstaltung erhalten, die jährlich im Qingyang Gong stattfand und seit 1980 vom inzwischen eigenständigen Kultur-Park veranstaltet wird. Der Qingyang Gong wurde nämlich 1980 vom Kultur-Park getrennt und 1983 als religiöse Stätte wiedereröffnet. Die Wiederbelebung des religiösen Lebens ging mit der Renovierung der Gebäude und der Errichtung neuer Statuen einher. Ende 1986 hatte all dies konkrete Gestalt angenommen und kam mit der erneuten Anbringung der Namenstafel am Eingangstor zu einem vorläufigen Abschluss. Die Aufschrift auf dieser Tafel stammt von An Hongde, dem Kreisvorsteher von Huayang in der Qianlong-Ära. 2002 wurde auch der Erxian An, der bis da-

[51] Der Überblick über die moderne Geschichte des Qingyang Gong folgt weitgehend LI/DING 2006, S. 8–10.

[52] Vgl. OLLES 2013, S. 502f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000470

hin auf dem Gelände des Kultur-Parks profanen Zwecken gedient hatte, an die Daoisten zurückgegeben. Vor allem der Qingyang Gong ist seit seiner Neueröffnung ein beliebter Treffpunkt der lokalen Bevölkerung geworden, und auch die Feier von Laozis Geburtstag zieht wieder viele Pilger und Besucher an. In den letzten Jahren haben allerdings der massive Ausbau touristischer Dienstleistungen und Versuche der Einrichtung hochpreisiger Bewirtungsstätten den volksnahen Charakter des Qingyang Gong und seine Würde als religiöse Stätte erheblich beeinträchtigt.

Bibliographie

Chongkan Daozang jiyao 重刊道藏輯要 (undatierter Neudruck von den Original-Holzdruckplatten). Hrsg. Yan Yonghe 閻永和/He Longxiang 賀龍驤/Peng Hanran 彭瀚然. Chengdu 1906.

DZ: *Daozang* 道藏. 36 Bde. Shanghai/Beijing/Tianjin 1996. Die Titelnummern folgen K. Schipper: *Concordance du Tao-tsang: titres des ouvrages*. Paris 1975.

Ershisi shi 二十四史. 20 Bde. Beijing: Zhonghua shuju 1997.

Huaixuan quanshu 槐軒全書 (ergänzte Faksimileausgabe der gesammelten Werke von Liu Yuan 劉沅). Chengdu 2006.

Huaixuan zazhu waibian 槐軒雜著外編. Chengdu: Fujing tang 扶經堂 1928.

Hucker, C.O. 1985: *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford.

Kaltenmark, M. 1981: *Lao-tzu und der Taoismus*. Frankfurt a.M.

Kohn, L. 1998: *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth*. Ann Arbor.

Laojun lishi yinghua tushuo 老君歷世應化圖說 (undatierter Neudruck von den Original-Holzdruckplatten). Hrsg. Wang Fuyang 王伏陽 et al. Chengdu 1936.

Li Hechun 李合春/Ding Changchun 丁常春 (Hrsg.) 2006: *Qingyang Gong Erxian An zhi* 青羊宮二仙庵志. Chengdu (Chengdu minzu zongjiao wenhua congshu 10).

Long Xianzhao 龍顯昭/Huang Haide 黃海德 (Hrsg.) 1997: *Ba-Shu Daojiao beiwen jicheng* 巴蜀道教碑文集成. Chengdu.

Lu Qian 盧前 2006: *Lu Qian wenshi lungao* 盧前文史論稿. Beijing.

Meng Jiayuan 蒙家原 2014: „Chengdu Qingyang Si chuanshuo qiankao 成都青羊肆傳說淺考." In: *Wenshi zazhi* 文史雜志 2014.3, S. 35–38.

Min Zhiting 閔智亭/Li Yangzheng 李養正 (Hrsg.) 1994: *Daojiao da cidian* 道教大辭典. Beijing (Neudruck v. 1995).

Nienhauser, W.H. (Hrsg.) 1986: *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature. Volume I*. Bloomington.

Olles, V. 2005: *Der Berg des Lao Zi in der Provinz Sichuan und die 24 Diözesen der daoistischen Religion*. Wiesbaden (AAS 24).

— 2013: „Der Wahre Mensch von der Smaragdgrotte. Teil I einer Reihe kommentierter Übersetzungen von fünf Inschriften aus der Liumen-Tradition in der daoistischen Anthologie *Chongkan Daozang jiyao*." In: ZDMG 163, S. 485–504.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000471

PREGADIO, F. (Hrsg.) 2008: *The Encyclopedia of Taoism*. London / New York.
QING XITAI 卿希泰 (Hrsg.) ²1996: *Zhongguo Daojiao shi* 中國道教史. Chengdu.
ROBINET, I. 1995: *Geschichte des Taoismus*. München.
SCHWARZ, E. (Übers.) 1985: *Laudse Daudedsching (Lao-tse: Tao-te-king)*. München.
VERELLEN, F. 1994: „A Forgotten T'ang Restoration: The Taoist Dispensation after Huang Ch'ao." In: AM (Third Series) 7.1, S. 107–153.
WALSH, M. J. 2010: *Sacred Economies: Buddhist Monasticism and Territoriality in Medieval China*. New York.
WANG CHUNWU 王純五 1996: *Tianshi dao ershisi zhi kao* 天師道二十四治考. Chengdu.
WANG, DI [王笛] 2003: *Street Culture in Chengdu: Public Space, Urban Commoners, and Local Politics, 1870–1930*. Stanford.
WILHELM, R. (Übers.) 2004 [1924]: *I Ging: Das Buch der Wandlungen*. Wiesbaden.
— (Übers.) 2008: *Die Lehren des Konfuzius: Die vier konfuzianischen Bücher; Chinesisch und Deutsch.* Vorw. von H. VAN ESS. Frankfurt a. M.
WU SHIXIAN 吳世先 / SHUAI PEIYE 帥培業 (Hrsg.) 1995: *Chengdu siguan yu jiaotang* 成都寺觀與教堂. Chengdu.
Zangwai daoshu 藏外道書. 36 Bde. Chengdu 1992–1994.
Zhongguo difang zhi jicheng 中國地方志集成: *Sichuan fu xianzhi ji* 四川府縣志輯. Chengdu 1992.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000472

Bücherbesprechungen

Umaru B. Ahmed: *The Hausa world of Rudolf Prietze: Being the complete collection of the Scholar in the Hausa and German Originals and the English Versions.* Zaria, Kaduna State, Nigeria: Ahmadu Bello University Press 2013. 2 Bde. Bd. 1: xxiii, 941 S. ISBN 978-125-659-1. Bd. 2: xii, 1111 S. ISBN: 978-125-653-2.

Hausa, die von mindestens 30 Millionen Menschen vor allem in Nordnigeria und Niger gesprochene bedeutendste Verkehrssprache Westafrikas, ist Gegenstand des vorliegenden über 2000 Seiten umfassenden Werkes. Der nigerianische Hausaist Umaru B. Ahmed, selbst ein an nordnigerianischen Universitäten lehrender Hausa, hat in über 25 Jahren hingebungsvoller Arbeit das Lebenswerk des deutschen Afrika-Sprachforschers Rudolf Prietze (1854–1933) in zwei großformatigen Bänden zusammengefasst dokumentiert. Die sprachlichen Materialien für die zahlreichen, teilweise umfangreichen Beiträge zu Sprache, Poesie und Volkskunde der Hausa hat Prietze, ein Neffe Gustav Nachtigals, bei Forschungsaufenthalten in Tunis und Kairo zwischen 1897 und 1914 von Hausa-Händlern – vor allem von Ahmed As-Sudani (Tunis) und Musa Hussein (Kairo) – erhalten und gesammelt. Prietze selbst war es nicht vergönnt, die westafrikanischen Heimatländer seiner Gewährsleute kennenzulernen. Seine mit größter Sorgfalt aufgezeichneten und mit lautlich-philologischer Akribie analysierten Prosa- und Liedtexte zu Themen wie „Wüstenreise des Hausa-Händlers Mohammed Agigi", „Die Mädchen von Gaia", „Haussa-Lieder", „Lieder fahrender Haussa-Schüler" – in vielen Fällen sind den in lateinischer Umschrift und sowohl interlinear als auch frei übersetzten Texten (oft sogar in Reimgestalt!) sogar die von den Informanten in arabischer (Ajami-)Schrift angefertigten Originaltexte beigefügt – stellen ein unschätzbares, verlässliches Zeugnis und eine Fundgrube für die reiche mündlich überlieferte Volksliteratur im zentralen Sudan dar. Prietze reihte sich damit ein in die Zahl der frühen Hausaforscher – Jakob Friedrich Schön (1803–1889), Charles Henry Robinson (1861–1925), Gottlob Adolf Krause (1850–1938) und Adam Mischlich (1864–1948) –, deren Verdienste er auch gebührend würdigt. Umaru B. Ahmeds Beitrag besteht nun vor allem darin, dass er die deutschen Texte ins Englische übersetzt hat, d.h. von Gisela Seidensticker, Paul Ford, Dr. Muhhamad Barrie und Dr. Sonja Ermisch übersetzen ließ. Seine aufmerksame Hinwendung zu einem in der deutschen Orientalistik nur noch wenig beachteten frühen Afrikanisten, seine Herausgabe der in nicht leicht zugänglichen Zeitschriften verstreut publizierten Schriften wie aber vor allem auch die Übersetzung der Prietzeschen Texte ins Englische vermögen den für seine Zeit wissenschaftlich vorbildlichen Leistungen Prietzes weltweite Verbreitung und Anerkennung zu verschaffen. Hier ist ein Vertreter einer afrikanischen Ethnie am Werk, über deren Sprache und Kultur ein Europäer in der Kolonialzeit geforscht hat: Hundert Jahre danach erschließt er jene frühen Forschungsergebnisse seiner eigenen Sprachgemeinschaft.

Außer den literarischen Hausa-Texten werden in den beiden Bänden auch noch andere Schriften aus der Feder von R. Prietze reproduziert. Darunter die wissenschaftsgeschichtlich besonders relevanten Beiträge „Die sprachlichen Sammlungen Barth's, Nachtigal's und Rohlfs'" (S. 615–616) und „Ein Vermächtnis Barths und Nachtigals"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000473

(S. 707–740). Gustav Nachtigal, dessen Forschungsreise und –ergebnisse in seinem dreibändigen Werk *Sahara und Sudan* (1879–1889) niedergelegt sind, hatte vor seinem Tod (1885) nicht nur seine eigenen unveröffentlichten Sprachaufnahmen aus dem zentralen Sudan, sondern auch die auf ihn gekommenen Aufzeichnungen H. Barths und G. Rohlfs' R. Prietze mit dem Wunsch, sie zu bearbeiten und zu veröffentlichen, übergeben. Prietze sah sich aber dazu ohne eigene Feldsstudienerfahrung nicht in der Lage. So kam es zu seinen eigenen Forschungsreisen nach Tunis (1897–1903) und Kario (1904–1914), deren reiche Ausbeute er in den zahlreichen Zeitschriftenbeiträgen, die nun in der vorliegenden Publikation von Umaru B. Ahmed vereint sind, veröffentlicht hat. Leider ließ ihn diese eigene Arbeit schließlich nicht mehr zur Befassung mit den o. g. Sprachmaterialien seiner großen Vorgänger kommen. – Der folgende Text sei noch besonders erwähnt: „Der Besuch des deutschen Kaisers 1898 in Jersusalem – Nach den von einem Augenzeugen, dem Hausa-Pilger Achmed, aufgeschriebenen und erläuterten Bericht mitgeteilt von Dr. Rudolf Prietze". Der arabischen Ajami-Textfassung (S. 214–232) folgen die entsprechende lateinisch geschriebene Hausa/Deutsch-Version (S. 233–266) sowie die englische Übersetzung (S. 267–296). Im Mittelpunkt steht darin ein (fingiertes) Zwiegespräch zwischen dem „Sarkin Duniya", d.i. „Herrscher der Welt" betitelten „King of Stambul", Sultan Abdulhamid, und seinem Besucher, dem „Sarkin Brusia" („Preußenkönig"), Kaiser Wilhelm II. – R. Prietzes Dissertation, die dieser 1916 im Alter von 62 Jahren der Universität Göttingen eingereicht hat, „Hausa-Sänger", ist in Band II (S. 449–574), zusammen mit der neuen englischen Übersetzung (S. 575–662), aufgenommen. Eine höchst bemerkenswerte Abhandlung, die dem volksliterarischen Kunstvermögen des Hausa-Volkes ein bleibendes Denkmal gesetzt hat.

Bedauerlicherweise muss am Ende noch auf eine Schattenseite dieser Buchproduktion hingewiesen werden. Weder der Autor selbst noch sein (Universitäts-)Verlag in Zaria/Nordnigeria haben auf die Vermeidung zahlreicher Druck- und Schreibfehler geachtet. Diesem Missstand, der äußerlich ist, steht aber schließlich ein großer innerer Reichtum und Wert gegenüber.

Herrmann Jungraithmayr, Frankfurt a. M.

Susanne Töpfer/Marcus Müller-Roth: *Das Ende der Totenbuchtradition und der Übergang zum Buch vom Atmen. Die Totenbücher des Monthemhat (pTübingen 2012) und der Tanedjmet (pLouvre N 3085).* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2011. 138 S. (Handschriften des Altägyptischen Totenbuchs 13.) ISBN 978-3-447-06460-6. € 89,–.

Im alten Ägypten hat der Verstorbene ab dem Neuen Reich sog. „Totenbücher" als Grabbeigabe erhalten, die ihn mit dem nötigen Wissen über das Jenseits versorgen und vor den dort drohenden Gefahren wappnen sollten. Der Texttyp ist dann später durch literarische Neuschöpfungen wie z. B. dem „Buch vom Atmen" oder „Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit" abgelöst worden.

In dieser Rezension wird die Textpublikation der ägyptischen Papyri pTübingen 2012 und pLouvre N 3085 durch das Autorenpaar betrachtet. Die beiden Papyri stehen an der Schwelle des Übergangs vom Totenbuch zum „Buch vom Atmen", der nicht abrupt, sondern fließend verlaufen zu sein scheint. Die Konzeption der Arbeit kann auf folgende Weise beschrieben werden:

In den ersten 7 Abschnitten werden die Rahmendaten zu den Papyri abgerufen. Der pTübingen 2012 ist auf verschlungenen Pfaden in den Besitz des Ägyptologischen Instituts der Universität Tübingen gelangt, während die Umstände in Bezug auf Ursprung und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000474

Erwerb von pLouvre N 3085 weitgehend in Dunkel gehüllt sind (S. 9). In 4 wird der Erhaltungszustand der beiden Handschriften fachmännisch bewertet, der im Allgemeinen als gut bezeichnet werden kann (S. 11–12). In 5 werden die Maße und Klebungen für jeden Papyrus einzeln notiert (S. 12–13). In 6 werden Aufbau und Spruchgut der Handschriften sondiert, die v.a. aus dem ersten Drittel des Totenbuches geschöpft haben (S. 13/16). In 7 folgt die Untersuchung des Schriftcharakters, die paläographisch erhärtet wird (S. 16–20). Die Rubrizierung tritt nur auf pTübingen 2012 in Erscheinung, wo sie bei dem Rezitationsvermerk „*ḏd mdw (in)*“ „Worte zu sprechen durch“ und der Formel „r³ n“ „Spruch von“ verwendet wird (S. 16/17).

In 8 werden die Texte in Transkription und Übersetzung vorgeführt, wobei pTübingen 2012 wegen seiner größeren Vollständigkeit als Grundlage gedient hat. Die entsprechenden Parallelen werden zur Kontrolle herangezogen. Das „Buch vom Atmen“ ist auf pTübingen 2012 in verkürzter Form vorhanden, während es auf pLouvre N 3085 fehlt (S. 64). Das einleitende Königsdekret für Osiris-Wennefer kommt sonst so nicht in „Büchern vom Atmen“ vor (S. 71). Die Textvorlage der beiden Papyri orientiert sich im Großen und Ganzen an der sog. „Saitischen Rezension“, weist aber auch Elemente des Neuen Reiches auf (S. 71)

In 9 werden Informationen zu den je 22 Vignetten der beiden Papyri zusammengetragen. Die Abfolge und Ikonographie sind nach einem ähnlichen Muster strukturiert (S. 72). Die Vignetten lassen hier wie dort Präferenzen für vegetabile und florale Motive erkennen (S. 79/81). In sehr vielen Fällen tauchen Schlangen oder schlangenköpfige Wesen auf (S. 88). Die Illustrationen sind nur auf pLouvre N 3085 farbig dekoriert (S. 97). Die einzelnen Vignetten weichen in vielen Fällen von der sonst herrschenden Norm ab (S. 98).

In 10 schließen sich Angaben zu Titeln und Prosopographie der Eigentümer beider Papyri an (S. 100–109).

In 11 wird die Herkunft der Handschriften zur Sprache gebracht, die nicht genauer zu eruieren ist. Die thebanische Provenienz kann im besten Fall vermutet werden (S. 110).

In 13 wird die Datierungsfrage der beiden Papyri angegangen (S. 115–117). Die zu Hilfe genommenen Kriterien (genealogische Hinweise, Gebrauch der Hilfslinien, stilistischer Vergleich mit Totenstelen) legen einen Ansatz vom 1. Jh. v. Chr. bis zum 1. Jh. n. Chr. nahe.

Das Literaturverzeichnis (S. 124–132) hat für die Abrundung des Ganzen gesorgt.

Im Abbildungsteil wird mit fünf Phototafeln der Originalpapyri der Schlusspunkt unter die Arbeit gesetzt.

In 22 Texttafeln wird separat die hieroglyphische Umschrift von pTübingen 2012 (S. 1–14) und pLouvre N 3085 (S. 15–22) dargeboten.

Die folgenden Anmerkungen könnten dem Verständnis die eine oder andere neue Nuance hinzufügen:

- S. 22: zur Schreibung „itm“ für „itn“ „Scheibe“ vgl. M. Smith: „A new Version of a well– known Egyptian Hymn.“ In: *Enchoria* 7 (1977), S. 139 (line 18e); R. A. Parker: *A Vienna Demotic Papyrus on Eclipse- and Lunar-Omina. Edited with Translation and Commentary*. Providence 1959, S. 17.
- S. 23: zur Schreibung „ś³bi“ für „śbi“ „Feind“ vgl. J. D. Ray: *The Archiv of Hor*. London 1976 (Texts from Excavations, Second Memoir), S. 9; H. S. Smith / W. J. Tait: *Saqqâra Demotic Papyri I (P. Dem. Saq. I)*. London 1983 (Texts from Excavations, Seventh Memoir), S. 118.
- S. 23: zur Schreibung „nk“ für „nik“ vgl. D. A. Werning: *Das Höhlenbuch, Textkritische Edition und Textgrammatik*. Teil II: *Textkritische Edition und Übersetzung*. Wiesbaden 2011 (Göttinger Orientforschungen. Ägypten 48), S. 367.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000475

- S. 25: zur Schreibung „ᶜḏ“ für „ᶜnḏw“ „Sonnenglanz“ vgl. G. Roulin: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*. Ier partie: *Traduction et commentaire*. Fribourg (Suisse)/Göttingen 1996 (Orbis biblicus et orientalis 147/1), S. 328.
- S. 28: zu „ḳᶜḥ ỉ͗bi“ „linke Schulter“ vgl. C.E. Sander-Hansen: *Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibre*. Copenhagen 1937, S. 31.
- S. 34: zu „tnw“ „Napf, Schale“ vgl. R. Jasnow: „The Hieratic Wooden Tablet Varille“, in: D.P. Silverman: *For his Ka. Essays offered in Memory of Klaus Baer*. Chicago 1994 (Studies in Ancient Oriental Civilizations 55), S. 106 R).
- S. 35: zu „ḏr.t“ „Hand des Atum“ vgl. Chr. Leitz: *Die Gaumonographien in Edfu und ihre Papyrusvarianten. Ein überregionaler Kanon kultischen Wissens im spätzeitlichen Ägypten. Soubassementstudien III*. Teil 1: *Text*. Wiesbaden 2014 (Studien zur spätägyptischen Religion 9), S. 329; N. Yamazaki: *Zaubersprüche für Mutter und Kind. Papyrus Berlin 3027*. Berlin 2003 (Achet B 2), S. 24/25.
- S. 36: zur Verbindung aus „ntt“ „Fessel“ und Seth vgl. A. Kucharek: *Altägyptische Totenliturgien*. Band 4: *Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der Griechisch-Römischen Zeit*. Heidelberg 2010 (Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse Band 22), S. 99.
- S. 38: zu „gś“ „Seite des Osiris“ vgl. S. Sauneron: *Un traité égyptien d'ophiologie. Papyrus du Brooklyn Museum N° 47.218.48 et .85*. Le Caire 1989 (Bibliothèque générale 11), S. 121; Y. Barbash: *The Mortuary Papyrus of Padikakem. Walters Art Museum 551*. New Haven 2011 (Yale Egyptological Studies 8), S. 223 (27).
- S. 39: zu „rḳ“ „vom Herz“ vgl. A.H. Gardiner: *Notes on the Story of Sinuhe*. Paris 1916, S. 46.
- S. 40: Die Übersetzung von „ḫ͗.ti“ mit „Brust“ statt „Herz“ dürfte schwer zu rechtfertigen sein.
- S. 42: Der angeblich transitive Gebrauch von „wrḏ“ „jmdn. ermatten“ wirft sowohl im Ägyptischen als auch Deutschen zahlreiche Fragen auf.
- S. 43: Der Sinn wird mit der Bedeutung „anrüchig (sein)“ für „bᶜḥ“ wesentlich besser erfüllt, zu dieser Bedeutung vgl. W. Barta: *Das Gespräch eines Mannes mit seinem BA (Papyrus Berlin 3024)*. Berlin 1969 (MÄS 18), S. 25ff.
- S. 45: Das Verhältnis zwischen „nbḥ“ „nbḥ – Vogel“ und „nbi.t“ „Flamme“ ist wohl durch die Verschreibung zwischen „i“ und „ḥ“ bestimmt, zu dieser Erscheinung vgl. St. Bojowald: „Zur Bedeutung von ir(w)r(w) in oKairo 25677, verso, 22.“ In: *Journal of the Society of the Study of Egyptian Antiquities* 39 (2012–2013), S. 2 n. 3.
- S. 46: zu „itḥ“ „Luft ziehen“ vgl. H. Grapow: *Die medizinischen Texte in hieroglyphischer Umschrift autographiert*. Berlin 1958 (Grundriss der Medizin der alten Ägypter V), S. 13; KRI IV, 13/68; A. De Buck: *The Egyptian Coffin Texts VII. Texts of Spells 787–1185*. Chicago 1961 (Oriental Institute Publications LXXXVII), VII 19f.
- S. 47: zu „hn“ „Brustkorb“ vgl. R.A. Caminos: *A Tale of Woe, From a Hieratic Papyrus in the A.S. Pushkin Museum of Fine Arts in Moscow*. Oxford 1977, S. 19.
- S. 49: zu „npii.t“ „Korngöttin“ vgl. J. Osing: *Die Nominalbildung des Ägyptischen, Anmerkungen und Indices*. Mainz 1976 (Sonderschrift des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 3B), S. 749.
- S. 54: zu „m“ als Objekteinleiter vgl. H.-W. Fischer-Elfert: *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn. Eine Etappe auf dem „Gottesweg“ des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches*. Textband. Wiesbaden 1999 (Ägyptologische Abhandlungen 60), S. 48c; H.-W. Fischer-Elfert: Rezension zu J.F. Quack: *Studien zur Lehre für Merikare*. Wiesbaden 1992. In: *Lingua Aegyptia* 7 (2000), S. 264.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000476

– S. 58: zur Schreibung „ḫb(ꜣ)b(ꜣ).t“ „Trankstelle o. ä.“ vgl. J. Osing: *Die Nominalbildung des Ägyptischen*. Textband. Mainz 1976 (Sonderschrift des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 3A), S. 325; K.-Th. Zauzich: „Eine folgenreiche Etymologie: demotisch hwtn > koptisch Howtn.“ In: H. Knuf/Chr. Leitz/D. von Recklinghausen (Hrsg.): *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen*. Leuven/Paris/Walpole/MA 2010 (Orientalia Lovaniensia Analecta 194), S. 620.
– S. 62: zu „brḳ.t“ vgl. K. Zibelius-Chen: „Die nicht ägyptischsprachigen Lexeme und Syntagmen in den chapitres supplémentaires und Sprüchen ohne Parallele des Totenbuches.“ In: *Lingua Aegyptia* 13 (2005), S. 187.

Stefan Bojowald, Bonn

Kebede Hordofa Janko: *Towards the Genetic Classification of the Afaan Oromoo Dialects*. Köln: Köppe 2012. xviii, 249 S. (Cushitic and Omotic Studies 2.) ISBN 978-3-89645-487-4. € 39,80.

Vorliegende erste vergleichende Arbeit zu den Oromodialekten geht auf eine Doktorarbeit an der Universität Oslo im Jahre 2009 zurück. Das Material ist den bestehenden Grammatiken und der Befragung von Informanten entnommen. Das erneute Interesse an dialektologischer Forschung am Horn von Afrika zeigt sich auch in der Arbeit von Saleh Mahmud Idris: *A comparative study of the Tigre dialects* (Aachen 2015). Von den zahlreichen Dialekten des Tigre, die von Erythräa bis in den Sudan hineinreichen, ist nur der Standarddialekt der Mensa‘ ausführlicher beschrieben worden. Um hier ein Bild von der dialektalen Vielfalt zu gewinnen, war Feldforschung nötig. Demgegenüber sind im Oromo schon verschiedene Dialekte näher beschrieben worden, wie außer der Standardvarietät das Borana, Orma, Barentu (Harar), Wolo, Raya u. a. Der Verf. (Kabbadaa Hordofaa Jaankoo) hat diese Literatur benutzt und durch Befragung von Informanten weitere Daten gewonnen. Außerdem hat er in seiner Tätigkeit als Herausgeber (mit anderen) des einsprachigen Wörterbuchs *Galmee jechoota afaan Oromo* (Addis Abeba 1996, 2. Aufl. 2006) schon Daten zum Oromo gesammelt.

Durch die schon vorliegenden Sprachbeschreibungen ergibt sich ein anderer methodischer Ansatz, nämlich der der genetischen Klassifizierung, wie schon im Titel sichtbar wird. Bei einer vorwiegenden Feldforschung hätte sich ein anderer mehr dialektologischer Ansatz ergeben. Soweit zum unterschiedlichen methodischen Ansatz. Die vorliegende erste vergleichende dialektologische Arbeit bedeutet einen großen Fortschritt in der Dialektologie am Horn von Afrika, wenn man berücksichtigt, daß zwar zum Somali, aber nicht zum Amharischen und Tigrinischen vergleichbare dialektologische Arbeiten vorliegen.

Die drei der Arbeit vorangestellten Karten sind entweder zu nationalistisch (Verteilung der Oromo), nicht bedeutsam (Oromo-Flüchtlinge in Somalia) oder vollständig falsch, wie die aus einer Arbeit von R. Hayward übernommene Karte der Verteilung der semitohamitischen Sprachen. Als einzige ältere Sprache ist das Ägyptische eingetragen, ansonsten in Nordafrika nur das Berberische, das allerdings in viele Sprachinseln zerfällt, was bekanntlich dem Arabischen geschuldet ist, das dort aber nicht verzeichnet ist. Dafür ist die arabische Halbinsel sowohl im Süden, wo es andere semitische Sprachen gab (Altsüdarabisch) und gibt (Neusüdarabisch), als auch im Norden und im Fruchtbaren Halbmond mit Akkadisch, Aramäisch und Hebräisch als ganz arabisch ausgewiesen. Eine inkompetentere Darstellung ist kaum denkbar. Obwohl die Selbständigkeit Erythräas nun schon über zwanzig Jahre zurückliegt, sind die aktuellen Grenzen in allen Karten nicht eingetragen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000477

In der Arbeit ist anstelle von Oromo durchgängig von *Afaan Oromoo* ‚Sprache der Oromo' die Rede. Dies ist nicht üblich. Wenn man über das Italienische, Griechische oder Arabische in einer anderen Sprache handelt, nennt man diese Sprachen nicht *lingua italiana*, *eliniki glossa* oder *luġah 'arabiyah*.

Der Verf. folgt der komparativen Methode einschließlich der internen Rekonstruktion sowie der generativen Grammatik, „namely the linear and non-linear approaches". Letzteres hat einige Auswirkungen auf die Darstellung, die man aber übersehen kann, wenn man dem Ansatz nicht folgen will. Durch vergleichende Betrachtung verschiedener phonetisch-phonologischer und morphologischer Besonderheiten von Dialektformen werden intern rekonstruierend Ururomoformen angesetzt, aus denen die belegten Formen mittels lautlicher Regeln abgeleitet werden. Als erstes Beispiel diene die rekonstruierte Form **beelaw-n-a* ‚wir hungern', die zu den belegten Formen *beeloina*, *beelovna*, *beelonna* (S. 36) führt.

Ausführlich behandelt ist die Abschwächung der drei Velare *k*, *g* und *k'* zu einem Palatalvokal, s. **ďak'-n-a* > *ďeña* ‚du gehst, kommst an' (S. 52). Zu dieser Ableitung benötigt der Verf. acht Schritte. Nicht nachvollziehbar ist der Lautwandel **k'* > **k* > **g*, um schließlich zum Ergebnis *i* zu gelangen. Dabei wird im letzten Schritt kein direkter Übergang angenommen, sondern Konsonantentilgung mit anschließender „*i*-insertion in the X slot". Außerdem ist es nicht verständlich, daß bei der Ausgangsform **ďak'-n-a* der Auslautvokal elidiert wird (> **ďak'-n-*), um im letzten Schritt durch „a-suffixation" zur Oberflächenform *ďeña* zu gelangen. Meines Erachtens genügen anstelle von acht Schritten drei: **ďak'na* > *ďaina* > *ďena* > *ďeña*.

Großen Raum nehmen die Lautwandel ein, die in Verbindung mit dem Kausativmorphem dokumentiert sind, welches traditionell in der Form *-s-*, *-sis-* angegeben wird. Demgegenüber setzt der Verf. richtig die Form *-is-*, *-isis-* an, was aber in den behandelten Beispielen keine Berücksichtigung findet, s. die Ableitung *bičisiis-* < **bit-sis* ‚verkaufen lassen' (S. 38), wo klar das Kausativmorphem **-isiis-* erkennbar ist. Eigenartigerweise wird nach vielen Ableitungen mit der Form **-sis-* einige Seiten später die Form **-isis-* (aber mit Kurzvokal) der Rekonstruktion zugrunde gelegt, s. *ďageessisa* < **ďagaij-is[is]-ø-a* (ergänze *[is]*) ‚ich lasse/er läßt hören' (S. 43). Die Längung des *s* wird auf den initialen Vokal des Kausativmorphems *-isis-* zurückgeführt. Dieser Vokal wird jedoch in einigen Dialekten getilgt, s. das Kausativ *deem-sis-* von *deem-* ‚gehen', gegenüber *kolfisiis-* ‚lachen lassen', das auf **kolf-sis-* mit Kurzvokal zurückgeführt wird.

Ein wurzelfinales **j* bewirkt im Kausativstamm unterschiedliche dialektale Realisierungen. Von der Ausgangsform **-a(a)j-is(is)-* gelangt man zu folgenden dialektal belegten Formen (S. 56–60):

a) *-ee-is* (z. B. *ďagee-isisa* < **ďagaj-isis-ø-a* ‚ich lasse / er läßt hören'),
b) *-ee-ss* (z. B. *gee-ssa* < **gaj-is-ø-a* ‚ich lasse / er läßt ankommen'),
c) *-ee-šš*,
d) *-ee-č*,
e) *-ee-s*.

Die jeweiligen Lautwandel werden dabei teilweise generativ beschrieben. Wenn z. B. von **ďagaj-isis-* ausgehend *aj* zu *ee* wird (> *ďagee-isis-*), liegt eine einfache Monophthongisierung vor. Der Verf. nimmt einen viel komplizierteren Weg an:

**ďagaj-isis-* („*j* deletes from the X slot (OCP requirement)")
> *ďagaX-isis-* („*a* spreads to the X slot from left to right")
> *ďagaa-isis-* („the [-anterior] floating feature of *j* docks on *aa*")
> *ďagee-isis-*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000478

In vielen Fällen steht irrtümlich *d* anstelle von *d'* oder *d'*, die Schreibweise schwankt. Warum soll man einen einfachen Lautwandel ansetzen, wenn es auch komplizierter geht?

Ganz ähnlich ist die dialektale Vielfalt bei der Entwicklung von **-a(a)j-n* der 1.pl. (S. 60–64) und stärker ausgeprägt **-aj(a)-t* der 2.sg. mit den palatalisierten Formen *n̄* und *šˇčˇs* (S. 64–69). Nicht alle Formen lassen sich so einfach erklären wie **kaaj-t-a > keeča* ‚du setzt', wo der monophthongisierte Vokal *ee* die Palatalisierung des folgenden *t* bewirkt. Da bei einem Verb mit Kurzvokal (**gaj-t-a > geeča* ‚du kommst an') dasselbe Ergebnis zu Tage tritt, nehme ich hier eine Neutralisierung der beiden Verbaltypen mit Kurz- oder Langvokal (**gaj-* ‚ankommen' und **kaaj-* ‚setzen') an.

Eine bemerkenswerte Entwicklung begegnet im Mecha und Raya. Dort wird aus **-a(a)j-n > eeñ?*, s. **taaj-na > teeñ?a* ‚wir sitzen'. Die Monophthongisierung und die Palatalisierung bedürfen keiner Erklärung, aber der glottale Verschluß. Die Erklärung, der glottale Verschluß sei „inserted in the skeletal slot from which **j* deletes because of the sequential constraint" (S. 62), kann nicht recht befriedigen. Bei den angegebenen Wurzeln **kaaj-* ‚setzen', **taaj-* ‚sitzen' und **dhagaj-* ‚hören' lauten die heutigen Infinitive im literarischen Oromo *kaa'uu*, *taa'uu*, *dhaga'uu* (so auch im erwähnten *Galmee jechoota*). Der Halbvokal ist hier zum glottalen Verschluß geworden. Ich vermute einen ähnlichen Prozeß, der zu den Formen mit *ñ?* geführt hat.

Bei einem *w*-Auslaut der Wurzel zeigt die Folge **-a(a)w-is(is)-* verschiedene dialektale Reflexe, die im einzelnen vorgeführt werden (S. 69–74). Sie stimmen im großen und ganzen mit der Entwicklung von **-a(a)j-is(is)-* überein; die dialektale Verteilung scheint aber etwas verschieden zu sein. Eine vergleichende Übersicht wäre nützlich. Es folgen die Entwicklungen von **-a(a)w-n* (S. 74–80) und **-a(a)w-t* (S. 80–84). Eine vergleichende Übersicht fehlt.

Wenn der Verbalstamm auf *g* endet, ergeben sich verschiedene lautliche Veränderungen. Ein intervokalisches *g* bleibt in den Dialekten entweder erhalten (mit partieller Assimilation *duksisa < *dug-isis-ø-a* ‚ich lasse / er läßt trinken'), wird total assimiliert *(dus(s)iise)* oder wird zum Halbvokal *(duisisa)*. Die einzelnen Schritte sind nicht leicht nachzuvollziehen. Von (s. S. 84f.)

1. **miidag-is-ø-a* ‚ich mache / er macht schön' ausgehend entsteht durch Elision einiger Elemente
2. *miidags-*, an das wieder die Endung *-a* angefügt wird:
3. *miidags-ø-a*. Im nächsten Schritt („*g* deletes from the X slot") wird wieder ohne Endung
4. *miidaXs-*. Der Schritt zu
5. *miideis-* gelingt m. E. nur, wenn man, von ursprünglichem **miidag-is-* ausgehend, eine folgende *g*-Elision (> *miidais-*) und Vokalassimilation (> *miideis-*) ansetzt. Das *-ø-a*-suffixing" (vgl. die Ausgangsform **miidag-is-ø-a*) macht aus *miideis* im letzten Schritt
6. *miideisa*.

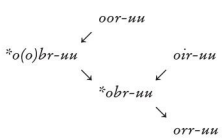
In gleicher Weise werden Verbalstämme mit auslautendem *k* (S. 95–103) und *k'* (S. 104–113) untersucht, wie sie sich im Kausativ und bei einem folgenden *n* und *t* lautlich verändern.

In den Dialekten unterscheiden sich auch die Endungen der Ordinalia (S. 113–118). In einigen Dialekten werden die Langvokale *uu* initial labialisiert und *ee*, *ii* initial palatalisiert, z. B. mit beidem: Raya *dʲeemʷuu* ‚gehen' (S. 125f.). Das palatalisierte *n̄* begegnet nur in einigen Dialekten (S. 128).

Es werden zahlreiche (insgesamt 66) phonetische Isoglossen mit vielen Beispielen (S. 129–154) behandelt, die andere phonetische Erscheinungen betreffen, wie Palatalisierung anderer Laute (*ila > iğa* ‚Auge'), Assimilation von *n* (*fit'eensa > fit'eešša*), Konsonantenabschwächung (vgl. häufigeres *kobl-a* ‚Feder' mit Mecha *k'oo-čoo*), Konsonantenwechsel

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000479

(*l* ~ *n*) u. a. In allen Fällen werden die Formen in eine historische Ableitungsbeziehung gebracht bzw. in einem diachronen Modell präsentiert. Die Ableitungen sind im großen und ganzen nachzuvollziehen. So werden die Formen *obr-uu*, *oor-uu*, *oir-uu* und *orr-uu* ‚Bauernhof, Garten' auf **o(o)br-uu* zurückgeführt (S. 138ff.):



Um die Mecha (Macca, amh. Meĉĉa)-Formen *o(o)gd-ii*, *o(o)bd-ii* (assimiliert *o(o)ddii*) miteinbeziehen zu können, wird eine ursprüngliche Form **o(o)gd-ii* angesetzt, von der aus durch die Lautwandel *gd* > *bd* > *br* die angeführten Formen abgeleitet werden können.

Ein anderes Kapitel ist den lexikalischen Isoglossen gewidmet, wie die verschiedenen Wörter für ‚Ei', z. B. *(h)ank'aak'uu*, *huup'aa*, *k'uup'aa*, *unk'ulaala* (S. 157).

In dem abschließenden Kapitel werden die bei den einzelnen Lautveränderungen entwickelten diachronen Modelle in ein alle Dialekte umfassendes Modell zusammengeführt. Es ergeben sich zehn Dialekte bzw. Dialektgruppen, nämlich (S. 183):

West (1: Mecha-Tulema)-
: Ost (2–10: der Rest)-,
|
Zentral- (3: Arsi, Guji, Borana, Orma)-
: Süd-Nord-Ost (4–10)-,
|
Waata (5)-
: Nord-Ost (6–10)-,
|
Ost (7: Arsi, Harar)-
: Nord (8–10)-,
|
Wolo (9)-
: Raya (10)-Dialekt(e).

Die Hauptteilung ist West (1) : Ost (die Sprach(grupp)en 2–10 umfassend); Ost teilt sich in Zentral- (3) und Süd-Nord-Ost- (4–10 umfassend) usw. in rechtsverzweigender Weise. Die einzelnen Gruppen werden durch Isoglossen näher bestimmt. Inwieweit die einzelnen Lautentwicklungen in diese genetische Gliederung passen, müßte im einzelnen überprüft werden. Um ein Beispiel für diesen Stammbaum zu geben, werden jeweils die dialektalen Reflexe von ursprachlichem **keeita* (nicht **kaaj-ta* wie im ersten Teil der Arbeit) ‚du setzt' eingetragen. Mit weiteren Beispielen ließe sich, so hoffe ich, die Bündelung der Isoglossen belegen und die Gültigkeit der Gliederung beweisen. Die Gliederung ist leicht geographisch im Sinne der historischen Ausbreitung der Oromo-Gruppen zu interpretieren. Es wäre hilfreich gewesen, dies in Übersichtskarten zum Ausdruck zu bringen. Eine Vorstellung von der geographischen Verteilung der einzelnen Merkmale gewinnt man anhand der 51 nützlichen Sprachkarten im Anhang (S. 197–249).

Wohl wegen seines späten Erscheinens konnte der Artikel von Václav Blažek: „Glottochronological classification of Oromo dialects" (*Lingua Posnaniensis* 52/2 [2010],

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000480

S. 27–42) nicht mehr berücksichtigt werden. In diesem Beitrag wird vom Oromo-Dialektkontinuum gesprochen und Daten von acht Dialekten (Guji, Harar, Wellega, Maca, Qottu, Borana, Orma und Waata) verwendet. Danach stehen Orma/Waata dem Rest gegenüber, der sich in Guji und die übrigen Dialekte teilt, welche sich in Harar und Wellega/Maca : Qottu/Borana gliedern. Die beiden Gliederungsversuche müßten im einzelnen miteinander verglichen werden. Es fällt auf, daß Mecha (= or. Mac(ca)a)/Tulema bei Kebede die erste Abspaltung darstellt, während es bei Blažek Orma/Waata sind, welche bei Kebede an verschiedenen Stellen im Stammbaum erscheinen.

Es ist zu hoffen, daß weitere dialektologische Studien folgen. Nach Meinung des Verf. müßten besonders die nordkenyanischen Dialekte Gabra, Ajuran, Sakuye und Garri sowie die kleinen Gruppen von Oromo-Sprechern in Somali näher untersucht werden. Demgegenüber möchte ich die größere Wichtigkeit von Dialektaufnahme im Oromo-Kerngebiet betonen. Die Vorstellung, es gäbe *einen* Mecha-, *einen* Tulema- usw. Dialekt, ist abwegig. Man betrachte die Karte 34, wo für ‚Farm, Garten' im Mecha-Dialekt sechs verschiedene Formen (zu Nr. 9 fehlt die Angabe) verzeichnet sind. Im Mecha-‚Dialekt' ist *dak'na* ‚wir gehen' neben *dan'a* und *danna* bezeugt (s. Karte 17), aber sicher nicht als parallele Formen, sondern an verschiedenen Orten. So wird wohl die letzte Form eher in östlichen Mecha-Dialekten vorkommen, weil im östlich davon gelegenen Tulema-Dialektgebiet die Form *danna* bezeugt ist.

Man muß also jeweils von einem Dialektkontinuum ausgehen, was in der Arbeit nicht so sichtbar wird. Man braucht also wesentlich mehr Untersuchungspunkte in dem Sprachgebiet, um detaillierte Sprachkarten erstellen zu können. Dies ist keine Kritik an vorliegendem Werk, das den ersten Versuch einer Gliederung der Oromodialekte nach morphologischen Kriterien unternommen hat. Wenn allerdings dialektologische Daten von viel mehr Orten innerhalb des großen Oromo-Sprachgebietes bekannt wären, könnte eine genetische Gliederung, wie sie Kebede durchgeführt hat, nicht mehr praktikabel gehandhabt werden. Wegen der hohen Wahrscheinlichkeit gegenseitiger Beeinflussung zeigen sich die Grenzen der genetischen Methode in den Schwierigkeiten, die Grenzen eines Dialekts zu bestimmen.

Ich möchte schließlich noch einen praktischen Aspekt dieser wichtigen Arbeit hervorheben. In manchen Teilen können die Ausführungen als Lehrbuch des Oromo betrachtet werden. So wird auf das Lautsystem des Oromo, die Lautregeln, die teilweise auch für den Standarddialekt gelten, die Bildung des Nominativs (S. 46–50), die Vokallängendissimilation (S. 40ff.) u. a. eingegangen. Ein Glossar aller behandelten Wörter wäre auch für diesen Benutzerkreis nützlich gewesen.

Rainer Voigt, Berlin

Sayyid Aḥmad ibn ʿUmar al-Raqqādī al-Kuntī (m. 1096 h./1684 après J.-C.): *Livre de la guérison des maladies externes et internes affectant les corps.* Edition critique par Floréal Sanagustin. Lyon: ENS Éditions 2011. Bd. 1: III, 167 S. ISBN 978-2-84788-308-4. € 15,–. Bd. 2: 3, 147 S. ISBN 978-2-84788-315-2. € 15,–. Bd. 3: 2, 133 S. ISBN 978-2-84788-327-5. € 15,–.

Mit dieser im Rahmen der „Valorisation et édition critique des manuscrits arabes sub-sahariens" (VECMAS) entstandenen Edition stellt Floréal Sanagustin, seit 2010 Direktor des Département d'Études Arabes der Université Lumière – Lyon 2, eine arabische medizinische Abhandlung aus dem 11./17. Jahrhundert vor. Dieses Unternehmen kann insofern als willkommen betrachtet werden, als einerseits nur wenige medizinische Werke, die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000481

nach dem 15. Jahrhundert entstanden sind, überhaupt tradiert wurden. Auf der anderen Seite unterscheidet sich das hier behandelte Manuskript erheblich von den „klassischen" Abhandlungen (etwa Ibn Sīnā's *Qānūn fi ṭ-ṭibb* oder dem *Kitāb al-Kulliyāt fi ṭ-ṭibb* des Ibn Rušd). Denn der Autor verbindet traditionelles graeco-romanisches medizinisches Wissen nicht nur mit religiösen Handlungsweisen, die auf den therapeutischen Nutzen des Korans zurückgehen. Er integriert darüber hinaus in erheblichem Maße Elemente des Volksglaubens sowie der Magie, so dass es, wie der Herausgeber schreibt, kaum erstaunt, dass das *Kitāb Šifā' al-asqām al-ārida fi ẓ-ẓāhir wal-bāṭin min al-aǧsām* in der Mamma-Haidara-Bibliothek Timbuktu nicht als medizinische Schrift, sondern unter der Rubrik „okkulte Wissenschaften" verzeichnet ist (Bd. 1, S. IV). Insgesamt scheint die Abhandlung dem Editor als „repräsentativ für einen Stand des arabischen medizinischen Wissens in einer Zeit, in der der ursprüngliche Diskurs, geprägt von philosophischer Rationalität und logischem Denken, einer Form des Empirismus den Platz überlassen hat, die sich mit Aberglauben und Volksglauben vermischt hat" (ebd.).

Über den Autor lagen SANAGUSTIN erst bei der Abfassung seiner Einleitung des zweiten Teils (vom Verlag wurden nur Teil 1 und 3 zur Rezension übersandt, so dass Teil 2 in der online-Fassung ausgewertet wurde) nähere Informationen vor. Demnach entstammt ar-Raqqādī al-Kuntī einer bis heute prominenten Gelehrtenfamilie aus dem Gebiet des heutigen Mali, die sich auf den Qādirīya-Meister Sīdī 'Umar (gest. 960/1552) zurückführen lässt. Auch ar-Raqqādī al-Kuntī (in den Quellen: Sīdī Aḥmad al-Ḫalīfa) gilt als großer Gelehrter und Sufischeich, soll aber auch ökonomisch interessiert gewesen sein. Sein Grab in Timbuktu wird bis heute jeden Freitag von zahlreichen Anhängern besucht (Bd.2, Einl., S. 3f.)

Bei der edierten Schrift handelt es sich um eine allgemeine Abhandlung zur Heilkunde, die einen Einblick in den medizinischen Wissensstand in den Regionen südlich der Sahara im 17. Jahrhundert bietet. Aus technischen Gründen wurde die Publikation in drei Bände aufgeteilt, denen jeweils eine kurze Einleitung (französisch und arabisch) vorangestellt ist. In der Einleitung zu Teil 1 gibt SANAGUSTIN eine kurze Einführung in verschiedene Strömungen der arabischen/islamischen medizinischen Wissenschaft. Er zeichnet dabei die Entwicklung der arabischen Medizintheorie von einer rein profanen, „rationalen" Wissenschaft bis hin zu einer als „Prophetenmedizin" verstandenen theologischen Strömung nach, die sich im Bruch mit der griechischen Tradition als rein islamisch versteht und in traditionellen bzw. populären Milieus bis heute Anhänger hat. Auch der Verfasser der hier herausgegebenen Schrift war ja kein Arzt! Daneben existierte aber auch eine empirisch überlieferte Form der Medizin, die auf alten vorislamischen Wurzeln beruht und von Pflanzenkundlern und traditionellen Heilern bewahrt und weiterentwickelt wurde. Der arabische Text beginnt mit der Darstellung der therapeutischen Besonderheiten einiger Koransuren (S. 13–56) und -verse (S. 56–87) sowie der Gottesnamen (S. 87–106) und bestimmter Gebete (S. 106–165, darin S. 121–138 Nutzen der Buchstaben) bei der Abwehr des „bösen Blicks", zur Wiederherstellung einer guten Beziehung zwischen Eheleuten, zur Bekämpfung von Unfruchtbarkeit, zur Sicherung einer guten Ernte, zum Wiederfinden verlorener Gegenstände etc. Die Einleitung des zweiten Bandes liefert die o.g. näheren Informationen zum Autor der Abhandlung. Anschließend werden im Text die therapeutischen Möglichkeiten bestimmter religiöser Rituale und Gebete erläutert. Seine Bekanntschaft mit der griechisch-arabischen Medizintheorie beweist der Autor zum Beispiel, indem er die Lehre der Körpersäfte vorstellt (S. 27–29); es folgen Einzelheiten zur menschlichen Ernährung (S. 29–31) und anderen der Gesundheit nützlichen Dingen (Essen, Trinken, Bewegung, Ruhe, Schlaf; S. 31–40). In den folgenden Abschnitten befasst sich der Autor mit den Krankheiten des Körpers und deren Heilungsmöglichkeiten durch Tierteile (S. 42–91), bevor er sich der Erläuterung einfacher Medikamente aus Pflanzen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000482

(S. 91–143) und Mineralien in alphabetischer Reihenfolge zuwendet (S. 143–147). Dieses Thema wird in Bd. 3 ab dem Buchstaben *rāʾ* fortgesetzt. Weitere Behandlungsmöglichkeiten durch den Verzehr bestimmter Pflanzen (S. 18–24), Schröpfen (S. 24f.) und Erbrechen (S. 25f.) schließen sich an. Ein bemerkenswert langer Abschnitt ist den gesundheitlichen Vorteilen und Risiken des Geschlechtsverkehrs gewidmet (S. 26–39; bis S. 36 in Gedichtform). Den Rest dieses Bandes bilden Erklärungen zu Medikamenten gegen bestimmte Gesundheitsstörungen, wie in mittelalterlichen medizinischen Schriften üblich von Kopf bis zu den Füßen geordnet.

Ar-Raqqādī nennt in diesem Werk keinen der wichtigen arabischen Medizintheoretiker bzw. Ärzte (wie Ibn Sīnā, ar-Rāzī) beim Namen. Stattdessen führt er islamische Autoritäten als Überlieferer an, etwa den Propheten selbst, dessen Gefährten, aš-Šāfiʿī. Der einzige arabische Arzt, der namentlich genannt wird, ist der Arzt des Propheten, al-Ḥāriṯ b. Kalada (z. B. Bd. 3, S. 19). Dagegen werden Hippokrates und Galen gern zitiert, obwohl die „Islamisierung" der Medizin jeden Einfluss der (griechischen) Philosophie zurückweisen sollte. Zusammen mit seiner Beobachtung zahlreicher pharmakologischer Termini „afrikanischen" Ursprungs versteht Sanagustin dieses „magisch-medizinische Werk" als auf ein lokales Publikum abzielend, das „zugleich sehr von muslimischer *sacralité* durchdrungen, mit örtlichen Traditionen vertraut und für Einflüsse aus dem Orient offen ist" (Bd. 3, Einl., S. 4).

Mit seiner Edition möchte Sanagustin der an arabischer Wissenschaftsgeschichte interessierten Forschung ein Werk erschließen, an dem sich die Einführung religiöser Grundsätze in eine ursprünglich profane Wissenschaft verfolgen lässt, was er als Niedergang dieser (medizinischen) Wissenschaft interpretiert (Bd. 1, S. V). Umso bedauerlicher ist es, dass die formale Präsentation der Publikation erheblich zu wünschen übrig lässt. Das beginnt bei kleineren Nachlässigkeiten, etwa der Seitennummerierung der Einleitungen mit römischen Ziffern in Band 1, mit arabischen Ziffern in Band 2 und 3. Und wenn Sanagustin von „600 folios" schreibt, die das Manuskript umfassen soll (Bd. 1, S. III), ist das zumindest missverständlich. Denn unter „folio" versteht er offenkundig eine *Seite* eines Blattes, und die Zählung reicht auch dann nur bis 504. Weitaus schwerer wiegt jedoch die völlig unstrukturierte Widergabe des Textes. Von einer „kritischen" Edition würde man zumindest eine Unterteilung in Kapitel erwarten. Das hätte an sich auch kein Problem dargestellt, da der Text durchaus Überschriften enthält und auch meistens systematisch aufgebaut ist. Auch gelegentliche Vokalisierung, die nicht einmal bei Koranstellen erscheint, hätte die Lektüre erleichtert. Immerhin hat der Herausgeber eine Interpunktion vorgenommen und Kernbegriffe (die sich als Zwischenüberschriften geeignet hätten…) durch Fettdruck hervorgehoben. Durch diese Darstellungsweise ließ sich offenbar auch kein Inhaltsverzeichnis erstellen, das diese Bezeichnung verdient – das jeweilige „Inhaltsverzeichnis" beschränkt sich auf die Punkte „Einleitung" (arabisch), „arabischer Text des Manuskripts" und „Einleitung" (französisch), in Teil 1 noch ergänzt durch die „Abbildung einiger Seiten des Manuskripts". Sanagustin bietet darüber hinaus auch keinerlei Indices und verzichtet ebenfalls auf ein ergänzendes Literaturverzeichnis. Angesichts dieser Mängel stellt sich die Frage, inwieweit die vorliegende Edition überhaupt für die wissenschaftliche Arbeit genutzt werden kann. Dabei wäre der Text an sich durch die vielfache Verwendung lokaler bzw. dialektaler Termini nicht nur für Wissenschaftshistoriker, sondern auch für Linguisten von Interesse. Es ist daher zu wünschen, dass in absehbarer Zeit eine Überarbeitung in Angriff genommen wird, nach der diese Abhandlung eher der Forschung dienlich sein wird.

Angelika Brodersen, Bochum

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000483

Jürgen Wasim Frembgen (Hrsg.): *Die Aura des Alif. Schriftkunst im Islam*. München/Berlin/London/New York: Prestel Verlag 2010. 256 S. ISBN 978-3-7913-5064-6 (Museumsausgabe 978-3-7913-6308-0).[1] € 49,90.

Wie der Hrsg. hervorhebt, ist diese Publikation eher ein Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung, die im Staatlichen Museum für Völkerkunde in München vom 22. Oktober 2010 bis zum 20. Februar 2011 stattfand, denn ein Katalog im üblichen Sinn. Es handelte sich um eine der zahlreichen Initiativen, die zum 100. Jahrestag der 1910er Münchner Ausstellung *Meisterwerke muhammedanischer Kunst* entstanden sind, welche als erste versuchte, einen nach wissenschaftlichen Kriterien konzipierten „Kanon" in der islamischen Kunst zu erarbeiten.

Das Buch widerspiegelt die Ausstellung, die hauptsächlich auf der Sammlung des Museums für Völkerkunde basierte, und ist demnach keine Geschichte der islamischen Kalligraphie, obwohl es chronologisch geordnet ist und eine breite Palette an Schriftformen und Gebräuchen behandelt. Daher finden sich neben Objekten, die gemeinhin zur Kunst der Kalligraphie gezählt werden, auch solche, die man nicht zum „klassischen Kanon" zählt, wie Inschriften auf Lastwagen, auf Amuletten oder auf Kopfbedeckungen von Sufiheiligen. Auch zeigt der Band eindrücklich, wie Kalligraphie in allen Bereichen des Lebens präsent ist, vom heiligsten bis zum profansten, und wie sie, seit den ersten *Hiǧra*-Jahrhunderten bis heute, lebendig bleibt. Meistens wird Schönschrift mit Buchkunst gleichgestellt: hier entdeckt man, wie vielfältig die Unterlagen sind, auf welchen diese Kunstgattung ausgeübt werden kann: Münzen, Grabsteine, Teller und Schüsseln, Textilien und Teppiche, um nur einige zu nennen, und zwar nicht nur im höfischen, sondern auch im volkstümlichen Bereich.

Die Beiträge, alle von namhaften Autoren verfasst, können in zwei Kategorien eingeteilt werden: allgemeine Ein- und Ausführungen einerseits, detaillierte Beschreibungen einzelner Gegenstände oder Typen von Gegenständen andererseits. Alle Aufsätze sind mit qualitativ ausgezeichneten farbigen Abbildungen von Objekten aus der Ausstellung illustriert; der eigentliche Katalog schließt den Band ab (S. 247–253). Die „Einführung" (S. 12–29) durch den Herausgeber, Jürgen Wasim Frembgen, unterstreicht die Vielfältigkeit und Wichtigkeit von Schrift in der islamischen Welt, die weit mehr als ein einfacher Bedeutungsträger ist. Auf knappen dreizehn Textseiten fasst Claus-Peter Haase die wichtigsten Entwicklungen der Kalligraphie in verschiedenen Epochen und kulturellen Kontexten zusammen („Arabische Kalligraphie", S. 30–77). In „Harmonie der Linien. Islamische Schriftkunst aus osmanischen Derwischkonventen" (S. 79–89) zeigt J. W. Frembgen, wie kalligraphische Kompositionen zu Andachts- und Schutzbildern wurden (S. 79). Für Karl Schlamminger („Das feine Kreischen des Schreibrohrs und die Schrift des Maurers. Über Kalligraphie und islamische Architektur", S. 91–101) sind Architektur und Kalligraphie eng miteinander verbunden; die tatsächliche Aussage der Schriftzüge ist neben der Verstärkung des visuellen Effekts des Gebauten zweitrangig. Lorenz Korn („Religiöse Inschriften in der islamischen Architektur", S. 103–125) geht näher auf die Inhalte der Inschriften ein, die sich auf Gebäuden befinden, und stellt fest, dass diese meistens religiöser Art sind, obwohl auch historische Informationen durchaus üblich sind. Lesbarkeit, stellt auch er fest, ist dabei nicht prioritär. Zufällig ist die Wahl der Zitate jedoch nicht: auch neutral erscheinende Koranverse wurden programmatisch ausgewählt. Inschriften „sind Teil eines islamischen Selbstverständnisses" (S. 123). In seinem Aufsatz „Wenn Objekte sprechen könnten" (S. 127–147) verleiht uns Avinoam Schalem

[1] Eine englische Fassung ist unter dem Titel *The Aura of Alif. The Art of Writing in Islam* erschienen (ISBN 978-3-9713-5065-3; Museumausgabe 978-3-7913-6309-7).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000484

einen Einblick in die Art und Weise, wie die Objekte, die wir heute aus zeitlicher und geographischer Entfernung betrachten, in ihrer Zeit wohl wahrgenommen wurden. In der mittelalterlichen arabischen Poesie wurden Gegenstände – gleich Menschen – besungen; ihre Schönheit und Vollkommenheit wurden gelobt. Dies gibt uns wertvolle Informationen zum ästhetischen Empfinden jener Zeit und bestätigt, dass gewisse Artefakte als Kunstwerke angesehen wurden. „Arabische Grabinschriften aus dem Nahen Osten" von Mohamed Rahim (S. 149–158) beschreibt die Inschriften der in der Ausstellung gezeigten fünf Grabsteine aus der Sammlung des Völkerkundemuseums, die alle aus dem Nahen Osten stammen und in der Zeit zwischen dem 9. und dem 14. Jh. entstanden sind. Stefan Heidemann erklärt in seinem Beitrag, warum Münzen für das Verständnis islamischer Kunst wichtig sind und bedauert, dass diese viel zu wenig untersucht worden seien (S. 170) („Kalligraphie auf islamischen Münzen", S. 161–171). Tatsächlich entwickelte sich die Kalligraphie als „Ikone" der islamischen Reiche aus der Numismatik heraus, und zwar seitdem der Umayyaden-Kalif ʿAbd al-Malik zwischen den Jahren 691 und 696 den Schriftzug des islamischen Glaubensbekenntnisses erstmals auf eine Münze prägen ließ (S. 163). Auch weitere ornamentale Ausprägungen sowie neue Schriftstile lassen sich auf Geldstücken nachverfolgen. Das von Doris Behrens-Abouseif beschriebene „[Ein] spätmamlukische[s] Deckelgefäß mit poetischen Inschriften" (S. 173–185) ist eines der oben erwähnten Objekte, die sprechen. Tatsächlich ist es – neben Ehrentiteln und Wunschformeln – mit einer schwer zu entziffernden Schrift verziert, die seine Schönheit beschreibt, in einem Stil, der stark von der Umgangssprache beeinflusst ist. Maryam Ekhtiar („Ein Inschriftenteppich aus Anatolien", S. 187–191) untersucht einen anatolischen Teppich aus dem 19. Jh., der auf eine ältere, in Wien aufbewahrte Vorlage aus dem 17. Jh. zurückgeführt werden kann, eine bei wertvollen Teppichen durchaus übliche Vorgehensweise. Die spätere Kopie ist jedoch weniger raffiniert, die Inschriften schwierig zu lesen. Die Beschreibung der „Silberamulette mit Inschriften aus Iran und Afghanistan" (Venetia Porter und J. W. Frembgen, S. 193–209) aus dem 19. Jh. aus der Sammlung des Völkerkundemuseums zeugt von der Lebendigkeit der Kalligraphie bis in die neuere Zeit und in einem Bereich, der eher zur Volksreligion gehört. Davon handeln auch die letzten beiden Beiträge des Bandes, „Lastwagen-Kalligraphie in Pakistan" von Jamal J. Elias (S. 211–223) und „Kalligraphie in der Welt pakistanischer Sufi-Schreine" (S. 225–235) von J. W. Frembgen. Bei den von Elias beschriebenen Trucks ist die Verbindung mit der herkömmlichen Kalligraphie hauptsächlich darin zu sehen, dass ein ästhetischer Effekt bezweckt wird, denn durch die Schrift- und Bilderdekorationen (die Moscheen von Mekka und Medina, Blumen, Schmetterlinge und Vögel) soll ein Gegenstand verschönt werden. Die Schriftzüge sind oft Aussagen, z. B. zur religiösen Zugehörigkeit des Fahrers. Allāh und Muḥammad werden angerufen, aber auch Verse zieren die Haube, Seiten und Rückseite des Lasters. Stil und Farben wären eher der Pop-Art zuzuschreiben. Im pakistanischen Sufi-Alltag wiederum erscheint Schrift in unzähligen Formen: auf Hauswänden, als Stirntätowierung, auf einem heiligen Pferd oder als Wurzelholz in Form des Schriftzugs des Namens des Propheten, „Muḥammad". Wie die Lastwagenfahrer, bekunden die Sufis dadurch ihren Glauben. Obwohl formell von den älteren Beispielen wesentlich entfernt, bleibt der Gebrauch ähnlich: Schrift bezeugt die Anwesenheit des Heiligen.

Durch die Vielfältigkeit der Beiträge, die die gesamte Dauer der islamischen Geschichte von den Anfängen bis heute deckt und Beispiele aus vielen Regionen der Welt des Islam aufführt, sowie durch die 152 farbigen Abbildungen liefert der Band einen breiten Einblick in die Traditionen der Kalligraphie. Wie aus den Kurzbeschreibungen ersichtlich, werden die Werke aus ihrem zeitlichen Kontext und Entstehungsort heraus analysiert. Von Akademikern und Museumskuratoren verfasst, sind die Texte in einer Sprache geschrieben,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000485

die sie einer breiteren Leserschaft zugänglich macht, die auch das Zielpublikum der Publikation – wie bereits der Ausstellung – zu sein scheint.

Doch auch für den akademischen Betrieb leistet dieser Sammelband einen nützlichen Beitrag zum Verständnis der islamischen Kalligraphie, die bis heute eher spärlich untersucht worden ist. In jüngerer Zeit haben zwar Mohammad Gharipour und Irvin Cemil Schick[1], Alain George[2] und Sheila Blair[3] einen gewichtigen Beitrag zum Thema geleistet. Andere Publikationen jedoch sind älter,[4] haben einen stark ästhetisierenden oder literarischen Ansatz[5] oder sind gar Lernalben für angehende Kalligraphen (wie die verschiedenen auf Französisch, Englisch und Arabisch erschienenen Publikationen des franko-irakischen Künstlers Hassan Massoudy). Wer das Thema vertiefen möchte, muss auf Ausstellungskataloge zurückgreifen. Wobei auch hier festzustellen ist, dass Kalligraphie, obwohl in den meisten Ausstellungen islamischer Kunst repräsentiert, selten deren alleiniges Thema ist, zumindest in namhaften Museen, was umso erstaunlicher ist, wenn man bedenkt, dass sie das wichtigste Genre in der islamischen Kunst darstellte.[6] Erklärlich ist es womöglich dadurch, dass Kalligraphie im Kontext einer komplexen Hochkultur praktiziert wurde, die, wie Annemarie Schimmel bemerkte (Schimmel 1990, S. X), mit Anspielungen, dichterischen Kenntnissen und mystischen Vorstellungen spielte, welche für Außenstehende nicht immer einfach zu erfassen sind. Auch im Hinblick auf diesen Stand der Forschung ist die hier besprochene Publikation sehr willkommen.

Silvia Naef, Genf

---

[1] M. Gharipour/I.C. Schick: *Calligraphy and Architecture in the Muslim World*. Edinburgh 2013.

[2] A. George: *The Rise of Islamic Calligraphy*. London 2010.

[3] Sh. Blair: *Islamic Calligraphy*. Edinburgh 2006.

[4] E. Kühnel: *Islamische Schriftkunst*. Berlin 1942; A. Schimmel: *Calligraphy and Islamic Culture*. New York 1984 (London ²1990). A. Schimmel (mit B. Rivolta) hat auch einen oft zitierten Artikel zum Thema veröffentlicht: „Islamic Calligraphy" In: *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* (Sommer 1992), S. 1–56.

[5] A. Khatibi/M. Sijelmassi: *Die Kunst der islamischen Kalligraphie*. Köln 1995 (1. französische Auflage 1976) und Yasin Hamid Safadi: *Islamic Calligraphy*. London 1978.

[6] In den letzten Jahren fanden Kalligraphie-Ausstellungen v. a. in kleineren öffentlichen oder privaten Museen – bzw. in Bibliotheken – statt, wie die folgenden Beispiele es belegen: Y. Porter/R. Castinel (Hrsg.): *Calligraphies en terres d'Islam*, exposition, *6 avril–3 juin 2012, Musée Champollion des écritures du monde, Figeac.* Figeac 2012: Es handelt sich hier um ein Museum der Schriften der Welt. Z. Tanindi/A. Aldemir Kilercik (Hrsg.): *Sakıp Sabancı Museum Collection of the Arts of the Book and Calligraphy*. Istanbul 2012: In diesem Fall ist es ein Istanbuler Privatmuseum, welches seine Kalligraphie-Sammlung ausstellt. Dasselbe Museum hat 2010 auch die Aga-Khan-Sammlung gezeigt: B. Junod (Hrsg.): *Treasures of the Aga Khan Museum. Arts of the Book and Calligraphy*. Istanbul 2010. Das Asia Society Museum in New York hat 2008, in Zusammenarbeit mit dem Museum of Fine Arts, Houston, zwei Ausstellungen präsentiert, *Traces of the Calligrapher* und *Writing the Word of God* (Kataloge: M. McWilliams/D.J. Roxburgh: *Traces of the Calligrapher. Islamic Calligraphy in Practice, c. 1600–1900*. New Haven 2008; D.J. Roxburgh: *Writing the Word of God. Calligraphy and the Qur'an*. Houston 2008). Die gleiche Bemerkung gilt auch für ältere Beispiele: Musée d'Art et d'Histoire (Hrsg.): *Islamic Calligraphy. Sacred and Secular Writings/Calligraphie islamique. Textes sacrés et profanes*. Genf 1988; A. Raeuber: *Islamische Schönschrift*. Zürich 1979; A. Welch (Hrsg.): *Calligraphy in the Arts of the Muslim World*. New York 1979.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000486

Michael Fisch: *umm-al-kitâb. Ein kommentiertes Verzeichnis deutschsprachiger Koran-Ausgaben von 1543 bis 2013. 470 Jahre europäisch-abendländische Koran-Rezeption.* Berlin/Tübingen: Verlag Hans Schiler 2013. 180 S. ISBN 978-3-89930-319-3. € 39,80.

Lange Zeit stand im deutschsprachigen Raum Paret paradigmatisch für die Art und Weise, wie sich der Inhalt des Korans am sichersten erschließen ließe. In noch viel stärkerem Maß war diese Übersetzung des Tübinger Professors für Semitistik und Islamkunde aus den 1960er Jahren Standardwerk für Koranzitate in wissenschaftlichen Arbeiten. Zwar gab und gibt es auch eine fortgesetzte Bedeutung der mehrfach aufgelegten und überarbeiteten Übersetzung von Max Henning aus dem Jahr 1901 und daneben auch muslimische Übertragungen wie die der Ahmadiyya (1954), Ahmad ibn Rassouls (1986), Moustafa Mahers an der Azhar-Universität (1999) sowie Abdullah Frank Bubenheims und Nadeem Elyas' im Auftrag des saudischen König Fahd-Komplexes für den Druck des Korans (2002), doch blieb Paret eine Sonderrolle vorbehalten. Daran änderte auch wenig, dass der Islamwissenschaftler und Korankenner Stefan Wild vor allem in dieser Übersetzung einen Grund für „die schauerliche Öde des heiligen Buches"[1] ausmachte, womit er Gefühle deutschsprachiger Leser beim Koranstudium auf den Punkt bringen wollte und sicher vielen aus dem Herzen gesprochen hat. Der Wunsch nach philologischer Präzision schien auf die Öde zu verpflichten. Seit gut zehn Jahren ist mit der Übersetzung von Hans Zirker (2003) wieder etwas Bewegung in die Landschaft der Koranübertragungen gekommen, setzte er sich doch zum Ziel neben dem semantischen Gehalt auch „rhetorische Gesten, paränetische Ausdrucksformen, szenische Skizzen […] und emphatische Klauseln" in der deutschen Wiedergabe des Korans noch erkennen zu lassen.[2] Die Beachtung der sprachlichen und klanglichen Ästhetik bewog ihn auch dazu auf Klammern mit wörtlicheren Varianten oder Hinweisen auf Unklarheiten zu verzichten, die vor allem das Lesen der Taschenbuchausgabe von Paret so erschwert hatten. Mit den Übertragungen von Milad Karimi (2009) und Hartmut Bobzin (2010) liegen seit wenigen Jahren zwei weitere Übersetzungen vor, die das Spektrum bereichern und auch zu einem stärkeren allgemeinen Bewusstsein der Tatsache führten, dass es eben nicht *den* Koran auf Deutsch gibt, sondern eine Vielzahl von Übersetzungen. Die gewachsene Zahl und vor allem das parallele Erscheinen aktueller Übertragungen machen augenscheinlich, dass nicht einfach die schlechthin beste oder gar richtigste Version zur Auswahl steht, vielmehr ist doch eine spürbare Pluralität gegeben.

Dieses Bewusstsein von der Vielfalt der Übersetzungen illustriert nun das Buch *umm-al-kitâb* von Michael Fisch. Mit dem Titel greift er eine arabische Bezeichnung des Korans auf, die ganz wörtlich übersetzt „Mutter des Buches" lautet. Er liefert dabei, wie auch der Untertitel zum Ausdruck bringt, *Ein kommentiertes Verzeichnis deutschsprachiger Koran-Ausgaben von 1543 bis 2013. 470 Jahre europäisch-abendländische Koranrezeption.* Hierbei geht es, wie die Zeitangabe schon nahelegt, auch um einen historischen Rückblick, der in die frühe Neuzeit reicht und die deutschsprachigen Übersetzungen damit in der europäischen Rezeptionsgeschichte verankert. So verdienstvoll ein solches Vorhaben auch ist, so schafft Fisch doch nichts völlig Neues, denn ein solches Verzeichnis existiert bereits, wie der Autor selbst schreibt (S. 15). Er bezieht sich dabei auf das von Hartmut Bobzin und Peter Kleine herausgegebene Heft *Glaubensbuch und Weltliteratur* aus

[1] S. Wild: „Die schauerliche Öde des heiligen Buches. Westliche Wertungen des koranischen Stils." In: A. Giese / Ch. Bürgel (Hrsg.): *Gott ist schön und er liebt die Schönheit.* Bern u. a. 1994, S. 429–447.

[2] *Der Koran.* Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker. Darmstadt 2010, S. 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000487

dem Jahr 2007.[1] Zur Begründung für sein eigenes Verzeichnis weist Fisch zu recht darauf hin, dass dieses Buch nicht die Aufmerksamkeit bekommen habe, die ihm gebühre und verweist zudem auf eigene neue Akzentsetzungen bei seinem Vorhaben. Zudem handelte es sich bei *Glaubensbuch und Weltliteratur* auch um einen Katalog zu einer Ausstellung im Kloster Wedinghausen, die die Wiederentdeckung der Klosterbibliothek und eines in ihr enthaltenen sehr alten *Basler Korans* zum Anlass hatte.[2] Die anderen Akzentsetzungen bei Fisch werden schon allein daran deutlich, dass der Autor sein Übersetzungskompendium ganz zu Beginn mit Bemerkungen zum islamisch rituellen Umgang mit der koranischen Offenbarung einleitet (S. 9f.). Auch wenn man hier einen Bezug zur Geschichte der Übersetzungen oder der aktuellen Bedeutung erwartet hätte, macht die Thematisierung des von Muslimen geglaubten Offenbarungscharakters doch Sinn, denn sie liefert ja den tieferen Grund, warum gerade dieser Text fünfhundert Jahre kontinuierlich und in unseren Tagen sogar wieder zunehmend Gegenstand von Übersetzungsbemühungen ist. Fisch zeigt zugleich auch den Vorbehalt von Muslimen gegenüber Übersetzungen auf, die sich nicht explizit auf „die ungefähre Bedeutung" (S. 13) beschränken. Sowohl Bezüge zur heutigen Bedeutung des Korans für aktuelle Islamdebatten als auch eine Reflexion über die Vielzahl von Übersetzungen als mögliches Zeichen für philologisch bzw. ästhetisch unzureichende Bemühungen oder – und noch viel wichtiger – als positiven Befund pluraler Zugänge vermisst man allerdings.

Im Rahmen seiner Einleitung gibt Fisch auch an, dass der von ihm gewählte Titel *umm-al-kitâb* im Koran selbst zu finden sei und zwar in Sure 13 Vers 39: „Gott löscht aus und setzt fest, was er will. Bei ihm ist das *Urbuch*."[3] Es fragt sich aber, warum er den Begriff *umm-al-kitâb* auch in einer der Einleitung vorangestellten Koranpassage aus Sure 3 (Verse 6–7) in eckigen Klammern notiert, obwohl der Begriff dort im Koran gar nicht vorkommt, wohl aber die anderen Begriffe, die er sonst auf Arabisch neben der deutschen Übersetzung festhält (S. 5). Zudem fällt auf, dass Fisch den Titel zwar auch wörtlicher als *Urbuch* mit *Mutter der Schrift* wiedergibt, allerdings nicht auf die Übersetzungen von Zirker oder Karimi verweist, die diese Variante enthalten.[4]

Die inhaltliche Darstellung soll im Folgenden weniger Bezug auf die bekannteren Übersetzungen nehmen, deren Vorstellung bei Fisch dem, der mit der Thematik vertraut ist, wenig Neues liefert, sondern einige der Übersetzungen herausgreifen, die der Leser durch sein umfassendes Verzeichnis wahrscheinlich erstmals kennenlernt.

In den ersten Abschnitten erfährt man viel über die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Übertragungen, die oft über das Lateinische vermittelt waren und allein daher einen europäischen und weniger nationalsprachlichen Charakter hatten. Dies macht Fisch im ersten größeren Abschnitt zu Übersetzungen „Von der Zeit der Reformation bis zur Französischen Revolution. Nach islamischer Zeitrechnung von 950 bis 1202 AH." auch sehr deutlich. In dieser Zeit wurden aber auch schon die Grundlagen für vermehrte Übersetzungen in späterer Zeit gelegt, denn Vorraussetzung ist natürlich immer auch die Verfügbarkeit des Originals. Insofern gehört auch Hinckelmanns erstmalige Veröffentlichung des gedruckten arabischen Texts 1694 (S. 47) in das Verzeichnis.

Auch frühe deutsche Übersetzungen sind noch eng mit denen in anderen europäischen Sprachen verwoben. So veröffentlichte Theodor Arnold 1746 eine deutsche Ver-

[1] H. Bobzin/P. Kleine: *Glaubensbuch und Weltliteratur. Koranübersetzungen in Deutschland von der Reformationszeit bis heute.* Arnsberg 2007.

[2] Bobzin/Kleine 2007, S. 3.

[3] H. Bobzin: *Der Koran*. München 2010, S. 218. [Hervorhebung T. W.]

[4] Zirker 2010, S. 158; M. Karimi: *Der Koran*. Freiburg i. Br. 2009, S. 205.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000488

sion von Sales englischer Übersetzung des Korans, auf die sich auch Goethe stützte (S. 59). Spätestens mit Friedrich Rückert aber beginnt dann die Eigenentwicklung der deutschsprachigen Übersetzungen. Zugleich rückt der dezidiert christliche Blickwinkel mehr und mehr in den Hintergrund. An seine Stelle tritt zunehmend ein integratives und vermittelndes Bemühen. Interessant ist zum Beispiel, dass sich 1904 schon eine politische Bezugnahme auf den Islam im Vorwort einer Koranübersetzung findet. Dies geschieht aber nicht in einer vielleicht erwartbaren Gegenüberstellung zum Osmanischen Reich, sondern mit direktem Bezug zur Bevölkerung des Deutschen Reichs. So findet man in der von Fisch als Nr. 26 verzeichneten partiellen Übertragung von Erich Bischoff den aufschlussreichen Satz: „Selbst wenn nicht unser Rückert uns die meisten, Klamroth die fünfzig ältesten Stücke des Korâns in dichterischer Übertragung geschenkt hätte, selbst wenn bei uns gerade heutzutage das religionsgeschichtliche Interesse nicht so stark wäre, müßte der Korân schon darum ein Gegenstand der Wißbegier sein, weil in unseren Kolonieen (sic), zumal in Ostafrika, sich zahlreiche neudeutsche Untertanen zu seiner Lehre bekennen."[1] (S. VI)

Eine Koranübersetzung, die einen Bezug zur Integration der Bewohner deutscher Kolonien aufweist, überrascht sicher auch viele derer, die sich des Spektrums der Übersetzungen bereits bewusst sind. Fisch verzichtet aber darauf die Übersetzung zu kontextualisieren und belässt es bei einem Absatz zu einem Werk von Bischoff zur Alchemie, das seinerzeit berühmt wurde, aber kaum im Zusammenhang mit der Koranübertragung steht. Für diese Tendenz des Autors, eher die Biographie des Übersetzers oder andere seiner Werke zu besprechen, als die jeweilige Übertragung genauer zu verorten, werden sich unten noch weitere Beispiele finden, doch ist im Fall von Bischoff auch der Hinweis auf seine Übersetzung schon viel wert, da diese im erwähnten *Glaubensbuch* von Bobzin und Kleine nicht vertreten ist.

Auch der Einblick in die gegenwärtige Vielfalt der Übersetzungen wird mit Hilfe des Kompendiums von Fisch deutlich erleichtert. So findet sich auch ein Verweis auf das im Internet zugängliche Projekt einer „sprachästhetisch anspruchsvollen und zugleich texttreuen sowie einem muslimischen Koran-Verständnis zugänglichen Übersetzung" (S. 146) von Lathe Biosas. Zwar ist nicht ganz klar, was Fisch damit meint, wenn er die Suren 58–114 als den zehnten Teil der Übersetzung bezeichnet, erscheinen doch allein diese Suren ergänzt um die erste Sure in Übersetzung auf den im Verzeichnis angegebenen Internetseiten. Übersetzungen der Suren 2–57 scheinen dort neben dem arabischen Text durchaus vorgesehen, sind aber noch (?) nicht vorhanden. Abgerundet wird der Blick durch den Einbezug von Koranausgaben für Kinder und Erwachsene von Lamya Kaddor und Rabeya Müller (S. 137f.), sowie die für den Schulunterricht gedachte Version von Louise Becker (S. 149).

Am Beispiel der Koranübertragung von Müller und Kaddor kann aber auch eine Tendenz von Fischs Verzeichnis dargestellt werden, die kritisch erwähnt werden sollte. Zwar bemerkt Fisch, dass hier der Inhalt des Korans „nach eigenem Ermessen neu zusammengefügt" wurde, gibt aber nicht an, wie diese Anordnung aussieht, nämlich: Gott, Schöpfung, Mitmenschen, Propheten und Gesandte, Muhammad, Ibrahim, Yusuf, Musa, Isa, der Sohn Maryams, „Wie wir Gott dienen" sowie schließlich Paradies und Hölle. Dies hätte den Charakter dieser Koranausgabe sicher besser vorstellbar gemacht als ein Absatz über die Umstände der Kündigung von Frau Kaddor an der Universität Münster. Für Kritik an der Ausgabe verweist Fisch auf Zeitungsbesprechungen, die zeigen, dass sich Islamkritiker und traditionelle Muslime einig waren, dass die Übersetzerinnen eine zu

[1] E. Bischoff: *Der Koran*. Leipzig 1904, S. VI.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000489

liberale Übersetzung vorgelegt hätten, in der nicht von Paradiesesjungfrauen, sondern von „Partnern" die Rede sei. (S. 138) Ein vertiefter Blick in die Übersetzung selbst hätte aber auch leicht zu der Beobachtung führen können, dass KADDOR und MÜLLER „Dreifaltigkeit" übersetzen,[1] wo auf Arabisch nur steht, dass „man nicht *drei* sagen soll" *(lā taqūlū ṯalāṯatun)*, wenn von Gott die Rede ist. Ein solches Beispiel hätte es FISCH ermöglicht, die Ankündigung beider Autorinnen zu problematisieren, „einer sinngemäßen Übersetzung den Vorzug vor einer wortgetreuen zu geben",[2] insofern hier ein einfaches Zahlwort durch einen theologischen Begriff wiedergegeben wird.

Der Befund, dass es sich manchmal eher um ein biographisches Verzeichnis der Übersetzer als um eine Darstellung der Übersetzungen handelt, ist sicher die wichtigste Feststellung für eine Einordnung von *umm-al-kitâb*. Einige Einträge kommen eher als Kurzbiographie daher und erwähnen die jeweilige Koranübersetzung fast nur am Rande (WIDMANNSTETTER, POSTEL, HARDER). Manche Sachverhalte wiederholen sich, wenn man im Verzeichnis eine Reihe von Einträgen hintereinander liest, da sie bei jedem Eintrag erneut erwähnt werden, ohne dass ein Rückverweis erfolgt. Bisweilen ergeben sich Widersprüche: Die Übersetzung von KETTON thematisiert FISCH einmal als erste vollständige lateinische Übersetzung des heiligen Buches der Muslime (S. 24), ohne hier eine andere Ausgangssprache als das Arabische zu erwähnen, während er im Abschnitt zu ANDRÉ DE RYER sagt, sie sei gar keine Übertragung aus dem arabischen Original (S. 37), wobei man sich fragt, aus welcher Sprache der Koran im 11. Jahrhundert denn sonst übertragen worden sein soll. Auch BOBZIN spricht von einer Übertragung aus dem Arabischen, bei welcher KETTON allerdings ein arabischer Gewährsmann geholfen habe.[3]

Vor allem die Vollständigkeit von FISCHS Verzeichnis aller Übersetzungen ist jedoch ein Gewinn. Der heutige Leser wird dadurch aufmerksam auf fast gänzlich vergessene Übersetzungen und auch manche aktuelle Übertragung, die das Spektrum der Koranübersetzungen bereichert. Einige Übertragungen sind allerdings nur so schemenhaft als einigenständig zu bezeichnen, dass man sich fragt, ob hier das Ziel der Vollständigkeit zum Selbstzweck geworden sein könnte. Hier wären die Übertragungen von HÜSEYIN ARAK (S. 110), ÖMER ÖNGÜT (S. 126) sowie die von UTHMAN TAHA und SUBHI TAHA (S. 127) zu nennen.

FISCHS Buch macht deutlich, wie vielgestaltig deutsche Koranübersetzungen sind. Die fortgesetzte Bedeutung des Korans im deutschen Sprachraum wird somit erkennbar. Der Koran kann nicht nur aus muslimischer Glaubensperspektive als *Urbuch* der Offenbarung oder *Mutter der Schrift* bezeichnet werden, sondern auch aus germanistischer oder islamwissenschaftlicher Sicht als *Urgrund* von Übersetzergeschehen und *Mutter vieler [deutscher] Schriften*. Leider wird dies – wie auch manche Entdeckung, die man bei den Übersetzungen selbst schnell machen kann – im Kompendium nur implizit deutlich. Der Leser wird aber zum Gewinn dieser Erkenntnisse auf jeden Fall angeregt, auch wenn er dazu zu einer oder mehreren der vielen vorgestellten Koranübersetzungen persönlich greifen muss.

THOMAS WÜRTZ, Aarhus

---

1 L. KADDOR/R. MÜLLER: *Der Koran für Kinder und Erwachsene*. München 2010, S. 165.
2 KADDOR/MÜLLER 2010. S, 226.
3 H. BOBZIN: „Robertus Ketenensis [Robert of Ketton]." In: BOBZIN/KLEINE 2007, S. 12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000490

Sabine Dorpmueller: *Fictionalizing the Past. Historical Characters in Arabic Popular Epic. Workshop held at the Netherlands-Flemish Institute in Cairo, 28th–29th November 2007. In honor of Remke Kruk.* Leuven/Paris/Walpole (Massachusetts): Peeters 2012. 149 S. (Orientalia Lovaniensia Analecta 206.) ISBN 978-90-429-2491-8. € 84,–.

Der vorliegende Band vereint acht Beiträge, die im November 2007 bei einem Symposium zu Ehren der im selben Jahr emeritierten niederländischen Arabistin und Spezialistin für die Rolle weiblicher Charaktere in arabischen Epen Remke Kruk[1] am Nederlands-Vlaams Instituut in Cairo gehalten wurden. Herausgegeben und eingeleitet wird der Band von Sabine Dorpmueller, die 2007–2012 am selbigen Institut lehrte. Die Beitragenden sind ebenso wie die Geehrte selbst weitestgehend für spezifische Bereiche der behandelten Thematik ausgewiesene Fachleute. Eingeleitet wird der Band durch Kurzbiographien der Beitragenden (S. VII–IX), eine knappe Würdigung der meist englischsprachigen Beiträge der Geehrten zum Feld der arabischen Epen inklusive relevanter Bibliographie (19 Beiträge; S. XI–XIII), ein ebenso knappes Grußwort (S. XV) von John Kroes, dem zuständigen Administrator des Instituts an der Universität Leiden, und ein allgemeines Vorwort der Herausgeberin unter der Überschrift „History and Fiction in Arabic Popular Epic" (S. 1–8). Ein nützliches Namen- und Sachregister (S. 139–149) beschließt den Band.

Die Beiträge behandeln mehrheitlich Aspekte bestimmter Epen, für welche die Beitragenden teils als ausgesprochene Spezialisten ausgewiesen sind. Im einzelnen: Peter Heath: „'Antar Hangs His *Muʿallaqa*: History, Fiction, and Textual Conservatism in *Sīrat ʿAntar ibn Shaddād*" (S. 9–24); Thomas Herzog: „What They Saw with Their Own Eyes …: Fictionalization and 'Narrativization' of History in Arab Popular Epics and Learned Historiography" (S. 25–43); Remke Kruk: „Umayyads and Abbasids: Divided Loyalties as Depicted in *Sīrat al-amīra Dhāt al-Himma*" (S. 45–62); Claudia Ott: „Finally We Know … Why, How, and Where Caliph al-Ḥākim Disappeared: *Sīrat al-Ḥākim bi-Amrillāh* and Its Berlin Manuscript" (S. 63–72); Khalid Abouel-Lail: „The *Sīrat Banī Hilāl*: New Remarks on Its Performance in Upper and Lower Egypt" (S. 73–93); Faustina Doufikar-Aerts: „Alexander Made History, Whereas Historians Made Alexander: Reconstructing the '*Sīra*fication' of an Ancient King" (S. 95–105); Giovanni Canova: „Sayf b. Dhī Yazan: History and Saga" (S. 107–123); Richard Van Leeuwen: „*The Thousand and One Nights: Sīrat ʿUmar ibn Nuʿmān and ʿAjīb wa-Gharīb*" (S. 125–137).

Versucht man eine zusammenfassende Würdigung der Beiträge, ohne diese wie die Herausgeberin im einzelnen vorzustellen, so fällt vor allem deren relative Nähe zum übergreifenden Thema auf. Einzig der reich bebilderte Beitrag von Khalid Abouel-Lail, der 2007 seine Doktorarbeit zur *-sīra -hilāliyya* vorgelegt hat, liegt außerhalb des Spektrums, da er sich ausschließlich mit Aspekten der mündlichen Performanz beschäftigt. Claudia Ott, deren Doktorarbeit (2003) der *Sīrat al-Amīra Ḏāt al-Himma* galt, beschäftigt sich hier mit einem bis dato weitgehend unbeachteten Epos, zu dem neuerdings die Hallenser Dissertation von Antje Lenora (*Der gefälschte Kalif: Eine Einführung in die Sīrat al-Ḥākim bi-Amrillāh*, 2011) vorliegt. Spezielle Erwähnung verdient der Beitrag des vor allem für die *Sīrat Baybars* ausgewiesenen Thomas Herzog, der sich (unter konkreter Berücksichtigung dieses Werks) der theoretischen Fragestellung widmet, inwieweit man tatsächlich für die arabischen Epen von einer „Fiktionalisierung" reden könne, und stattdessen das differenziertere Konzept einer „Narrativisierung" vorschlägt; für dieses ebenso in Epen wie historiographischer Literatur wirkende Konzept untersucht er die narrativen Strategien (1) szenische Dramatisierung, (2) Personalisierung von Geschichte,

[1] Zuletzt *The Warrior Women of Islam: Female Empowerment in Arabic Popular Literature*. London 2014.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000491

(3) Anpassung von Handlungssträngen an vorherrschende quasi-mythologische Muster, (4) Heldenbiographie und (5) Muster der geheiligten Geschichte. Wenngleich eine argumentative Einbindung weiterer grundlegender Beiträge wie etwa derjenigen von Rina Drory[1] oder Seger Adrianus Bonebakker[2] seine einleuchtend vorgetragenen Überlegungen abgerundet hätte, hebt sein Beitrag das theoretische Umfeld der allgemeinen Fragestellung des Bandes anregend auf ein übergeordnetes Niveau.

Bedauerlicherweise wird die Freude am Lesen der durchwegs spannenden und lehrreichen Beiträge durch eine ganze Reihe vermeidlicher Druckfehler und gelegentlicher Holprigkeiten im Englischen der bis auf Peter Heath nicht muttersprachlichen Autoren getrübt.

Ulrich Marzolph, Göttingen

Irene Weipert-Fenner: *Starke Reformer oder schwache Revolutionäre. Ländliche Notabeln und das ägyptische Parlament in der 'Urabi-Bewegung.* Berlin: Klaus Schwarz Verlag 2011. 162 S. (Studien zum Modernen Orient 15.) ISBN 978-3-87997-387-3. € 28,–.

This study focuses on the history of the Egyptian Chamber of Delegates, created by Khedive Ismail in 1866 and functioning until the British occupation in 1882. The author discusses the social and economical background of its delegates, who mainly represented the rural Egyptian (and not Turco-Circassian) notables, analyses its debates (especially on fiscal reform), sheds light on the subsequent statutes governing the working of the Chamber and defining its powers, and finally scrutinizes the relationship of the Chamber with the Khedives and their cabinets.

The central argument of this study is that Robinson and Gallagher's thesis on late nineteenth century European expansion[3] does not apply to the British occupation of Egypt in 1882. This would seriously weaken this theory, since Robinson and Gallagher used only the British occupations of Egypt and South Africa to underpin it. They argue that the stages and forms of European expansion cannot be explained by politics and ideas in the metropolitan countries, but rather by crises in the periphery endangering strategic security in the world. Against Robinson and Gallagher's account of the British occupation of Egypt, Weipert tries to argue that Egypt, on the eve of the occupation, was not in a crisis or on the verge of political collapse. She does so by focusing on the history of the Chamber of Delegates, which, she expounds, became during its sixteen years of existence a body voicing the interests of the rural Egyptian notables who acquired land and power during the nineteenth century. On the basis of the debates in the Chamber of Delegates and the relations of the Chamber with the Khedive and the Turco-Circassian ruling elite, she concludes that the rural notables dominating the Chamber were not revolutionaries and sought only moderate reforms. Thus, she claims, there was neither a fear of collapse of the Egyptian state nor a crisis seriously endangering British strategic security.

I have some problems, however, with Weipert's argumentation. My first comment is that in the Robinson-Gallagher theory decisions to occupy a region are not based on

[1] „Three Attempts to Legitimize Fiction in Classical Arabic Literature." In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18 (1994), S. 146–164.

[2] „Some Medieval Views on Fantastic Stories." In: *Quaderni di Studi Arabi* 10 (1992), S. 21–43.

[3] R. Robinson/J. Gallagher/A. Denny: *Africa and the Victorians. The Official Mind of Imperialism*. London 1961.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000492

actual crises, but rather on their perception in the metropolis. Demonstrating that, as of 1881, there was no crisis endangering the strategic security for Great Britain and no imminent collapse of the Egyptian state does not suffice to refute the Robinson-Gallagher theory. The crucial question is whether or not the British government perceived the situation in that way and was convinced that the state of affairs in Egypt was perilous and required intervention. This in fact seems to have been the case. From early 1882 onwards, the British consul-general Malet and the financial controller Colvin had been submitting alarmist reports to Gladstone on the political situation in Egypt.[1] The government regarded these developments as a danger to British strategic (as well as financial) interests and decided to intervene and occupy Egypt in July 1882.

My second point is that the author's argument that there was no instability in Egypt on the eve of the British occupation is somewhat one-sided. She focuses on the Chamber of Delegates and its relationship with the subsequent Khedives (Ismail and Tawfiq) and their cabinets. The Chamber, however, debated only minor constitutional and financial disagreements and did never develop into a centre of political opposition. Against historians like Schölch[2], Cole[3] and Hunter[4], Weipert claims that the political role of the Chamber was important and concludes that since the Chamber was moderate in its demands and cooperated with the subsequent Khedives and governments, there was neither political instability nor a serious crisis in Egypt. However, serious political and economic conflicts took place in that period that were not directly linked to the relationship between the Chamber one the one side and the Khedives and their cabinets on the other. Violent clashes happened between Egyptians and foreigners and, more importantly, there was the rise of the 'Urabi movement. These events, to which Weipert pays little attention, were taken very seriously by foreign observers and indeed seen as perils caused by political instability and also as signs of a possible imminent collapse.

In conclusion, the book is a useful study of nineteenth century Egyptian parliamentarism. However, its main argument is not very convincing and cannot be regarded as a serious refutation of the Robinson-Gallagher thesis.

Rudolph Peters, Amsterdam

Christian Lange/Songül Mecit (Hrsg.): *The Seljuqs. Politics, Society and Culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2011. X, 318 S. ISBN 978-0-7486-3994-6. £ 75,–.

Die Herrschaft der türkischen Seldschuken über weite Teile des Mittleren und Nahen Ostens bildet zweifellos eine besondere Periode der islamischen Geschichte. Die Zurückdrängung des schiitischen Einflusses bzw. die Etablierung sunnitischer Dominanz, die Auflösung einer Vielzahl von Regionalherrschaften, die – freilich unter neuen strukturellen Bedingungen erfolgte – Wiederaufnahme des *ǧihād*, die Ausbreitung der *madrasa*, die Entstehung einer („dem Islam" vermeintlich eigenen) Einheit von Politik und

[1] M. W. Daly (ed.): *The Cambridge History of Egypt*. Vol. II. Cambridge 1998, pp. 221, 230.

[2] A. Schölch: *Ägypten den Ägyptern. Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878–1882 in Ägypten*. Zürich n. d.

[3] J. R. I. Cole: *Colonialism and Revolution in the Middle East. Social and Cultural Origins of Egypt's 'Urabi Movement*. Princeton 1993.

[4] R. F. Hunter: *Egypt under the Khedives (1805–1879). From Household Government to Modern Bureaucracy*. Pittsburg 1984.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000493

Religion, die zunehmende Bedeutung des Persischen als Literatursprache, nicht zuletzt auch die Türkisierung und Islamisierung Kleinasiens sind Entwicklungen, die mittelbar oder unmittelbar mit den Seldschuken in Zusammenhang stehen. Einmal abgesehen von den Arbeiten türkischer Historiker, allen voran Ibrahim Kafesoğlu, Osman Turan oder Faruk Sümer, die die (Rum-)Seldschukenforschung ab den 1940er Jahren zu ihrer Domäne machten und dabei zumeist der Vorstellung folgten, dass sich im anatolischen Seldschukenreich der moderne türkische Nationalstaat präfigurierte,[1] gehören die Seldschuken trotz ihrer nachhaltigen Bedeutung, wie von den Herausgebern des vorliegenden Bandes zu Recht betont, jedoch zu den Herrschaften, die in der Forschung weniger Aufmerksamkeit auf sich zogen (S. 1–2). Dies mag unterschiedliche Gründe haben. Der Forscher, der sich dieser Periode zuwendet, begegnet je nach Thema und der im Fokus stehenden Region und Periode einer Reihe von Herausforderung. Dazu gehört zuvörderst die sprachliche Vielfalt des umfangreichen Quellenmaterials. Neben arabischen und persischen Quellen kommen solche in Griechisch, Syrisch, Armenisch, Türkisch oder Latein in Frage.[2] Darüber hinaus gilt es, diese Quellen entsprechend ihrer genremäßigen Zugehörigkeit und unter Berücksichtigung der vielschichtigen Kontexte ihrer Entstehung kritisch zu lesen und Fragestellungen zu entwickeln, auf welche diese eine Antwort geben (können).[3] Seit dem Beginn der 2000er Jahre mehren sich indes Arbeiten von Autoren, die sich mit Rückgriff auf die Werke etwa von Claude Cahen, Ann K. S. Lambton und Victor L. Ménage aus verschiedenen Perspektiven und mit unterschiedlichem methodischen Rüstzeug mit der seldschukischen Periode beschäftigen. Dazu gehören die Herausgeber des hier besprochenen Sammelbandes und die Mehrheit der Beitragenden.

Der Band ist hervorgegangen aus einer Konferenz, die vom 14.–15. September 2008 unter dem Titel „The Seljuqs: Islam revitalised?" in Edinburgh stattfand. Den insgesamt fünfzehn Artikeln ist ein Inhaltsverzeichnis (S. v–vi), eine Liste der Abbildungen (S. vii–viii), eine Danksagung (S. ix), ein Abkürzungsverzeichnis (S. x) und die Einleitung der Herausgeber (S. 1–9) vorangestellt. Den Schluss bildet ein allgemeiner Index (S. 309–318). Der Band ist eingeteilt in die Kapitel „Politics", „Society" und „Culture" zu je fünf Artikeln.

Der erste Teil („Politics") beschäftigt sich mit der Entstehung der seldschukischen Herrschaft sowie mit Fragen der Herrschaftsrepräsentation und politischen Legitimation. C. Edmund Bosworth („The Origins of the Seljuqs", S. 13–21) widmet sich der Herkunft der Seldschuken und den Prozessen ihrer Islamisierung und Desintegration aus dem oghuzischen Kontext. Carole Hillenbrand („Aspects of the Court of the Great Seljuqs", S. 22–38) diskutiert Formen symbolischer Herrschaftsrepräsentation, das Verhältnis zwischen der höfischen und öffentlichen Sphäre und die Integration (vorislamisch-)persischer, islamischer und türkischer Traditionen durch die (Groß-)Seldschuken. Deborah G. Tor („Souvereign and Pious: The Religious Life of the Great Seljuq Sultans",

[1] Für eine zusammenfassende Darstellung bis zum Ende der 70er Jahre vgl. M. Strohmeier: *Seldschukische Geschichte und türkische Geschichtswissenschaft. Die Seldschuken im Urteil moderner türkischer Historiker.* Berlin 1984 (Islamkundliche Untersuchungen 97). Eine hervorragende Ergänzung bis in die 1990er Jahre bietet E. Copeaux: *Espaces et temps de la nation turque: Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931–1993.* Paris 1997.

[2] Vgl. hierzu z. B. C. Cahen: *Pre-Ottoman Turkey. A general survey of the material and spiritual culture and history, c. 1071–1330.* London 1968, S. 431–441.

[3] Vgl. hierzu z. B. Ş. Küçükhüseyin: *Selbst- und Fremdwahrnehmung im Prozess kultureller Transformation. Anatolische Quellen über Muslime, Christen und Türken.* Wien 2011, z. B. S. 116–117.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000494

S. 39–62) wendet sich der Frage zu, ob die sunnitische Rechtgläubigkeit der großseldschukischen Sultane einer echten religiösen Überzeugung entsprach oder als Ausdruck einer politischen Strategie zu werten sei. Ausgehend von epigraphischen Quellen und der Seldschukengeschichte Ibn Bībīs befasst sich Songül Mecit („Kingship and Ideology under the Rum Seljuqs", S. 63–78) mit der Genese rumseldschukischer Herrschaftsideologie und ihrer legitimatorischen Funktion. Andrew C.S. Peacock („Seljuq Legitimacy in Islamic History", S. 79–95) liefert eine Zusammenschau textueller Bezüge auf die Rumseldschuken als politische Legitimationsquelle im postseldschukisch-anatolischen bzw. osmanischen Kontext.

Der zweite Teil („Society") bietet soziostrukturelle und -ökonomische Analysen. Jürgen Paul („Arslān Arghūn—Nomadic revival?", S. 99–116) zeichnet in seiner Mikrostudie den erfolglosen Versuch Arslān Arghūn b. Alp Arslāns nach, sich nach dem Tod seines Bruders Malikšāh mit Hilfe turkmenischer Stammeskrieger in Khurāsān zu etablieren und wirft in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Stellenwert der nomadischen Turkmenen für die seldschukische Herrschaft auf. Vanessa Van Renterghem („Controlling and Developing Baghdad: Caliphs, Sultans and the Balance of Power in the Abbasid Capital", S. 117–138) setzt sich mit dem Machtverhältnis zwischen den Kalifen in Bagdad und seldschukischen Herrschern im Zeitraum von 1055 bis 1225 auseinander. Hierbei kommt sie zu dem Schluss, dass das sogenannte *sunni-revival* nicht allein als Ergebnis seldschukischer Religionspolitik zu bewerten sei. Vielmehr gelte es, davon unabhängige soziale, politische und ökonomische Entwicklungen zu berücksichtigen. Daphna Ephrat („The Seljuqs and the Public Sphere in the Period of Sunni Revivalism: The View from Baghdad", S. 139–156) stellt in ihrem Beitrag fest, dass das Verhältnis zwischen Vertretern der seldschukischen Autorität und der lokalen Eliten Bagdads nicht durch Abgrenzung und Konflikte, sondern durch komplexe Interaktion bestimmt gewesen sei. Christian Lange („Changes in the Office of *Ḥisba* under the Seljuqs", S. 157–181) wendet sich der Entwicklung des *ḥisba*-Amtes zu und diskutiert vor diesem Hintergrund die Rekonfiguration des Verhältnisses von Herrschaft und Gesellschaft. Die Zuständigkeitsbereiche des *muḥtasib*, so Lange, wurden durch die Seldschuken massiv ausgeweitet, so dass aus dem ursprünglichen Amt des Marktaufsehers ein repressives Instrument zur Kontrolle der öffentlichen Meinung wurde, das mit dazu genutzt worden sei, die Grenze zwischen öffentlichem und privatem Raum maßgeblich zu Ungunsten des Letzteren zu verschieben. David Durand-Guedy („An Emblematic Family of Seljuq Iran: The Khujandīs of Isfahan", S. 182–202) diskutiert am Beispiel des Aufstiegs und Falls einer schafiitischen Notabelnfamilie die politischen Machtstrukturen in Isfahan während der Seldschukenzeit und die konkrete Bedeutung städtischer Eliten als lokale Machtinstanzen.

Die letzten fünf Beiträge sind zum dritten Kapitel („Culture") zusammengefasst. Robert Gleave („Shiʿi Jurisprudence during the Seljuq Period: Rebellion and Public Order in an illegitimate State", S. 205–227) liefert einen weiteren Diskussionsbeitrag zum Themenkomplex *sunni-revival*, allerdings mit Blick auf die schiitische Rechtsgelehrsamkeit. Er diskutiert die Reaktionen schiitischer Gelehrter auf die politische Dominanz der Sunna und belegt dabei, dass der schiitische Diskurs unter den Seldschuken keinesfalls einheitlich war, sondern sich durch eine innere Dynamik und Vielfalt auszeichnete. Massimo Campanini („In Defence of Sunnism: al-Ghazālī and the Seljuqs", S. 228–239) referiert al-Ghazālīs Staatstheorie bzw. dessen Verständnis des Zusammenwirkens von Imamat und Sultanat. Vahid Behmardi („Arabic and Persian Intertextuality in the Seljuq Period: Ḥamīdī's Maqāmāt as a Case Study", S. 240–255) gibt Einblicke in die Entwicklung des Neupersischen als Literatursprache und die Rolle der Seldschuken als Mäzene des *golden age* persischer Literatur. Behmardi deutet diese Patronage als Teil einer politischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000495

Legitimationsstrategie der türkischsprachigen Herrscher gegenüber der persophonen Bevölkerung. Scott Redford („City Building in Seljuq Rum", S. 256–276) formuliert anhand der Untersuchung städtebaulicher Entwicklungen und epigraphischer Quellen aus dem Zeitraum von 1215–1226 in Sinop, Antalya, Konya und Alanya Überlegungen zur Zentralisierung seldschukischer Herrschaft in Rum. Robert Hillenbrand („The Seljuq Monuments of Turkmenistan", S. 277–308) bietet den ersten Überblick in einer westeuropäischen Sprache über die seldschukische Bautätigkeit und die (noch) existierenden seldschukischen Bauten im heutigen Turkmenistan. Dabei spricht er sich für die Existenz regionaler Architekturschulen aus und verweist auf eine Reihe von Forschungsfragen, wie jene nach den Grenzen zwischen bzw. den Variationen innerhalb dieser Schulen und die Entstehung über- und interregionaler Austauschprozesse in seldschukischer Zeit.

Der hier vorgestellte Sammelband ist unzweifelhaft ein weiterer Beleg dafür, dass die Seldschukenforschung nach über zwanzig Jahren der Stille wieder Teil des wissenschaftlichen Diskurses geworden ist. Er beinhaltet eine Reihe bemerkenswerter Diskussionsbeiträge, insbesondere zur Frage des *sunni-revival* (Tor, Van Renterghem, Ephrat, Gleave, z. T. auch Durand-Guedy und Lange). Besonders hervorzuheben sind, neben Carole Hillenbrands hervorragendem Beispiel einer Bildanalyse und ihrem Einblick in das großseldschukische Hofzeremoniell, der Beitrag von David Durand-Guedy zur strukturellen Schwäche der großseldschukischen Herrschaft, Robert Gleaves Untersuchung des schiitischen Rechtsdiskurses unter seldschukisch-sunnitischer Hegemonie und Christian Langes Analyse der Entwicklung des *ḥisba*-Amtes.[1] Robert Hillenbrands Übersicht über die seldschukische Bautradition im heutigen Turkmenistan wiederum ist für die architekturhistorische Forschung ohne Zweifel ein großer Gewinn, zumal er neben einer Reihe bemerkenswerter Befunde und Interpretationen Fragen aufwirft, die nachfolgenden Forschern ein weites Arbeitsfeld eröffnen. Festgestellt werden muss allerdings auch, dass einige der Beiträge zwar eine Fülle an Quellenmaterial verwenden, dabei aber die unverzichtbare Frage nach dem „Warum" der Quellenaussagen entweder nur in unzureichender Weise stellen oder gar zu nur schwerlich nachvollziehbaren Schlüssen kommen. Dennoch bieten auch diese Beiträge noch den Vorteil einer Materialübersicht, die für die interessierte Leserschaft von Nutzen sein kann. Die Bedeutung der herausragenden Forschungsbeiträge dieses Bandes wird dadurch nicht geschmälert: Alles in allem vereint der Band eine Reihe anregender und interessanter Diskussionsbeiträge zu verschiedenen Aspekten der politischen und sozialen Geschichte der Seldschukenzeit. Angesichts der zahlreichen Desiderate in der Seldschukenforschung ist dieser Band eine Anschaffung, die in jeder gut sortierten Fachbibliothek greifbar sein sollte.

Şevket Küçükhüseyin, Halle (Saale)

[1] Im Zusammenhang mit dem Beitrag von Christian Lange sei an dieser Stelle ein Verweis auf Saʿdīs (gest. 1292) *Golestān* erlaubt und die Frage, ob es sich bei dem folgenden Ausspruch evtl. um eine Reaktion auf die beschriebene Entwicklung handelt: „Wen du im Kleid der Frömmigkeit auch sehen magst, du musst für einen guten, frommen Mann ihn halten, wenn Du auch, was in seinem Inneren ist, nicht weißt. Es hat der Marktaufseher nichts im Haus zu schalten!" *(var nadānī ke dar naḥānaš čīst muḥtasib-rā darūn-e ḫāne če-kār).* Zit. n. K.-H. Graf (Übers.): *Saʾdi, Der Rosengarten.* Hrsg. von D. Bellmann. München 1998, Kap. 2, Abschn. 1, S. 93.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000496

Heinz Gaube: *The Ibadis in the Region of the Indian Ocean. Section One: East Africa.* With contributions of Abdulrahman Al Salimi. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag 2013. 446 S. (Studies on Ibadism and Oman 1.) ISBN 978-3-487-14801-4. € 98,–.

In this important book the author collects and analyses an outstanding amount of material and written sources dealing with East Africa. Actually, he offers much more than the title promises, as the books is not confined to the history of the Ibāḍī/Omani presence in East Africa, but traces the history of the Swahili coasts, their people and their civilization, from the pre-Islamic era until the Ibāḍī "Golden Age" of Sultan Sayyid Saʿīd's rule (1804–1856).

For at least 2000 years, African and Asian coasts have shared an ocean highway that has facilitated not only the material exchange of goods and primary commodities, but contributed also to the movement of people and ideas from Asia, especially Arabia, to East Africa. For East Africa, the periodic arrivals of Asian settlers had significant social and ideological consequences.

Linguistic evidence provides proof of widespread foreign influences on Bantu-speakers, demonstrating their adjustments to the coastal environment that incorporated Persians, Indians, and Arabs who had an impact on this African civilization in key areas of culture and society.[1]

Over the last decades, scholars working in different fields including history, archaeology, linguistics and ethnography have made important contributions that have altered the classical perspective considering the Swahili civilization as fundamentally outward looking and "Arab" in its origins. Works by James Allen, Felix Chami, Thomas Hinnebusch, Mark Horton, Chapurukha Kisimba, John Middleton, Derek Nurse, Thomas Spear, and Randall L. Pouwels have offered a more nuanced interpretation emphasizing the African background and environment in which coastal culture developed in addition to the exogenous influences.[2]

The present book should not be interpreted as an attempt to return to an earlier era of coastal historiography. Rather, it underlines that Arabs, Persians, and Indians had important influences on East African civilization which, however, was able to incorporate and interpret them in its own tradition.

The Indian Ocean developed into a large interrelated commercial entity after the discovery of the monsoon winds by Hippalus in the 3rd century BC. Information preserved into the *Periplus* and in Ptolemy's Geography (see chap. 5) proves that a basic east-west nexus between the Red Sea and India was already in place by the 2nd century AD. By the 3rd century the Persian Gulf began to dominate the western Indian Ocean and by the 6th century the Sassanias managed to establish a monopoly over the trade of both the Arabian and Red Seas. The creation of a wide Arab "empire" after the 9th century greatly favoured the expansion of trade and contacts throughout the entire Indian Ocean. Oman, thanks to its geographical position along the sea trade routes between India, Arabia and Africa, was one of the major players in this network. Ibāḍī influences began to reach the East African coast in the 9th century and lasted into Portuguese time.

The book under review seeks to throw light on the subject under discussion from two angles: Collocation and examination of available archaeological, cultural and written

[1] R. L. Pouwels: "Eastern Africa and the Indian Ocean to 1800: Reviewing Relations in Historical Perspective." In: *The International Journal of African Historical Studies* 35.2/3 (2002), pp. 385–425, see in part. p. 415.

[2] Pouwels 2002, pp. 423–424.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000497

sources on the Swahili coasts (sections 1 and 2), and analysis of the Omani relations with East Africa over the centuries based on archeological and architectural surveys (pottery and architectural elements) as well as on historical data (section 3).

In the first section the material sources are presented in three chapters (2–4, pp. 11–287). In chapter 2, the author summarizes surveys of the archaeological sites between the region of the Lamu archipelago and the region of Kilwa focusing on both published and unpublished sources. In chapter 3, the results of the excavations at the four sites of Gedi, Kilwa, Manda and Shanga are summarized. The archaeological finds of these sites and their interpretation constitute the basis of the archaeological chronology of the sites on the Swahili coasts. Chapter 4 presents archaeological material from the island of Zanzibar and Pemba. In the part focusing on the Stone Town of Zanzibar (pp. 209–268, chap. 4.2), some documents from the National Archive of Zanzibar dealing with Ibāḍī and Omani mosques and *waqf*s (both individual and family *waqf*s) are published (pp. 244–268). These documents are preserved in the National Archives of Zanzibar to which they were relocated after the dissolution of the archives of the *Waqf* Authority. Besides the *waqf* documents, there is a rent contract between the famous tradesman and guide Ḥamid b. Muḥammad, known as Tippu Tib after the sound his guns made, and his Portuguese tenant.

The second section of the book (pp. 291–376) contains a collection of written documents dealing with the geography and history of the region. It is based on the collection published by Freeman-Grenville in 1962; nonetheless the translations have been revised and some texts are reproduced on the basis of more recent editions.[1] All texts (Greek, Arab, Chinese, Italian Swahili, Portuguese) are collated with the originals.

As the author states (pp. 14–15) "these texts reflect the different perspectives of their authors as far as their origin (Mediterranean, Arab, Chinese, Italian, Swahili, Portuguese) and as far as the time of their composition are concerned. In addition to this they provide a certain atmospheric feeling. On the other hand, these texts give an impression of the complexity, doubtfulness and fragility of the information they contain".

The fifth chapter contains extracts from two Greek texts originating from Alexandria: the *Periplus* and the *Geography* by Ptolemy which provide information on East Africa in the Roman period and give a list of goods exported from East Africa. They present a good impression of the physiognomy of the East Africa coast and show that the objects of exchange did not change a lot between the pre-Islamic period and the later period up to the 19th century. Alexandria was in the Roman period engaged in the trade with India, thus it is not surprising that the best information on East Africa from this period comes from this city. The localization of the places mentioned in the two texts is still a question to be solved. Up to now nothing more than assumptions have been put forward. Future archaeological research may help to solve the problem.

The sixth chapter contains extracts from texts written in the Islamic period (863–1331). As is well known, the history of East Africa before the arrival of the Portuguese is almost "terra incognita", yet the Arab geographers provide us with more reliable and detailed information on East Africa than earlier sources. The authors referred to in the chapter were travellers and intellectuals like the Chinese Tuan Ch'eng-Shih, the Arabs al-Masʿūdī and Ibn Baṭṭūṭa, and the Venetian Marco Polo.

In chapter 7, a collection from the rich Portuguese documents on East Africa from the 16th to the 17th century is given. Since the beginning of Islam, the Arabs had controlled the lucrative trade with the East: Arab seamen and merchants had a virtual monopoly over the spices

[1] S. P. Freeman-Grenville: *The East African Coast. Select Documents from the First to the Earlier Nineteenth Century*. Oxford 1962.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000498

which were increasingly sought after in Europe. The Portuguese decisively broke this monopoly. The arrival of Vasco da Gama in Calicut and the discovery of the sea route to India mark a turning point in the history of the Indian Ocean and can be considered the origin of European imperialism and colonialism in the area. Within a few years, the Arab domination of the Indian Ocean passed into European hands and even if the "Golden Age" of the Portuguese lasted less than hundred years, their appearance had a crucial impact on the history of East Africa, prompting severe social and economic decline in some parts of the coast.

In chapter 8 the author presents "the view from inside" through a number of local "chronicles" of East African coastal towns. The most significant and ancient example of these is the Chronicle of Kilwa, dating from the 16th century. An abbreviated Portuguese version of this chronicle was published by Barros in 1552. The Arabic manuscript written in Zanzibar in 1867 and preserved in the British Library (or. 2666, see p. 335) shows a high degree of correspondence with the Portuguese translation. The author focuses on an abbreviated and summarized translation by Freeman-Grenville.[1] John Wilkinson, in an article published in 1981, had already attracted scholarly attention to the Chronicle of Kilwa which contains useful (although partially inconsistent) data, the value of which only becomes apparent when combined with archaeological and numismatic findings. The importance of this works stems from the fact that it sheds light on the aspect of the Omani and Ibāḍī influence during the early history of East Africa.[2]

In the third section (pp. 379–436) of the book under review, the author attempts a first and by no ways exhaustive synthesis. In chapter 9, pottery, architecture and *miḥrāb*s are discussed from a chronological perspective. A convincing stylistic analysis of local architecture and *miḥrāb*s has not yet established and the author does not offer a final answer to the problem as many questions still deserve to be addressed. Nonetheless, his approach can be considered a fundamental step forward in establishing a typology and chronology of the *miḥrāb*s.

Finally, the tenth chapter deals mainly with the revival of the East African coast under Omani rule from the 17th to the 19th centuries. It focuses on the crucial historiographical question when the East African coasts became integrated into the trading system and the civilization of the Indian Ocean, starting with the analysis of the pre-Islamic period until the decline of the East African coastal area after the Portuguese conquest and their revival under Omani rule (chap. 10.3). Between the 1646 and 1676, the balance of power in the Arabian Sea changed. The Omanis gradually challenged the Portuguese domination both in India and East Africa and, after the fall of Mombasa in 1698, succeeded in occupying the whole East African coast. The Omani empire on the Swahili coast was ethnically and religiously diverse. The rulers and some of the leading scholars were Ibāḍīs of Omani descent, but most of the Swahilis were Sunnis, and there were also Twelver Shīʿa, Ismāʿīlīs, Bohras, Aḥmadīs, Parsis, and Hindus. The "Golden Age" of the Omani presence in Zanzibar is represented by the Āl Bū Saʿīd dynasty, which reached the peak of its influence under Saʿīd ibn Sulṭān (reigned 1804–1856) who established a local Omani dynasty and made Zanzibar his second capital. Zanzibar became the centre of the African commerce with Europe and the United States as well as a modernized state in all its political, economic and social dimensions. Sayyid Saʿīd's interests were not only focused on trade. He dramatically changed the agriculture in Zanzibar and Pemba by introducing plants of clove trees on large scale, which led to new export-oriented agricultural enterprises, thus creating "the political and economical 'System Said'" (p. 436) which was a unique creation in

[1] Freeman-Grenville 1962.

[2] "Oman and East Africa: New Light on Early Kilwan History from Omani Sources." In: *The International Journal of African Historical Studies* 14.2 (1981), pp. 272–305.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000499

a time when Western powers stretched out their hands to control the world. Sayyid Saʿīd was aware of this dramatic change and mastered this transition period with extraordinary skill. He found a way to counter colonial and imperial interests of the Western powers at a time when this was still possible. The development after him has shown—as the author underlines—that the West was too strong to allow the 'System Said' to develop.

The book under review well deserves to become a standard work on East African history and to serve as a ground breaking reference work for further research in the field. It is a polished, well-written text, ideal for advanced graduate and PhD students and suitable for any scholar ready to delve deeply into material and written sources dealing with the area.

Scholarship on the history of Ibadism has flourished in recent years, especially in the growing number of highly sophisticated books published by Olms Verlag in the "Studies on Ibadism and Oman" series under the chief editorship of Heinz Gaube and Abdulrahman al-Salimi, which includes, in addition to the book under review, also works on Oman as well as on Ibāḍī theology, law and history.

Ersilia Francesca, Naples

The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India. Transl. by Stephanie W. Jamison and Joel P. Brereton. Vol. I–III. Oxford: Oxford University Press 2014. XIV, 1693 S. (South Asia Research.) ISBN 978-0-19-937018-4. £ 272,50.

Die beiden Autoren (J&B) legen mit diesem Werk die nach R.T.H. Griffiths älterer Übertragung (1889–1892, ²1896) erste wissenschaftliche Gesamtübersetzung des Ṛgveda (ṚV) ins Englische vor. Mit Ausnahme englischer Teilübersetzungen war man bis zum Erscheinen der hier zu besprechenden Ausgabe ausschließlich auf die Konsultation deutscher Gesamtübersetzungen angewiesen, wollte man sich über den vollständigen Text in seinen inneren Zusammenhängen umfassend informieren und sich mit ihm auseinandersetzen. Die Übersetzungspioniere waren Hermann Grassmann und Alfred Ludwig. Der Lorbeer, den ṚV 1876 „zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt" zu haben, gebührt hierbei Ludwig, da Grassmanns Übersetzung 1876–1877 erschienen ist. In ihrem Wettstreit waren sie Max Müller und Theodor Aufrecht vergleichbar, die zuvor um die Erstherausgabe des vollständigen ṚV gerungen hatten. Band 1 von Müllers Ausgabe erschien 1849, der Abschlußband aber erst 1874 (²1890–1892). Aufrechts Ausgabe war demgegenüber später begonnen, aber doch erheblich früher vollendet worden (1861–1863, ²1877). Von den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen innerhalb dieser äußerst kontrovers verlaufenen Editions- und Übersetzungsgeschichte, aus deren eigendynamischer Weiterentwicklung viele, heute als – ob berechtigt oder nicht – unumstößlich angesehene Grundlagen der Vedaforschung hervorgingen, erfährt man in der Einleitung bei J&B aber nichts. Und doch verbergen sich hinter der für ihre Übersetzung herangezogenen Textedition Aufrechts (1877) sowie hinter Geldners von J&B ausgewerteter (S. 19f.) Übersetzung von 1923 (gedr. 1951) historische, dialektisch geführte Erkenntnisprozesse, auf deren Hintergrund alle Späteren direkt oder indirekt aufbauten. Das hätte ein kurzes Eingehen auf die Vorgeschichte rechtfertigen können. Für die Geschichte englischsprachiger ṚV-Übersetzungen (S. 20) wiederum verdient eine ungedruckt und bei J&B ebenfalls unerwähnt gebliebene an dieser Stelle nachgetragen zu werden: Wie Winternitz in seinem Nachruf[1] auf Ludwig (*1832 [Wien], †1912 [Prag]) schrieb, fand sich „im Nachlaß des

[1] Moriz Winternitz: „Ludwig, Alfred". In: *Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog XVII (Januar bis Dezember 1912)*. Berlin 1915, S. 128–133.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000500

Verstorbenen […] ein vollständiges Manuskript einer englischen Übersetzung des Rigveda, das von der Universität Oxford angekauft wurde."[1] Eine im Jahre 2015 vor Ort auf den Verbleib des Ms. gerichtete Nachforschung bestätigte seine – in mehrere Lederbände gebundene – Existenz.[2] Das letzte Blatt (*ad* ṚV 10.191) ist von Ludwigs Hand auf das Jahr 1886 datiert.[3] Damit hat dieser – was es für die Fachgeschichte festzuhalten gilt – zugleich auch die allererste englische Komplettübersetzung des ṚV hervorgebracht. Zwischen der Publikation der deutschen (1876) und der Fertigstellung seiner englischen Übersetzung[4] (1886) liegen zehn Jahre, in der die vedistische Forschung – einschließlich seiner eigenen – weiter vorangetrieben wurde. Auch wenn darunter vieles, insbesondere im Bereich von Interpretation und Begriffsforschung, heute als weitgehend überholt anzusehen sein wird, muß das nicht zwingend in jedem einzelnen Fall und schon gar nicht für Fragen philologischer Analysen und Satzkonstruktionen gelten. Einem potentiell verhängnisvollen Vertrauen in den zeitlich linearen Fortschritt geisteswissenschaftlicher Forschung begegnet man mit nachprüfenden Konsultationen jedenfalls wirkungsvoller als mit bloßem Abtun von vermeintlich Überholtem.

In der souveränen Handhabung des Stoffes tritt die jahrzehntelange intensive Beschäftigung von J&B mit dem ṚV überzeugend zutage. In der Klarheit ihrer umfassend gehaltenen Einleitung (S. 1–84) bildet sich wissenschaftliche Professionalität ab, die einem Publikum auch ohne indologische Vorkenntnisse den rezenten Forschungsstand nahezubringen vermag. So werden dort der ṚV in seiner Geschichtlichkeit und seinem kulturellen Kontext, seine überlieferte Struktur und sein Charakter im Lichte des Wandels veränderter Sinnzuweisungen, seine Dichter, Textgeschichte, tragende ideengeschichtliche Hintergründe, die innere Beziehung zum Ritual, die wichtigsten Gottheiten nebst ihren Funktionen ebenso ausführlich berührt wie die Identität der rgvedischen Kulturträger, ihre soziale und politische Organisation, sowie natürlich die Sprache und Poesie des ṚV. Der innerindische Deutungshorizont, der der Sakralpoesie eine begrenzte Funktion nur im Bereich ritueller Verwendung zuweist, bleibt unwidersprochen. Doch ob die Liedverfasser mit ihrer Dichtkunst, die sie bereits lange vor der Seßhaftwerdung in Indien souverän unter Bewahrung vieler Elemente indogermanischer Dichtersprache beherrschten, ursprünglich oder fallweise nicht auch rein lyrischem Bestreben Ausdruck gaben, kann nicht als abschließend beantwortet gelten.

Nicht alles, was im Vorwort vorgebracht wird, ist immer so plausibel, wie der vorwiegend apodiktisch gehaltene Ton es eingibt: Über das Selbstverständnis der Āryas erfahren wir, daß sie „define their own group as the people, […] who speak Indo-Aryan languages and who in other ways identify themselves with Vedic culture. They also refer to themselves as *mānuṣa* and *mānavá*, the 'sons of Manu' […]." (S. 54). Man darf bezweifeln, daß die vedischen Inder einen Begriff von „vedischer Kultur" hatten, oder daß sie die Idee moderner linguistischer Klassifizierungen („Indo-Aryan languages") in einem selbstidentifikatorischen Prozeß bereits vorweggenommen hätten. Vielmehr vermengen

[1] S. 133.

[2] Mitteilung durch Anett Krause (Halle) vom 1.5.2015: Erwerb aus dem Max Müller Memorial Fund, Bodleian Library. Signatur „Max Muller 2–5".

[3] „The translation of maṇḍala I–VIII and X has been finished on the 4. of April 1886".

[4] Ich gebe zum Vergleich die Stelle ṚV 6.75.6cd (*abhíśūnām mahimánam panāyata / mánaḥ paścād ánu yacchanti raśmáyaḥ* ||) wieder. Ludwig (fol. 471): „Praise the might of the reins; the leashes communicate / carry forward from behind the mind of the charioteer [to the horses]"; J&B: „Admire the greatness of the reins. The cords guide, following the (charioteer's) mind (though it is) behind them."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000501

J&B hier die Metaebene ihrer Theorie mit dem Gegenstand, über den sie sie gebildet haben und dem sie ihre Konzeptionen schließlich zuschreiben. Nicht weniger widersprüchlich erscheint in diesem Zusammenhang auch das Argument von der Selbstreferenz der Āryas als „sons of Manu", denen von J&B (S. 56) der Dasyu als angeblicher „no son of Manu" *(ámānuṣa)* gegenübergestellt wird. Träfe die Bedeutung „no son of Manu" zu, hätten sich die Āryas gegenüber den Dasyus in Form patrilinear gedachter Deszendenzen abgegrenzt. Was sonst wären männliche Nachkommen im Denken von Viehzüchtergesellschaften wie der vedischen? Doch kein Wörterbuch kennt diese für ṚV 10.22.8 (S. 56) angeführte Bedeutung von *ámānuṣa*, und auch kein Vorgängerübersetzer hat es m. W. je so aufgefaßt. Wenn das Wort sich aber im Übersetzungsteil der angegebenen Stelle (S. 1406) als von J&B mit „non-man" – und nicht als „no son of Manu" – wiedergegeben findet,[1] drängt sich die Frage auf, was den sachlichen Hintergrund für den in der Einleitung abweichenden, aber nicht begründeten neuen Bedeutungsansatz gebildet haben könnte?

Eine argumentative Schwäche anderer Art mag man in den eher apologetisch formulierten Abschnitten zugunsten der Prosaform der Übersetzung und zum Verzicht auf einen Stellenkommentar erkennen. Die Begründung gegen das Metrum („[…] most important, we are no poets, and we would dishonor the […] poets of the Rigveda by translating their artful creations into bad English verse") (S. 76) bildet nur die populäre Verwechslung der Verwendung von gebundener Sprache mit Dichtkunst ab und ist insoweit unzureichend. Man hätte leicht auf den über vergleichbare Fragen innerhalb der Vedistik bereits geführten Diskurs verweisen können. Dieser wurde dort – allerdings mit Bezug auf die deutsche Sprache, die nicht so stark wie die englische unter Reimzwang steht –, vor allem unter Roth, Ludwig und Müller ausgetragen. Die beiden Letzteren erklärten sich gegen die gebundene und für die philologische Prosaform des Übersetzens,[2] wofür J&B sich ebenfalls entschieden haben.[3] Doch konnte R. Roth durchaus bedenkenswerte Gründe für seine gegenteilige Position vorbringen und sie anhand praktischer Beispiele veranschaulichen.[4] Hatten schließlich Grassmann die metrische und Ludwig die Prosaform gewählt, so übersetzte Geldner aus dem Veda sowohl in gebundener[5] als auch in freier Wortstellung (1951). Im Kontext des Englischen als übersetzerischer Zielsprache wiederum hätte den Autoren immerhin John Brough̲s nach Theorie und Praxis beispielgebende Behandlung metrischen Übersetzens[6] als Argumentationsgrundlage zur Verfügung gestanden.

Der Verzicht auf einen Anmerkungsapparat ist vor dem Hintergrund der damit verbundenen Arbeitsbelastung und des größeren Buchumfangs zwar grundsätzlich nachvollziehbar, aber nicht, was als Begründung dafür ausgegeben wird (S. 81): Zum einen muß

[1] So auch in 10.22.7. Doch in 8.70.11 (S. 1164) heißt es: „no son of Manu". Eine Begründung für die unterschiedlichen Bedeutungsansätze bleibt aus.

[2] Vgl. *Vedic Hymns*. Transl. by F. Max Müller. Part I. Oxford 1891, S. X ff.

[3] Sie folgen dabei dem bereits von Witzel et al. (*Rig-Veda. Das Heilige Wissen*. Erster und Zweiter Liederkreis. Aus dem vedischen Sanskrit übers. Frankfurt a. M. 2007, S. 480) formulierten Grundsatz, als Gliederungsstruktur für die Zielsprache die Syntagmen der Halbverse heranzuziehen (S. 74), doch bemühen sie sich anders als Witzel et al., wo „eine künstlich altertümelnde Wortwahl […]" (loc. cit) vermieden wird, explizit um einen „formal and old-fashioned English style" (S. 76).

[4] „Zwei Lieder des Rigveda." In: ZDMG 24 (1870), S. 301–308; 25 (1871), S. 21 [= *Kl. Schr.* S. 455–462].

[5] *Siebenzig Lieder des Rigveda*. Übers. v. Karl Geldner und Adolf Kaegi. Mit Beitr. v. R. Roth. Tübingen 1875.

[6] *Poems from the Sanskrit*. London 1968, S. 11–49.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000502

die Existenz von Geldners Anmerkungen (mit dem Forschungsstand von 1923!) dafür herhalten. „Interested readers" werden beschwichtigt, daß „German is not required for tracking down the parallels". Hier wird also so getan, als läge der eigentliche Wert von Geldners Annotationen im bloßen Verzeichnen von Parallelstellen und nicht im philologischen Argument. Die zweite Fluchtbewegung aus der Kommentarverantwortung nimmt den Weg über den erst im Entstehen begriffenen Stellenkommentar der „Witzel-Gotō translation". Die Ausarbeitung eines eigenen Kommentars wird vor diesem Hintergrund als „unnecessary and redundant" und somit als entbehrlich dargelegt. Wie man jedoch die behauptete Redundanz im Hinblick auf den noch gar nicht erschienenen Kommentar beurteilen kann, bleibt offen. Daß der Witzel-Gotōsche Stellenkommentar nur „on Geldner's work" aufbaue, ist zudem keine ganz sachgerechte Bemerkung, denn mit diesem verbindet sich vielmehr der Anspruch, die Lücke der seit Geldner erzielten vedistischen Forschungsergebnisse zu schließen. Vollends befremdlich aber klingt der für den Verzicht auf „footnotes, endnotes, or running commentary" als entscheidend hingestellte Grund, der darin liege, daß durch einen solchen Apparat das Sensorium des Lesers von der kompositorischen Einheit der übersetzten Hymnen abgezogen werde. Die Autoren gehen sogar so weit, ihre gewollt minimalistisch gehaltenen Einführungen in die einzelnen Lieder mit dem Prinzip zu rechtfertigen, daß detaillierteres Eingehen auf die Hymnen des ṚV, der „first and foremost poetry" sei, „a terrible crime to commit against poetry" wäre (S. 83). Dasselbe Argument auf kommentierte Werkausgaben antiker oder europäischer Literaten angewandt, besagt alles über seine Triftigkeit. Zudem liegt hier ein impliziter Widerspruch zur bereits zitierten Selbsteinschätzung („we are no poets") und zum Übersetzungsstil vor („formal and old-fashioned English style"), denn das sind gerade nicht die Voraussetzungen, ein poetisches Nachempfinden vedischer Dichtkunst auszulösen. Schwerer wiegt allerdings, daß wegen der eher knapp gehaltenen Hymneneinleitungen eine eingehendere Auseinandersetzung mit Forschungsergebnissen anderer im Normalfall unterbleiben mußte, obwohl deren großer Einfluß auf das Textverständnis in einem pauschalierten Sinne ausdrücklich anerkannt wird (S. 82). Eigenes läßt sich von Übernommenem daher nicht immer klar abgrenzen, es sei denn, man spürte möglichen Vorgängern überall selbst nach. Beispielhaft soll das Verfahren an den folgenden, aus ṚV 10.115.3 herausgehobenen Stellen gezeigt werden, die ein undurchsichtiges Gemenge aus wörtlicher Übersetzung und eigenen sowie fremden, nur vereinzelt als solchen gekennzeichneten Interpretationen (hier im folgenden *kursiv* hervorgehoben) bilden (S. 1584):

1) *víṃ ná druṣádaṃ* = „on the wood like a bird *in a tree*"
Vgl. Geldner 1951: „wie ein Vogel im Holze *(auf dem Baume)*"

2) *ándhasa índum* = „drop from the stalk *in the wooden cup*"
Vgl. Oldenberg (*Noten*, Bd. 2, 1912, S. 336): „wie den im Holz *(d. h. in der Kufe)* […]"

3) *āśā́ váhniṃ* = „the conveyor *(of the oblations)* with his mouth *like a draft-horse*"
Vgl. Geldner 1951: „der mit dem Munde *(das Opfer)* führt".

Es muß allerdings betont werden, daß dort, wo ein innovativer Charakter vorliegt, er sich dann vorwiegend im Spektrum der Auslegung bemerkbar macht. Hier stützt man sich überwiegend auf eigene Vorarbeiten, worauf in den Hymneneinleitungen sowie in der Bibliographie verwiesen wird. Nur sehr eklektisch findet demgegenüber die Sekundärliteratur anderer Autoren Berücksichtigung. Die selektiv gehandhabte Gewichtung, die bis zum völligen Ausschluß der kontinentaleuropäischen, insbesondere der frankophonen Vedistik reichen kann, wirkt allerdings irritierend. Vielleicht ist es ja der tatsächlichen Nichtberücksichtigung substantieller Arbeiten wie H. Zimmers *Altindisches Leben*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000503

(1879)[1] anzulasten, wenn durch Übersetzung von *dhána* als „money" (ṚV 10.34, S. 1431) in anachronistischer Weise das Vorherrschen von Geldwirtschaft in der ṛgvedischen Gesellschaft nahegelegt wird?

Der übersetzte Text des ṚV wird als „transmitted" und „traditional" akzeptiert, „as it stands" (S. 21f.). Doch was besagt das für die Textkritik?[2] Die Editionen von Müller und Aufrecht beruhen auf einer extrem dünnen Materialbasis von einigen wenigen Devanāgarī-Manuskripten (18. Jh.), die nicht variantenlos sind.[3] Sogar Müller räumt ein, daß sein Text ein aus Handschriften wiederhergestellter („restored") sei[4] und daß es „important cases" gäbe, „where Sāyaṇa clearly followed a text at variance with our own".[5] Es gibt Gründe für die Annahme, daß der von Müller edierte Text auf einen zentralindischen, mithin als regional zu definierenden Archetyp zurückgehen könnte.[6] Varianten aus einer anderen Region (Kaschmir) teilte Scheftelowitz mit, der dabei auch die abweichende Akzentmarkierung und Phonologie seines Śāradā-Ms (15. Jh.) beispielgebend ausgewertet hat.[7] Doch ist der von Müller erschaffene Mythos von der Variantenlosigkeit der Vedaüberlieferung inzwischen längst zum vedistischen Dogma erstarrt. Müller hat sich auch auf anderen Gebieten als Dichter nachhaltiger, von J&B ebenfalls weitergetragener[8] Mythen hervorgetan.[9] Es ist daher nur konsequent und paßt ins Bild, wenn sie die Ausgabe von Scheftelowitz[10] ignorieren (vgl. ṚV 8.49–59, S. 1130ff.).

Abschließend sei betont, daß die oben unter kritischem Anklang angeführten Punkte nicht geeignet sind, die erbrachte Leistung insgesamt zu schmälern. Im Gegenteil haben die beiden Autoren sich mit ihrer Neuübersetzung ein bleibendes Verdienst um die Vedaforschung erworben und sich das verdiente Denkmal selbst gesetzt.

Walter Slaje, Halle (Saale)

Balbir Singh Sihag: *Kautilya. The True Founder of Economics.* New Delhi: Vitasta Publishing 2014. 429 S. ISBN 978-81-925354-9-4. Rs 695,–.

It is very difficult not to be impressed by the social (and other) insights that are present in old Indian texts. The indologist Zimmer[11] observes, in the context of Indian fables, that Indian political thought was characterized by "cold-blooded cynical realism and sophisti-

[1] S. 259f.

[2] Ausführlich dazu Hanneder: *To edit or not to edit.* Delhi [im Erscheinen].

[3] Aufrecht 1877, Bd. 2, S. IVff.; Müller 1891, S. LIIIff.

[4] Müller 1891, S. XXXII.

[5] Müller 1891, S. XLIV.

[6] Witzel 2007, S. 560.

[7] I. Scheftelowitz: „Zur Textkritik und Lautlehre des Ṛgveda." In: WZKM 21 (1907), S. 85–142. Nach Ansicht von Johannes Bronkhorst handelt es sich bei dem Variantenbestand um Lesarten der Śaiśirīya Śākhā, eines einst unabhängig bestehenden Traditionszweigs des ṚV (J. Bronkhorst: *How the Brahmins won. From Alexander to the Guptas.* Leiden 2016, S. 444–458). Probekollationen aus anderen, wie etwa südindischen Schriftkreisen, bleiben ein Desiderat der Vedaphilologie.

[8] W. Slaje: „Sāyaṇa oder Mādhava? Verfasserschaft und Reihenfolge der *Saṃhitā*-Kommentare aus Vijayanagara." In: ZDMG 160 (2010), S. 383–414.

[9] O. Böhtlingk: *F. Max Müller als Mythendichter.* St. Petersburg 1891.

[10] I. Scheftelowitz: *Die Apokryphen des Rgveda.* Breslau 1906 (Indische Forschungen 1).

[11] H. Zimmer: *Philosophies of India.* London ⁴1969, p. 89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000504

cation". The very same proclivity, but in more systematic manner, is shown by the economist and political scientist Kauṭilya (or so he calls himself) who wrote a manual on 'wise kingship', the *Arthaśāstra.* The *Arthaśāstra*, which may be about 2000 years old[1], deals with many diverse topics, such as taxation, diplomacy, warfare, and the management of spies (see the treatments by Boesche[2] and Scharfe[3]).

Balbir Singh Sihag has published a series of papers dealing with Kauṭilya's *Arthaśāstra* (henceforth addressed as KAŚ). The author claims that Kauṭilya is the forerunner in many fields of economics, from taxation to moral hazard, from non-cooperative game theory to concepts like opportunity cost or producer surplus. Sihag has now presented a book-long version of this theme: "Kautilya. The True Founder of Economics". His book is not just a repetition of his articles, but he adds new aspects and rearranges the whole material collected over many years.

The reviewer cannot help but support Sihag in his main mission. KAŚ is conspicuously absent from prominent books on the history of economic thought.[4] From the reviewer's point of view, Kauṭilya deserves praise for many insights, in particular:

(i) Kauṭilya developed a systemic and comprehensive picture of the problems a king is facing.

(ii) KAŚ is full of evidence of its author's cunning. In KAŚ 7.17 (in Olivelle 2013, pp. 323–325), where Kauṭilya discusses peace making through hostages, Kauṭilya writes: "The taking of a kinsman or a chief constitutes a hostage. In this event, the one who gives a traitorous minister or a traitorous offspring is the one who outwits. One who does the opposite is outwitted" (KAŚ 7.17.11–13 in Olivelle 2013, p. 323).

(iii) Kauṭilya suggests a very unusual market tax (KAŚ 2.21.1, 7–9 in Olivelle 2013, p. 148). A trader wanting to sell a good is to tell the value V of that good to customs authorities. When a bidding process leads to a price p, the difference $p-V$ is to be paid as a tax to the authorities. If V equals the unit cost of production, this difference equals the concept of producer's surplus as Sihag[5] (pp. 208, 211–212) has observed. It

[1] P. Olivelle (*King, Governance, and Law in Ancient India: Kauṭilya's Arthaśāstra.* New York 2013, p. 29) argues for "sometime between 50 and 125 C.E."

[2] R. Boesche: *The First Great Political Realist.* Lanham 2002.

[3] H. Scharfe: *Investigations in Kauṭalya's Manual of Political Science.* Wiesbaden 1993.

[4] A. Sandmo (*Economics Evolving. A History of Economic Thought.* Princeton/Oxford 2011) has a chapter 2 entitled "Before Adam Smith". There, he mentions the Old Testament (Joseph in Egypt with the seven fat and the seven lean years), makes a few remarks on Aristotle, before skipping to the scholastics and to mercantilism. Similarly, M. N. Rothbard (*Economic Thought before Adam Smith.* Aldershot (UK)/Brookfield (Vermont) 1995) deals with "The first philosopher-economists: the Greeks" in chapter 1 and then turns to "The Christian Middle Ages" in chapter 2. Again, in his monumental collection of articles written on "economists" from Aristotle (vol. 2) and St Thomas Aquinas (vol. 3) up to Keynes (vol. 46/47), M. Blaug ([ed.]: *Pioneers in Economics.* Aldershot (UK)/Brookfield (Vermont) 1991ff. [47 volumes]) sees no need to deal with, or did not find serious articles on, Kauṭilya. (Vol. 1 is concerned with the how and the why of the history of economic thought as a subject.)

[5] The game that Sihag (pp. 208–209) specifies in this regard does not have much to do with Kauṭilya. Incidentally, there is a small mistake in the payoff matrix where the authority's payoff for the strategy combination (auditing, cheating) should be 0, not –Y. This also affects the equilibrium probability of cheating.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000505

> is also remarkable that Kauṭilya thought about the traders' incentives of pronouncing *V* (KAŚ 2.21.13 in Olivelle 2013, p. 148), as shown by Wiese[1].

One might, of course, ask the question whether the disregard of KAŚ by historians of economic thought is a problem. If they try to show how economic thought developed up to modern times (leading to this or that Nobel price, say), they are surely justified to disregard Kauṭilya who was not part of the European or Western economic tradition. However, one may alternatively take Sihag's point of departure and ask the question: Who was (among) the first to develop or apply an economic concept? Who is a forerunner of an economic theory?

Sihag's answer is clear: We need to credit Kauṭilya rather than Adam Smith (or others like Walras, Keynes or Turgot) for most discoveries in economic theory and policy. In his articles and in the book, the author has assembled many "modern" concepts and theories of which Kauṭilya may claim to be the first inventor. However, not all of these examples are convincing.

For example, Sihag (p. 53) claims that "Kautilya implicitly used discrete marginal analysis. … Kautilya (p 259) stated, 'With increased wealth and a powerful army more territory can be acquired, thereby further increasing the wealth of the state (2.12)'. Two points are in order. First, he was referring to a dynamic process, and secondly, to increments in wealth, army and territory."

There seem to be several problems with these arguments. Consider the Sanskrit original of KAŚ 2.12.37:[2]

ākaraprabhavaḥ kośaḥ kośād daṇḍaḥ prajāyate
pṛthivī kośadaṇḍābhyāṃ prāpyate kośabhūṣaṇā

Olivelle (2013, p. 129) translates as:

> The treasury orginates from mines, and the army is born from the treasury; the earth adorned by the treasury is obtained through the treasury and the army.

Obviously, this translation is closer to the Sanskrit original than Rangarajan's one.[3] Thus, it is not really clear whether Kauṭilya did have a "dynamic process" or "increments" in mind. And even if, statements of the form "the higher some *x*, the larger some *y* is likely to become" are commonplace in practically every language and do not attest to specific methodological capacities.

Similarly, according to Sihag (pp. 68–70), Kauṭilya has introduced the axiomatic method. As evidence, Sihag points to two axioms, the first being the "Axiom of Comparison". By that the author simply means that Kauṭilya makes statements of the form "*x* is better than *y*". (The subsection in Sihag's book is entitled "Anticipation of Ordinal Preferences".) Indeed, the *Arthaśāstra* abounds with these claims and the clever reasons that Kauṭilya adduces to support them. Clearly, however, the very fact of making these statements cannot be considered a methodological insight. Any child can say that it prefers strawberry juice over orange juice.

---

[1] H. Wiese: "The Kauṭilyan market tax." In: JAOS 134 (2014), pp. 699–708.

[2] R. P. Kangle: *The Kauṭilīya Arthaśāstra, Part I: Sanskrit text with a glossary.* Bombay ²1969 (repr. Delhi 1992), p. 58.

[3] Note, however, that Sihag disregards the squared brackets that L. N. Rangarajan (*Kautilya: The Arthashastra*. Delhi 1992, p. 259) has put around "increased" and "powerful".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000506

The second axiom mentioned by Sihag is the "Axiom of Transitivity" (which he, reasonably, calls "Axiom of Consistency"). It claims that a decision maker who prefers *x* over *y* and *y* over *z* should also prefer *x* over *z*. While this is certainly a central axiom in decision theory, most people of all times would not violate it if only a few choices are involved. Neither does Kauṭilya, but we should not make too much of it. In any case, our old Indian economist and political scientist was not close to any system of axioms that might be necessary or sufficient for some claim entailed by it.

Other claims by Sihag on Kauṭilya's theoretical insights are also difficult to swallow. The reviewer, at least, cannot see where Kauṭilya would have shown some understanding of "diminishing returns" (pp. 74–76) or of "economies of scale" (pp. 229–230). Also, while incentive problems mattered a lot to Kauṭilya, there is no serious link to the efficiency-wage theory by Shapiro and Stiglitz (Sihag, pp. 179–180).

It is a difficult question whether Kauṭilya should be considered a forerunner of principal-agent theory. Roughly speaking, principal-agent theory deals with the problems that arise from asymmetric information, with one person being better informed than another one. Sihag[1] (2007) and also his current book as well as Brockhoff[2] (2014) have given due credit to Kauṭilya as a very early principal-agent theorist. It is clear that trying to cheat and preventing to be cheated upon is very high on Kauṭilya's agenda. As one example among many, reconsider (ii) from above.

Apparently, the asymmetry is a problem for the uninformed side (the principal). However, this asymmetry may quickly turn into a problem for the informed side (the agent), also. After all, the principal might decide against dealing with the agent and thus prevent a mutually beneficial arrangement. As argued by Wiese[3], *Kauṭilya* did not notice this second problem.

Turning to normative economics, Sihag (pp. 11–12) stresses Kauṭilya's ethical viewpoints and suggests that *Dharmanomics* (where *dharma* may mean religion, duty, ethics, or the like) may be an alternative manner to characterize the *Arthaśāstra*: Kauṭilya "placed a very heavy emphasis on ethical values." This is, of course, a debatable position. After all, Kauṭilya would not shy away from killing innocent people for the purpose of power (see, for example, the discussion by Boesche 2002, pp. 51–54). It seems clear that Kauṭilya stands for an instrumental role of ethics. In this manner, KAŚ 7.5.19–27 (in Olivelle 2013, p. 290) wisely stresses the importance of the subjects' loyalty:

> [19] … by casting away good people and embracing evil people, by initiating unprecedented and unrighteous acts of violence;
> [20] by discontinuing customary and righteous practices, by addiction to what is unrighteous, and by severing himself from what is righteous;
> …
> [26] through the negligence and laziness of the king or the destruction of enterprise and security, there arise the impoverishment, greed, and disloyalty of subjects.
> [27] When impoverished, subjects become greedy; when they are greedy, they become disloyal; and when they are disloyal, they either go over to the enemy or kill their lord themselves.

[1] B.S. Sihag: "Kautilya on Time Inconsistency Problem and Asymmetric Information." In: *Indian Economic Review* 42 (2007), pp. 41–55.

[2] K. Brockhoff: "Agency theoretic ideas in ancient India: the Arthašāstra of Kautilya." In: *Management & Organizational History* 10.1 (2014), pp. 39–51.

[3] H. Wiese: *Indian principal-agent theory, or, how Varuṇa helps the king to be just.* Unpublished manuscript 2015.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000507

I like to add some minor criticisms. (a) It is a pity that Sihag could not have waited for Olivelle's translation of the *Arthaśāstra*. One major disadvantage of Rangarajan's translation is his rearrangement of the *Arthaśāstra*'s topics.[1] If that were necessary, Kauṭilya would not be the very clever and astute writer that Sihag and the reviewer see in him. (b) One finds occasional remarks that are mystifying to non-economists[2] or even to economists[3]. (c) There are a few mistakes and also unusual manners of writing in the author's quotes of the *Bhagavadgītā* on p. 50.

To the mind of the reviewer, Sihag tries too hard to establish Kauṭilya as a forerunner in many fields. For example, where Kauṭilya intelligently compares the usefulness of troops obtained from allies with the usefulness of money obtained from those allies, Sihag (p. 77) draws full-fledged isoquant diagrams. Similarly, where *Kauṭilya* discusses the decline in tax revenue following a drought, Sihag (p. 223) writes down a Cobb-Douglas production function. Not much, it seems, is gained by these "translations", as Sihag (pp. 139–140, 170, 220, 221, 297) would do repeatedly. Thus, while the author tried to avoid the pitfalls that await the critical reader of ancient texts (see Sihag's own insightful discussion in chapter 3), he has succeeded only partially.

Summarizing, Sihag is right in deploring the *Arthaśāstra*'s absence from modern histories of economic thought. While Kauṭilya could not have influenced economics (as we know it today), he offers many insights to economists and political scientists alike. In the proper sense, he cannot be called a "founder of economics", if only for the fact that Western thought did not take account of him until recently. It is to be hoped that Sihag's book may change this neglect. It surely offers the reader some starting points of discussing Kauṭilya both from the point of view of his time and from the point of view of modern economic theory. One may then also discuss the question of the relative merits of Kauṭilya versus Adam Smith, a question that the review sidelines.

Harald Wiese, Leipzig

Patricia Buckley-Ebrey: *Emperor Huizong*. Cambridge/London: Harvard University Press 2014. 661 S. ISBN 978-0-674-72525-6. € 36,–.

Patricia Buckley-Ebrey, die große und wichtige sinologische Historikerin von der University of Washington, renommierte Spezialistin für die *Nördliche Song* [Bei Song 北宋]-Zeit und den Hof und die Kunst des Kaisers Huizong [徽宗] (1082–1135, r. 1100–1125), hat in den letzten 25 Jahren vieles publiziert, das zu einer besseren Kenntnis der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Realitäten jener Dynastie sowie zu einem tieferen Verständnis der politischen, philosophischen und künstlerischen Positionen ihres vorletzten Herrschers beigetragen hat. Mit der jüngst vorgelegten umfangreichen Studie zu Kaiser Huizong und seinem Leben ist Buckley-Ebrey nicht nur eine glänzende biographi-

[1] A specific example of what can go wrong is related to (iii). Rangarajan places apart by more than 100 pages closely related issues (compare footnotes 2 and 5 in Wiese 2014).

[2] Sihag (p. 313) writes: "At the time of Kautilya there was no special bank to undertake any monetary policy. Still the problem of credibility was perhaps quite serious, since …"

[3] Sihag (pp. 66–67) writes: "During the classical period, concepts like centre of gravity, and normal price were considered central to economic analysis but neoclassical analysis made them obsolete. Similarly, thanks to the information revolution, even the fundamental theorems of welfare are not that fundamental any more."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000508

sche Meistererzählung gelungen, die detailreich das so faszinierende wie tragische Leben dieses Herrschers nachzeichnet, sondern auch der Versuch geglückt, der Lebensleistung Huizongs eine neue Bewertung beizugeben, die in der traditionellen Rezeption häufig unterzugehen droht: Huizong ist in der Darstellung Buckley-Ebreys nicht der dekadente Taugenichts des traditionellen historischen chinesischen Narrativs, der untätig dem Verlust des Reiches und seiner Herrschaft entgegensieht, sondern vielmehr ein durchaus williger und bemühter, jedoch höchst unbegabter Politiker, der seine Berufung vielmehr in den schönen Künsten und ihrer Kultivierung, als in der Tagespolitik findet.

Mit der breit angelegten Studie, die ihren inhaltlichen Bogen von den Kindertagen Huizongs bis zu seinem Tod in der Mandschurei spannt, legt die Verfasserin die erste vollständige wissenschaftliche Biographie dieses Kaisers vor und schließt damit eine Lücke, die einen für das Fach spezifischen Mangel umso deutlicher werden lässt: Das radikale Desinteresse an und das völlige Fehlen von umfassenden wissenschaftlichen Herrscherbiographien, wie sie etwa die europäische Geschichtswissenschaft seit der Aufklärung in unüberschaubarer Zahl hervorbringt.

Die Arbeit gliedert sich in vier große Abschnitte („Learning to Rule", 1082–1108, S. 3–128; „Striving for Magnificence", 1102–1112, S. 131–218; „Anticipating Great Things", 1107–1120, S. 219–391; „Confronting Failure", 1121–1135, S. 395–503), die jeweils in vier bzw. fünf weitere Unterpunkte unterteilt sind. Buckley-Ebrey folgt dabei weitgehend der historischen Chronologie, ordnet diese aber wo nötig und geboten der inhärenten Semantik der Biographie Kaiser Huizongs unter und strukturiert nach Sinnabschnitten und Topoi.

Die Kindheit Huizongs steht am Anfang des ersten Abschnitts und führt den Leser ein in das höfische Umfeld zur Zeit der Kaiser Shenzong [宋神宗] (1067–1085) – i. e. sein Vater – und Zhezong [宋哲宗] (1085–1100) – i. e. sein älterer Halbbruder. Huizong wächst als elfter Sohn des Kaisers Shenzong nach dessen frühem Tod am Hofe seines Bruders auf, unbelastet von Nachfolgeerwartungen oder sonstigem politischem Druck oder Bezwang. Ausführlich informiert Buckley-Ebrey den Leser über die Strukturen und Beziehungen der kaiserlichen Familie, die als ein großer und weitverzweigter Clan das Reich umspannt. In diesem Zusammenhang findet sich die erste Begegnung Huizongs mit seinem Onkel Wang Shen [王詵] (1036–1099) geschildert, der als Künstler und Sammler entscheidenden Einfluss auf des Kaisers spätere, man mag sagen: obsessive Sammelleidenschaft ausgeübt hat. Schon früh zeigt der Knabe, der zu dieser Zeit noch den Namen Zhao Ji [趙佶] und die Titel Prinz von Duan [*Duan wang* 端王] und Provinzfürst von Suining [*Suining junwang* 遂寧郡王] trägt, reges Interesse an und rechte Begabung für die unterschiedlichsten künstlerischen und intellektuellen Betätigungsfelder und erweist sich als fleißiger und gelehriger Schüler. Sympathisch (und vielleicht tragisch auch schon hier) ist dieses Kind, dass eine innige Beziehung zu dem als Vorbild verehrten, früh verstorbenen und damit schlechterdings unbekannten Vater entwickelt, welche nach seiner Thronbesteigung in der kultischen und staatspolitischen Überhöhung der Herrschaft des Vaters Ausdruck findet. Insgesamt scheinen die verwandtschaftlichen Beziehungen innerhalb der kaiserlichen Familie außergewöhnlich harmonisch und innig gewesen zu sein, jedenfalls ist das Verhältnis Huizongs zu seiner, später für kurze Zeit für ihn die Regentschaft übernehmenden Stiefmutter, der Kaiserinwitwe Xiang [*Xiang taihou* 向太后] (1047–1102), von großem Respekt und echter Zuneigung geprägt, ähnlich dem Verhältnis zu seinem Bruder, dem Kaiser. Als dieser Anfang des Jahres 1100 überraschend und kinderlos stirbt, folgt ihm Huizong ohne größere Debatten auf dem Thron nach, ohne freilich dafür im Mindesten vorbereitet zu sein. Doch als kluger und flinker Schüler erweist er sich auch hier: neben der sehr ausführlichen Darstellung der Trauer- und Beerdigungsriten für Zhezong und Huizongs neuer, unbekannter Rolle als Herrscher und dessen ritueller Einbettung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000509

in die so zentralen Ritengeschehnisse am Hof, schildert Buckley-Ebrey vor allem die „Lehrjahre" Huizongs in besonders hellem Licht, welches ihn insbesondere mit Blick auf seine Verbindung mit den Reformern um Cai Jing [蔡京] (1047–1126) zeigt. Dieser so oft als Huizongs „böser Geist" geschmähte Kanzler und Berater, den eine höchst wechselvolle persönliche und berufliche Beziehung an Huizong band, erscheint hier in erster Linie als väterlicher Ratgeber und Freund des jungen Herrschers, dessen Reformpolitik noch nichts von den Verwerfungen späterer Zeit ahnen lässt.

Der zweite Abschnitt der Biographie zeigt Huizong neben anderen Rollen vor allem in der Position eines Förderers des religiösen Daoismus sowie eines Mäzens der Künste und Künstler. Der Daoismus und insbesondere seine Kosmologie scheinen schon früh eine besondere Anziehungskraft auf Huizong ausgeübt zu haben. Bereits als Kind fühlte er sich der daoistischen Lehre nah. Als Kaiser erweist er sich nun nicht mehr nur als überzeugter Gläubiger, der die kanonischen Schriften des Daoismus mindestens genauso gut kennt, wie das orthodoxe konfuzianische Schrifttum, sondern als eifriger und großzügiger Förderer daoistischer Tempel, Schreine und Klöster. Er gewährt ihnen staatliche Unterstützung, finanzielle und steuerliche Privilegien und führt eine Reihe daoistischer Gelehrter bei Hofe ein. Daraus wird nicht nur die Bedeutung und Position des Daoismus und seiner Vertreter für seine persönliche Religiosität, sondern auch für die religiös-philosophische Gemengelage am Hof und im Staat ersichtlich. Seine Beziehung zu Liu Hunkang [劉混康] (1035–1108), dem XXV. Patriarchen der Höchsten Klarheit [*shangqing* 上清] vom Maoshan [茅山] sowie zu Lin Lingsu [林靈素] (1076–1120) aus Wenzhou [温州] in der Provinz Zhejiang [浙江], stießen nicht nur auf Zustimmung unter den Beamten und Gelehrten im Umfeld des Kaisers; zu stark scheint ihr Einfluss auf den jungen Herrscher gewesen zu sein. Seine Weigerung, ihrer Demission zuzustimmen, macht allerdings deutlich, welchen Stellenwert Huizong ihnen und ihren Lehren zu dieser Zeit zubemaß.

Als Mäzen, Sammler und Connaisseur erlesener Kunstwerke und Förderer verschiedener Künstler tritt uns Huizong im weiteren Verlauf des Kapitels entgegen und öffnet den Blick auf einen Aspekt im Leben dieses Kaisers, der zu einem der bestimmenden Topoi seiner Rezeption geworden ist. Neben der allgemeinen Qualifizierung Huizongs als einem der größten Kunstsammler und -förderer der chinesischen Geschichte, sticht besonders seine Gründung bzw. die Wiedereinrichtung einer kaiserlichen Akademie für Malerei in der Hauptstadt Kaifeng im Jahr 1104 heraus, deren Struktur, Organisationsgefüge, Curriculum usf. detailreich geschildert werden. Huizong erscheint hier jedoch keineswegs als dekadenter Schöngeist, der seiner rigiden Kunstauffassung bereitwillig und unnachgiebig die Kreativität und Schöpfungskraft jener Künstler opfert, die an der Akademie ausgebildet werden, sondern als strenger, aber berufener Lehrer und Kritiker, der sich persönlich der Gestaltung der Lehrpläne annimmt und eigene Unterrichtsveranstaltungen und Prüfungen abhält. Auch das von ihm besonders geschätzte Genre der Vogel- und Blütenmalerei [*Huaniao hua* 花鳥畫], welchem als Folge historischer Geringschätzung für diese Epoche spätestens mit dem vernichtenden Urteil Dong Qichangs [董其昌] (1555–1636) ein ehrender Platz in der chinesischen Kunstgeschichte verwehrt wurde, erfährt hier eine Rehabilitierung durch die sehr wohlwollende Darstellung und die, den neuen, von einem beinahe modern zu nennenden naturwissenschaftlichen Erkenntnisinteresse geleiteten Gestus betonende Würdigung der Hofkunst Kaiser Huizongs. Dieser tritt als Künstler- und Gelehrtenkaiser in Erscheinung, der sich der Sammlung von Kunst und Antiquitäten sowie dem Bau von prächtigen Park- und Palastanlagen verschrieben hat, und gezielt die besten Künstler ihres jeweiligen Fachs am Hof versammelt. In einem wohl nur unter dem *Qing* [清]-Kaiser Qianlong [乾隆] (1735–1796) erreichten Ausmaß – und darin mit der monumentalen höfischen Inszenierung Ludwigs XIV. (1643–1715) und seiner europäischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000510

Epigonen vergleichbar – entwirft der Kaiser ein in der Kunst seinen Ausdruck findendes, ästhetisiertes politisches Programm, welches dem Entwurf einer Art propagandistischer Ikonographie dient, die auf die tugendhafte und fried- und glanzvolle Regierung Huizongs verweist. Kaum ein anderer chinesischer Herrscher bis zu den Tagen Mao Zedongs hat jemals so intensiv und bewusst in die Formung und Darstellung einer visuellen Ausgestaltung seiner Macht investiert wie er.

Der dritte Abschnitt des Buches mit dem Titel „Anticipating Great Things" behandelt nicht nur die Großtaten des Kaisers seit dem Jahr 1107, sondern gewährt insbesondere einigen seiner wichtigsten Neuerungen innerhalb des Hoflebens größeren Raum. Da wäre zunächst das neue Hofzeremoniell zu nennen, welches der Kaiser im Jahr 1107 von seinen Ritenspezialisten erarbeiten ließ und welches sich auf Vorbilder der *Tang* [唐]-Zeit stützt. In 220 Kapiteln (wovon 200 bis heute erhalten sind) werden Riten für den Umgang mit Gästen, Riten für glückverheißende Ereignisse und Omina, Armeeriten, Riten für Feierlichkeiten und Trauerriten expliziert, die das Hofleben verbindlich regeln sollten. Das Ritenkonvolut mit dem Titel *Neufassung der fünf Ritenkategorien der Zhenghe-Ära* (Zhenghe wuli xinyi 政和五禮新儀) wurde 1113 fertiggestellt und dem Kaiser und dem Hof präsentiert. Weiterhin ließ Huizong einen neuen daoistischen Kanon zusammenstellen, der ebenfalls auf Vorbilder aus der Tang-Zeit zurückgeht und in 5387 Faszikeln gedruckt wurde. Als erstem Druckwerk seiner Art, kommt der Sammlung große Bedeutung in der Tradierung und Bewahrung daoistischer Texte der *Tang*- und *Song*-Zeit zu. Erst in der *Ming* [明]-Zeit sollte eine neue Sammelausgabe in Angriff genommen werden, die überwiegend auf der Vorlage Huizongs aufbaut.

Darüber hinaus bereicherte der Kaiser das Hofleben in Kaifeng nicht nur durch großangelegte Bauprojekte, in denen er ausgedehnte Parks und Palastanlagen anlegen ließ, sondern auch durch die große Zahl an Gelehrten, Dichtern, Künstlern und Wissenschaftlern, die er an seinen Hof rief. Der Kaiser verstand sich dabei nicht nur als Gönner und Mäzen, der junge Talente förderte und berühmten Gelehrten ein Betätigungsfeld und ein Auskommen bot, er begriff sich als Teil dieser Gruppe und in ihr als *primus inter pares*. Als eng verbunden mit dieser Identität als Künstler, Sammler, Connaisseur, die nur wenige tatsächliche Berührungspunkte mit Huizongs Rolle als Herrscher fand, umso mehr jedoch mit Blick auf seine Selbstwahrnehmung als „Künstlerkaiser" von Bedeutung war, ist die unmittelbare Familie des Kaisers anzusehen, mit der er häufigen, persönlichen und liebevollen Umgang pflegte. Huizong hatte insgesamt 65 Kinder von einem guten Dutzend unterschiedlicher Frauen, von seiner Kaiserin Wang [王] (1084–1108) ebenso wie von seinen Gemahlinnen Zheng [鄭] (1079–1131), Liu [劉] (1088–1121) und Wei [韋] (1080–1159) und weiteren Konkubinen des kaiserlichen Harems. Zwar sah sich Huizong hier selbstverständlich und unangefochten in der Rolle des Patriarchen und Oberhauptes des gesamtes Clans der Zhao, jedoch tritt er uns in der Schilderung Buckley-Ebreys vor allem als fürsorglicher Gatte und Vater, als amouröser Kavalier, kurz: als Privatmann entgegen, der seinen Familienangehörigen nicht als Kaiser, sondern als Mensch begegnet. Dazu passt auch die in einem Anhang der Biographie geschilderte Beziehung des Kaisers zu der Kurtisane Li Shishi [李師師] (?), die Huizong nicht etwa zu sich befahl, wie es ein Recht gewesen und darüber hinaus von jedermann erwartet und akzeptiert worden wäre; vielmehr stahl sich der Kaiser im Schutze der Nacht aus dem Palast, um wie ein gewöhnlicher Verehrer auf Freiers Füßen zu seiner Geliebten zu schleichen. Diese Frau, die es für mehrere Jahre verstand, den Kaiser an sich zu binden, scheint eine echte Liebe, vielleicht sogar die große Liebe in Huizongs Leben gewesen zu sein.

Im letzten Teil des Kapitels steht wieder der Staatsmann Huizong im Mittelpunkt, dessen Finanz- und Fiskalpolitik ebenso gewürdigt wird, wie die fatale Politik des *Song*-Staates

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000511

einer Allianz mit den *Jin* [金] gegen die *Liao* [遼]-Dynastie der *Khitan* [契丹]. Dem Frieden mit der *Xixia* [西夏]-Dynastie der Tanguten im Jahr 1104 folgten eine Reihe von Gesandtschaften zu den *Jin*, die zunächst in einer gemeinsamen Politik zur Schwächung der Liao mündeten und später zum Untergang der *Liao* und dem Ende der *Nördlichen Song*-Dynastie führen sollte. Während Huizong bei den außenpolitischen Geschehnissen dieser Jahre eine eher untergeordnete Rolle zukommt, stehen insbesondere Cai Jing und der Hofrat im Fokus und in der Kritik Buckley-Ebreys.

Das letzte Kapitel schlägt den Bogen von der Rebellion des Fang La [方臘] (?–1121) in den Jahren 1120/1121 und der ihnen von den *Jin* beigebrachten, vernichtenden Niederlage der *Liao* bis zum Jahr 1125/1126, dem Jahr der Abdankung Huizongs und der Thronbesteigung seines Sohnes Qinzong [欽宗] (1100–1161, reg. 1126–1127). An dieser Stelle treten zum ersten Mal Verstimmungen zu Tage, die offenbar zwischen dem Kaiser und seinem ältesten Sohn geherrscht haben. Dieser schloss Huizong nach seiner Thronbesteigung von allen öffentlichen Zeremonien und Auftritten aus, vermied es, ihm persönlich zu begegnen und beantwortete dessen Briefe nur äußerst spärlich. Als aber die *Jin* die Hauptstadt Kaifeng innerhalb nur eines Tages zu Beginn des Jahres 1127 einnahmen, blieb dem neuen Kaiser nach kaum einem Jahr der Herrschaft nichts anderes übrig, als abzudanken. Qinzong, Huizong und der gesamte Hofstaat wurden gefangengenommen und zunächst unter Hausarrest gestellt, bevor sie im März 1127 von den Truppen der *Jin* in schier endlosen und für viele Angehörige des Hofes tödlich endenden Gewaltmärschen in die Mandschurei in die Internierung expediert wurden. Während Huizong die Gnade eines relativ frühen Todes zuteilwurde (er starb am 21. April 1135), musste der gewesene Kaiser Qinzong noch weitere 26 Jahre in Gefangenschaft ausharren. Obschon Huizong mit seiner Gefangennahme zu einem gewöhnlichen Untertanen degradiert und von den *Jin* mit Spotttiteln „geehrt" worden war, konnte es sein Sohn, Gaozong, der erste Kaiser der *Südlichen Song* [Nan Song 南宋]-Dynastie, durchsetzen, dass sein Leichnam nach seinem Tode in den Süden überführt und im *Yongyou* [永佑]-Mausoleum im heutigen Shaoxing [紹興] beigesetzt wurde.

Die Biographie endet mit einem schlüssig resümierenden Nachwort und einem doppelten Appendix: Appendix A trägt die Überschrift „Reasons for Rejecting Some Common Stories about Huizong and His Court", worin Buckley-Ebrey es unternimmt, einige Halb- oder Unwahrheiten, die über die Jahrhunderte hinweg über Huizong in Umlauf waren, auszuräumen; Appendix B enthält eine Tabelle der Kinder Huizongs, die ihm zwischen 1100 und 1125 geboren wurden. Daran schließt sich eine ausführliche, gleichwohl übersichtliche Chronik des Lebens Huizongs an. Dem folgen 54 Seiten Endnoten, die sich der Rezensent manches Mal ein wenig ausführlicher und umfassender gewünscht hätte, ein Abkürzungs- sowie ein Literaturverzeichnis. Ein Zeichenglossar und ein Index erleichtern schließlich die Handhabung des kapitalen Werks und runden den Gesamteindruck positiv ab.

Insgesamt stellt sich die Biographie Huizongs als eine Pionierleistung dar, zu der man der Verfasserin und auch uns Lesern selbst, die wir dieses Ergebnis akribischer, jahrzehntelanger Forschungsarbeit in Händen halten dürfen, gar nicht genug gratulieren kann. Es ist damit nicht nur eine peinlich klaffende Lücke in der Erforschung dieser so wichtigen Epoche chinesischer (Kultur-)Geschichte auf das Beste geschlossen, sondern dem Fach hoffentlich auch der Impuls gegeben worden, ein ähnliches Unternehmen auch für andere wichtige Herrscherpersönlichkeiten der chinesischen Geschichte jenseits von Mao Zedong [毛澤東] (1893–1976) und dem Ersten Kaiser [*Qin Shi Huangdi* 秦始皇帝] (247–210 v. u. Z.) anzugehen.

Phillip Grimberg, Frankfurt a. M.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000512

HANS A. DETTMER: *Der Yōrō-Kodex. 4. Gebote und Verbote* 養老律令. *Generalindex der deutschen Übersetzung*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2014. XX, 361 S. (Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum, Band 55,4.) ISBN 978-3-447-10319-0. € 98,–.

Der hier als Band 4 publizierte Generalindex erschließt und beschließt eine dreibändige Übersetzung einer Gesetzessammlung, die im Japan der Yōrō-Ära (717–24) entstanden und 757 in Kraft getreten ist. In den beiden ersten Bänden der Übersetzung dieses Yōrō-Kodexes finden sich die Gebote oder „Verwaltungsbestimmungen" (*ryō* 令) dieses Gesetzestextes,[1] im dritten Band die Verbote oder „Strafgesetze" (*ritsu* 律) soweit sie erhalten sind. Der Kodex umfasst also Rechtsgebiete, die wir heute in erster Linie dem Verwaltungs- bzw. Strafrecht zuordnen würden. Der Kodex ist nicht nur der einzige des japanischen Altertums, der zu diesen Rechtsbereichen in nennenswertem Umfang erhalten ist, bei dieser Gesetzessammlung handelt es sich zugleich um die letzte schriftliche Fixierung von Rechtsnormen, die in einem nach chinesischem Vorbild errichteten Zentralstaat in Japan zur Anwendung gekommen sind. Die Nähe zu chinesischen Gesetzestexten wird insbesondere bei den Strafgesetzen sehr deutlich – ganze Passagen finden sich in nahezu identischer Form im Strafgesetz der Tang-Zeit (*Tanglü shuyi* 唐律疏議, 653) –, aber während die chinesische Vorlagen für das Strafrecht sowie das verwaltungsgesetzliche Pendant (*Tang liudian* 唐六典, 719) in den folgenden Dynastien modifiziert wurden, behielt der Yōrō-Kodex zumindest formal bis 1868 seine Gültigkeit. Dieser Kodex ist also nicht nur die älteste in großen Teilen erhaltene Gesetzessammlung Japans, sondern auch eine, die offiziell erst in der Meiji-Restauration abgeschafft wurden. Hieraus ergibt sich die besondere Bedeutung dieser Gesetzessammlung und damit auch der große Wert dieser ersten vollständigen Übertragung des Kodex in eine westliche Sprache. Der Übersetzer und Herausgeber hat die Drucklegung dieses abschließenden Indexbandes bedauerlicherweise nicht mehr erlebt: HANS DETTMER verstarb im September 2014 im Alter von 87 Jahren.[2]

Auf die tadellose Arbeit des Übersetzers wurde bereits in früheren Rezensionen hingewiesen, ebenso auf die extrem geringe Menge an Fehlschreibungen und Druckfehlern, die Fülle von sehr hilfreichen Fußnoten, die den Zugang zu diesem schwierigen Gesetzestext und seinem Vokabular zusätzlich erleichtern bzw. diesen Zugang eigentlich erst möglich machen. Dank der soliden Bearbeitung und der Bereitstellung von sehr detaillierten Anmerkungen erschließt sich dieser bisweilen sperrige Rechtstext auch für diejenigen, die nicht primär an rechtshistorischen Fragestellungen interessiert sind. Vor allem in den detaillierten Anordnungen des zweiten Bandes und den Strafgesetzen im dritten Band treten gesellschaftlichen Bezüge und die Lebensverhältnisse innerhalb des letztendlich gescheiterten Versuchs, auf den japanischem Inseln einen Zentralstaat nach chinesischem Vorbild zu errichten, recht plastisch zu Tage. Die nun abgeschlossene Übersetzung ist daher von großem Nutzen für alle, die an der älteren Geschichte Japans interessiert sind, seien es Japanologen oder komparativ arbeitende Historiker anderer Fachbereiche.

Die Quelle und ihre Übersetzung sind jedoch keine einfache Lektüre; vor allem der erste Band besteht im Prinzip ausschließlich aus Tabellen, die Auskunft geben über Institutionen und deren personelle Ausstattung. Es ist daher anzunehmen, dass Benutzer

[1] Zum ersten Band erschienen Rezensionen von MARKUS RÜTTERMANN in: *Japonica Humboldtiana* 13 (2009–2010), S. 233–239; HEINRICH MENKHAUS in: *OAG Notizen* 2 (2010), S. 37–43; zum zweiten Band von GERHARD LEINSS in: *Japonica Humboldtiana* 14 (2011), S. 239–244; WOLFRAM NAUMANN in: ZDMG 162 (2012), S. 513–516; HERMAN OOMS in: *Monumenta Nipponica* 68.2 (2013), S. 69–78.

[2] Siehe „Geleitwort" von REGINE MATHIAS, S. VII.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000513

mehrheitlich die Übersetzung nicht wie eine literarische Quelle von vorne bis hinten durchlesen oder durcharbeiten, sondern einzelne Sektionen von Interesse auswählen bzw. den Text gezielt nach Begriffen durchsuchen werden. Indizes oder Konkordanzen sind in der Regel das Hilfsmittel, das solch eine systematische Recherche möglich macht. Der Übersetzer war sich der Bedeutung eines umfassenden Glossars für die Erschließung der Übersetzung bewusst und hat die jeweiligen Übersetzungsbände bereits mit Wortglossaren im Anhang versehen; der vorliegende Generalindex sollte noch einmal eine bandübergreifende Suche nach Begriffen und Ausdrücken ermöglichen. Der Ausdruck Index ist in vorliegendem Fall etwas irreführend, weil es sich bei diesem Generalindex nicht um eine Auswahl der wichtigsten Begriffe und Namen handelt, die ein Index üblicherweise abbildet, sondern um eine Konkordanz, die bestrebt ist, bis auf die rein syntaktisch gebrauchten Elemente alle Ausdrücke des Originals zu erfassen. Solch ein umfassendes Wortglossar ist natürlich noch hilfreicher, um den Gesetzestext systematisch nach Begriffen zu durchsuchen, und es soll im Folgenden kurz erläutert werden, wie und was mit diesem Generalindex recherchiert werden kann.

Der erste Band der Übersetzung umfasste noch drei verschiedene Glossare: Einen „Index der Schreibungen", einen „Index der Lesungen", sowie einen „Index der deutschen Termini". Ab dem zweiten Band findet sich jeweils nur noch ein „Index", der mit dem „Index der Schreibungen" identisch ist; dabei handelt es sich um ein Register, das nach chinesischen Schriftzeichen geordnet wurde. Auch im Generalindex lässt sich ein Indexbegriff nur über chinesische Schriftzeichen suchen. Im Falle dieser Rechtsquelle ist es vielleicht sogar angebracht, das Glossar danach zu ordnen, weil der Text ausschließlich mit chinesischen Schriftzeichen abgefasst ist. In Zeichenlexika werden Schriftzeichen üblicherweise nach ihrer Gesamtstrichzahl oder auch nach den einzelnen Bestandteilen aufgelistet, der Übersetzer hat sich hier allerdings entschieden, diese in der Reihenfolge der Nummer aufzulisten, die dem ersten Schriftzeichen eines Ausdrucks im größten Zeichenlexikon Japans zugewiesen wurde, dem *Großen Chinesisch Japanischen Wortlexikon* von Morohashi Tetsuji 諸橋 轍次.[1] Entsprechend beginnt der Generalindex mit elf Schlagworten, die mit dem ersten Zeichen des Lexikons beginnen und er endet mit zwei Ausdrücken, an deren Anfang das Zeichen mit der Nr. 48847 des Lexikons steht.[2] Es sind also die Zahlen von 0001 bis 48847 nach denen die Einträge in aufsteigender Reihenfolge geordnet sind, ohne dass sich natürlich für jede Ziffer ein Beispiel im Glossar findet. Andererseits finden sich bei häufig vorkommenden Zeichen oft mehre Ausdrücke, die unter derselben Ziffer stehen. Man muss also zunächst die laufende Nummer für das erste Schriftzeichen des Ausdrucks heraussuchen, um zu schauen, ob dieser im Glossar vertreten ist. Diese Nummer erfährt man natürlich dadurch, dass man das gesuchte Zeichen in dem 13bändigen Zeichenlexikon nachschlägt oder, was inzwischen wahrscheinlich die einfachere Vorgehensweise ist, man sucht das Zeichen elektronisch im Unihan Database Lookup, in dem für jedes Schriftzeichen u. a. auch die Nummer angegeben ist, unter der das Zeichen im Morohashi steht.[3]

Zur Veranschaulichung hier ein konkretes Suchbeispiel des Rezensenten, der an Kalenderwesen und Zeitrechnung interessiert ist. Er will zunächst herausfinden, ob es in

[1] T. Morohashi: *Dai Kan Wa jiten* 大漢和辞典. [Erstausgabe] 13 Bände. Tōkyō, Taishūkan 1955–1960.

[2] Zeichen Nr. 49822 am Ende der Liste ist ein Druckfehler, das es sich eigentlich um Zeichen 40708 handelt.

[3] Die entsprechende Nummer, unter der das Zeichen im Morohashi aufgelistet ist, findet sich in der Tabelle „Dictionary Indices" unter „kIRGDaiKanwaZiten".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000514

der Gesetzessammlung Regelungen bezüglich des Kalenders gibt. Für das, was wir Kalender nennen, existiert ein chinesischer Ausdruck bzw. ein chinesisches Schriftzeichen. Von diesem Zeichen gibt es allerdings mehrere Varianten; in Japan sind es hauptsächlich zwei Formen, die überliefert sind. Da sich der Index an der Form orientiert, unter dem das Zeichen als Haupteintrag im MOROHASHI genannt ist, finden wir das Zeichen im Glossar unter der Nr. 14171 (曆) eingereiht und nicht unter der Ziffer 14111 (暦), unter der im MOROHASHI die sogenannte moderne japanische Kurzzeichen als Nebeneintrag aufgeführt ist.[1] Historisch gibt es natürlich noch weiter Varianten für das Zeichen,[2] wobei hier der kuriose Fall vorliegt, dass die vermeintliche moderne gekürzte Zeichenform (暦) ausgerechnet die Variante ist, die sowohl im Tang-China als auch im Japan des 8. Jahrhunderts in tatsächlichen Kalendern und in Dokumenten einschließlich dieser Gesetzessammlung vermutlich für die Schreibung des Ausdrucks Kalender benutzt wurde. Strenggenommen hätte man also das Zeichen mit der Ziffer 14111 (暦) im Index stehen müssen. Lassen wir diese Kuriosität und die Diskussion, was „richtige" und falsche Schriftzeichen sind, beiseite und halten fest, dass die Schriftzeichen im Index in der Regel in der Form abgebildet und geordnet sind wie sie in MOROHASHIS Schriftzeichenwörterbuch auftreten; dementsprechend finden wir das Zeichen „Kalender" sowie alle neun Ausdrücke, die mit dem Zeichen beginnen, unter der Nummer 14171 im Generalindex auf Seite 182 indiziert.

Alle zehn Ausdrücke, in denen Kalender als erstes Zeichen auftritt, finden sich unter dieser Nummer, die im Index jeweils am Anfang eines Eintrags steht. Es folgt der vollständige Ausdruck, der mit diesem Zeichen für Kalender beginnt, wobei diese Ausdrücke aus bis zu vier Zeichen bestehen können. Dann kommt die japanische Aussprache dieser Schriftzeichenkombination, im Falle eines eindeutigen chinesischen Buchtitels wird auch teilweise nur die chinesische Aussprache genannt. Nach der Lesung eines Ausdrucks folgt die deutsche Übersetzung mit teilweise weiterführenden Erklärungen, so dass wir in dem Generalindex auch als Japanisch/Chinesisch-Deutsches Wörterbuch des antiken Rechtsvokabulars sehen können. Bei jedem Eintrag an letzter Stelle steht schließlich der eigentliche Verweis auf die entsprechende Stelle in der Übersetzung. Die beim Beispiel Kalender genannten Verweise machen allerdings deutlich, dass der Generalindex weit mehr indiziert als erwartet: fünf der zehn Einträge unter der Nummer 14171 kommen nicht in der Übersetzung vor, sondern verweisen auf die Seitenzahl bzw. eine Anmerkung in DETTMERS Habilitation, in der der Ausdruck zu finden ist.[3] Es wird aber nicht nur auf diese Grundlagenarbeit verwiesen, sondern auch auf DETTMERS erste Qualifizierungsarbeit[4] sowie auf weitere Quellen, die eine Behörde oder eine Position zusätzlich oder ausführlicher erklären. Wir dürfen also annehmen, dass der Ausganspunkt für diesen Generalindex der Zettelkasten des Doktoranden HANS DETTMER der späten 1950er Jahren gewesen war, den er in all den Jahren erweitert und der Nachwelt nun dankenswerterweise mit dieser Veröffentlichung in Buchform überliefert worden ist.

Da der Index einem zweisprachigen Rechtswörterbuch recht nahekommt, wäre es eine große Hilfe gewesen, wenn der Generalindex nicht nur in Buchform erschienen wäre

[1] Strenggenommen wäre es die Ziffer 14111'; 14111 wurde zweimal vergeben, daher der Apostroph zur Unterscheidung.

[2] Im chinesischen Kontext kommen noch zwei weitere gängige Varianten hinzu: modern 历, älter 歷. Einen Überblick über weitere historische Varianten bietet das *Dictionary of Character Variants* des Ministry of Education, Republic of China (im Internet).

[3] H. DETTMER: *Die Urkunden Japans vom 8. bis 10. Jahrhundert.* Band 1: *Die Ränge. Zum Dienstverhältnis der Urkundsbeamten.* Wiesbaden 1972.

[4] H. DETTMER: *Die Steuergesetzgebung der Nara-Zeit.* Wiesbaden 1959.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000515

sondern auch in digitaler Form. Damit hätte man nicht nur die oben genannte Suche nach Schriftzeichen und Ausdrücken beträchtlich abkürzen können, sondern auch nach Begriffen suchen können, in denen das Zeichen Kalender nicht an erster Stelle, sondern wie in einem Ausdruck wie „Sieben Leuchtkörper Kalender" an dritter Stelle und daher entsprechend nur unter dem Zeichen „Sieben" (Nr. 0006) gleich am Beginn des Glossars zu finden ist. Dieser fehlende digitale Datenträger, auf dem der Generalindex auch als durchsuchbare Datei gespeichert hätte, ist auch der einzige Kritikpunkt, den ich abschließend an diesem Projekt vorbringen möchte. Wenn es in den Geisteswissenschaften einen Einsatzbereich gibt, in denen digitale Verfahren herkömmlichen Methoden weit überlegen sind, dann ist es sicherlich bei der Indizierung von Quellen. Mit einer digitalen Fassung hätte man hier nicht nur nach allen Belegen, in denen ein Schriftzeichen auftritt, suchen können, sondern auch Nicht-Schriftkundigen die Möglichkeit gegeben, nach deutschen Begriffen zu suchen. Solch ein „Index der deutschen Termini" findet sich nur im ersten Band, war aber wohl aus Kostengründen vernünftigerweise ab dem zweiten Band der Übersetzung wieder aufgegeben worden.[1] So verbleibt gegenwärtig nur die Möglichkeit, dass ein Besitzer des Bandes den Index selbst scannt und digitalisiert, was aber, wie häufig, zu Überraschungen führen kann: Beim Scannen einer Probeseite bestand die Überraschung darin, dass das Schriftzeichen für Kalender in unterschiedliche Varianten konvertiert wurde, d. h. dass auf eine nicht betreute Konvertierung des Indexes in dieser Weise keineswegs Verlass wäre. Dieses kleine Desiderat schmälert den Wert dieser soliden und wichtigen Übersetzung und seines Generalindexes aber nur geringfügig und wir dürfen annehmen, dass der Übersetzer gegen einen beigefügten Datenträger zum Buch auch sicherlich keine Einwände gehabt haben dürfte und nicht daran gedacht hatte. Wir können ferner sicher sein, dass wenn der digitale Fortschritt weiterhin so voranschreitet wie in den vergangenen zwei Jahrzehnten, dass es vermutlich nur eine Frage der Zeit ist, bis der Generalindex auch in einer digitalen Fassung vorliegen wird bzw., noch besser, dass sein Inhalt irgendwann einmal in eine relationale Datenbank eingearbeitet und online bereitgestellt werden wird.

Gerhard Leinss, Berlin

[1] Die Indices umfassen so bereits 740 Seiten oder mehr als ein Drittel der insgesamt 1962 Seiten in den vier Bänden mit einem Gesamtladenpreis von 448 Euro. Insgesamt bestehen die vier Bände aus 158 Seiten Vorworte, 1064 Seiten mit annotierter Übersetzung; 740 Seiten Indices. Im den einzelnen Bänden ist die Aufteilung: Band 1: Vorwort 114 S., Übersetzung 376 S., Index 195 S.; Band 2: 13, 559, 119 S.; Band 3: 17, 129, 65 S.; Band 4: 14, 0, 361 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000516

Replik

Petra Kieffer-Pülz: Besprechung von: *Manusmṛti. Manus Gesetzbuch.* Aus dem Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Axel Michaels unter Mitarbeit von Anand Mishra. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010. In: ZDMG 165 (2016), S. 506–510.[1]

Kaum ein Buch ist ohne Fehler. Deshalb braucht es Rezensionen, die auf Fehler aufmerksam machen und auf diese Weise indirekt zur Verbesserung des Werkes beitragen. Im letzten Band der ZDMG ist eine Rezension meiner (unter Mitarbeit von Anand Mishra verfassten) Übersetzung der *Manusmṛti* erschienen, die genau diesen Zweck erfüllen möchte und gütig „Verbesserungsvorschläge (für eine eventuelle Zweitauflage)" vorschlägt. Die Besprechung – man muss es so sagen – ist ein Verriss, der an dem Buch kein gutes Haar lässt. Bemängelt, ja bekrittelt wird alles – vom Titel bis zum Nachwort (das laut Rezensentin länger sein sollte, ohne dass begründet wird warum). Auch das wäre als Freiheit des Kritikers hinzunehmen und verlangte keine Erwiderung, wenn denn die inhaltlichen Argumente stimmen würden und ausgewogen wären. Das aber ist eklatant nicht der Fall. Die Rezension teilt sich im Wesentlichen in zwei Teile. Im ersten Teil, der etwa zwei Drittel ausmacht (S. 507–508), geht es um „sprachliche Schwächen", im zweiten um angebliche Fehler.

1. Zum Stil

Über Stil und Geschmack lässt sich bekanntlich nicht streiten. Daher stelle ich jedem anheim, zu überlegen, ob „vollständig" eine bessere Übersetzung von *aśeṣataḥ* als unser „restlos" (5.26) ist, „… alle Wünsche, wie er sie beabsichtigt hat …" (*yathā saṃkalpitāṃś ceha sarvān kāmān;* 2.5) besser durch „wie er sie gehegt hat" zu ersetzen wäre, oder „der Kaste verlustig gehen" besser den Sinn von *patita* wiedergibt als unser „aus der Kaste gefallen" bzw. „Abgefallener"; *patita*; wird in unserem Stellenkommentar auf S. 334 wie folgt erläutert: „Abgefallene sind diejenigen, die aus der Speisegemeinschaft ihres Clans und ihrer Familie ausgeschlossen wurden." Der Ausdruck ist nicht – wie in der Besprechung unterstellt – ein Anglizismus, sondern im Deutschen gebräuchlich: man denke an „vom Glauben oder dem Pfad der Tugend abfallen". Auch frage ich, ob es besser ist, den vielseitigen Begriff *dharma* wie vorgeschlagen jeweils unterschiedlich zu übersetzen, obgleich dann verloren geht, dass es im Original jeweils derselbe Begriff ist. Wendy Doniger und Brian K. Smith[2] Vorgehen, jedes Sanskritwort zu übersetzen (z.B. „Brahmin" mit „Priest", „Kṣatriya" mit „Ruler" etc.), überzeugte uns jedenfalls nicht. *Dharma* übersetzen sie – nebenbei gesagt – mit „duty", „law", „justice", „right", „religious merit",

[1] Im Inhaltsverzeichnis von Band 165, Heft 2 (2015) ist für diese Besprechung fälschlicherweise Jürgen Hanneder als Rezensent angeführt. Die Rezensentin ist wie auch auf S. 510 angegeben Petra Kieffer-Pülz.

[2] W. Doniger/B.K. Smith (Übers.): *The Laws of Manu*. London 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000517

und „religion" – ein Wortfeld, das zum Beispiel „custom" nicht enthält, obgleich es dazu gehört. Die Konsequenzen für einen Index sind bei dieser Variantenvielfalt kaum zu bewältigen. Und schließlich ist auch nicht richtig, dass Bezeichnungen wie „Vaterbruder" im Deutschen „nicht-idiomatisch" seien; vielmehr sind sie in der Ethnologie längst geläufig (wer weiß schon noch, was ein „Oheim" ist!).

Keine der als „Verbesserung" vorgeschlagenen Übersetzungen des Rezensenten ändert wesentlich den Sinn. Ziel unserer Übersetzung war es, möglichst nahe am Original zu bleiben, ohne freilich wegen zu vieler runder und eckiger Klammern sowie langer Fußnoten für ein breiteres Publikum unlesbar zu werden. Das bringt im Deutschen bisweilen Formulierungen (z. B. „dharmagetreu") mit sich, die nicht im Duden stehen. Aber diese stilistischen Unterschiede und Vorlieben als „sprachliche Schwächen" auf zwei Seiten auszuwalzen, ist schlicht unredlich, weil es die Rezensierten als Übersetzer nicht ernst nehmen, sondern schulmeisterlich desavouieren will.

2. Zu den Fehlern

Der zweite Teil wiegt schwerer, denn da werden zehn angeblich „fehlerhafte" Stellen aufgelistet (hauptsächlich auf S. 509). Davon sind wenige Stellen zu Recht beanstandet worden, aber die Mehrheit eben nicht. Diese Behauptung will begründet sein (ich folge der erratischen Reihenfolge der Rezension):

1. Manu 1.85 *(anye kṛtayuge dharmās tretāyāṃ dvāpare 'pare, anye kaliyuge nṝṇāṃ yugahrāsānurūpataḥ)* übersetzen wir wie folgt: „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." Die Rezensentin schlägt ohne Benennung eines Fehlers vor: „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." Unsere Übersetzung hebt den Plural von *dharma* hervor, der jeweils andere „Rechtsgrundsätze" in den vier Zeitaltern impliziert. Ob eine viermalige Wiederholung von „Zeitalter", mal in Klammer gesetzt, mal nicht, eine bessere (nicht „richtigere") Übersetzung ist, soll wieder dem Urteil des Einzelnen überlassen bleiben.
2. Bei unserer Übersetzung von 8.296 *(manuṣyamāraṇe kṣipram cauravat kilbiṣaṃ bhavet)*, „Wenn ein Mensch getötet wird, ist seine Schuld sofort die eines Diebes, …", kritisiert die Rezensentin, dass hierbei *-vat* nicht übersetzt worden sei und das Subjekt aus 8.294, ein Fuhrmann, nicht übernommen worden sei. Es müsste also heißen: „Beim Tod eines Menschen entspräche die Schuld (des Fuhrmanns) sofort der eines Diebes." Nun muss *-vat* nicht unbedingt übersetzt werden, drückt doch der Irrealis in *„Wenn* ein Mensch getötet wird, …" den potentiellen Sachverhalt hinreichend aus, und dass „(des Fuhrmanns)" aus 8.294 hinzugefügt werden muss (so auch Doniger/Smith), kann so interpretiert werden, muss aber nicht. Olivelle[3] und Bühler[4] jedenfalls folgen dieser Interpretation nicht. Bühler z. B. übersetzt: „If a man is killed, his guilt will be at once the same as (that of) a thief." Unsere Übersetzung ist daher nicht sehr wörtlich, aber auf keinen Fall fehlerhaft oder sinnentstellend.
3. In 8.418 *(vaiśyaśūdrau prayatnena svāni karmāṇi kārayet)* haben wir *prayatnena* auf den König bezogen: „(Der König) soll sorgfältig den Vaiśya und Śūdra zwingen, ihre

[3] P. Olivelle (Übers.): *The Law Code of Manu*. Oxford 2004.
[4] G. Bühler (Übers.): *The Laws of Manu*. Oxford 1886.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000518

Aufgaben zu erfüllen." Die Rezensentin sieht dies als ein Fehler und „verbessert" (wieder mit Doniger/Smith): „(Der König) soll den Vaiśya und den Śūdra veranlassen, ihre Aufgaben sorgfältig auszuführen." Darüber ließe sich streiten, ein Fehler ist es gewiss nicht. Bühler und Olivelle wie auch die Kommentatoren Medhātithi und Kullūka ziehen ebenfalls das Adverb zum König.

4. Ebenso ist unserer Übersetzung von 9.45 (*etāvān eva puruṣo yaj jāyātmā prajeti ha*, „Nur der ist ein Mann der aus Gattin, Selbst und Nachkommen besteht") nicht fehlerhaft; die vorgeschlagene Alternative (auch wie Doniger/Smith) „Ein Mann ist nur soviel wie (seine) Frau, er selbst und (seine Nachkommenschaft)" ist keineswegs besser, weil sie die Identifikation des Mannes mit den anderen drei nicht erfasst. Es geht nicht darum, den Mann auf die Gattin (nicht Frau!) etc. zu reduzieren; vielmehr ist das Wesen des Mannes durch die Identitfizierung mit den drei Personen gekennzeichnet. Unsere Auffassung wird durch die Kommentatoren Sarvajñanārāyaṇa und Rāghavānanda gestärkt.
5. Zu unserer Übersetzung von 1.51 (*evaṃ sarvaṃ sa sṛṣṭvedaṃ māṃ cācintyaparākramaḥ, ātmany antardadhe bhūyaḥ kālaṃ kālena pīḍayan*, „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") heißt es in der Rezension: "gänzlich unverständlich". Im Stellenkommentar erläutern wir den letzten *pāda* („schlug die eine Zeit mit der anderen") wie folgt: „Die Zerstörung der Zeit der Schöpfung mit der Zeit der Auflösung der Welt". Wir folgen mit dieser Auslegung den meisten Kommentaren (z. B. Medhātithi und Kullūka). Bühler übersetzt: „supressing one period by means of the other". Wo liegt in unserer Übersetzung der Fehler oder das „gänzlich Unverständliche", das nicht der Unklarheit des Originals geschuldet ist?
6. Es wird bemängelt, dass wir (wie auch Bühler, Doniger/Smith und Olivelle) in 11.171 *(gurutalpavrataṃ kuryād retaḥ siktvā svayoniṣu) vrata* mit „Gelübde" statt „Buße" übersetzten. Die Rezensentin schreibt: „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' …," (S. 209 u.). Nein, das vorgeschriebene Gelübde ist die Buße! Es handelt sich schließlich um ein *mahāpātaka*, das die Todesstrafe auf sich zöge. Mit „Buße" müsste dann eine Art Selbstmord gemeint sein, denn für *gurutalpa* gibt es nun mal keine Buße im Sinne von *prāyaścitta* außer dem Tod, wie auch Medhātithi anmerkt. In unsere Übersetzung eine Aufforderung zum illegitimen Beischlaf hineinzulesen, kann nur als böswillig bezeichnet werden, denn der Abschnitt unmittelbar vor 11.171 ist überschrieben mit „Sühnungen für unerlaubten Geschlechtsverkehr", und in den nachfolgenden Versen, wo *vrata* explizit nicht vorkommt, verwenden wir meistens ergänzend „Buße". Zudem habe ich wohl meine Kenntnis des Unterschieds zwischen Gelübde und Buße (wie auch des Ausdrucks *patita*) hinlänglich unter Beweis gestellt.

III. Schlussfolgerung

Wie man sieht, sind die meisten angeblichen „Fehler" keine, und es lässt sich bei den stilistischen Kritikpunkten streiten, ob die vorgeschlagenen „Verbesserungen" wirklich besser sind. Die *Manusmṛti* ist ja keineswegs ein einfach zu übersetzender, immer eindeutiger Text. Dass dabei durchaus Alternativen im Verständnis möglich sind, versteht sich von selbst. Nur muss man sich halt bei einer Übersetzung in einem Publikumsverlag festlegen, und es war ja eine Schande, dass dieser grundlegende Text bislang nicht in Deutsch vorlag (auch wenn die Rezensentin sich genötigt sieht, selbst diesen Punkt mit dem Hinweis auf eine verschollene Übersetzung aus dem 19. Jahrhundert in Frage zu stellen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000519

Halten wir also fest: Die Rezensentin findet in unserem 428-seitigen Buch vier einzugestehende Fehler, die nicht zu beschönigen, sondern zu bedauern sind. Sie selbst macht jedoch auf fünf Seiten mindestens sechs gravierende Fehler, allein schon dadurch, dass sie Übersetzungen als Fehler bezeichnet, die keine sind. Nun wird aber aus unseren angeblichen Schwächen und kaum belegten Fehlern der Schluss gezogen, dass es „um so bedauerlicher" sei, dass „die geradezu idealen Voraussetzungen (des Verlages), diesen zentralen Text des brahmanischen Rechtsdenkens (…) einem deutschsprachigen Publikum näherzubringen, so unzulänglich genutzt wurden" (S. 510). Damit wird insinuiert, dass die Übersetzung von minderer Qualität sei.

Man kommt daher nicht umhin, einen Tenor der Rezension festzustellen, dessen monotone Leitmelodie die Mangel- und Fehlerhaftigkeit des Buches ist, denn dem falschen, unredlichen und unausgewogenem Gesamturteil steht nicht eine einzige positive Bemerkung gegenüber – abgesehen vielleicht von der optischen Gestaltung und dem fast fehlerfreien Druck – beides nicht von den Übersetzern zu verantworten. Daher muss man die Besprechung als tendenziös bezeichnen.

Axel Michaels, Heidelberg

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000520

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 30. April 2016 in Erfurt

Der Erste Vorsitzende, Herr Walter Slaje, eröffnet die Versammlung im Auditorium Coelicum der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt, Domstr. 10, um 14.04 Uhr. Liste der Teilnehmer siehe Anlage 1.

Vor Eintritt in die Tagesordnung gedenken die Anwesenden der verstorbenen Mitglieder Dr. Ludmila Hanisch († 5.9.2015), Max Günter († 16.9.2015), Prof. Dr. Albert Dietrich († 25.12.2015) und Prof. Dr. György Hazai, Ehrenmitglied der DMG († 7.1.2016).

Tagesordnung:

1. Bestellung von Protokollführern
2. Fristgerecht eingegangene Anträge zur Tagesordnung
3. Bestätigung der Tagesordnung
4. Genehmigung des Protokolls der AV vom 30. Mai 2015 in Mainz[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 2015
     - 5.1.3. Entlastung des Vorstands
   - 5.2. Wahl zweier Kassenprüfer für das Jahr 2016
   - 5.3. Festsetzung von Zeit und Ort der nächsten Allgemeinen Versammlung im Jahr 2017
   - 5.4. Festsetzung des Jahresbeitrags für das Jahr 2017
   - 5.5. Ernennung eines Ehrenmitglieds
6. Angelegenheiten der Sektionen und Arbeitsgemeinschaften gem. §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 165 (2015), S. 517–526.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000521

(2) Der Erste Geschäftsführer, Herr Peter Stein, teilt mit, daß ein Antrag von Herrn Christian Bauer zur Tagesordnung fristgerecht eingegangen ist, die Wahl zu den DFG-Fachkollegien in die Tagesordnung aufzunehmen. Die Versammlung vereinbart, dieses Thema unter „Verschiedenes" zu behandeln.

(3) Die Tagesordnung wird in der dargelegten Fassung bestätigt.

(4) Das Protokoll der Allgemeinen Versammlung vom 30. Mai 2015 in Mainz wird einstimmig genehmigt.

(5.1.1) Die Rechenschaftsberichte des Vorstands werden verlesen:

a) Herr Peter Stein verliest den Bericht zur Geschäftsführung (s. Anlage 2).

b) Herr Andreas Pohlus trägt 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 Volker Adam verliest den Bericht von Laila Guhlmann über die DMG-Bibliothek (s. Anlage 6), Herr Walter Slaje den Bericht zu den Sonderbeständen (s. Anlage 7).

(5.1.2) Herr Andreas Pohlus verliest den Bericht der Kassenprüfer, Herrn Josef Peter Jeschke und Herrn Roland Steiner, für das Jahr 2015 (s. Anlage 8).

(5.1.3) Herr Oskar von Hinüber 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 2016 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 Mittwoch, dem 20. September 2017, in Jena im Rahmen des DOT abzuhalten. Dieser Vorschlag wird per Akklamation angenommen.

(5.4) Der Vorstand schlägt vor, den Jahresbeitrag für das Jahr 2017 unverändert beizubehalten. Die Allgemeine Versammlung stimmt dem Vorschlag per Akklamation zu.

(5.5) Gemäß Beschluß des Vorstands vom 18. 12. 2015 wird vorgeschlagen, Prof. Ewald Wagner zum Ehrenmitglied zu ernennen (s. Anlage 9). Der Vorschlag wird einstimmig angenommen. Die Laudatio wird von Herrn Stefan Weninger vorgetragen.

(6) Für die Sektion Indologie und Südasienstudien berichtet Herr Roland Steiner u. a. über die im Ergebnis erfolgreichen Aktivitäten der Sektion zur Unterstützung des Heidelberger Antrags auf Einrichtung des „Fachinformationsdienstes Asien" und der Fortführung des „Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages" (GRETIL) durch eine Fachkraft mit indologischem Hochschulabschluß. Außerdem wurden die beiden von der Sektion vorgeschlagenen Kandidaten für das DFG-Fachkollegium 106 mit großer Mehrheit gewählt.

Für die Sektion Islamwissenschaft berichtet Herr Patrick Franke u. a. über das Arbeitstreffen der Sektion vom 24.–26. September 2015 in Bochum.

(7) Herr Andreas Pohlus trägt den Bericht von Herrn Harry Falk über die Helmuth von Glasenapp-Stiftung vor (s. Anlage 10).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000522

(8) Herr Florian Reiter trägt den Bericht über die Publikationen der DMG (ZDMG und AKM) vor. Er bedauert, daß es im Vergleich zur relativ hohen Zahl ausländischer Beiträge für die ZDMG zu wenige Aufsätze deutscher Orientalisten gebe.

Weiter berichtet er, daß die AKM inzwischen bei Band 105 angelangt ist.

(9) Herr Peter Stein verliest den Bericht von Herrn Tilman Seidensticker über die Publikationen des KOHD (s. Anlage 11).

(10) Eingegangen und auf der Homepage der DMG freigeschaltet ist der Bericht über das Reisestipendium von Frau Maria-Magdalena Fuchs über ihren Forschungsaufenthalt in Pakistan.

Neu bewilligt wurden zwei Reisestipendien: 1) Arham Moradi für Archivrecherchen in Istanbul über die Verbreitung und Rezeption von Sa'dīs Gesamtwerk *(Kullīyāt)* vom 13. bis zum 17. Jh. und 2) Christian Funke für eine Feldforschungsreise in den Iran zur Untersuchung der Tradition des sog. Seyyed-Geldes, das am schiitischen Ġadīr-Fest gestiftet wird.

(11) Herr Christian Bauer weist auf den Nominierungsprozeß für die Wahl der DFG-Fachkollegien hin und möchte diesen auf der Allgemeinen Versammlung diskutieren. Herr Walter Slaje erläutert das geänderte komplexe Auswahlsystem der DFG (u.a. mind. 2 Vorschläge für jeden zu besetzenden Platz, mind. ⅓ Frauen). Die Ausarbeitung der DMG-Vorschläge erfolgte unter Einbeziehung der betreffenden Fachsektionen.

Herr Walter Slaje schließt die Versammlung um 15.29 Uhr.

Kleinmachnow / Marburg (Lahn), den 15. September 2016

gez. Claudius Naumann (Protokollführung) gez. Roland Steiner gez. Walter Slaje (Sitzungsleitung)

Anlage 1: Teilnehmerliste

Mitglieder:
Bamberg: Franke; **Berlin:** Bauer, Maschke, Reiter; **Erlangen:** Edzard; **Freiburg i. Br.:** O. von Hinüber; **Göttingen:** J. P. Laut, R. Laut; **Halle:** Adam, Pohlus, Slaje; **Heidelberg:** Quack; **Jena:** Blank, Stein; **Kleinmachnow:** Naumann; **Marburg:** Steiner, Weninger; **Weimar:** Hanneder

Gast:
Freiburg i. Br.: H. Hu-von Hinüber

Anlage 2: Bericht zur Geschäftsführung für den Zeitraum vom 30. Mai 2015 bis zum 29. April 2016

Die letzte Allgemeine Versammlung der DMG wurde am 30. Mai 2015 in Mainz abgehalten.

Im Berichtszeitraum hat der Vorstand in Zusammenarbeit mit den DMG-Fachsektionen an der Umsetzung der neuen Fachinformationsdienste (FID) der DFG mitgewirkt, welche die früheren Sondersammelgebiete an den Bibliotheken ersetzen. Sowohl der FID „Nahost-, Nordafrika- und Islamstudien" der ULB Halle als auch der FID „Cross Asia –

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000523

Asien" von Staatsbibliothek Berlin und UB Heidelberg wurden für den Zeitraum 2016–2018 bewilligt.

In Reaktion auf die Terroranschläge von Paris und San Bernardino hat der US-Kongress am 8.12.2015 den sogenannten „Visa Waiver Program Improvement and Terrorist Travel Prevention Act of 2015" (Gesetzentwurf HR 158) verabschiedet. Dieser sieht vor, daß Reisende, die sich seit dem Stichtag 1.3.2011 im Irak, Iran, Syrien oder Sudan aufgehalten haben, von der Teilnahme am Visa Waiver Programm ausgenommen werden. Für Wissenschaftler, die in den genannten Ländern tätig waren oder sind, kann dies künftig eine erhebliche Erschwernis im wissenschaftlichen Austausch mit den Vereinigten Staaten bedeuten. In einem Schreiben an das Auswärtige Amt und (nachrichtlich) den Botschafter der Bundesrepublik Deutschland in Washington hat der DMG-Vorstand im Januar 2016 auf dieses Problem hingewiesen und praktikable Ausführungsbestimmungen für die betroffenen Berufsgruppen angemahnt.

Für die Besetzung einer unabhängigen Expertenkommission zur geplanten Evaluation des Orient-Instituts in Istanbul durch die Max Weber Stiftung im Frühjahr 2017 hat die Stiftung die betreffenden Fachgesellschaften, darunter die DMG, um Vorschläge gebeten. Der Vorstand hat dazu termingerecht im März 2016 eine Liste von fünf Kandidaten eingereicht.

Im August vergangenen Jahres wurde der DMG von Herrn Prof. Sadegh Massarrat (Iran/Marburg), der selbst nicht Mitglied der Gesellschaft ist, eine namhafte Spende zuteil. Der Vorstand würdigt diese Zuwendung ausdrücklich und dankt dem Spender für seine Unterstützung der Arbeit der Gesellschaft.

Die Vorbereitungen zum 33. Deutschen Orientalistentag 2017 in Jena gehen voran. Im Sommer d.J. soll die Homepage des DOT freigeschaltet sein (www.dot2017.de), im Herbst werden die Einladungen versandt (für weitere Informationen vgl. die Ankündigung im Anschluß an den Bericht über die AV auf S. 526).

Die Mitgliederdatenbank weist gegenwärtig einen Bestand von 517 Mitgliedern auf, darunter 63 körperschaftliche, 30 Studierende, 4 Familienmitglieder und 3 Ehrenmitglieder. Nachdem im vergangenen Jahr ein leichter Anstieg der Mitgliederzahl zu verzeichnen war (Stand vom Mai 2015: 536 Mitglieder), ist der zahlenmäßige Rückgang in diesem Frühjahr unter anderem auf eine Reihe von Streichungen zurückzuführen, die der Schatzmeister wegen fortgesetzter Zahlungsrückstände vornehmen musste.

Die Mitgliederentwicklung im Detail sei wiederum am Kalenderjahr 2015 veranschaulicht: Im Verlaufe dieses Jahres sind der Gesellschaft 19 neue Mitglieder beigetreten, 15 Mitglieder haben ihren Austritt erklärt (darunter ein körperschaftliches Mitglied wegen institutioneller Umstrukturierung), 4 Mitglieder sind verstorben und eines wurde gemäß §6 Absatz 2 Satz 3 der Satzung wegen Zahlungsrückständen von mindestens zwei Jahresbeiträgen aus der Mitgliederliste gestrichen.

Eine Information aus dem Vereinsvorstand: Herr Desmond Durkin-Meisterernst, Mitglied des erweiterten Vorstands (Beisitzer), ist im April d.J. aus gesundheitlichen Gründen aus dem DMG-Vorstand ausgeschieden. Ein Nachfolger wird laut §8 (5) der Satzung auf der nächsten Allgemeinen Versammlung gewählt.

Jena, den 29. April 2016 Peter Stein

Anlage 3: Kassenbericht 2015

Der Kassenbericht bezieht sich auf das Jahr 2015. 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 2015 und die Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2015 der DMG erstellt. Die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000524

Kassenunterlagen wurden durch die auf der Allgemeinen Versammlung der DMG am 30. Mai 2015 in Mainz gewählten Kassenprüfer, Herr Dr. Roland Steiner (Marburg) und Herr Josef Peter Jeschke, M. A. (Jena), unter Hinzuziehung der Bilanz für 2015 der Buchprüfungsfirma Dustert, Beitz & Kullmann geprüft und für richtig befunden. Das Protokoll der Kassenprüfung vom 13. April 2016 wird im Anschluß wiedergegeben.

Nach den dem Schatzmeister vorliegenden Kontoauszügen der Konten wiesen die Konten der Gesellschaft am 31. Dezember 2015 den folgenden Stand auf:

Geschäftskonto bei der Sparkasse KölnBonn	€ 8.244,46
Geldmarktkonto bei der Sparkasse KölnBonn (Tagesgeld):	€ 22.424,48
Geschäftskonto bei der Postbank Frankfurt a. M.	€ 2.044,07
Festgeldkonto bei der Postbank Frankfurt a. M.	€ 45.000,00
Damit belief sich das Geldvermögen der Gesellschaft am 31. 12. 2015 auf	€ 77.713,01

Zu den Einnahmen im Jahre 2015:
- Die DMG hat im Jahre 2015 30.318,00 € an Mitgliedsbeiträgen eingenommen (Mitgliedsbeiträge 2014: 30.390,00 €).
- Die Festgeldanlage von 45.000 € bei der Postbank Frankfurt a. M. und das Tagesgeldkonto bei der Sparkasse KölnBonn erbrachten 2015 nur noch einen Zinsertrag von 77,56 € (2014: 298,18 €).

Zu den Ausgaben im Jahre 2015:
- Die Hauptausgaben von 21.204,99 € fielen naturgemäß für Herstellung und Versand der ZDMG an.
- Für die Bearbeitung der Münzsammlung wurden insgesamt noch einmal 2.500,00 € ausgegeben.
- Die Arbeitstagung der Sektion Islamwissenschaft vom 24. bis 26. September 2015 in Bochum wurde mit 1.000 € bezuschußt.
- Die DMG hat den wissenschaftlichen Nachwuchs 2015 mit einem Reisestipendium in Höhe von insgesamt 1.989,73 € unterstützt.

Halle, den 19. April 2016 Andreas Pohlus

Anlage 4: Einnahmen-Ausgaben-Rechnung
für die Zeit vom 1. 1. 2015 bis zum 31. 12. 2015

Ideeller Bereich

Einnahmen	
Mitgliedsbeiträge	
von natürlichen Personen	€ 26.163,00
von Körperschaften	€ 3.855,00
Spenden	€ 410,00
Ausgaben	
Rechts-und Beratungskosten	€ 3.825,85
Reisekosten	€ 1.658,83
Kostenentschädigungen	€ 5.247,50
Vorbereitung Allgemeine Versammlung	€ 1.279,05
Porto, Bürobedarf, Telefon, Fax	€ 1.132,73

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000525

Kosten für den Einzug von Beiträgen	€	12,59
Versicherungen	€	1.160,34
Storno Beiträge aus Vorjahren	€	960,00
Auf Mitglieder entfallende Herstellungskosten der ZDMG	€	18.601,21
Fehlbetrag Ideeller Bereich	**€**	**–3.450,10**
Vermögensverwaltung		
Einnahmen	€	77,56
Ausgaben	€	314,20
Fehlbetrag Vermögensverwaltung	**€**	**–263,64**
Zweckbetrieb		
Zeitschrift der DMG		
Einnahmen		
Kommissionsabrechnungen	€	8.081,08
Ausgaben		
Herstellungskosten ZDMG	€	16.379,52
Versandkosten ZDMG	€	4.825,47
Abzüglich auf Mitglieder entfallende Zeitschriften	€	–18.601,21
Reisekostenstipendien	€	582,20
Überschuss Zweckbetrieb	**€**	**4.895,10**
Jahresüberschuss/Vereinsergebnis	**€**	**1.208,36**

Anlage 5: Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2015

Vermögensposten			Schuldposten		
	31.12.2015 €	31.12.2014 €		31.12.2015 €	31.12.2014 €
A. Anlagevermögen			**A. Vereinsvermögen**		
I. Sachanlagen			Vereinsvermögen		
Betriebs- und Geschäftsausstattung	2,50	2,50	Stand 1.1.2015 (2014)	70.458,05	89.214,03
			Jahresüberschuss (Vj.-fehlbetrag)	1.208,36	–18.755,98
	2,50	**2,50**	Stand 31.12.2015 (2014)	**71.666,41**	**70.458,05**
B. Umlaufvermögen			**B. Rückstellungen**		
I. Forderung aus Beiträgen	3.540,00	4.645,00	Rückstellung für Buchführung und Abschluss	**3.825,85**	**3.802,05**
II. Sonstige Vermögensgegenstände	714,00	714,00	**C. Verbindlichkeiten**		
III. Kassenbestand, Guthaben bei Kreditinstituten	77.713,01	70.558,05	Sonstige Verbindlichkeiten	**6.477,25**	**1.659,45**
	81.967,01	**75.917,05**			
	81.969,51	**75.919,55**		**81.969,51**	**75.919,55**

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000526

Anlage 6: Bericht zur Bibliothek der DMG in Halle (Saale) für das Jahr 2015

Die Bibliothek der DMG wurde auch im Jahr 2015 an der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle (Saale) als Teilbestand der Zweigbibliothek Vorderer Orient/Ethnologie geführt.

Im Berichtsjahr wurden weiterhin neben dem laufenden Erwerb Monographien und Zeitschriftentitel aus dem Altbestand der DMG neu in den elektronischen Katalog OPAC des Gemeinsamen Bibliotheksverbundes aufgenommen. Bisher sind insgesamt ca. 14.800 Monographien und ca. 570 Zeitschriftentitel im OPAC erfasst.

Die Recherche zu den Beständen der Bibliothek erfolgt über den elektronischen Katalog OPAC. Ältere noch nicht im OPAC erfasste Bestände können teilweise über die Image-Kataloge der ULB bzw. müssen weiterhin vor Ort an den Kartenkatalogen recherchiert werden.

Im Berichtsjahr verzeichnete die Bibliothek der DMG einen Zugang von insgesamt 191 Bänden. Für die Bibliothek wurden 100 Monographien (32 Kauf, 11 Tausch, 57 Geschenk) und 91 Bände Zeitschriften (20 Kauf, 65 Tausch, 6 Geschenk) erworben. Es wurden 85 laufende Zeitschriftenabonnements gehalten. Der Bestand der Bibliothek der DMG umfasste somit am Ende des Jahres 2015 67.536 Bände.

Im Jahr 2015 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 8.966 €.

Für Monographien wurden 1.760 € (davon deutsche Monographien 865 € und ausländische Monographien 895 €), für Zeitschriften 7.206 € (davon deutsche Zeitschriften 824 € und ausländische Zeitschriften 6.382 €) aufgewendet.

Zusätzlich wurden Buchbinderarbeiten für laufende Zeitschriftenbände im Umfang von 530 € und für Reparaturen von 60 Monographien und älteren Zeitschriftenbeständen im Umfang von 1072 € aus den Gesamtmitteln der Zweigbibliothek getragen.

Sonstiges:

Anfang des Jahres erfolgte die Rückführung des bis dahin in der Zweigbibliothek Indologie untergebrachten DMG-Bestandes „Indische Sprachen" (Signaturen-Bereich Eb) in die Zweigbibliothek Vorderer Orient/Ethnologie im Mühlweg, so dass jetzt wieder der gesamte Bestand an Druckwerken der Bibliothek der DMG an einem Ort aufgestellt ist.

Im Frühjahr des Jahres wurden in Abstimmung mit dem Vorstand der DMG und mit der Leitung der ULB Filmaufnahmen zu kunsthistorischen Beständen aus dem Bereich der Bibliothek der DMG durchgeführt. Für die Dokumentarfilm-Reihe mit dem Titel „F – wie Fälschung", Sendeplatz Terra X der öffentlich-rechtlichen Fernsehanstalt ZDF, wurden die Artefakte „Moabitica" in den Räumen der Zweigbibliothek Vorderer Orient/Ethnologie in Halle gefilmt. Die Sendung wurde im Herbst des Jahres ausgestrahlt.

Auf der Homepage der Zweigbibliothek wurde ein Hinweis zu den Sonderbeständen der Bibliothek der DMG vermerkt. Er enthält einen kurzen Überblick zu dem Gesamtbestand und ein Verzeichnis der Gelehrtennachlässe mit Lebensdaten und Tätigkeit der Person. Weiterhin wurde das Verzeichnis zu den indologischen Gelehrtennachlässen online gestellt.[2]

Die Bibliothek beteiligte sich mit der Entleihung des Astrolabiums aus dem Bestand der DMG (Arabisches Astrolabium aus Nordafrika, vergoldetes Messing mit kufischer Beschriftung, Inv.-Nr. 43) an der Ausstellung „1000 Jahre Kaiserdom Merseburg" im

[2] A. Pohlus: *Vorordnung der Indologen-Nachlässe der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Halle (Saale) 2003 (Orientwissenschaftliche Hefte 7).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000527

Merseburger Dom und Kulturhistorischen Museum Schloss Merseburg in der Zeit von August bis November 2015.

Halle (Saale), den 29. 2. 2016 Laila Guhlmann

Anlage 7: Bericht zu den Sonderbeständen (Münzsammlung der DMG)

Die Münzsammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft stellt einen Querschnitt durch die Münzgeschichte des Orients über 2500 Jahre dar, mit Schwerpunkten aus der Zeit des Überganges vom Byzantinischen Kaiserreich und dem Sassanidischen Reich zum Umayyadischen und Abbasidischen Kalifat, und enthält zudem umfangreiche Serien von Münzen des Osmanischen Reiches, der Römischen Provinzen und Mittelasiens vom Ende des 19. Jahrhunderts. Ihre Aufbewahrung blieb bis zum Jahre 2010 ohne umfassende Inventarisierung. Neben dem unvollständigen Münzverzeichnis von Adolf Erman im *Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Band II. Leipzig 1881, S. 55–81) und verstreuten Nachrichten über Münzen in einzelnen Heften der ZDMG (z. B. Bd. 45 [1891], S. 292–294) lagen noch Teilerfassungen für die Akzessionsnummern [B] 4 bis [B] 686 vor. Die Münzen selbst waren nur bruchstückhaft mit Informationen versehen, was ihre Zuordnung sehr erschwerte.

Nach Einleitung erster Maßnahmen zur adäquaten Aufbewahrung und Erschließung der Sammlung, die von Wolfgang Pechstedt übernommen wurden, konnte unter Fachaufsicht von Ralf Elger ein Grad der Bearbeitung erreicht werden, der es ermöglichte, die DMG-Münzen nebst Beschreibung zu konvertieren und in das KENOM-System einzuspeisen. Mit der Konvertierung der Daten und ihrer Einspeisung wurde im Januar 2016 begonnen. Die Freischaltung der ersten Münzsätze erfolgte am 14. April 2016, so daß die Materialien seither online konsultiert werden können. Eine Einwahlmöglichkeit wurde über die Homepage der DMG angelegt.

Um den hohen Qualitätsstandards von KENOM zu genügen, wird es im Nachgang erforderlich werden, Scans der Münzen in besonders hoher Auflösung anzufertigen. Die dafür benötigte Ausrüstung soll vom Landesmünzkabinett in der Stiftung Moritzburg (Halle) zur Verfügung gestellt werden. Die Ausführung dieser Arbeit wird von Herrn Pechstedt unentgeltlich übernommen werden, wofür die DMG ihm und dem Landesmünzkabinett Sachsen-Anhalt zu großem Dank verpflichtet ist.

Halle (Saale) Walter Slaje

Anlage 8: Protokoll über die am 13. April 2016 in Halle (Saale), Seminar für Indologie, Emil-Abderhalden-Str. 9, durchgeführte Buch- und Kassenprüfung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V. für das Kalenderjahr 2015

Von der Allgemeinen Versammlung der DMG am 30. Mai 2015 in Mainz wurden Herr Dr. Roland Steiner (Marburg) und Herr Josef Peter Jeschke, M. A. (Jena) mit der Kassenprüfung für das Jahr 2015 beauftragt. Diese Kassenprüfung haben wir heute abgehalten.

Es wurden jeweils vorgelegt:

1. eine Bilanz und Ergebnisrechnung zum 31. Dezember 2015 nebst Erläuterungen
2. sämtliche Einnahmen-Ausgabenbelege für das Kalenderjahr 2015 nebst Einblick in die Mitgliederverwaltung
3. die „Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für das Kalenderjahr 2015“ und die entsprechende „Vermögensaufstellung zum 31. Dezember der Deutschen Morgenländischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000528

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 13. 4. 2016

Josef Peter Jeschke
Roland Steiner

Anlage 9: Ernennung eines Ehrenmitgliedes

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft hat

Herrn Professor Dr. phil. Ewald Wagner

am 30. April 2016 zu ihrem

Ehrenmitglied

gewählt.

Sie ehrt in ihm einen international angesehenen, immens vielseitigen orientalistischen Philologen von hohem Rang, der auf mehreren Gebieten der Arabistik, der Äthiopistik und der allgemeinen Semitistik ein herausragendes Lebenswerk vorgelegt hat. Seine zahlreichen Editionen, Monographien und Aufsätze zeugen von souveräner Sachkenntnis und Urteilskraft.

Auf dem Gebiet der Arabistik widmete er sich in erster Linie der klassischen arabischen Dichtung. Hier ist zuallererst seine fünfbändige Edition des Diwans von Abū Nuwās zu nennen, die erste kritische Edition der Gedichtsammlung dieses bedeutenden abbasidenzeitlichen Dichters. Ihm widmete Ewald Wagner über die Textausgabe hinaus eine große Monographie sowie weitere Bücher und Studien. An nächster Stelle steht das zweibändige Werk *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung.* In dieser Literaturgeschichte beschritt Wagner neue Wege, indem er die Darstellung nicht historisch oder biographisch ausrichtete, sondern von Texten und der ihnen eigenen Problematik ausging. Auch anderen Figuren als Abū Nuwās und verschiedensten Themen der arabischen Dichtung gewann er in zahlreichen Studien unerwartete Seiten ab. Daneben stehen grundlegende Arbeiten wie ein Katalog arabischer Handschriften.

Im Bereich der Äthiopistik lag sein wissenschaftlicher Schwerpunkt auf der Geschichte und Kultur des islamischen Äthiopien; ganz besondere Verdienste erwarb er sich in der Erforschung der Sprache, Literatur und Geschichte der Stadt Harar. Auch auf diesem Gebiet hat er einen Katalog vorgelegt; dieser enthält Beschreibungen islamischer Handschriften aus Äthiopien.

Als Semitist widmete Ewald Wagner sich insbesondere den südsemitischen Sprachen, dem Neusüdarabischen und dem Äthiosemitischen. Seine Monographie zur Mehri-Syntax war die erste syntaktische Arbeit auf dem Gebiet der Neusüdarabistik. Daneben stehen seine scharfsinnigen Analysen zum Harari, aber auch zahlreiche komparative Arbeiten, die aus profunder Kenntnis der Einzelsprachen schöpfen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000529

Seinen Berufsweg begann der 1927 in Hamburg geborene Ewald Wagner als Bibliothekar und hat durch seine ‚Regeln für die alphabetische Katalogisierung von Druckschriften in den islamischen Sprachen' das orientalistische Bibliothekswesen in Deutschland bis heute geprägt. Von 1964 bis 1992 hatte er den Lehrstuhl für Sprachen und Kulturen Nordafrikas an der Justus-Liebig-Universität Gießen inne. In dieser Zeit hat er eine außergewöhnliche Zahl von akademischen Schülern betreut, viele davon aus dem nordafrikanischen und vorderasiatischen Raum. Nach seiner Emeritierung setzte Wagner seine Forschungs- und Publikationstätigkeit unermüdlich fort.

Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft diente er unter anderem von 1972 bis 1991 als Herausgeber der ZDMG und der AKM. Die DMG wünscht Ewald Wagner noch viele Jahre produktiven Schaffens.

Walter Slaje Stefan Weninger Peter Stein
Florian C. Reiter Andreas Pohlus

Anlage 10: Bericht über die Tätigkeit der Helmuth von Glasenapp-Stiftung für das Geschäftsjahr 2015

1. Im 52. Geschäftsjahr hat die Stiftung einen Überschuß der Einnahmen über die Ausgaben in Höhe von € 123,64 erbracht. Die Erträge aus Urheberrechten der Stiftung betrugen € 2.347,26, die aus Zinsen € 590.

An Verwaltungskosten wurden € 1.511,52 zuzüglich € 359,38 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 in Rentenpapieren angelegt und beläuft sich auf € 275.000.

3. Den Rücklagen von € 20.799,79 stehen offene Bewilligungen von € 5.782,81 gegenüber. Diese betreffen die *Kleinen Schriften* von Richard Pischel, deren Drucklegung auch in diesem Berichtsjahr gefährdet ist, weil technische Schwierigkeiten eine reprofähige Vorlage verhinderten. Durch die Minderung bei den Bindungen und im Hinblick auf die Ausgaben für Stiftungszwecke in Höhe von € 1.190,00 im Jahre 2015 kann bei den Neubewilligungen 2016 auf ein Finanzvolumen von € 6.000 zurückgegriffen werden. Damit ergibt sich eine für Stiftungszwecke vorgehaltene Bindungssumme in Höhe von € 11.782,81.

4. Im Berichtsjahr erschien der Index-Band zu *Otto von Böhtlingk, Briefe zum Petersburger Wörterbuch 1852–1885*, hrsg. von Agnes Weiske als Band 45,2 der Kleine Schriften-Reihe.

5. Die Stiftung bittet, Anträge für die im Jahre 2017 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 11: Bericht über das Vorhaben im Akademienprogramm der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen „Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland"

Am 30. Oktober 2014 hat die Gemeinsame Wissenschaftskonferenz (GWK) den Antrag der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen auf Verlängerung der Laufzeit der KOHD bewilligt. Während die Laufzeit ursprünglich 2015 enden sollte, kann das Projekt nun bis

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000530

zum Jahr 2022 fortgeführt werden. Bei den zur Bearbeitung bewilligten Sprachgruppen handelt es sich um die folgenden (Arbeitsstellen in Klammern): Alttürkisch (Berlin), Arabisch (Jena, Hamburg), Birmanisch (Göttingen), Dravidisch (Köln), Khmer (Göttingen), Koptisch (Berlin), Neupersisch (Marburg), Sanskrit (Berlin, Göttingen), Sanskrit-Handschriften aus Turfan (Göttingen) und Tibetisch (Berlin, Bonn, Hamburg). Die Arbeitsweise wird bei den meisten Sprachgruppen auf einen knapperen Beschreibungsmodus umgestellt werden, um innerhalb des verbleibenden Zeitraums die Handschriftenbestände möglichst vollständig zu erfassen. Gleichzeitig wird das Gros der Bestände ab 2016 in zwei Datenbanken (KOHD digital, KOHD Papyri) erfasst werden, während in konventionellen gedruckten Bänden nur noch die kodikologisch oder inhaltlich besonders wichtigen Handschriften ausführlich beschrieben werden sollen. Diese Datenbanken befinden sich gegenwärtig noch im Aufbau, werden aber in absehbarer Zeit online gehen.

Über das Projekt, die Arbeitsstellen und Mitarbeiter sowie den Stand der Katalogreihe „Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland“ (VOHD, bislang 160 Bände und 52 Supplementbände) informiert die Website des Projekts (http://adw-goe.de/forschung/forschungsprojekte-akademienprogramm/kohd/).

Seit der letzten Allgemeinen Versammlung sind im VOHD folgende Bände erschienen:

XVIIB, 7 *Arabische Handschriften. Teil 7: Arabische Handschriften der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz*. Beschrieben von Rosemarie Quiring-Zoche. 2015.

XXXVII, 2 *Islamische Handschriften. Teil 2: Persische und türkische Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München*. Bearbeitet von Manfred Götz. 2015.

XI, 20 *Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Teil 20: Aus dem Bestand der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz*. Beschrieben von Saadet Arslan. 2016.

XVIII, 2 *Mitteliranische Handschriften. Teil 2: Berliner Turfanfragmente buddhistischen Inhalts in soghdischer Schrift*. Bearbeitet von Christiane Reck. 2016.

Jena, den 29. April 2016 Tilman Seidensticker

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000531

33. Deutscher Orientalistentag

„Asien, Afrika und Europa“

18.–22. September 2017

Friedrich-Schiller-Universität Jena

2017 DOT

Herzliche Einladung

Das von den Organisatoren gewählte Motto des Jenaer DOT „Asien, Afrika und Europa“ soll zwei Arbeitsschwerpunkte verstärkt in den Blick nehmen:

1. den Wissenstransfer zwischen den drei Erdteilen und die damit einhergehenden Grundlegungen abendländischer Kultur in Antike und Mittelalter
2. das erwachende Interesse der europäischen Wissenschaft am Orient und die Geschichte seiner Erforschung in neuerer Zeit.

Vorträge und Panels zu diesen Schwerpunkten sind ebenso willkommen wie Beiträge zu anderen Themen orientalistischer Forschung. Auch Teilnehmer ohne eigenen Vortrag sind herzlich eingeladen. Die Registrierung beginnt im **Januar 2017**, Anmeldungen von Panels werden ab **November 2016** entgegengenommen. Die Anmeldung erfolgt über die Homepage des DOT, der Sie auch aktuelle Informationen entnehmen können:

www.dot2017.de

Zusätzlich zum wissenschaftlichen Programm vor Ort haben Sie Gelegenheit, auf verschiedenen Ausflügen die reichhaltige Thüringer Kulturlandschaft kennenzulernen, darunter etwa das mittelalterliche jüdische Erbe in Erfurt, die orientalischen Handschriften der ehem. Herzoglichen Bibliothek zu Gotha sowie die Sammlung Perthes, eines der weltweit bedeutendsten kartographischen Archive des 19. und frühen 20. Jahrhunderts.

Machen Sie sich auf den Weg nach Jena,
wir freuen uns auf Sie!

Im Namen des Vorbereitungskomitees

Peter Stein

DMG

seit 1558

Kontakt: dot2017@uni-jena.de

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000532

Zur Erinnerung: Die ZDMG von 1859

Inhalt

des dreizehnten Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Seite

Ueber Inhalt und Verfasser der arabischen Encyklopädie رسائل اخوان الصفا وخلّان الوفا, d. i. die Abhandlungen der aufrichtigen Brüder und treuen Freunde. Nebst Andeutungen über die Einrichtungen des Bundes der Verbrüderten. Von Prof. *G. Flügel* . . . 1

Proben syrischer Poesie aus Jakob von Sarug. Von Dr. *Pius Zingerle.* (Fortsetzung) 44

Ueber die formosanische Sprache und ihre Stellung in dem malaiischen Sprachstamm. Von dem Geheim. Rath *H. C. von der Gabelentz* . 59

Die Sage vom König Hariscandra. Mârkaṇḍeya-Purâṇa 7 u. 8. Von Dr. *Fr. Rückert* 103

Ueber den Kalender der Araber vor Moḥammad. Von Dr. *A. Sprenger* 134

Auszüge aus Neśrî's Geschichte des osmânischen Hauses. Von Dr. *Th. Nöldeke* 176

Mittheilungen zur Handschriftenkunde. Von Prof. *E. Rödiger.* I. Ueber die orientalischen Handschriften aus Étienne Quatremère's Nachlass in München 219

Ueber den heutigen stand der Phönikischen forschungen. Von Dr. *H. v. Ewald* 343

Ueber altpersische Eigennamen. Von Prof. *A. F. Pott* 359

Aus Sa'di's Diwan. (Fortsetzung. II. Auswahl aus Sa'di's طيّبات) Von Prof. *K. H. Graf* 445

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000533

Seite

Ueber Muḥammad bin Isḥâḳ's Fihrist al-'ulûm. Von Prof. *G. Flügel* 549

Erklärung einer neuen neuphönizischen Inschrift aus Constantine. Von *M. A. Levy* 651

Ueber das Vezirat. Von Dr. *Max Enger* 239

Proben neuerer gelehrter Dichtkunst der Araber. Mitgetheilt von Dr. *G. Rosen* 249

Schreiben des Dr. *O. Blau* an den geschäftsführenden Vorstand der DMG. 256

Einige Bemerkungen über Inhalt und Disposition einer Archäologie der Hebräer. Von Prof. Dr. *Saalschütz* 261

Arabische Inschriften. Von Prof. *Fleischer* . . . . . 267 u. 727

Zu dem Aufsatze des Herrn Dr. Geiger: Eine mittelalterliche jüdische Medaille (Bd. XII. p. 680). Von Dr. *J. M. Jost* (u. *R. Kirchheim*) 272

Der Dekalog in einer samaritanischen Inschrift aus dem Tempel des Garizim. Von Dr. *O. Blau* 275

Bemerkung zu einigen Worterklärungen in Erech Millin von Rappaport. Von *R. Kirchheim* 281

Eine äthiopische Uebersetzung des Hermas. Von Dr. *R. Anger* . . 284

Literarische Notiz (zweite Ausgabe von Renan's histoire des langues sémitiques.) 285

Ueber die Präterital-Bildung des persischen Verbums. Von Prof. *H. A. Barb* 468

Ueber den Titel des Matthaeus in Cureton's syrischen Evangelien. Von Prof. *H. Gildemeister* 472

Arabisches aus Kanton. Von Prof. *Dieterici* 475

Ibn Zaidûn's Sendschreiben an Ibn Ǵahwar von Cordova. Ein Vortrag von Dr. *W. F. A. Behrnauer* 477

Beiträge zur Erklärung der Mâlavikâ. Von Prof. *Fr. Bollensen* . . 480

Aus einem Briefe des Rabb. Dr. *Geiger* 490

Saramâ's Botschaft. Von *Theodor Aufrecht* 493

Ueber Bedeutung und Form von Svavân. Von *Theodor Aufrecht* . . 499

Uebersicht der tatarischen Grammatiken 501

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102874/fragment/page=00000534